

RESERVA 04-2004081713002200-102

VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

Teología y Misión
A los 40 años de
"Ad Gentes"



**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. 25/2005

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

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

UIC

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. 25, Ene-Jun de 2005

Se terminó de imprimir en julio 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”

¿Por qué la misión “Ad Gentes”? Actualización de los fundamentos teológicos de la misión a la luz del enfoque pascual de Juan Pablo II <i>Dr. Juan Gorski</i>	11
Hacia una teología intercultural en perspectiva liberadora <i>Dr. Juan José Tamayo A</i>	35
¿Adónde va la misión “ad gentes” de la iglesia? <i>Hna. Magdalena Torres A</i>	53
Retos más importantes para la evangelización “Ad Gentes” <i>Lic. Gabriel Gutiérrez</i>	65
Algunos retos para la evangelización “Ad Gentes” <i>Lic. Domingo Rodríguez</i>	71
La actividad misionera vista desde los destinatarios (Haití) <i>Derilus Beauplan</i>	77
Migración y cultura <i>Lic. Ernesto Esqueda</i>	91
Pluralismo religioso en un mundo pobre y multicultural <i>Lic. Javier González</i>	101

Estudiar teología en países de misión: ventajas y desventajas	
<i>Antonio Camacho</i>	
<i>Fructuoso López Martín</i>	
<i>Alberto Kurczab</i>	111

OTRAS VOCES

Peligros y desafíos de la misión desde una perspectiva asiática	
<i>Lic. Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza</i>	127

SOBRE LOS AUTORES	142
--------------------------	-----

PRESENTACIÓN

La Universidad Intercontinental a través de su Escuela de Teología ofreció este año su XIII Semana de Teología y III Simposio Misionero Internacional, bajo el título de *Teología y Misión. A los 40 años de "Ad Gentes"*. La motivación para este evento en el que los Misioneros de Guadalupe también como coorganizadores tuvieron un papel importante, fue celebrar el 45 aniversario de "Ad Gentes", el 30 aniversario de *Evangelii Nuntiandi* y el 15 aniversario de *Redemptoris Missio*. Es a propósito de estos textos y los acontecimientos que los engloban que se quiso reflexionar sobre el tema de Teología y Misión. No es un estudio de los documentos en sí, si no más bien reflexiones sobre temas actuales en la práctica y teología de la misión que tienen como telón de fondo dichos documentos.

Este evento tuvo lugar del 18 al 22 de abril de 2005. La estructura de acercamiento a la temática fue sencilla. Cada día había una conferencia magistral al inicio, y un panel al final de cada mañana donde se compartía la experiencia. La primera parte se ocupaba más bien del bien pensar y la segunda del bien hacer y sentir. Así, de esta manera se intentaba llegar a tres dimensiones fundamentales en la persona: su razón (inteligencia, saber pensar) su corazón (saber sentir) y su compromiso o acción (saber hacer). Para este efecto, la mayoría de las personas eran misioneros con una amplia experiencia.

Lo que proponemos en este número da cuenta de algunos de los resultados de esta semana y posteriormente, en el número 26 de VOCES se ubicarán los demás aportes. En esta ocasión Voces 25 contiene dos de esas conferencias magistrales, las ofrecidas por el Dr. Juan Gorski, MM, y el reconocido teólogo español Juan José Tamayo Acosta. Dentro de esta parte central se ubica tam-

bién el aporte de algunas personas que reflexionan sobre el futuro de la misión "ad gentes" desde el punto de vista de misioneros que tienen o han tenido puestos de responsabilidad en sus congregaciones y desde esa responsabilidad se acercan a esta cuestión. Este es el caso del P. Gabriel Gutiérrez, SVD, actual Provincial de su Congregación en México, del P. Domingo Rodríguez, ST, ex General de su comunidad misionera y de la Hna. Magdalena Ester Torres A, MEST.

Los demás aportes son, por una parte de un estudiante Haitiano, Derilus Beauplan, CMF, quien expone el punto de vista de los destinatarios de la misión. Por otro lado el P. Ernesto Esqueda, CS, y el P. Javier González, MG., nos ofrecen su punto de vista desde su experiencia de misión en un mundo pobre, multicultural y plurireligioso. El P. Ernesto lo hace desde la experiencia de trabajo con migrantes en Estados Unidos y Canadá y el P. Javier desde su experiencia en Kenia y Angola.

La parte final, referida a este evento y que se recoge en este número, es una serie de reflexiones sobre la importancia, impacto... que tiene el hecho de estudiar teología en países considerados de misión y no en la propia patria. Estos son los casos del P. Antonio Camacho, MG, que estudió la teología en Japón, de Fructuoso López, MG, que estudió en Hong Kong, ambos mexicanos y de Alberto Kurczab, SVD, de nacionalidad polaca que hace sus estudios de teología en México.

Finalmente, en la sección de Otras Voces, el P. Marco Antonio de la Rosa, nos muestra su reflexión en torno a los *Peligros y desafíos de la misión desde una perspectiva asiática*. Se pregunta el autor si ¿estamos ante el fin de las misiones o ante el comienzo de lo que podríamos llamar "la otra Misión"?

En el siguiente número de Voces continuaremos con esta temática y completaremos los aportes que se hicieron a propósito de la XIII Semana de Teología y III Simposio Misionero Internacional, que organiza la Universidad Intercontinental a través de la Escuela de Teología.

México, D.F.
Julio de 2005

**TEOLOGÍA Y
MISIÓN
A LOS 40 AÑOS DE
“AD GENTES”**

¿POR QUÉ LA MISIÓN “AD GENTES”? ACTUALIZACIÓN DE LOS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA MISIÓN A LA LUZ DEL ENFOQUE PASCUAL DE JUAN PABLO II

P. Juan Gorski, M.M¹.

Este aporte preparado antes de la muerte de S.S. Juan Pablo II, ha sufrido unas leves modificaciones respecto de la conferencia que fue dictada en el Congreso, entre las que destaca la alusión a la persona misma de S.S. Juan Pablo II.

Personalmente el autor cree que el modo de fundamentar la teología de la misión en el misterio pascual ha sido el aporte más original y creativo a la teología de la misión desde los inicios de la disciplina de la misionología hace un siglo.

En este artículo se verán algunos aspectos sobresalientes del pensamiento misionológico de Juan Pablo II, un pensamiento engendrado en el Concilio, enriquecido con los aportes de la Conferencia de Puebla y madurados por su referencia constante a la Tradición apostólica y su acercamiento a los pueblos y personas vivientes. Veremos cómo su modo de fundamentar la teología de la misión se diferencia de otros dos modelos más conocidos: el modelo “jurídico” típico no sólo de la misionología sino de la teo-

¹ El P. Gorski, Misionero de Maryknoll ha servido en Bolivia desde su ordenación sacerdotal en 1963. Es Doctor en Misionología (P.U.G., Roma, 1984), Catedrático e Investigador en la Teología de la Misión en la Universidad Católica Boliviana en Cochabamba y Presidente emérito de la Asociación Internacional de Misionólogos Católicos.

logía dominante preconiliar, y el modelo "funcionalista" que ha ganado mucha popularidad durante el período posconiliar.

El cambio posconiliar en el pensamiento misionológico afectó no sólo las áreas de inculturación y diálogo interreligioso, sino más profundamente los mismos fundamentos de la misión y la espiritualidad misionera. Algunos de los nuevos enfoques misionológicos afirman el mundo, pero relativizan a la Iglesia y la misión, como son el caso de los enfoques de "la misión como "shalom", la misión como "missio Dei" y la misión centrado en el "Reino". El autor insiste en que la cuestión radical no es tanto la salvación eterna de los individuos, sino más bien su participación plena e histórica en el misterio pascual, su vocación al seguimiento de Cristo. En ese contexto argumenta a favor de la necesidad de la Iglesia y de la misión.

En este Simposio conmemoramos los 40 años del Decreto misionero del Concilio Vaticano II, *Ad Gentes*, los 30 años de la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* del Papa Pablo VI y los 15 años de la Encíclica misionera de nuestro querido Santo Padre Juan Pablo II, quien fue llamado a la Casa del Padre hace menos de 20 días. En esta ponencia quisiera compartir con ustedes mis reflexiones sobre el aporte específico de Juan Pablo II a la teología de la misión². Esta ya fue mi intención al recibir su invitación hace medio año, pero ahora es aun más oportuno. Juan Pablo II había constituido un lazo directo y viviente entre el Concilio y nuestros días. Creo personalmente que su modo de fundamentar la teología de la misión en el misterio pascual ha sido el aporte más original y creativo a la teología de la misión desde los inicios de la disciplina de la misionología hace un siglo.

². Cuando hablo de la "misión" en esta ponencia, me refiero a la actividad misionera en su sentido específico, tal como ha sido definido en el *Ad Gentes* N° 6 y la *Redemptoris Missio* N° 33. Se trata de la evangelización de los pueblos o grupos humanos que todavía no conocen a Cristo y entre los cuales todavía no ha nacido una iglesia local insertada en su cultura. Se diferencia de la atención pastoral a los evangelizados e incorporados en la vida eclesial.

A mi parecer Pablo VI fue un buen exponente de la mejor teología europea moderna de los años 1950-60; así muchos lo consideraban "progresista", particularmente en comparación con su sucesor. No me parece que Juan Pablo II ha sido un teólogo "moderno", en el sentido de Pablo VI y otros teólogos del siglo XX. Me parece que él experimentó un desencanto con las culturas de la modernidad y posmodernidad, y con las ideologías que engendraron: el marxismo y capitalismo en lo socio-económico y político y el relativismo y subjetivismo en los campos filosófico, ético y teológico. Desde una perspectiva, tal vez fue precisamente su postura crítica hacia la modernidad y posmodernidad que le permitieron ser tan original y creativo en su pensamiento misionológico.

A mi parecer, hay dos factores principales que contribuyen al verdadero progreso en la teología: la vuelta a las fuentes y el acercamiento a las personas y pueblos vivientes en su situación histórica real. Así fue la orientación que el Beato Juan XXIII confirió al Concilio Vaticano II y que Pablo VI desarrolló de un modo significativo. Juan Pablo II heredó esta perspectiva, la interiorizó y la enriqueció de un modo muy personal. Se hizo experto en ambos campos: la vuelta a las fuentes y el acercamiento al pueblo. Amó profundamente tanto la tradición teológica católica como amó a la humanidad. Por su reafirmación de la tradición doctrinal los medios lo consideraban "conservador". Por su afirmación vigorosa de los derechos humanos, de la identidad y dignidad de las culturas, de la paz y del diálogo ecuménico e interreligioso, lo consideraban "progresista". El Papa fundamentó su línea pastoral y doctrinal no sobre lo que podría gozar de popularidad momentánea según los criterios de la cultura dominante, sino más bien en su sentido de fidelidad al Dios viviente y al hombre viviente. Él vivía lo afirmado en Puebla (n. 384): "...lo que se pide al servidor del Evangelio es que sea encontrado fiel (1 Cor 4,2). Su fidelidad crea comunión: 'de ella emana una gran fuerza apostólica' (PC 15) que enriquecerá con abundantes frutos del Espíritu a la Iglesia." ¿No parecen ser estas palabras de Puebla a una predicción elocuente de los frutos del ministerio de Juan Pablo?

En esta ponencia veremos algunos aspectos sobresalientes del pensamiento misionológico de Juan Pablo II, un pensamiento

engendrado en el Concilio, enriquecido con los aportes de la Conferencia de Puebla y madurados por su referencia constante a la Tradición apostólica (particularmente el testimonio bíblico y el testimonio de la patrística oriental) y su acercamiento a los pueblos y personas vivientes. Pero primero veremos cómo su modo de fundamentar la teología de la misión se diferencia de otros dos modelos más conocidos: el modelo "jurídico" típico no sólo de la misionología sino de la teología dominante preconiliar, y el modelo "funcionalista" que ha ganado mucha popularidad durante el período posconiliar.

1. EL FUNDAMENTO JURÍDICO PRECONCILAR DE LA MISIÓN

Durante más de un milenio prevaleció el modelo "jurídico" de la teología de la misión, desde la oficialización de la cristianidad como la religión del Imperio romano hasta mediados del siglo XX. Veremos brevemente el génesis de este modelo, comparándolo con la situación anterior.

1.1 La preocupación de los cristianos en los primeros siglos

En el Nuevo Testamento tenemos afirmaciones muy claras de la plenitud de la revelación divina realizada en Jesucristo, y de la necesidad de la fe en él para la salvación. Se anunciaba, primero a los judíos y después a los gentiles, la próxima venida de Jesús. La gran preocupación era difundir el Evangelio a todas partes para suscitar la fe e integrar a los conversos en la comunidad eclesial. Parece que la cuestión de la posibilidad de salvación para los todavía no evangelizados no era la gran preocupación. En el Nuevo Testamento y en los antiguos credos se explicaba la salvación de los que vivían antes de Cristo por su propio descenso al lugar de los muertos para anunciarles el Evangelio de la redención (cf. I Pedro 4,6). Parece que el problema de la salvación de los no evangelizados era más una cuestión de los muertos antes de Cristo; a los vivientes había que evangelizarlos no más. Sin embargo habla del Espíritu quien sopla donde quiere (Juan 3) y anticipa la predicación apostólica (Hechos 10, el caso de Cornelio).

En el segundo siglo los Padres apologistas tenían que responder a los interrogantes críticos propuestos por los intelectuales paganos³. Estos reaccionaron a la nueva doctrina cristiana de varias maneras: Si Jesucristo es el único Maestro y Salvador, ¿por qué llegó él tan tarde en la historia del mundo? Los Padres apologistas, al insistir que Jesucristo era el único y universal Salvador de la humanidad, explicaron cómo su Señorío se extendió a todos en el pasado, usando categorías filosóficas existentes en el mundo helénico, tales como el concepto del Logos. Los Padres prenicenos, afirmaron con cierta claridad la unicidad y universalidad de la salvación en Cristo, que la plenitud de esta revelación y salvación se encuentra sólo en la Iglesia cristiana y católica y que esta salvación exige la adhesión libre y consciente del hombre, un acto personal de fe en Cristo, sellado normalmente por el bautismo y la inserción en la comunidad eclesial. Pero también se afirmó que antes de Cristo o antes del anuncio del Evangelio ya había una acción reveladora o salvífica de Dios entre los diversos pueblos.

1.2 La transformación realizada con la oficialización de la cristiandad

Con el reconocimiento del estatus legal del cristianismo como la religión oficial del Imperio bajo Constantino y Teodosio, hubo un cambio profundo en la perspectiva teológica hacia los no cristianos. Se insistía más y más en la necesidad absoluta del conocimiento del Evangelio, de la fe explícita en Jesucristo y el bautismo para la salvación. El axioma de San Cipriano “extra ecclesiam nulla salus” se aplicó originalmente a los herejes, cristianos que consciente y libremente abandonaron la comunión católica. Desde el siglo IV se aplicó también a los judíos y paganos. Varios Padres (Gregorio niceno, Crisóstomo, Ambrosio, Agustín, y Fulgencio de Ruspe) creían que por medio de la predicación apostólica el Evangelio había sido anunciado literalmente a todas las naciones. Desde la perspectiva jurídica vigente en la cultura romana, la “nueva ley” del Evangelio ya había sido promulgada en todas partes y así todos fueron obligados a someterse a ella. Evidentemente esta

³ Aunque es preferible no usar el término “pagano” en la misionología actual, lo uso aquí porque es comprensible y más sencillo que una circunlocución.

insistencia teológica en la necesidad absoluta de un acto explícito en el Evangelio proclamado –entendido como la aceptación de un contenido doctrinal objetivo –, aunque en parte se apoyaba en la cultura jurídica romana, su fundamentación principal se encontraba en el Nuevo Testamento (particularmente en los escritos de Pablo y Juan).

Desde el siglo V hasta el siglo XX el discurso teológico cambió radicalmente. Se afirmaba la plenitud de la salvación en Cristo, pero ya no como en la era prenicena. Ya no se afirmaba ninguna acción reveladora o salvífica de Dios antes de Cristo o antes del anuncio del Evangelio. Más bien se creía con toda sinceridad que los pueblos y personas sin fe en las verdades divinamente reveladas eran condenados a la perdición eterna por su propio pecado y por el pecado original. Esta preocupación obviamente constituyó un motivo fuerte para impulsar la actividad misionera para que tanta gente no fuera condenada para siempre a las penas del infierno.

En la Edad Media, la teología católica se volvía menos cristocéntrica y más eclesiocéntrica. Podía dar la impresión de que las mediaciones de la Iglesia –la enseñanza del Magisterio y la plenitud de los medios de salvación encontrada en los sacramentos– eran más importantes que Cristo mismo. También en la religiosidad popular, otras mediaciones (por ejemplo, la devoción a los santos) podían distorsionar o minimizar la unicidad y centralidad de Cristo. Es evidente que la reacción a estas distorsiones aparentes constituyó un elemento significativo en la crítica de los Reformadores del siglo XVI y que todavía presenta un problema en el diálogo ecuménico. Es evidente que hasta nuestros tiempos la pneumatología fue subdesarrollada en la teología católica. Se reducía el ámbito de la acción del Espíritu Santo al alma del individuo fiel y al interior de la Iglesia; él garantizó la infalibilidad de los sacramentos y de la doctrina del Magisterio. No se imaginó una acción del Espíritu más allá de los límites visibles de la Iglesia.

El este enfoque teológico, el objetivo de la actividad misionera era *la salvación del alma del individuo, particularmente su estado en el momento de la muerte*⁴ (por eso la importancia dada al

⁴ Debemos observar que algunos santos (por ejemplo, Francisco de Asís, Teresa de Ávila e Ignacio de Loyola) enfatizaron una salvación integral de cuerpo y

Purgatorio, las misas para los difuntos, las indulgencias, etc.)⁵. Dentro de la tradición teológica católica, por lo menos desde Santo Tomás de Aquino, el rigor de este exclusivismo fue moderado por varias teorías que consideraban la posibilidad de salvación para los no creyentes⁶.

alma (la “salus carnis” de Ireneo). Aunque la religiosidad sacramental, eucarística y mariana preservaba cierto equilibrio entre el cuerpo y alma, esta espiritualidad en general fue “divorciada” de la teología, cuyos métodos y contenidos eran más abstractos y racionalistas.

⁵ Veremos en las páginas siguientes cómo esta finalidad contrasta a las del enfoque “modernizado” posconciliar (la promoción del bienestar humano) y el enfoque pascual de Juan Pablo II (la participación plenamente humana e histórica en el misterio pascual de Cristo).

⁶ Santo Tomás de Aquino, pensando en los casos marginales en que algunas personas, tal vez en una isla remota o en algún rincón de una selva densa no hubieran sido evangelizadas, opinó que Dios le enviaría a un misionero naufragado o un ángel para anunciar el Evangelio (*De veritate* 14,11). El Doctor Angélico también opinó que la primera decisión moral de un niño sería un acto virtual de fe. Si optaba por lo que agrada a Dios, sería confirmado en la gracia; y al contrario, sería confirmado en el pecado (*ST* 1-2,89.6); Maritain reelaboró esta teoría en el siglo XX. El descubrimiento de naciones enteras no previamente evangelizadas en América presentó un nuevo desafío a los teólogos de España, que idearon nuevas teorías de la *fides late dicta* (en sentido amplio) o de la fe implícita por la aceptación de aquellas verdades religiosas naturalmente cognoscibles, con tal de que este acto fuera elevado e iluminado sobrenaturalmente por la fe teologal. En su tiempo estas teorías se consideraban atrevidas, porque iban en contra de una larga tradición que la fe basaba en un contenido doctrinal objetivo en la revelación positiva. En el siglo XVI se presentó también la teoría del “limbo” para las personas no culpables de un pecado personal pero que murieran sólo con la mancha del pecado original. En el siglo XIX, algunos teólogos franceses y alemanes, como consecuencia de la expansión colonialista de sus países en África y Asia, propusieron la teoría de una “revelación primitiva” comunicada por Dios a Adán y transmitida a sus descendientes durante los siglos, algunos contenidos de la cual hubieron sido conservados en las religiones de los pueblos “primitivos”. La aceptación de esta tradición revelada parcial hubiera posibilitado actos de fe sobrenatural, y así la salvación. Hace unos 70 años el P. Glorieux, misionólogo francés, mantuvo que en el momento de la muerte Dios ofrecería a las personas una iluminación final, una oportunidad de hacer o rechazar un acto salvífico de fe. Finalmente Rahner opinó sobre una “orientación trascendental al bien supremo”, un tipo de conocimiento diferenciado del conocimiento categórico de contenidos objetivos revelados que está en la base de su teoría sobre los “cristianos anónimos”. Una idea parecida a la de Justino (cf. Dulles, 1993, 260-271). Por supuesto, debemos incluir entre estas manifestaciones de la actitud benigna de los teólogos católicos la idea del “bautismo de deseo”.

Se creía que toda la acción reveladora o salvífica de Dios fue concentrada en la Iglesia cristiana católica y en la llamada "Cristiandad", una realidad histórica no solo religiosa sino también socio-cultural y política. En la Cristiandad todos estaban sometidas a autoridades cristianas, tanto eclesiásticas como seculares, una autoridad derivada últimamente de Dios mismo por medio de Jesucristo y sus Vicarios en la tierra, los Papas, y los delegados de ellos.

Fue muy exitosa la inculturación del Evangelio en la cultura romana jurídica, en que el orden, la autoridad de la ley y de los poderes establecidos eran de importancia capital (parece que esta cosmovisión romana coincidía con la de las culturas monárquicas de los pueblos recién cristianizados del norte de Europa). Se asumía que cada persona y pueblo tenía que ser sometida a alguna autoridad; se suponía también que los que estaban fuera del ámbito de la Cristiandad eran sometidos a la autoridad de Satanás. En mi opinión, esta inculturación en cultura romana autoritaria fue tan exitosa que prácticamente excluía cualquier otra inculturación del Evangelio durante siglos.

Por consecuencia, se presumía que el mejor modo indicado —si no el único— para asegurar la fidelidad a la verdad revelada, la integridad de la fe y la comunión eclesial consistía en la conformidad con los modelos de vida y pensamiento cristianos de la Cristiandad europea⁷.

Estas teorías básicamente buscan explicar la posibilidad de la salvación de *individuos*, su liberación de las penas eternas del infierno después de su muerte. Con la excepción de la teoría de Rahner, suponen la adhesión de fe a contenidos doctrinales divinamente revelados. No tratan de la participación de los diversos *pueblos* no evangelizados en el designio de salvación.

⁷ Dentro de este esquema, el objetivo social de la actividad misionera no era tanto la evangelización como la "cristianización" cuyo objetivo era la incorporación de nuevos pueblos en el ámbito de la salvación, identificada con la Cristiandad monocultural europea. Se esperaba que los nuevos conversos llegaran a ser buenos cristianos por medio de su conformidad a los modelos religiosos importados y la recepción de aquellos sacramentos considerados mínimamente necesarios para su salvación (en particular el bautismo, la penitencia, el matrimonio y la extremaunción). Aparentemente la evangelización en sentido estricto —el anuncio de la Buena Nueva de la misericordia de Dios revelado en Cristo que invita a uno a entregarse confiadamente a él y ser su discípulo— no fue el énfasis principal en esta cristianización. Sociológicamente, el objetivo deseado y percibido de la cristianización era la multiplicación del número de las

Todo esto es una simplificación de la realidad, tal vez aun una caricatura. No era una visión falsa, sino muy incompleta y relativamente pobre. Los misioneros y teólogos a mediados del siglo XX comenzaron a reconocer la insuficiencia y las consecuencias trágicas de este tipo de pensamiento, particularmente con respecto a su negativa valoración teológica de las culturas.

2. LA BÚSQUEDA DE UN FUNDAMENTO “MODERNIZADO” DE LA MISIÓN

El modelo jurídico de la misión perdió su vigencia con el Concilio Vaticano II. La idea de que *Dios desea la salvación de los seres humanos no sólo como individuos, sino más bien constituidos en pueblo*, sería explicitada recién en el Concilio (Cf. AG 2). Creo que este desarrollo en el pensamiento teológico se debe en gran parte a la experiencia misionera de la Iglesia en los siglos XIX y XX. Los misioneros progresivamente aprendieron a respetar las tradiciones culturales y religiosas de los pueblos evangelizados. Con la desintegración de los imperios colonialistas y el desarrollo de la ciencia de la antropología cultural se llegó a valorar la identidad, integridad y dignidad de cada cultura y a librarse del mito del monopolio y la superioridad de la cultura europea y occidental. La diversidad cultural comenzó a ser un valor. Antes las

personas y pueblos sometidos a autoridades cristianas y no tanto el nacimiento de una comunidad eclesial, comunidad de discípulos de Cristo.

Desde una perspectiva antropológica, la actividad misionera prácticamente se redujo a una empresa de cambio cultural impuesto desde fuera con dos momentos: primeramente una *aculturación* (el cambio cultural desde fuera, el aprendizaje de otra cultura) y después una *enculturación* (la transmisión de los modelos de esa cultura de una generación a otra). Este tipo de encuentro entre culturas normalmente afectó los niveles más superficiales de la cultura (la “organización técnica” de la vida pública) y no tanto los niveles más profundos (ritmos de vida diaria en familia, las escalas de valores, estructuras de relaciones con Dios, con otras personas y con la naturaleza, y la cosmovisión).

Ese modelo supuso, pero no explicitó, la importancia del testimonio bíblico, la plenitud de la revelación en Cristo y la necesidad histórica de la Iglesia. Pero todo esto fue enseñado dentro de un esquema autoritario e impositivo. Lo que experimentaron los pueblos evangelizados fue esta imposición, y reaccionaron contra ella. Tal vez la reacción más frecuente fue no el rechazo directo sino un mecanismo de defensa, la reinterpretación de los esquemas impuestos por medio del sincretismo.

religiones de los pueblos fueron considerados como instrumentos del demonio y obstáculos a la salvación; después del Concilio se consideran expresiones de un verdadero encuentro con el Dios viviente. Aun antes del Concilio ciertos misionólogos y otros teólogos buscaron categorías teológicas para valorar las culturas y religiones de los diversos pueblos. El cambio posconciliar en el pensamiento misionológico afectó no sólo las áreas de inculturación y diálogo interreligioso, sino más profundamente los mismos fundamentos de la misión y la espiritualidad misionera. En el modelo jurídico no se dudaba ni de la necesidad de la mediación de la Iglesia en el diseño de salvación ni de la urgencia de la actividad misionera.

Pero en los años después del Concilio todo esto cambió radicalmente. Tanto la urgencia de la misión como la necesidad de la Iglesia misma fueron cuestionadas. El Concilio, motivado por una "vuelta a las fuentes" de la tradición teológica cristiana y por un deseo de acercarse en diálogo con los seres humanos más allá de los límites visibles de la Iglesia católica, abandonó el exclusivismo de los siglos anteriores, popularizado en el lema "extra ecclesiam nulla salus". Algunos interpretaron la apertura conciliar a la obra salvífica de Dios en el mundo, no a la luz de las fuentes bíblicas y patrísticas y la motivación evangelizadora del diálogo, como lo deseó el Concilio, sino más bien a la luz de otros criterios. Este cuestionamiento de la necesidad de la Iglesia y de la misión, a mi parecer, se debió en mayor parte a la influencia del pensamiento modernista y secularizado contemporáneo, que rechaza cualquier exclusivismo religioso y niega la posibilidad de que una doctrina religiosa pueda tener más que un carácter subjetivo (pues la verdad objetiva y universalmente válida puede ser establecida sólo por la ciencia). El período inmediato posconciliar coincidió con una de las revoluciones culturales más profundas en la historia, la de los años 1967-1970, que puso en tela de juicio la validez de cualquier institución establecida y de sus valores correspondientes.

2.1 Nuevos enfoques misionológicos afirman el mundo pero relativizan a la Iglesia y la misión

En el período posconciliar algunos misionólogos católicos, particularmente del norte de Europa y Norteamérica, comenzaron

a adoptar algunas posturas originadas aun antes del Concilio por ciertos misionólogos protestantes liberales. Se rechaza el “eclesiocentrismo” anterior que postulaba la necesidad de la fe en Cristo, del bautizo y de la pertenencia a la Iglesia cristiana como condición para la salvación, una salvación concebida como la felicidad eterna de las almas después de la muerte y su liberación de la condenación al infierno. Estas corrientes coinciden en su visión integral e histórica de la salvación. Una salvación “integral” e “histórica” es una en que las personas participan aquí y ahora en la historia, en su existencia corporal. No es una cuestión sólo de individuos sino de personas que conviven en la sociedad y expresan su vitalidad a través de sus propias culturas. No se limita a la esfera “privada” y la dimensión religiosa de la vida, sino que afecta también la esfera “pública” de las estructuras socio-económicas y políticas. Esta visión en sus aspectos esenciales es teológicamente positiva, tiene sus bases bíblicas y en general es la que ha sido asumida por la Iglesia católica en sus documentos conciliares y posconciliares. Los acentos positivos de esta visión de la “salvación integral” necesariamente tendrán que insertarse en una teología misionera auténticamente posconciliar, como veremos abajo.

2.2 Nuevos enfoques misionológicos centrados en “shalom”, “missio Dei” y “el reino”

Pero también es necesario observar cómo esta valoración de la obra salvífica de Dios en el mundo a veces se hace a costa de una desvalorización de la Iglesia y de la misión. Aquí mencionamos tres modos simbólicos de presentar esta nueva perspectiva misionológica: “la misión como *shalom*”, “la misión como *missio Dei*” y la “misión centrado en el Reino”.

Uno de estas perspectivas ve la salvación como el “*shalom*”, la situación de “paz y bien” que Dios desea para la humanidad, y ve la misión como la obra cristiana que promueve la justicia, la paz y el bienestar humano personal y social. Otra perspectiva, todavía vigente y bastante popular, es la que centra todo en la “*missio Dei*”. La idea es que la misión es radicalmente la obra de Dios en el mundo. Uno de los modos de comprender la *missio Dei*

llega a la conclusión de que Dios no necesita de una Iglesia para realizar su obra en el mundo. O dicho de otro modo, no es la Iglesia que tiene una misión, sino más bien que la misión tiene una Iglesia para servirla. Se rechaza la idea de que la salvación pasa de Dios al mundo por intermediación de la Iglesia misionera. Más bien primero viene la iniciativa de Dios, sigue su “misión” salvífica en el mundo, y finalmente lo que debe hacer la Iglesia, estar al servicio del mundo. Otro modo de entender la *missio Dei* es aquel que se centra en la santísima Trinidad, tal como lo hizo el Concilio en su Decreto misional *Ad Gentes* (nn. 1-5). Según este entendimiento, consistente con la tradición católica y ortodoxa, la misión de la Iglesia actualiza y está al servicio de las misiones del Verbo y del Espíritu Santo, enviados por la iniciativa amorosa del Padre. Pero tal vez el lenguaje teológico más popularizado para expresar esta visión es el del “reino de Dios”.

2.3 El reinocentrismo misionológico: valores y limitaciones

En primer lugar, una teología de la misión centrada en el reino de Dios se basa en un tema central de la predicación histórica de Jesús de Nazaret. En su forma actual esta teología enfatiza que la Iglesia no está al servicio de sí misma, sino más bien al servicio del Dios viviente cuyo reinado ya está operando en todo el mundo. Este enfoque valora todos los aspectos de la vida humana y de la historia. Como los otros paradigmas Enfatiza que la salvación es integral: abarca todo lo creado y todo lo humano. Y ya que el reino de Dios –o, en otras palabras, el señorío de Cristo– extiende a todos los hombres y a todos los pueblos, y a todo aspecto de la vida humana, histórica y secular, así también la misión de la Iglesia abarca todo esto.

Pero este “reinocentrismo” lleva consigo algunas limitaciones que no podemos ignorar. Con frecuencia este enfoque conduce a una valoración muy negativa o muy crítica de la Iglesia peregrina: visible, histórica e institucional. A veces la idea del “reino” no está basada en y formada por los datos de la revelación, sino más bien en ciertas ideologías modernas y secularizantes. Esto lleva a una consecuencia posible: la relativización no sólo de la Iglesia y de la misión, sino también de Cristo y de Dios. No sólo se pasa de un

“eclesiocentrismo” a un “cristocentrismo”, como hizo el Concilio, sino también del cristocentrismo a un teocentrismo racionalista y genérico (para facilitar el diálogo con las otras religiones), y de esto a un “reinocentrismo” sin Dios (para facilitar el diálogo con los no creyentes secularizados y con los adherentes de religiones sin una idea de un Dios personal). En el último caso, se reduce la salvación al bienestar humano y la misión a la acción de gente de buena voluntad, creyente o no creyente, para promover este bienestar. A veces se llega a afirmar “reino sí, pero Iglesia, no”. Con frecuencia la relación teológica entre el reino y la Iglesia no se menciona, o se desarrolla inadecuadamente. Finalmente, el reinocentrismo lleva consigo la tendencia de olvidarse de la totalidad del testimonio de la tradición bíblica y apostólica. Es cierto que el tema del reino fue central en la predicación pre-pascual del Jesús histórico, dirigida a Israel, y probablemente en el kerigma orientado a los judíos. Pero después de su resurrección el tema central en la predicación de la Iglesia apostólica ya no era el reino sino el señorío universal de Cristo. Dios reina en Jesús. Es de suma importancia “personalizar” el reino en Jesús como hace el Papa cuando afirma que el reino “no es un concepto,... es ante todo una persona que tiene el rostro y nombre de Jesús de Nazaret” (RMi, 18). De la personalización del reino en Jesús sigue la aclaración de la relación entre la Iglesia y el reino. La Iglesia anuncia a Cristo y anuncia al reino. Es servidora de Cristo y servidora del reino. Aunque la Iglesia visible no se identifica con el reino, ella tiene una relación orgánica y vital con el reino –como su semilla y primer brote en la tierra–, tal como la tiene con Jesús, ya que en el Nuevo Testamento ella se llama su cuerpo y su esposa⁸.

Se me permiten simplificar las cosas, en el modelo “jurídico” la Iglesia histórica se identificó con el reino de Dios. En el modelo “modernizado”, el reino con frecuencia toma las veces de la Iglesia visible o se contrapone a ella.

⁸ Aparte del entero segundo capítulo de la *Redemptoris Missio*, donde el Papa aclara el sentido que debe tener el “reino” en la misionología, las referencias a este concepto en el resto de sus enseñanzas son relativamente escasas. Para él, Jesús y su Iglesia son centrales, y el sentido del reino tiene que ser cristológico y eclesiológico.

2.4 En este contexto secularizado, ¿cómo se ha motivado la actividad misionera?

Antes del Concilio las Iglesias particulares católicas de Europa y Norteamérica gozaban de una larga tradición de envío misionero hacia África, Asia, las islas del Pacífico y América Latina. Todo esto cambió dramáticamente en los últimos 30 años. Debido a la disminución de vocaciones misioneras y eclesiásticas "ad vitam", al abandono de la motivación exclusivista preconiliar y a la influencia del nuevo pensamiento misionológico descrito en los párrafos anteriores, además de otros factores, algunos institutos misioneros buscaron nuevas formas de motivación conformes al contexto socio-cultural contemporáneo. Advierto que lo que sigue es mi interpretación personal de lo acontecido y de sus consecuencias misionológicas, capaz de ser cuestionada y corregida.

En ese contexto se comenzó a presentar la actividad misionera como una respuesta en caridad y justicia a los sufrimientos de los pobres y oprimidos del llamado Tercer mundo. Un resultado de esto fue la convicción de los misioneros del Primer Mundo de que tenían un deber de informar a sus Iglesias de origen sobre estas estructuras socio-económicas y políticas opresivas, muchas de ellas causadas y sostenidas por las políticas de su propia patria. Y al encontrar un testimonio de valores evangélicos en los sufrimientos, las luchas, las culturas y la religiosidad de los pobres, los misioneros comenzaron a decir que ellos eran los evangelizados y los pobres los verdaderos evangelizadores. Ya en el tiempo del Concilio y de Medellín se criticaba un sacramentalismo sin evangelización. Ahora comenzó a difundirse la idea de una evangelización sin anuncio explícito del kerygma y sin contenidos catequísticos basados en la tradición (considerados una mera adoctrinación conformista). Y al comprometerse los misioneros con la búsqueda de un nuevo orden socio-económico y político basado en la justicia y solidaridad, comenzaron a valorar más el "reino" que la Iglesia, particularmente una Iglesia jerárquica e institucional necesitada de reforma y renovación. Con el afán del pueblo de participar activamente en la vida social, algunos misioneros comenzaron a promover un nuevo modelo "congregacionalista" de la Iglesia, con ministerios surgidos desde abajo.

En esta vuelta hacia una visión de la misión como una obra de solidaridad con los pobres en su búsqueda de una nueva sociedad basada en la justicia, la paz y la dignidad, había evidentemente mucho de bueno y positivo que ha renovado la Iglesia, sus modelos pastorales y su teología. Pero también debemos reconocer una nueva situación en que los sacramentos, los ministerios ordenados, el contenido objetivo del anuncio evangélico y la misma identidad de la Iglesia han sido cuestionados o relativizados. Nació una nueva visión de la misión como una obra muy útil para promover el desarrollo y la liberación de los pueblos pobres, la valoración de sus culturas y últimamente la paz en el mundo. En la cultura moderna, lo que es útil para promover el bienestar humano es ciertamente un valor.

Con el cambio de paradigma teológico que valora la acción de Dios más allá de los límites visibles de la Iglesia, a veces no se sabe cómo situar la normatividad del testimonio bíblico, la historicidad de Jesucristo, y la centralidad de los sacramentos y la misma necesidad de la Iglesia cristiana.

Pero el problema es que se puede motivar toda esta obra buena y justa sin necesidad de hablar mucho de Jesucristo, de la Iglesia histórica y los contenidos objetivos e íntegros de la revelación. Esta visión fue capaz de motivar vocaciones misioneras temporales, el sacrificio generoso de algunos años valiosos de la vida de laicos, de sacerdotes diocesanos ya ordenados y de religiosas y religiosos ya profesos, pero no tan capaz para motivar vocaciones misioneras, sacerdotales y religiosas “ad vitam”. Para esto, a mi parecer, falta una motivación netamente religiosa basada en convicciones teológicas sólidas, una motivación clara en que la Iglesia visible es necesaria en el designio de salvación y la misión *ad gentes* no sólo es “útil” para el bienestar humano sino urgente para la participación de los seres humanos en la salvación pascual.

3. EL ENFOQUE PASCUAL DEL CONCILIO DESARROLLADO POR JUAN PABLO II

Otra vez simplifico las ideas. Según el enfoque jurídico, la Iglesia y la misión son necesarias porque sin ellas las almas de los

individuos no pueden ser salvadas en el momento de la muerte. Según el enfoque modernizado, no se piensa tanto en la salvación después de la muerte sino más bien en una salvación integral realizada en la historia: el bienestar de las personas y pueblos; la misión de la Iglesia no sería estrictamente necesaria, sino más bien "útil" para promover el bienestar humano. En ambos casos, una visión parcial de la salvación distorsiona la realidad. La visión pascual de Juan Pablo II revela claramente las verdaderas dimensiones de la realidad.

Juan Pablo II en la *Redemptoris Missio* reconoce la problemática y hace la siguiente afirmación: "La universalidad de la salvación no significa que se concede 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." (RMi 10) ⁹. El Papa entonces refiere a aquel texto del Concilio que ha sido el más citado en su enseñanza¹⁰, *Gaudium et Spes* n° 22: "Debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de Dios conocida, se asocien al misterio pascual". Es por este don del Espíritu, don dado por el amor del Padre, que se ofrece la salvación a todos. Y la salvación no es algo vago o abstracto, sino algo específico: una participación en el misterio pascual de Cristo. No hay salvación que no sea aquella revelada y realizada en Cristo, y no hay salvación que no sea pascual. De esto fluyen consecuencias muy importantes: la atención a la acción del Espíritu orientada a Cristo y la valoración de la experiencia humana en la historia. Creo que esto constituye el fundamento

⁹ En la preparación de esta ponencia, hice una revisión rápida de las Encíclicas de Juan Pablo II para ver si quedaban restos del enfoque jurídico sobre la salvación. Fue difícil encontrar frases que enfatizaron "la salvación eterna del alma" de los individuos. Pero fueron abundantes los textos referentes a las experiencias y las acciones de las personas en la historia y en sus relaciones sociales con otros. La visión que el Papa tenía de la Iglesia no tiene un carácter jurídico sino más bien participativo.

¹⁰ Dijo el Papa a la Curia Romana: "son palabras que aprecio mucho y que he querido volver a proponer en los pasajes fundamentales de mi magisterio" (palabras citadas por Mons. Juan Esquerda Bifet en *L'Osservatore Romano*, ed. Española no. 30, pp. 392-393, 27 de julio de 2001).

teológico más sólido para la necesidad y la urgencia de la actividad misionera.

Juan Pablo II identificó claramente la problemática central: cómo mantener unidas dos verdades: la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y mujeres, y la *necesidad* de la Iglesia (no sólo su “utilidad”) en orden a esta misma salvación (RMis 9).

Como afirmó la Conferencia de Puebla, la Iglesia particular es el “lugar” histórico que posibilita la participación humana en el misterio pascual de Cristo. Personalmente, creo que Puebla ha influenciado éste y otros aspectos del pensamiento misionológico de Juan Pablo II. Pero su pensamiento también ha sido formado por su experiencia de las Asambleas del Sínodo de los Obispos (participó en todas ellas), particularmente la de 1974; el “Sínodo de la Evangelización”.

3.1 La evangelización está ordenada hacia la participación humana en el misterio de Cristo

El *Instrumentum Laboris* preparado en 1973 para esta Asamblea del Sínodo presentó una excelente definición del término *evangelización*: “La evangelización significa entonces el conjunto de todas las acciones por las cuales los hombres son llevados a participar en el misterio de Cristo”¹¹. Esta definición de la evangelización, extrañamente no reiterada en la *Evangelii Nuntiandi*, se refiere a la participación en el misterio de Cristo. Coincide con la afirmación de la *Gaudium et Spes* n° 22, citado arriba, que afirma que el Espíritu Santo ofrece tanto a los cristianos como a los no cristianos una participación en el misterio pascual de Cristo. Es la obra del Espíritu unirnos con Dios por medio de Cristo, por medio de su misterio pascual.

El Cristo pascual no es un Cristo desencarnado y ahistórico. Es el Cristo histórico encarnado en el seno de la Virgen María,

¹¹ Citado en CAPRILE, Giovanni, *Il Sinodo dei Vescovi, III Assemblée Generale (1974)*, Ed. Civiltà Cattolica (Roma: 1975), p. 920. El texto en latín: “Vox ‘evangelizationis’ significat igitur complexum omnium activitatum quibus homines ad participandum mysterium Christi adducuntur”.

crucificado, resucitado y exaltado a la derecha del Padre. La unión con Dios en Cristo implica la unión con el Cuerpo de Cristo. No podemos pensar en el Cuerpo de Cristo sin pensar en la Iglesia y en la Eucaristía. La única salvación en que están llamados a participar los seres humanos, a que están atraídos por el Espíritu es la salvación pascual. Los discípulos de Jesús la experimentan conscientemente ya en la historia. Para los demás, los justos y misericordiosos de los pueblos, será un secreto revelado después de su muerte (cf. Mt 25)¹².

3.2 La salvación pascual es una salvación integral, que se realiza ya en la historia

Si la salvación fuese "ahistórica", sólo una cuestión de lo que se ofrece a las almas de personas justas y compasivas después de la muerte, no habría ninguna necesidad de tener una "teología de las religiones", una "teología de la inculturación", una "teología de la liberación" o cualquier otro tipo de "teología histórica", por ejemplo una teología centrada en el tema del "reino de Dios". Si lo único importante es que las almas no sean condenadas eternamente al infierno, una visión ahistórica de la salvación sería aceptable. Pero si nuestra idea de la salvación es "histórica", es decir, una salvación en la que las personas participan aquí y ahora en la historia, en sus relaciones sociales y desde su identidad y vitalidad cultural, una teología que centrada en cómo los pueblos con sus culturas y religiones participan en la salvación es de suma importancia, de suma urgencia. Asimismo, desde una visión ahistórica de la salvación, prácticamente el único modo de justificar la necesidad de una Iglesia visible e institucional y de motivar la urgencia de la actividad misionera hacia los que no conocen a Cristo sería desde una argumentación extrínseca y jurídica, porque Cristo así lo

¹² ¿Están llamados todos a participar consciente e históricamente en este misterio pascual? Es obvio que existencialmente son relativamente pocos los que experimentan el gozo de hacerlo, el gozo de conocer a Jesús y amarlo, el gozo de ser sus discípulos. ¿Pero podemos afirmar que Dios desea ofrecer esta vocación sólo a algunos? Sin la Iglesia, y sin la misión, ¿cómo sería posible una participación plena en la salvación pascual?

quiso, así lo mandó. Estábamos acostumbrados a este tipo de teología durante siglos. No ha sido errada en sus afirmaciones sobre la necesidad de la Iglesia y la urgencia de la evangelización de los pueblos, pero su modo de justificarlas se basaba en una argumentación meramente jurídica y extrínseca, débil y pobre en relación a la fundamentación de estas verdades en el contenido y el dinamismo mismo del misterio pascual.

3.3 La salvación: ¿respuesta al problema del mal o participación en la vida divina?

Aquí otra vez les pido permiso para simplificar la problemática. En la historia de la teología cristiana, había dos modos de ver la salvación. En el Occidente, tanto entre católicos como protestantes, la idea de la salvación fue típicamente centrada en la solución del *problema del pecado y del mal*. En la teología dogmática es el problema del pecado original. En la teología moral es el problema del pecado actual o personal. En la teología de la liberación, es el pecado social o estructural. Pero desde la perspectiva del Oriente –que el recordado Santo Padre nos ha urgido recuperar para que la Iglesia “vuelva a respirar con dos pulmones” y no con sólo uno– la salvación está centrada en la *promesa de una nueva relación con Dios*. Consiste en ver la salvación esencialmente como la *divinización*, una participación en la misma vida de Dios, experimentando la misma relación con el Padre en el Espíritu Santo que experimenta Jesús. Es una salvación que esencialmente consiste en la *unión con Dios* y la *semejanza a Dios*. Es la salvación proyectada por Dios para la humanidad antes del pecado y aparte del pecado (muy distinta de la idea de que la encarnación fuera necesaria para remediar el daño del pecado original). Más bien la encarnación es necesaria porque Dios desea que entremos en comunión con él por nuestra comunión con la carne resucitada de Cristo, nacido de la Virgen María. Pero ya que nosotros no somos Dios por naturaleza, *tenemos que aprender a ser semejantes a Dios*. Entonces, el camino a la divinización consiste en la obediencia a la palabra de Dios. La alternativa a la obediencia a Dios es la esclavitud a Satanás, al pecado y a la muerte. Radicalmente, la filiación exige

la obediencia (aceptar ser criaturas limitadas, aceptar ser siervos, discípulos e hijos(as)). Creo que esta perspectiva teológica "oriental" ha influenciado el pensamiento de Juan Pablo II. Creo que sin ella, nuestra comprensión de su visión es incompleta.

Afirmó muy claramente este Papa que el fin último de la misión es pascual: hacer a los seres humanos partícipes de la comunión que existe entre el Padre y el Hijo (RMis 23). Reitero que para mí la cuestión radical no es tanto la salvación eterna de los individuos, sino más bien su participación plena e histórica en el misterio pascual, su vocación al seguimiento de Cristo.

3.4 Las raíces del concepto de la participación en la teología del Papa, del Concilio y de Puebla

Para ser plenamente humana, esta participación debe ser consciente, libre, responsable, gozosa y generosa. Debe ser vivida en toda la integridad de la vida humana: en cuerpo, alma y espíritu, desde la identidad cultural, en las relaciones sociales e interpersonales, aquí y ahora en la historia y en comunidad. Este modo de pensar tiene su historia en el pensamiento de la Iglesia.

Antes de ser Obispo y Papa, Karol Woltyla era un profesor de teología moral. Como yo lo recuerdo, uno de los primeros conceptos inculcados tradicionalmente en esa disciplina es la distinción fundamental entre el "acto humano" y el "acto de hombre". Para la validez de ciertos sacramentos y la atribución de culpa moral a las personas, es necesario que el acto sea no sólo un "acto de hombre" sino realmente un "acto humano", realizado con suficiente conocimiento y plena libertad, sin temores ni presiones externas.

Así mismo, la Constitución del Concilio sobre la Liturgia enfatizó la importancia del concepto de la "participación". Declaró que el objetivo básico de la renovación litúrgica es la de capacitar y facilitar la participación activa y plena de los fieles en el culto divino, "consciente, devota y fructuosamente" (*Sacrosanctum Concilium*, nn. 11 y 14). La misma Constitución que colocó el misterio pascual en el mismo centro de los contenidos de la teología católica, también introdujo el término "participación" en el vocabulario del Magisterio.

Aquí en América Latina, la teología de la liberación insistió en la “concientización” y la “participación”. Se urgió formar una comprensión crítica de la realidad que lleve a un compromiso responsable y solidario para la transformación de la sociedad; todas estas son dimensiones de una “participación” en las decisiones que afectan su vida social. Creo que la insistencia del Papa en el concepto de la “solidaridad” en su doctrina social es otra expresión de la participación humana e histórica en lo social. La Conferencia de Puebla relacionó esta aspiración humana hacia la participación en la vida social con la participación litúrgica y pastoral en la Iglesia, y más profundamente, la participación en el misterio pascual.

3.5 La cuestión central: ¿la salvación de individuos o el seguimiento de Cristo en comunidad?

Me parece que hasta tiempos recientes la reflexión teológica católica sobre los todavía sin fe explícita en Jesucristo ha enfocado más la posibilidad de su salvación eterna, particularmente como individuos, y no tanto su vocación al “discipulado”, a la participación histórica en el misterio pascual. No dudamos de la misericordia de Dios quien tiene sus modos para salvar a las personas con solo una “fe implícita”. Para mí el problema principal no es la “salvación eterna” de la gente sino más bien su participación plena e histórica en el misterio pascual. Otro nombre para esta clase de participación en el misterio pascual es el *discipulado*, el seguimiento de Cristo, lo que el Concilio llamó “la vocación universal a la santidad”. Pero no somos discípulos del Señor sólo como individuos, sino más bien como miembros de una comunidad de sus discípulos: la Iglesia. En el designio de salvación la Iglesia es necesaria porque la participación plenamente humana e histórica es necesaria. Si la salvación fuese reducida a lo que pasa a los individuos después de la muerte, ¿sería históricamente necesaria la Iglesia?

Grabadas sobre la entrada de este seminario, he visto una inscripción prominente. No dice: “Vayan y salven las almas del infierno”, ni “Vayan y contribuyan al bienestar humano”, sino más bien las palabras de Jesús: “Vayan y hagan discípulos a todos los pueblos”. ¡Qué acierto!

3.6 La participación plena e histórica como discipulado en la Iglesia particular

La espiritualidad misionera eclesial no sólo exige la santidad del evangelizador, sino también busca la santidad de los evangelizados, su participación confiada, sacrificada y gozosa en el misterio de Cristo, la santidad implícita en el discipulado. En cuanto que somos discípulos del Señor en comunidad, reitero que la Iglesia es necesaria porque la participación plenamente humana e histórica es necesaria. La Iglesia es necesaria porque "humaniza" la obra salvífica de Dios en el mundo. Juan Pablo afirma que el testimonio apostólico y misionero asegura que el testimonio del Espíritu tenga su expresión humana en la Iglesia y en la historia de la humanidad (ver *Dominum et Vivificantem*, 5).

A mi parecer, el lugar ordinario para la participación plenamente humana e histórica en la salvación pascual es la Iglesia particular. Es el lugar providencial del encuentro personal con Cristo viviente. Es el lugar donde se insertan los testigos que dan a conocer el Evangelio de Cristo, tanto por la Palabra anunciada como por el testimonio de vida. Pues es el testimonio humano de los que antes de nosotros ya conocieron a Jesús, desde sus primeros discípulos en las comunidades apostólicas hasta tiempos recientes, que permite al evangelizado de hoy conocerlo. Es el lugar donde la persona que llega a conocer a Jesús y amarlo decide seguirlo, ser su discípulo, junto con otros hermanos. Pues la Iglesia particular es ante todo una comunidad de los discípulos de Jesús. Es el lugar donde el evangelizado, enamorado con Jesús y su Evangelio, se transforma en evangelizador de otros, los que están cerca y los que están lejos. La Iglesia particular nace de la misión y engendra nuevas generaciones de misioneros. La Iglesia particular es el sujeto propio de la inculturación, del diálogo entre la experiencia religiosa y cultural de un pueblo y el Evangelio de Cristo. Pues sólo los que conocen y aman su cultura, y a la vez, conocen y aman a Cristo, pueden ser protagonistas de la inculturación. En fin, sin la Iglesia particular, ¿históricamente sería posible la participación plenamente humana en el misterio pascual?

Así yo veo la necesidad histórica de la Iglesia particular en el designio salvífico de Dios. Y como consecuencia, veo la urgencia de la actividad misionera *ad gentes*. Creo es debido a esta realidad que en la misionología católica, la actividad misionera tiene dos objetivos inseparables: no sólo la evangelización de los pueblos sino también el nacimiento de una Iglesia local en su cultura (AG 6, RMi 33).

CONCLUSIÓN

Cada uno de estos enfoques ve la necesidad de la Iglesia y la urgencia de la misión “ad gentes” de modo distinto. En el esquema “jurídico”, la misión procede de la autoridad de la Iglesia, a la que deben someterse los pueblos. La misión es urgente porque la salvación eterna de las almas depende de la pertenencia a la Iglesia. En algunas popularizaciones del esquema “modernizado”, la Iglesia realmente no es *necesaria* en la “esfera pública”, pero su actividad misionera es *útil* para la edificación del reino, la situación de bienestar humano deseado por Dios. En otras versiones menos secularizadas de este esquema, se añaden los otros “elementos de la evangelización” en la “esfera privada” del misionero o de la comunidad misionera: el anuncio de la palabra, la oración, la vida sacramental y litúrgica, etc. En el esquema pascual que, según mi parecer, es central en el pensamiento misionológico de Juan Pablo II, la actividad misionera es urgente porque el objetivo de la actividad misionera es la participación en la misma vida trinitaria y pascual de Dios. El Espíritu Santo está obrando en la vida de los pueblos y de las personas, atrayéndoles a una participación en el misterio pascual de Cristo (GS 22). En el esquema pascual la humanidad y la historicidad son de máxima importancia, porque la *participación humana e histórica* en la vida pascual es esencial. El testimonio de la Iglesia misionera acompaña el testimonio del Espíritu y le confiere una necesaria “humanización”, la que permite a la gente participar en la vida pascual consciente, libre, responsable, generosa y gozosamente, aquí y ahora, en la historia. La Iglesia es necesaria como el “lugar” histórico, social y cultural de esta participación.

Es evidente que la interpretación del pensamiento misionológico de Juan Pablo II presentada en esta ponencia es mía. Espero que haya sido fiel a su visión, centrada en la participación humana en el misterio pascual de Cristo.

A Jesús quien nos ha llamado en la Iglesia misionera a ser signos e instrumentos de su salvación pascual, ¡sean dadas todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos!

HACIA UNA TEOLOGÍA INTERCULTURAL EN PERSPECTIVA LIBERADORA

Juan José Tamayo¹

Después de su participación en la XIII Semana de Teología y el III Simposio Misionero Internacional, el Dr. Juan José Tamayo nos ofrece este artículo, donde inicia poniendo en crisis un modelo de hacer teología que tenía a la base solamente las propias problemáticas. Sus reflexiones tienen como objetivo la búsqueda de horizontes comunes desde los que puedan reflexionar y en los que puedan encontrarse las diferentes teologías del Primero y del Tercer Mundo. Propone los siguientes horizontes de la teología para otro mundo posible: el “intercultural e interreligioso”, el “hermenéutico”, el “ecológico”, el “ético-práxico”, el “utópico”, el “anamnético”, el “simbólico”, el de las “ciencias de las religiones” y el “económico”. De entre todos estos horizontes, el autor privilegia en este estudio el “intercultural”. Vale la pena señalar que el artículo contempla una aguda crítica al concepto de inculturación, sobre todo si se refiere a la inculturación de la teología.

1. UNA INADECUADA DIVISIÓN DE TAREAS Y PROPUESTA DE HORIZONTES TEOLÓGICOS COMUNES

Durante las últimas décadas del siglo pasado, y coincidiendo con el surgimiento de nuevas teologías, en el panorama

¹ . Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones “Ignacio Ellacuría”, de la Universidad Carlos III de Madrid.

teológico internacional tuvo lugar una especie de consenso tácito entre los teólogos y las teólogas -con frecuencia transgredido, es verdad- que establecía un reparto de tareas, temas y horizontes atendiendo a las áreas geoculturales y socioeconómicas de procedencia. A las teólogas y los teólogos del Primer Mundo les correspondía preferentemente dar respuesta a los desafíos procedentes de la cultura moderna, intentando dar razón de -y hacer creíble- la fe cristiana o, se prefiere, mostrar la racionalidad del cristianismo, en una sociedad caracterizada por la secularización y la increencia en sus diferentes manifestaciones: ateísmo filosófico y científico, agnosticismo, indiferencia religiosa, etc.

El objetivo de dicha teología ya no era -como fuera otrora- el anatema, ni siquiera el enfrentamiento entre cosmovisiones ideológicas opuestas, sino el diálogo exigente y comprensivo, riguroso y fecundo, entre religión y cultura, cristianismo y secularización, fe, ciencia y razón, evangelio y modernidad, experiencia religiosa y existencia en el mundo, religión cristiana y otras religiones. Ello no significaba que la teología moderna fuera ajena al fenómeno de la pobreza, pero no constituía su principal desafío ni se abordaba como problema teológico por considerar que no le afectaba directamente. Se estudiaba dentro de la cuestión social y se remitía a teología moral.

El principal referente del magisterio eclesiástico que guiaba la reflexión teológica era el Concilio Vaticano II en sus constituciones, preferente la dogmática sobre la Iglesia, la pastoral sobre la Iglesia en el Mundo actual y la de Revelación, y decretos. Las principales disciplinas que le servían de interlocutoras eran, entre otras, la filosofía y la antropología. Los encargados de hacer este tipo de reflexión eran generalmente profesores y profesoras de disciplinas eclesiásticas en las facultades de teología y seminarios diocesanos o religiosos.

Según la susodicha distribución de tareas, las teólogas y los teólogos del Tercer Mundo debían centrarse en responder a los desafíos procedentes del mundo de la pobreza y de la injusticia, testimoniar la fe cristiana y dar razón de ella entre las mayorías populares empobrecidas, que presentan múltiples y a cuál más demacrados rostros: niños y niñas de la calle, prostitución infantil, campesinos sin tierra, mujeres doble o triplemente oprimidas,

indígenas excluidos, negros marginados, personas desempleadas, etc. Una descripción certera de tal situación extrema nos la ofrecen la III Conferencia del episcopado latinoamericano celebrada en Puebla (México) en 1979 y la IV celebrada en Santo Domingo (República Dominicana) en 1992. Un porcentaje muy alto de esas mayorías empobrecidas es cristiano y vive su religiosidad a través de múltiples manifestaciones.

¿Qué cometidos se les asignaba a los teólogos y las teólogas del Tercer Mundo en la división de temas y tareas previamente fijada? No necesitaban preocuparse, y menos ocuparse, de los desafíos que procedían del mundo de la increencia, porque ni afectaba a sus sociedades, ni tenían medios para estudiarlos, ni se consideraban de su competencia. Debían dar por buenos los resultados y las conclusiones de la reflexión teológica del Primer Mundo. A ellos les corresponde, más bien, preguntarse cómo ser cristianos y cristianas en un mundo marcado por la exclusión social, étnica, cultural y religiosa, que afecta a las mayorías populares del Tercer Mundo, y qué función han de jugar las iglesias y los movimientos cristianos proféticos en una situación así.

En ese contexto, a las teólogas y los teólogos se les pedía que reflexionaran sobre la relación intrínseca entre cristianismo y liberación, fe y lucha por la justicia, colonialismo y dependencia, derechos humanos y derechos de los pobres, esperanza teológica y utopías históricas, salvación en Cristo y transformación social, amor y solidaridad, comunidad cristiana y fraternidad-sororidad.

Los temas bíblicos más recurrentes que se les asignaba en el trabajo exegético eran, entre otros: el éxodo, la denuncia profética, el cielo nuevo y la tierra nueva, el reino de Dios, la práctica de Jesús, la muerte de Jesús, la resurrección como utopía. La principal mediación son las ciencias humanas y sociales.

Los sujetos de esta teología, se decía, no tienen porqué ser teólogos profesionales, sino comunidades eclesiales de base, movimientos cristianos de solidaridad, grupos de lectura bíblica y de oración, etc. El magisterio que les servía de referencia eran los documentos de las Conferencias del episcopado latinoamericano celebradas en Medellín, Colombia (1968), Puebla de los Ángeles, México (1979) y Santo Domingo, República Dominicana (1992).

En los entornos culturales y cristianos del Primer Mundo se tendía a considerar a la teología elaborada en el Tercer Mundo, sobre todo la teología de la liberación, como teología menor, rayando con la catequesis y la predicación, y ubicada en el terreno pastoral. Y eso cuando no se le negaba su estatuto teológico, que era lo normal en los ámbitos académicos eclesiásticos, o cuando no se la reducía a marxismo de catecismo o ciencia social. Sus cultivadores, al decir de un obispo español –antes afamado teólogo de la Universidad Pontificia de Salamanca-, *no eran teólogos de raza*, ya que no se ocupaban de los grandes temas del cristianismo: Dios, Trinidad, Espíritu Santo, la gracia, etc. Si se conoce a fondo los contenidos de dicha teología, enseguida podrá comprobarse que esos grandes temas son centrales en la teología de la liberación. Lo que pasa es que la orientación difiere de la seguida por buena parte de la teología académica y de la jerarquía eclesiástica del Primer Mundo.

Es verdad que los contextos religiosos, culturales, sociopolíticos y económicos de unas y otras teologías son diferentes, pero no hasta justificar la división de planos y horizontes indicada, ya que supone parcializar la teología y dividirla en compartimentos estancos sin comunicación entre sí. Tal división corre el peligro de recluir a cada teología en su campo de reflexión, haciéndola insensible a los planteamientos de las otras. La parcelación desembocaría en atomización, pérdida de la globalidad e insolidaridad. Estaríamos más cerca de la Torre de Babel que de Pentecostés, más cerca de racionalidades teológicas incomunicadas que de una racionalidad comunicativa e intersubjetiva.

Las siguientes reflexiones tiene como objetivo la búsqueda de *horizontes comunes* desde los que puedan reflexionar y en los que puedan encontrarse las diferentes teologías del Primero y del Tercer Mundo, manteniendo tanto el rigor metodológico de todo discurso religioso y su *pathos* profético, como la creatividad hermenéutica propia de cada teología conforme al contexto en que se lleva a cabo. En ese sentido, amén de universal, la teología es contextual o, si se prefiere, es universal desde la contextualidad. Y todo ello orientado a desarrollar un nuevo paradigma teológico, que dice adiós al paradigma dogmático todavía vigente en el cristianismo oficial y en no pocos centros teológicos. Un paradigma

que quiere contribuir, siquiera modestamente, a la propuesta del Foro Social Mundial y del movimiento altermundialista de "Otro mundo es posible".

Es precisamente la sintonía con los nuevos climas culturales, la que puede liberar a la teología de la esclerosis a la que hacía referencia Karl Barth en un texto emblemático escrito hace cincuenta años, que conserva hoy toda su vigencia y que invita a la creatividad permanente:

"El trabajo teológico se distingue de los otros –y eso podría ser ejemplar para toda tarea del espíritu- por el hecho de que aquel que quiere realizarlo no puede llegar a él descansado, desde unas cuestiones ya solucionadas, desde unos resultados ya seguros, no puede continuar el edificio sobre unos fundamentos ya que han sido colocados, no puede vivir de unos réditos de un capital acumulado ayer, sino que se ve obligado, cada día y cada hora, a volver a empezar por el *principio*.... En la ciencia teológica, 'continuar' significa siempre 'volver a empezar por el principio'. Ante su radical riesgo, el teólogo debe ser suficientemente fuerte, al movérsele la tierra bajo sus propios pies, para buscar una nueva tierra firme sobre la que sostenerse, como si no la hubiera tenido nunca. Si la teología no quiere precipitarse en la arterioesclerosis, en el aburrimiento ergotista, su trabajo de ningún modo puede ser rutinario, no se puede realizar en función de un automatismo".

2. NUEVOS CLIMAS CULTURALES

Durante los últimos cincuenta años hemos vivido cambios profundos y radicales que están influyendo en la forma de vivir la fe cristiana, de entender el cristianismo y de hacer teología. Más que de una era de cambios debe hablarse de un cambio de era, que se caracteriza por una serie de fenómenos verdaderamente "revolucionarios": la *globalización*, que se deja sentir en todos los ámbitos de las relaciones humanas, la mayoría de las veces negativamente para el Tercer Mundo y amplios sectores de marginación del Primer Mundo; el *despertar del Sur* a la conciencia de autonomía e independencia a través de los movimientos de liberación; el *feminismo*, que cuestiona en su raíz la actual

estructuración patriarcal de las instituciones sociales, políticas, económicas y religiosas así como el discurso androcéntrico discriminatorio para las mujeres, y propone un modelo de sociedad basado en una comunidad de iguales, no clónica, sino respetuosa de la diferencia; el despertar de la *conciencia ecológica*, que cuestiona el modelo científico-técnico de desarrollo de la modernidad, antropocéntrico y depredador de la naturaleza; el *pluralismo cultural*, que declara el fin del etnocentrismo, se opone al choque de civilizaciones, que convertiría el mundo en un coloso en llamas, y defiende la interculturalidad; el *pluralismo religioso*, que implica la opción por el diálogo interreligioso como alternativa a la guerra y a los conflictos entre religiones²; la revolución biogenética, que abre nuevos horizontes a la vida.

En sintonía con esos cambios, propongo los siguientes horizontes de la teología para otro mundo posible; el *intercultural e interreligioso*, que va más allá de la inculturación y busca un diálogo entre culturas como base para una teología de las religiones desde la interculturalidad; el *hermenéutico*, clave de bóveda de toda teología, que intenta liberar al discurso religioso de todo resto de fundamentalismo; el *feminista*, que cuestiona el carácter patriarcal de las creencias y de las teorías religiosas y elabora una reflexión en perspectiva de género, si bien articulada con otras categorías; el *ecológico*, que pretende superar el antropocentrismo y escuchar el grito de la Tierra en busca de su liberación junto con la del ser humano oprimido; el *ético-práxico*, que considera la ética como teología primera, y no como aplicación de los principios generales, y a la praxis como acto primero de toda reflexión; el *utópico*, que, partiendo del principio-esperanza y de la enciclopedia de utopías que es la Biblia, reformula la teología como *spes quaerens intellectum* (nueva edición del primer volumen de *El principio esperanza*, que recupera la belleza del lenguaje blochiano e identifica las citas, Trotta, Madrid, 2004); el *anamnético*, que recupera la herencia apocalíptica, se centra en el recuerdo subversivo de las víctimas en busca de su rehabilitación y considera la obediencia

². Cf. TAMAYO, J. J., (dir.), *El cristianismo ante los grandes desafíos de nuestro tiempo*, Universidad de Valladolid, Valladolid 2004.

a los que sufren el elemento constitutivo de la conciencia moral; el *simbólico*, que cuestiona el absolutismo en que cae a veces el lenguaje dogmático y recupera el símbolo como el lenguaje propio de las religiones y de la teología; el de las *ciencias de las religiones*, que aborda la nueva articulación entre la teología y otros discursos y métodos que se ocupan del estudio del fenómeno religioso diacrónica y sincrónicamente, y, finalmente, el *económico*, que se pregunta por la significación y la función de la teología en tiempos de globalización como los que actualmente estamos viviendo.

En el breve tiempo de esta exposición no puedo desarrollar con la extensión que requiere, todos y cada uno de los horizontes enumerados. Por ello me centraré en el más innovador, que es el intercultural.

3. INTERCULTURALIDAD Y TEOLOGÍA

La interculturalidad constituye uno de los principales desafíos a toda teología, tanto la confesional, que se desarrolla en el interior de cada una de las tradiciones religiosas, como la interreligiosa, que se desarrolla en diálogo entre las distintas religiones. El resultado es un nuevo horizonte teológico intercultural.

3.1. Los límites de la inculturación en la teología cristiana y en las estrategias “misioneras”

El nuevo paradigma teológico no puede sustentarse en el predominio de una cultura sobre las demás, que habrían de someterse o integrarse en aquella. Y sin embargo así ha sido y sigue siendo todavía. La primera constatación que se nos impone por la fuerza arrolladora de los hechos es el eurocentrismo de la cultura, de la historia y de la interpretación cristianas, que, a pesar de todos los esfuerzos de diálogo, sigue pesando todavía en el imaginario colectivo de las personas y los grupos cristianos, sobre todo occidentales, en la mente de los teólogos y las teólogas, en no pocos proyectos de evangelización, incluidos los liberadores e inculturados y en la organización de las iglesias.

Esto choca con el hecho mayor de nuestro tiempo, del que se tiene una conciencia cada vez más acusada: el *policentrismo cultural*, que habrá de tener su reflejo en la teología cristiana. El modelo cultural del cristianismo no puede ser el del medioevo, pero tampoco el de la modernidad, ya que si aquél resulta hoy anacrónico, ésta posee carácter eurocéntrico y no responde —o al menos no presta la debida atención— a las preguntas que provienen de la pluralidad de culturas y del mundo de la pobreza y de la marginación, así como de la postmodernidad. Preguntas que deben ser asumidas por el nuevo paradigma. Ello explica las críticas frecuentes a la idea y a la práctica de la “inculturación de la teología y de la fe cristiana”, que proceden de distintos ámbitos y de las que voy a ocuparme a continuación.

No puede negarse que el término inculturación remite a una de las grandes aportaciones que se concretó en la renovación inspirada por el concilio Vaticano II: renovación teológica, pastoral, litúrgica, catequética, que reorienta la presencia del cristianismo y resignifica su tradicional sentido “misionero” al entrar en diálogo con la diversidad cultural. Cabe citar a este respecto la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, el decreto sobre ecumenismo *Ad gentes* y las declaraciones sobre Libertad Religiosa y sobre las Religiones no cristianas, donde se reconoce el fenómeno de la multiculturalidad y la necesidad de la múltiple inculturación. De la fe cristiana, se proponen nuevos modelos de relación entre el cristianismo y las culturas y entre el cristianismo y las religiones, en un clima de respeto y de reconocimiento de sus valores.

El programa de la inculturación de la fe cristiana ha supuesto un importante avance, ya que se ha convertido en hilo conductor para universalizar la fe cristiana de manera culturalmente diferenciada y para una nueva forma de entender la relación entre el evangelio y las culturas, así como entre el cristianismo y otras religiones de la humanidad³.

³. Cf. FORNET-BETANCOURT, R., *De la inculturación a la interculturalidad*, en R. FORNET-BETANCOURT Y J. J. TAMAYO (eds.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*, Verbo Divino, Estella 2005.

Desde la teología de las religiones, empero, se cuestiona el concepto de “inculturación” tal como es utilizado por la teología moderna occidental porque tras él se esconde una teoría de la cultura y de la religión no aceptada por las teologías asiáticas, africanas y latinoamericanas actuales y una visión distorsionada de los respectivos continentes donde se elaboran esas teologías. Con la expresión “inculturación de la teología” se da por supuesto que existe una teología universal preexistente con una estructuración temática establecida (teología fundamental, teología de la revelación, eclesiología, cristología, antropología teológica, escatología, sacramentos, etc.) de cuño preferentemente europeo, que se adapta a un determinado contexto. Entendida así la inculturación, estaríamos ante un nuevo, aunque más sutil, imperialismo teológico.

La crítica se dirige también a las actuales estrategias evangelizadoras del cristianismo occidental que tiende a expandirse por otros continentes, no a través del discipulado y del seguimiento de Jesús de Nazaret, el Cristo liberador, sino por la mediación de Mamón, el Capital convertido en ídolo, invirtiendo ingentes sumas de dinero en programas de evangelización entre los “infieles”. El teólogo jesuita de Sri Lanka Aloysius Pieris, uno de los pioneros de la teología del diálogo religioso, que es el que hace este tan severo cuestionamiento, se siente incómodo concretamente con la teología misionera de la encíclica *Redemptoris missio*, que rechaza la teología asiática del reino de Dios y sigue defendiendo una concepción de la misión como implantación de la Iglesia en territorios de infieles. Lo que se impone en este modelo de evangelización no es la antinomia irreconciliable entre Dios y Mamón, sino la alianza del Dios cristiano con Mamón y con los valores que representa. Así, la Iglesia se hace visible como “bastión de poder”, y no como comunidad de servicio a las personas, sectores, pueblos y continentes más desfavorecidos. Pieris se pregunta, en tono de denuncia, si no es verdad que la organización eclesiástica ha recurrido a la estrategia de controlar a los pobres en vez de ponerse de su lado y acompañarlos en su lucha por la liberación integral⁴.

⁴. Cf. PIERIS, A., *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma desde Asia*, Verbo Divino, Estella 2001; cf. también del mismo autor:

La inculturación esconde y, a veces, incluso manifiesta de manera muy explícita una tendencia a subordinar las culturas minoritarias, consideradas objeto de transformación más que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción. El propio lenguaje en que se expresa el paradigma de la inculturación delata ya la conciencia de superioridad.

Otra objeción a la inculturación es la instrumentalización de la pluralidad cultural. Debe reconocerse que la inculturación supone la apertura al otro en su diversidad cultural y que busca superar la mera adaptación de la fe cristiana a las culturas para propiciar su crecimiento plural desde la diversidad de las mismas. Sin embargo, puede tratarse de una apertura con reservas, controlada.

En su intento por encarnar la fe cristiana en la pluralidad de culturas, parece, afirma Fornet-Betancourt, "suponer y trabajar con un visión transcultural o metacultural del Mensaje cristiano que le asegura a éste el núcleo duro, cultural e históricamente incontaminado". Ahora bien, al tiempo que esta transculturalidad del evangelio cristiano garantiza su capacidad de inculturación, limita, regula y controla la inculturación. "Suponer la transculturalidad significa aceptar que hay un núcleo duro que debe 'alterar' las culturas".

Pues bien, un planteamiento que defiende que su tradición religiosa es portadora de un núcleo transcultural, incluso que ella misma es transcultural, desemboca directamente en la absolutización de lo propio y en la relativización de otras tradiciones.

Hay todavía una última razón que permite criticar el proyecto de inculturación de la teología: el silenciamiento del peso de la dogmatización de la fe cristiana. En el cristianismo, afirmaba Juan Luis Segundo, hay una sobrecarga dogmática ¿Qué hacer con los dogmas en una teología intercultural? La inculturación parece soslayar esta cuestión o al menos no la aborda en toda su radicalidad, cuando es en ella donde se decide su capacidad o incapacidad para el diálogo o, por emplear la terminología de

Raimon Panikkar, para la "mística del diálogo". Dogmatismo y mística del diálogo no se compaginan fácilmente.

En este punto me parece clarificador y de gran ayuda el planteamiento de la hermenéutica de los dogmas que hace Karl Rahner, de cuyo nacimiento estamos celebrando este año el primer centenario.

Los enunciados dogmáticos del cristianismo tienen según él, la pretensión de ser *verdaderos* en el sentido formal, pero eso no excluye que *humanamente* puedan ser apresurados, ambiguos o inadecuados. Son enunciados de *fe*, pero no sólo como *fides qua creditur*, sino también como *fides quae creditur*, es decir, en cuanto realización de la fe. Las formulaciones dogmáticas no pueden desvincularse de la experiencia de la fe, en la que tienen su origen y de la que se nutren.

Las formulaciones dogmáticas son enunciados *eclesiales*, pues la proclamación y la confesión de la fe son comunitarias, y en cuanto tales, nos recuerda Rahner, son *reglamentaciones lingüísticas*. Con ello se quiere significar dos cosas: que no son obligatorias y que pueden –y deben– ser expresadas de forma distinta a como se formularon originariamente. La reglamentación del lenguaje no puede confundirse con la realidad. Los conceptos empleados en la formulación de las verdades de fe, como el resto de los conceptos, están expuestos a una constante mutación histórica que las iglesias no pueden limitar⁵.

Los enunciados dogmáticos remiten al *misterio*, y el misterio no se deja apresar objetivísticamente, sino que rebasa las formulaciones en que se expresa. Tienen una dimensión *escatológica*: anuncian y anticipan el *ésjaton*, sin por ello cerrar la historia. Son afirmaciones *humanas sobre la palabra de Dios*. No se pueden confundir con la palabra originaria de la revelación, ni suplantarla, ni colocarse por encima de ella. Las formulaciones dogmáticas se mueven en un doble plano: *doctrinal* y *práxico*, y su aceptación comporta la confesión de la persona de Jesús "el Cristo", la adhesión a su mensaje y la prosecución de su causa.

⁵. Cf. RAHNER, K., *¿Qué es un enunciado dogmático?*, en *Escritos de teología*, V. Taurus, Madrid 1964, 55-81, cf. también K. RAHNER-K. LEHMANN, *Kerigma y dogma*, en *Mysterium salutis*, I/2, Cristiandad, Madrid 1969, 771-787.

Crear es, según los escritos de Juan, *hacer la verdad* e implica la *praxis del amor*. Los dogmas pueden abrir la reflexión a horizontes nuevos, a condición de que pasen por la circularidad hermenéutica.

También se critica la inculturación desde una perspectiva filosófica. Raúl Fornet-Betancourt considera problemática y sospechosa la idea de la "inculturación de la filosofía" porque opera con una orientación "demasiado unilateralmente occidental" del *logos* filosófico, al que se eleva a la categoría de racionalidad única y se erige en modelo de pensamiento universal con valor normativo y carácter canónico para toda forma de pensar. Se supone que existe un tronco filosófico y cultural común que debe implantarse en otros suelos, adaptándose, eso sí, a las condiciones climatológicas y orográficas particulares de cada suelo, pero manteniendo los rasgos fundamentales considerados irrenunciables y universalmente válidos. Estaríamos –o, mejor, estamos– ante una reedición de la "filosofía perenne", aunque con rostro "inculturado".

Veamos un ejemplo. La inculturación del *logos* greco-occidental en el pensamiento indígena latinoamericano puede implicar un colonialismo sutil en varios niveles de dicho pensamiento: "en el nivel de la memoria simbólica del imaginario indígena, pues quedaría desestructurada por conceptos lógicos; en el nivel de la palabra ("mito"), las palabras fundantes quedarían descolocadas en el imaginario indígena al verse éste forzado a aceptar la jerarquía establecida por la razón griego-occidental; en el nivel de la tradición como formación viva de palabras fundantes, pues las tradiciones autóctonas se verían sometidas a un proceso de disolución, en el sentido de que por la inculturación del *logos* se les estaría imponiendo otro centro fundante"⁶.

¿Dónde radica el problema? No en las tradiciones indígenas, sino en la metodología filosófica heredada, de la que está ausente la comunicación intercultural. Y eso es aplicable también a la "filosofía latinoamericana", afectada en amplios sectores por el eurocentrismo en el plano de la comprensión de la realidad, pero también en el del lenguaje.

⁶ FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, 239-240.

Si, a pesar de las objeciones planteadas, se quiere seguir manteniendo la idea de inculturación, hay que ser consecuentes en su aplicación, haciendo que funcione en una doble dirección: de las tradiciones filosóficas, culturales y religiosas indígenas a las occidentales, y de éstas hacia aquéllas. Eso es aplicable a la relación entre otras filosofías y culturas, teologías y religiones.

El análisis precedente me lleva a concluir que es necesario pasar del modelo de la inculturación al de la interculturalidad y de la contextualidad. Y no sólo por razones instrumentales y estratégicas de coyuntura, sino antropológicas y culturales, hermenéuticas y metodológicas de fondo. El horizonte de la *interculturalidad* está ya muy presente en las distintas disciplinas y los diferentes campos de la reflexión, como la Filosofía, la Antropología, la Comunicación, el Derecho, la Filología, la Pedagogía, la Psicología, etc. También se está abriendo paso en el campo de la teología a buen ritmo y con buena orientación.

El punto de partida de la filosofía intercultural es la constatación de que la filosofía no tiene una estructura monolítica, sino que hunde sus raíces en diferentes tradiciones culturales y se desarrolla conforme a los condicionamientos de cada cultura. Bien puede afirmarse que cada sociedad ha desarrollado una filosofía específica con su metodología propia, su conceptualización, sus sistemas de expresión e incluso sus contenidos propios. Occidente no es la cuna de la filosofía, como erróneamente y con soberbia intelectual se ha presentado. La filosofía occidental es una forma más de pensamiento entre otras muchas que se han desarrollado en los más plurales ámbitos. No puede imponerse, por tanto, a los demás ni sobre las demás, por razones de precedencia cronológica o de superioridad cultural. La filosofía intercultural va tras la búsqueda de pistas culturales que faciliten la manifestación polifónica de lo que llamamos filosofía desde el multiverso de las culturas⁷.

7. Cf. BONFIL BATALLA, G. (comp.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, 1991; DIETZ, G., *El desafío de la interculturalidad*, Granada 2000; GÓMEZ GARCÍA, P., (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid 2000.

Tarea de la filosofía intercultural es desoccidentalizar la filosofía: Occidente no es la cuna de la filosofía; es sólo, por decirlo con una perogrullada, la cuna de la filosofía occidental; el lugar de una forma de pensar. Pero hay otras cunas de otras formas de pensar, de hacer filosofía. La filosofía tiene muchos lugares de origen. La desoccidentalización de la filosofía no significa desplazar a la filosofía occidental a un lugar marginal, sino colocarla en su lugar.

La filosofía intercultural llama la atención sobre la pluralidad de formas de articularse y estructurarse la filosofía. Más allá de las facultades, los departamentos, los cursos académicos, los tratados, las obras de especialización, las conferencias, etc., está el discurso oral a través del que se expresan muchas culturas.

Al poner el acento en el carácter contextual de toda forma de pensar, no se está negando la pretensión de la universalidad de la filosofía, también de la intercultural. Lo que se rechaza es la cristalización de esa universalidad en un universo cultural determinado, cual es el occidental. Lo que se está criticando son las deficiencias de ese modelo de universalidad. La filosofía intercultural replantea la universalidad no en el ámbito de la tensión universal-particular, sino en el horizonte del diálogo entre universos contextuales que manifiestan su voluntad de universalidad a través de una comunicación horizontal. Su metodología es, por ende, el *poli-logo* o, si se prefiere, el diálogo multilateral.

Tampoco sospecha de la razón filosófica usual por que sea racional o filosófica, sino por su carácter monocultural occidental. Como alternativa propone una reubicación de la razón en los usos plurales que se dan en las múltiples prácticas culturales de la humanidad, y la reconstrucción de la historia de la razón a partir de ellas. Por este camino, las fuentes del razonamiento, lejos de achicarse, se ensanchan.

3.2. De la inculturación a la interculturalidad

La interculturalidad va más allá de la inculturación y del multiculturalismo, cuyas carencias intenta corregir, es decir, del reconocimiento del pluralismo cultural, y busca el diálogo entre las culturas entendidas no como universos cerrados en sí mismos, sino en permanente apertura y dinamismo fecundantes.

Entiendo la interculturalidad como comunicación simétrica, interrelación armónica e interacción dinámica de diferentes culturales, filosofías, teologías, concepciones morales, sistemas jurídicos, modos de pensar, estilos de vida y formas de actuar, en un clima de diálogo entre iguales y sin jerarquizaciones previas.

La interculturalidad parte del valor y de la dignidad de todas las culturas, de lo no superioridad apriorísticas de una sobre las demás y de la relación no jerárquica entre ellas. Es un antídoto contra el fundamentalismo político, cultural y económico.

Amén de tolerancia, implica comunicación fluida entre grupos culturales, religiosos, étnicos y socialmente diferentes, diálogo inter-religioso y convivencia inter-étnica dinámica en cuanto eso supone enriquecimiento de la propia cultura y de las demás. Y todo ello asumiendo los conflictos que puede generar, y de hecho genera, la interculturalidad.

Desde el punto de vista moral, la interculturalidad implica llegar a unos mínimos éticos comunes para una convivencia armónica. Desde el punto de vista de la identidad, exige flexibilizar el concepto de identidad cultural, abriéndolo a otras identidades como forma de enriquecimiento, cuestionamiento y recreación de la propia cultura. En ese sentido constituye un importante correctivo al fundamentalismo cultural, instalado en la cultura occidental.

La igualdad de todas las culturas y su no jerarquización previa comporta la no discriminación de las personas y de los grupos humanos por razones culturales. La educación en la diversidad ayuda a crecer humana y socialmente. Un programa político, religioso y social integrador en perspectiva intercultural debe desembocar en la construcción de una ciudadanía común entre grupos y sujetos diferentes, desde la interiorización de la diferencia como expresión de riqueza antropológica.

La interculturalidad es la otra cara de la globalización, al menos de la globalización "realmente existente", la neoliberal. Si ésta aboga por un modelo único de pensamiento, de cultura, de política y de economía, la interculturalidad subraya la heterogeneidad y el mestizaje de culturas, religiones, lenguajes y cosmovisiones, sin que ello signifique caer en el irenismo. Si la globali-

zación defiende el etnocentrismo y afirma la validez universal de una cultura, la occidental, y su hegemonía sobre las demás, la interculturalidad promueve la conciencia de igualdad entre todas las culturas y el reconocimiento de sus valores sin jerarquizaciones apriorísticas. Si la globalización se basa en una relación simétrica entre la cultura dominante y las culturas dominadas, la interculturalidad defiende la posibilidad de interacción simétrica entre todas las culturas.

Pero quizás lo más importante es que posee un componente experiencial y vital previo a cualquier definición o discusión doctrinal en torno a su significado. Coincido con G. González Arnáiz en que "la interculturalidad debe ser contemplada como la exigencia moral de un espacio humanizado en el que los hombres y las mujeres venidos de 'todas partes' –de otras culturas- puedan llevar a cabo su manera de ser propia en compañía de otros... y compartir un espacio comunitario, a fuer de humano y humanizador" (AA.VV., *El discurso intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 77 y 78).

La interculturalidad constituye una experiencia de apertura respetuosa al "otro", a los "otros", mediante el diálogo y la acogida, que obliga a replantear la propia vida personal y la vida social. No se trata de una adaptación forzada o impuesta por las circunstancias. Implica, más bien, la apertura a la pluralidad de textos y contextos considerados todos ellos como fuentes de conocimiento, a la pluralidad de culturas consideradas como fuentes inexauribles de sabiduría, y a la pluralidad de religiones, consideradas como espacios privilegiados donde se han planteado las grandes preguntas de la humanidad sobre el origen y el fin del universo, el sentido y el sin-sentido de la vida, del dolor y de la muerte y se han propuesto plurales caminos de salvación.

La interculturalidad es, en fin, encuentro dialógico que ayuda al ser humano a pensar la realidad y a pensarse a sí mismo de forma nueva, en un constante hacerse (el ser humano y la realidad en proceso).

En la reflexión teológica la interculturalidad constituye un salto cualitativo sobre la inculturación, cuyos aportes y límites subrayé. A la teología le es aplicable lo que Fernet-Betancourt

dice de la filosofía: que no tiene estructura monolítica, sino que hunde sus raíces en diferentes tradiciones culturales y se desarrolla conforme a los condicionamientos de cada cultura. Cada sistema de creencias ha elaborado una teología con su propia metodología, su universo conceptual, sus sistemas de expresión e incluso sus contenidos.

Una teología en perspectiva intercultural llama la atención sobre la pluralidad de formas de articulación y de estructuración del discurso sobre Dios en función de los distintos contextos.

La teología intercultural no es una corriente teológica más a sumar a la larga nómina de las surgidas en el siglo pasado, sino una propuesta para la transformación del cristianismo como movimiento humanizador y liberador, de las religiones atendiendo al multiverso cultural en que están insertas, y de la teología en cuanto disciplina académica, pero también y de manera prioritaria, en cuanto renovación del quehacer teológico.

La interculturalidad de la teología se ubica en un movimiento más amplio que comprende a otras disciplinas y saberes, como ya vimos. La teología cristiana no puede quedar rezagada de este movimiento y menos aún convertirse en trinchera contra interculturalidad. Ella misma ha sido ejemplo intercultural en los momentos más creativos de su historia, al haber mantenido una relación interactiva con otras teologías y haber elaborado un universo conceptual plural.

Desde hace varias décadas se está llevando a cabo un importante trabajo en perspectiva intercultural dentro de la teología cristiana. Me limito sólo a citar algunas de sus principales expresiones: las teologías contextuales, preferentemente en Asia, África y América Latina; las teologías del diálogo interreligioso (Paul Knitter, John Hick); la teología del mestizaje (Virgilio Elizondo); la interculturalidad en la Biblia, en la teología y en la historia el cristianismo⁸ (para un desarrollo de estas teologías.

⁸. Para un análisis más detallado de estas teologías, Cf. TAMAYO, J. J., *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2004.

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

Magdalena Torres Arpi, MEST

La Hermana Magdalena nos cuenta lo que ha vivido, visto, oído en su larga experiencia como misionera en China, de donde fue desterrada y en Japón. Ha visto los caminos extraños que el Espíritu ha suscitado en medio de situaciones difíciles y ha sido testigo de la fuerza de la fe de los chinos católicos. En Japón observa el impacto que el despertar económico de Japón tuvo en la vida y religiosidad de pueblo japonés. La Hermana Magdalena nos muestra algunas de las acciones de la Iglesia, sobre todo en el mundo del Japón y nos relata el tipo de presencia del catolicismo extranjero, especialmente conformado por latinoamericanos y la respuesta que desde su peculiar carisma han intentado en dicho pueblo.

Ante todo quiero expresar mi gratitud a Dios y a los organizadores de esta Semana de Teología y Misión. Fue una sorpresa para mí que no soy ni experta ni superiora de mi comunidad. Acepté con gusto por gratitud a Dios que me ha permitido aprender de los misioneros y cristianos de Asia y a Mons. Alonso M. Escalante, fundador de los Misioneros de Guadalupe quien fue siempre un verdadero padre para nosotras y a sus hijos que siguen sus huellas especialmente en nuestra Asia.

El tema de este panel es ¿Adónde va la misión “ad Gentes” de la Iglesia? Evidentemente, esto es el secreto de Dios. Pero procuraré tocar dos puntos:

1. Lo que he visto y oído en estos 56 años en Asia, interrumpidos sólo por los estudios en Francia y Jerusalén, es decir, algo de lo que allí he aprendido, y

2. Las directivas recibidas de nuestro fundador, P. Pablo María Guzmán M.Sp.S., antes de partir para China en 1948 y que, inspiradas por el Espíritu Santo están en completa sintonía con las directivas de la Iglesia: *Ad Gentes, Evangelii Nuntiandi, Redemptoris Missio, Novo Millennio Ineunte*, por no citar sino los documentos que tratan directamente este tema.

Inicio esta reflexión haciendo mías las palabras de Mons. Juan Esquerda: *todo misionero es un aprendiz permanente de que el mundo ha sido redimido por Cristo y de que, cada persona, sin excepción, es amada profundamente e irrepitiblemente por Cristo Redentor. Es el aprendizaje que se experimenta en sí mismo durante el encuentro personal con Cristo y que, consiguientemente, se convierte en misión o dedicación esponsal, sin alienaciones ni espejismos (cf 2 Cor, 11, 2).*

1. ¿QUÉ HE VISTO Y OÍDO EN LA MISIÓN?

He visto la obra del Espíritu Santo (cf EN 75ss). No es una casualidad que el gran comienzo de la evangelización comenzara la mañana de Pentecostés. Él es el protagonista de la misión. Nadie puede convertir a nadie, ni hay "técnicas" para la conversión. Es el Espíritu Santo el que crea un corazón nuevo y nos hace comprender y recibir las Palabras del Señor Jesús (cf Ez 36, 25; Jn 16, 12-14; 14, 25-26) y nosotros gozamos viendo su obra en nuestros hermanos y vivimos en el asombro de gratitud. Es también Él quien nos sostiene sin desaliento ante las incomprensiones y fracasos cuando el mensaje no es aceptado (cf R. Mi. 88). Él es el que nos une a los sentimientos de Cristo.

1.1 ¿Dónde lo he visto?

En China, 1948-1951.

En China aprendí a revalorar la fuerza de la Fe y de la oración y a admirar la profundidad de la fe de los católicos chinos y su valentía. China fue la primera misión Ad Gentes que la Santa Sede

confiara a una Congregación nacida en México (nuestra fundación fue en 1936). Ya trabajaban en el mundo misioneros mexicanos miembros de Congregaciones Internacionales.

Tuvimos sólo tres meses de libertad, pues el 24 de enero de 1949 las tropas de Mau-Tsetung entraron triunfantes a Pekín. Sólo quiero citar dos hechos entre los muchísimos que admiré.

La valentía del Prof. de Bellas Artes en una Universidad Católica (por si acaso aún está con vida, no menciono su nombre). En mayo de 1951, en lo más recio de la persecución, recibimos la invitación a su bautismo. Antes de la ceremonia, el profesor explicó: "Durante muchos años me sentí atraído a Cristo y me instruí en la religión, pero no alcanzaba a discernir si mi deseo de ser católico, miembro del Cuerpo Místico de Cristo, se debía a que me daría mejor posición quizás en la Universidad o por amor a Él. Ahora que sé que la Universidad será confiscada tarde o temprano, que el bautismo no significa ninguna ventaja visible y siento que se acrecienta mi amor a Cristo y a la Virgen María. Veo claramente que mi deseo es por Él. Sé que probablemente desapareceré de las calles de Pekín, que quizá terminaré mis días en Siberia, pero mi deseo de ser cristiano se intensifica y por eso los he invitado a ser testigos de mi dicha". Pocos días después, no se supo más del neófito. Pienso que estará en el cielo entre los mártires, pero omito escribir su nombre en atención a sus familiares.

El otro caso que deseo comentar, es cómo Dios escoge caminos desconcertantes para nosotros.

En 1950, la señorita *Li* (seudónimo) deseaba ingresar a la Facultad de Farmacia. Se requerían conocimientos de latín. Como era peligroso estudiarlo, el sacerdote a quien se dirigió, la envió a que la instruyéramos en esa lengua. Ella advirtió: "sólo latín, nada más". Sabíamos que estábamos rodeados de espías, así que todas mis entrevistas se reducían a conjugaciones y declinaciones. Un día la señorita *Li* llegó emocionada: "Hábleme de su religión. Quiero conocerla", y explicó que una amiga le había prestado un libro pornográfico. Unas páginas bastaron para asquearla y decir "en la casa (nuestro convento) de mi maestra de latín, se respira otro ambiente: eso es lo que deseo". Y la sed de pureza que ya existía en su corazón -semilla del Verbo- se des-

pertó vigorosa y la llevó a la Fuente. Sólo Dios puede llevar a sus hijos por caminos tan extraños...

Las últimas estadísticas que han llegado a mis manos (Fuente zenit)¹ 20 de enero de 2004, señalan que hay 50 obispos y sacerdotes encarcelados o sin libertad, 20 religiosos encarcelados o en trabajos forzados, 2,200 sacerdotes, 3,600 religiosas de congregaciones diocesanas, 2,500 novicias y 1,700 seminaristas.

El verdadero número sólo es conocido por Dios. ¿Cuántas religiosas están llevando su vida de consagradas en su casa, sin hábito? y lo mismo, ¿cuántas novicias y seminaristas "clandestinos"? como lo fuera SS. Juan Pablo II... Recientemente en 2002 tuve ocasión de conversar con un seminarista chino en Tokio. Al confiarle que yo había emitido los Votos Perpetuos en Pekín, advertí que no conocía las palabras que yo empleaba, pero comprendió el sentido al explicárselo. El vocabulario, quizás ha cambiado. El contenido y los corazones de los fieles, no ha cambiado.

Podría citar muchos recuerdos no escritos en los libros².

1.2 Japón: 1951-2004

Japón es un país de cambios vertiginosos. Eruditos historiadores afirman que en unas cuantas décadas Japón ha recorrido el camino de varios siglos de Europa.

En cuanto a la libertad de creencias en realidad, data de 1945. Llegamos en tiempos en que Japón trataba de reconstruirse en la posguerra. En las calles había muchos mutilados de la guerra, vestidos de blanco, que pedían limosna. Todos teníamos racionados los alimentos³.

Estaba prohibido para los japoneses salir del país.

El número de misioneros aumentó de repente por la convocatoria de SS Pío XII que pidió a todas las Congregaciones enviaran sus mejores miembros y por los desterrados de China que au-

¹. Citadas por el periódico Diocesano de Guadalajara "Seminario", 21 de marzo 2004, p.15.

². Cf. *Yo lo vi...*, Publicaciones de la Rev. Redención. Leyes Teológicas de la Catequesis, editado por Sedes Sapientiae.

³. Para asistir a algún curso o retiro, se estipulaba que llevaríamos "x" gramos de arroz.

mentamos las filas de los veteranos y los recién llegados⁴. La laboriosidad, la lealtad, disciplina y verdadero amor patrio operaron una rápida transformación.

1.2.1 Nuevos cambios en la sociedad

Desde 1964 con la Olimpiada en Tokio, los japoneses estuvieron en contacto internacional y se les permitió salir y viajar libremente. Los japoneses se convirtieron en turistas. Japón empezó a abrirse en verdad al Occidente.

Éramos unos 460,000 católicos. Minoría absoluta perdida en un país budista y shintoista. La proporción era de tres católicos por 1,000 habitantes (lo es hasta 2003).

Pero en la década de los 70's el Primer Ministro Ikeda pidió que se duplicara la producción en breve plazo y se produjo el llamado "milagro japonés": su expansión económica, que lo llevó al rango de potencia mundial. Se dio un cambio espectacular y el Sr. Obispo Pablo Mori Katsuhiko, en 1999, como Obispo Auxiliar de Tokio, invitaba a estudiar y considerar a fondo ese fenómeno "que había causado un mal tan grande a Japón," pues al trabajar tan intensamente hombres y mujeres, se produjo la desintegración familiar y apareció la delincuencia infantil. Las pocas madres de familia que no trabajan hacen estudiar excesivamente a los niños que no viven su infancia. También apareció el fenómeno del "kaguigo": niño con llave, es decir que al volver del colegio, con la llave de la casa colgada al cuello, encontraban el hogar vacío y se sentaban a ver escenas de violencia en la TV. Había un país lleno de trabajo intenso, desgaste de nervios y energías, hombres y mujeres que se sacrificaban por la economía nacional y familiar. En ese contexto se dieron casos de "karooyi", o sea, muerte repentina por exceso de cansancio, en hombres de 40 a 50 años.

La expansión económica aumentó la calidad material de vida y disminuyó la calidad de los valores humanos. La Iglesia, a través de todas sus instituciones educativas y de beneficencia social,

⁴. En la primera reunión para religiosas en 1952, el chino mandarín fue la lengua común. Todas empezábamos a estudiar japonés.

luchó denodadamente. Los cristianos, son verdaderamente heroicos al conservar su fe y tratar de mantener la unión familiar.

Surge una mayor sed de espiritualidad, como lo hemos comprobado en nuestros amigos cristianos o no, una sed de profundización y en los menos favorecidos, un vacío y soledad en los jóvenes. El Sr. Obispo Mori y otros muchos pensadores y antropólogos, señalan que para calmar ese vacío existencial, sobre todo los jóvenes, buscan sectas extrañas con sólida organización comunitaria como el inexplicable atractivo de la secta fundada por Asahara: Oomu shinrikyo (AUM es palabra hindú, "Religión de la verdad", que agrupó a miles de estudiantes y jóvenes científicos, que cometió los asesinatos con el gas *sarin* en el metro, etc. El impacto producido por esa secta que se autodenominaba "religión", alejó a muchas personas de toda religión

1.2.2 Luces y sombras

Por una parte, todos estos graves problemas suscitaron una baja en los catecúmenos y por otra, aunque los registros parroquiales contaban 460,000 católicos, en la encuesta oficial de la Secretaría de Educación Pública, 2'000,000 de personas se declararon católicas, es decir, la Iglesia católica son más y es más estimada en Japón, aun cuando no tengan tiempo de asistir a ningún catecumenado sino después de la jubilación o "por correspondencia"...

El Gobierno reaccionó prescribiendo una fiesta o día de descanso obligatorio al mes. A partir de 2003 se han prolongado los fines de semana. En muchas empresas se descansa sábado y domingo. Poco a poco se está introduciendo el descanso sabatino en las escuelas.

Se advierte una sed de espiritualidad, de profundidad. Están muchas personas hastiadas de materialidad y superficialidad. Ya lo señala el Sto. Padre en N.M.I. No. 33: Se ve en los jóvenes búsqueda de autenticidad en los mayores. Mociones del Espíritu Santo, que se traducen en esos deseos de autenticidad y deseo de ayudar a otras personas y naciones. Se multiplican "los voluntarios" y "voluntarias" generosos. Y pululan también los jóvenes delincuentes por decepción, por vacío interior.

Hay instrucción e información, pero hay carencia de formación... Trataré de presentar lo que hace la Iglesia para dar respuesta a estas necesidades en la segunda parte de esta reflexión. Sólo quiero señalar algunas de las luces y sombras de nuestra Iglesia en Japón.

1.2.2.1 Nueva situación. Incógnita actual

Me refiero primero al aumento de población extranjera. En 1951, los extranjeros residentes eran, en su mayor parte, chinos o coreanos, que se mezclaban poco con la población nativa y que se consideraban residentes permanentes, aún después de varias generaciones. A causa de guerras intestinas o terrorismo, aumentó de pronto el número de iraníes, iraquíes, filipinos, peruanos, brasileños, vietnamitas... en busca de seguridad y de mejores condiciones económicas. Se establecen en las zonas industriales del país. Y constituyen la mano de obra obrera barata.

No presento los problemas sociales en este apartado. Sólo quiero mencionar que, desde hace varios años, va cambiando la imagen de la Iglesia. Se tienen que celebrar Misas en español, portugués, vietnamita, inglés, etc., para los católicos. Es muy edificante ver a sacerdotes franceses o japoneses de edad, aprendiendo a transmitir la Palabra de Dios en otras lenguas. La Iglesia se va internacionalizando, haciéndose más católica.

Es un interrogante, porque con excepción de iraníes o iraquíes -generalmente musulmanes-, se trata de una población flotante que no se integra a la Iglesia local. Ya en 2002, la diócesis de Urawa (vecina a la de Tokio), informaba que de 104,600 católicos, el 55% eran latinoamericanos (brasileños y peruanos), un 18% de filipinos y sólo 19 % de japoneses... Este año las estadísticas presentadas en el Periódico Católico (6 de marzo de 2005) p.1, informa que, por fin se llegó al millón de católicos (Eran unos 400,560) y presenta las siguientes estadísticas:

Católicos japoneses en el país 449,925,

Católicos extranjeros 565,712

Es decir, que en diez años, han aumentado 100,000 "refugiados" (o trabajadores)

En algunas parroquias, los extranjeros se han integrado más o menos a la comunidad parroquial, asumiendo cargos de responsabilidad, pero ¿no es esto una excepción? Por lo general, es población flotante, contratada a corto plazo, que no se integra al país. ¿Transformará Dios esta nueva situación, con católicos japoneses en minoría en la Iglesia de Japón, en bien de sus hijos como hizo provechosos para sus hijos israelitas la estancia en Egipto y los llevó a encontrar su identidad en Babilonia?... ¿Se sentirán los nativos, miembros de una Iglesia "extranjera" en su propia patria? ¿Será una nueva puerta abierta a la catolicidad y unidad en la fe en la pluralidad de culturas? Sólo Dios puede contestar con hechos esta incógnita que tenemos ante los ojos.

El segundo punto de mi reflexión se refiere a los medios que se nos han indicado para tratar de hacer sentir en nuestros hermanos las Palabras de Nuestro Señor: "Si conocieras el Don de Dios" (Jn.4.10) y proponerles la vida de la Alianza íntima con Él⁵, para ayudar a fructificar las "semillas del Verbo" que ya tienen en sus corazones y convertirse en adoradores en espíritu y en verdad" (Jn 4,23).

Como indicaba al principio, nuestro Padre fundador Pablo Ma. Guzmán M.Sp. S., en sencillas palabras nos dio la orientación que es la misma de la Iglesia:

1. *Tratar todo directamente con el Dueño de la mies.* No hay técnicas psicológicas sino que nos movemos en el nivel más íntimo donde sólo intervienen Dios, Padre que llama y su hijo que responde libremente. La única fuerza efectiva es la oración (AG.1-5,7,10,24-26⁶ en el misionero y su interlocutor.

2. *Presentar claramente la Paternidad divina y la Maternidad de María.* Todo hombre desea ser amado. Es la pedagogía divina. Basta leer el Deuteronomio 4, 32 ss; 7,7,ss; 10,12 ; Ex 19.3-6; Is. 43, passim, sólo el que se sabe amado, puede amar (Dt.6.4 ss).

⁵. RAGUIN, Y., *Spiritualité Missionnaire*, Ed. privada, 15.

⁶. En una amplia encuesta realizada en 1962 sobre "la imagen del padre" hubo respuestas como "es un señor que me da juguetes" (5 años), "es el hombre que hace sufrir a mi madre" (estudiante 21 años). Igualmente había respuestas desconcertantes relacionadas con la imagen de la madre, que no pueden ser base para la presentación de Dios como Padre. Se puede pedir a los oyentes que describan su ideal de padre.

Sin embargo, en casos precisos y según las culturas, la imagen del padre está deteriorada, igualmente la de la madre. En religiones como el shintoísmo que es impersonal, es un impacto, un Evangelio", el pensar un Dios Persona que se ha encarnado en su Creación y nos invita a amar en Él y con Él⁷ (Cf LG 52-53;56; 61; 64). En el No. 65 LG nos invita a amar con amor maternal a los hermanos objeto de nuestra invitación. La labor misionera es dejar pasar la corriente de amor, la del Padre que nos ama en su Hijo, la del Espíritu Santo que nos infunde su amor y que nos permite contagiarlo a nuestros hermanos. Por eso se ha dicho que la vida misionera es cuestión de enamoramiento, del misionero en cuyo corazón repercute el "El Amor no es amado",⁸ y no puede permanecer indiferente. Y ese enamoramiento pleno, lo aprendemos del Corazón de María, memoria de la Iglesia Misionera⁹.

3. *Unión y obediencia a la Jerarquía local.* Es la Iglesia misionera la que trabaja en nosotros, sus hijos. El deseo de N.S. en su oración Sacerdotal, "que sean uno, como Tú, oh Padre y Yo somos Uno, para que crea el mundo que Tú me has enviado (Jn 17-19-20) es la base de la misión. Si tratamos de contemplar el Hijo Único y todos hijos en Él ¿cómo presentar un cuerpo dislocado? El Santo Padre nos propone la espiritualidad de comunión (cf NMI 42-43).

4. *En nombre de la gran nación en que trabajan, pedir para ella sacerdotes santos. Agradecer el don del Sacerdocio y la Eucaristía.* El fin de mi Congregación de Misioneras Eucarísticas de la Santísima Trinidad es agradecer el Sacerdocio eterno de Cristo y su participación a los sacerdotes, y agradecer la Maternidad Divina de María. El Don supremo que nos legó el Señor Jesús al regresar a su Padre (Jn 16,28) fue la Eucaristía y el Sacerdocio. Habría que citar íntegramente los últimos documentos sobre la Eucaristía, *Ecclesia de Eucharistia* y *Mane nobiscum Domine*, en especial el No. 5. Sólo quiero recordar que la comunidad de neófitos, no alcanzará su plenitud sino cuando viva en asombro de gratitud ante el Don por excelencia de la permanencia de Nues-

⁷ ESQUERDA BIFET., J., *El Padre os ama*, Balmes, 1998.

⁸ Cf. ESQUERDA BIFET., J., *Encuentro con Cristo*, Sígueme, Salamanca, p. 227

⁹ ESQUERDA BIFET., J., *El Corazón materno de María*, Memoria de la Iglesia Misionera, OMPE, 2004.

tro Señor entre sus hijos en la Eucaristía y que toda la asamblea viva su sacerdocio bautismal y agradezca, colabore y broten de su seno numerosas vocaciones sacerdotales nativas¹⁰.

5. *No dejéis en los neófitos imágenes borrosas de Jesús.* Pienso que este punto es de capital importancia. La urgencia de llevar la Buena Nueva a un campo tan vasto puede llevar a la tentación de dejar solamente la base y atender otro grupo de no cristianos. En esto seguimos la pastoral de Nuestro Señor manifestada especialmente en el Evangelio de San Juan. Jesús, el enviado por antonomasia, habló a las multitudes ofreciendo a todos oportunidad de conocerlo, pero dedicó sus energías a la formación de un núcleo viviente que transmitiera el mensaje a sus hermanos. Formación que continuó de manera especial después de su Resurrección (Hech 1,2-4)¹¹. Esta formación requiere de ser profunda, tanto en catecúmenos como en neófitos. Una base sobre arena, no podría resistir el embate de los vientos. Los cristianos, en minoría absoluta (seguimos siendo tres católicos japoneses en cada 1000 habitantes) necesitan bases sólidas para vivir intensamente su fe (Cf. AG 21; NMI 30; LG Cap. IV, R. Mi Cap. VIII, etc.). Gracias a Dios, como lo señala NMI, No 33, se advierte un deseo – quizá aún confuso – de espiritualidad más profunda, un hastío de la superficialidad.

En todo el país surgen Círculos Bíblicos. En nuestro entorno, vemos que se consolidan los grupos del Apostolado de la Cruz, en los que se trata de contemplar a Cristo Sacerdote y Víctima y vivir el sacerdocio bautismal, así como agradecer y colaborar con los Sacerdotes¹².

Se trata de formar apóstoles de sus hermanos. Apóstoles de vida espiritual intensa que conozcan a Dios a través de su Palabra revelada y contemplada en la oración. En este punto, abrigo

¹⁰. André Manaranche, A., *Prêtres à la manière des Apôtres*, Ouvrières, Paris.

¹¹. El P. François Dreyfus, OP, convertido del judaísmo explicaba a sus alumnos en la Escuela Bíblica de Jerusalén, que ese período de formación después de vivir el Misterio Pascual, había sido decisiva para la fe de los Apóstoles formados en el más puro monoteísmo. Fue entonces cuando pudieron armonizar su fe judía con las enseñanzas de Nuestro Señor que tenemos en los Capítulos 10, y 13-17 de Evangelio de San Juan.

¹². Una de las cinco Obras de la Cruz, nacidas en México y extendidas en muchos países, puede verse como actualización del mensaje evangélico, y sirve como antídoto de los males actuales del hedonismo y la superficialidad.

muchas esperanzas, después de experimentar la respuesta de los neófitos que asisten a los Cursos de Formación Permanente para laicos, quienes emplean varias horas de transportación sin escatimar sacrificios.

¿No está el porvenir de la Iglesia en la profundidad de vida de sus miembros? (Cf. Co, 1.12-20; Rm, 8; AG 13-18, 25-26; PO Cap. III; CFL; AA; OT; PDV Cap. VI y VII). Que el Padre pueda contemplar el rostro de su Hijo, modelado por el Espíritu Santo y acariciado por María en cada uno de sus hijos¹³.

Permítanme hacer algunas precisiones en este punto tan importante. ¿Qué significa para el P. Pablo Ma. Guzmán no dejar imágenes borrosas de Jesús y cómo hemos tratado de llevarlo a la práctica? Desde luego, no contentarse con dejar sólo los rudimentos de la fe, sino que ésta impregne la vida, ni tampoco reducir el catolicismo a un conjunto de valores éticos, sino que

- desde el nivel precatecumenal, presentarles la riqueza de la oración
- presentar la grandeza y dignidad de la persona humana, imagen de Dios (Gen 1,26-27).
- en el nivel bautismal, hacerlos conscientes de las riquezas del bautismo, puerta de los sacramentos.
- tratar de formar comunidades o por lo menos, cristianos que vivan el nivel eucarístico.

En la catequesis, ¿cómo colaborar con el Espíritu Santo que guía a sus hijos? Pondré algunos ejemplos concretos en la catequesis en Japón, aunque el Espíritu Santo guía a cada uno de sus hijos de manera única, personal y nosotros sólo tratamos de atisbar y agradecer su obra (Cf AG 12,15,16; Cap. II; Gen 1,26-27). Para las personas que vienen del budismo y que han meditado para llegar a conocer "su naturaleza misma", el saberse imagen de un Dios Persona, es una verdadera "iluminación", al descubrir la grandeza de su origen. Siguiendo las indicaciones de SS Pablo VI, nos ayuda mucho la riqueza de la exégesis judía en la que se nutrió la Iglesia Primitiva. Aprovecho estas riquezas

¹³. En Tokio, desde 1974 está organizada la formación inicial intercomunitaria, presidida por el Sr. Shirayanagui, Arzobispo de Tokio (actualmente Cardenal) y también la Formación Permanente a nivel nacional. A nivel arquidiocesano existe el Shinseikai, para la formación permanente de los laicos, institución dirigida por el Exmo. Sr. Pablo Mori.

desde la lectura de los primeros capítulos del Génesis. En el primer Capítulo, gustamos el ritmo de la redacción. ¿Qué existía antes de la creación? Existía el silencio donde resonará la Palabra creadora, existía el amor de Dios que quería desbordarse en sus hijos.

El ritmo interior del relato es muy hermoso: las palabras señalan lo alto y lo bajo el cielo y la tierra, las aguas superiores y las inferiores; la luz y las tinieblas, los astros y los seres vivientes etc. Al llegar al versículo 26, el ritmo se interrumpe, porque el hombre queda colocado en el centro para ser el mediador, el sacerdote del cosmos: del Cielo recibe la Palabra, para transmitirla; de la tierra, hace subir la adoración. Ponemos de relieve que la grandeza del hombre está vinculada a "transmitir la Imagen a sus hijos" (Gen 5.2). Siguiendo la interpretación rabínica, interpretamos el polvo, la adamah, (Gen 2, 7) como "materia de altar" (Ex 20,24), y no la interpretación griega de menosprecio a la materia.

Damos desde luego una vista de conjunto de la Historia de la Salvación: restaurar la Imagen dañada de Dios en el Hombre, para lo que nos dio a su Hijo, y volver a ser hijos en el Hijo.

Antes del bautismo, como preparación inmediata, gozamos la gran bendición de la Carta a los Efesios 1,3-14 y saboreamos Rom, Cap. 6 y 8. Nuestra atención se orienta a cultivar el deseo (orientando la filosofía budista). Vemos el deseo del Señor de compartir su Vida por la Alianza del Sinaí para llegar a su coronamiento en la Eucaristía (cf Ratzinger Doc. Cat. 1110), comentamos las Encíclicas hasta desear todos hacer de nuestra vida una Celebración Eucarística (ofrenda, transformación, comunión) y de la Celebración Eucarística, el centro de nuestra vida. La contemplación del Dios-Comunión, (espiritualidad del Evangelio, reproducida en la espiritualidad de la Cruz) va guiando la catequesis para que la vida sea comunión con Dios y los hermanos (NMI Cap. IV. E de E). A grandes rasgos, queremos realizar la consigna "no dejar imágenes borrosas de Jesús", sino como lo fue la santísima Virgen María, transparencia de Cristo.

**RETOS MÁS IMPORTANTES PARA LA
EVANGELIZACIÓN “AD GENTES”**
Las Congregaciones misioneras “ad Gentes” llamadas a
participar en la misión de Cristo
Gabriel Gutiérrez SVD

Partiendo de la universalidad y apertura del testimonio del Reino de Dios, el autor plantea cuatro retos en torno al diálogo profético: 1) diálogo con personas ajenas a toda comunidad de fe y con personas que buscan la fe, 2) con los pobres y marginados, 3) con las personas de otras culturas y 4) con las personas de distintas tradiciones religiosas e ideologías seculares.

El Espíritu Santo suscita comunidades a disposición de la Iglesia con el fin de ayudarle a realizar su tarea misionera.

Nos sentimos seguidores llamados a ir mas allá de la Iglesia visible para dar testimonio del Evangelio donde aún no ha sido predicado o lo ha sido en forma insuficiente.

De esta forma... *cooperamos a que sean congregados los hijos de Dios dispersos (Jn 11,52). Así promovemos el verdadero progreso de los hombres, marchamos al encuentro del Señor.*

Los misioneros “ad Gentes” centramos la atención en tres realidades: el testimonio que damos de la universalidad del Reino de Dios; nuestro compromiso con cuatro formas de diálogo profético en situaciones de frontera y las dimensiones características de nuestro carisma.

1. TESTIMONIO DEL REINO DE DIOS: UNIVERSALIDAD Y APERTURA

Nos sentimos llamados a participar en la misión de Jesús, la misión *"de anunciar el Reino del amor de Dios"*. El carisma de la internacionalidad muestra la acogida universal y su apertura a la diversidad en situaciones donde su abrazo universal no es reconocido y donde su apertura a la rica diversidad de los pueblos no es tomada en cuenta.

Este aporte resulta mas necesario cuando es visto a la luz del proceso de globalización que está transformando al mundo.

Es un hecho que la globalización de ninguna manera es incluyente, ya que existen muchos excluidos y abandonados. A diferencia, en el Reino de Dios todos tienen un lugar. En el compromiso con los pobres y marginados en nuestras comunidades, somos llamados a dar testimonio de este abrazo universal del amor de Dios.

El proceso de globalización produce un tipo de uniformidad que elimina todas las diferencias, siendo insensible a la diversidad de los pueblos. Daremos testimonio de este acogedor abrazo del amor de Dios mediante el aprecio de la diversidad en nuestras propias comunidades.

2. NUESTRO COMPROMISO MISIONERO PRIORITARIO: EL DIÁLOGO PROFÉTICO

Nuestro modo de entender la misión ad Gentes ha llevado de una concepción puramente geográfica a otra que contempla situaciones misioneras. Hoy identificamos cuatro situaciones de "frontera" que nos colocan en una situación de primera evangelización y re-evangelización: los pobres y marginados, el testimonio transcultural y el encuentro interreligioso.

Hay diversas maneras de articular la vocación ministerial específica, pero la comprensión mas profunda y adecuada se expresa en el concepto de "diálogo profético".

Desde Vaticano II se ha promovido ampliamente el diálogo con otras religiones como un aspecto de la misión de la Iglesia (RM 55).

En los documentos del Vaticano II el concepto de “diálogo, con toda la riqueza que encierra, es empleado con un significado mas amplio para describir la actitud adecuada y la relación que debemos tener para con todos.

El diálogo es una actitud de “*solidaridad, respeto y amor*” (GS 3) que debe permear todas nuestras actividades. Limitados como estamos por nuestros puntos de vista culturales, ninguno de nosotros ha alcanzado la verdad total que sólo Dios posee, par tanto en diálogo buscamos esa verdad. En diálogo somos capaces de reconocer “los signos de la presencia de Cristo y la acción del Espíritu” (RM 56) en toda la persona humana, especialmente en donde ese amor ha sido desfigurado por los prejuicios, la violencia y el odio. No dialogamos asumiendo una postura neutra, sino que dialogamos desde nuestra propia fe.

Con nuestros interlocutores esperamos escuchar la voz del Espíritu de Dios que nos invita a avanzar. De esa forma nuestro diálogo pasa a ser diálogo profético.

El diálogo no se limita a un mero intercambio intelectual, sino que encuentra expresión mediante el diálogo de vida y en la iniciativa común a favor de la justicia y la paz y de la experiencia religiosa.

2.1 Diálogo con personas ajenas a toda comunidad de fe y con personas que buscan la fe

Contactar a las personas que buscan a Dios y a aquellas que no participan en ninguna comunidad de fe, nos compromete con la primera evangelización y la re-evangelización. Incluimos a cuantos de alguna manera muestran interés en seguir a Cristo.

Respondemos a la llamada de pasar a la respuesta de fe más profunda urgiendo a la Iglesia local a confrontarse con el mundo para darle el testimonio de la Buena Nueva a través de su presencia. Alentamos a las comunidades locales a ofrecer a los “buscadores” de Dios una acogida cordial.

Nuestra respuesta es más efectiva cuando, junto con la Iglesia local, salimos al encuentro de quienes no tienen afiliación religiosa.

2.2 Diálogo con los pobres y marginados

El Diálogo profético con los pobres y marginados es para buscar promover el desarrollo humano integral. Los materialmente pobres son los primeros en sufrir opresión. Pero hay un sin fin de otras razones, (sexo, raza, apariencia, condición física, edad, opción política, capacitación académica, etc.).

No sólo luchamos contra el hambre, la ignorancia y el atropello de los derechos humanos, sino y ante todo, contra el pecado que radica en el corazón del hombre y que es la causa profunda de las estructuras y sistemas opresores.

Respondemos a esta llamada promoviendo la participación de los pobres y marginados en las Iglesias locales, desarrollando estructuras gracias a las cuales ellos no sean observadores pasivos, sino sujetos activos en sus comunidades eclesiales. Respondemos esforzándonos para capacitar a los pobres y marginados para conquistar mayor bienestar y dignidad.

2.3 Diálogo con personas de otras culturas

Como testigos del Reino de Dios queremos fomentar el encuentro vivificante del Evangelio con las diversas culturas o ambientes multiculturales de hoy.

El Diálogo profético con personas de otras culturas exige un continuo esfuerzo de conversión personal, de muerte al etnocentrismo y racismo. El sacrificio y la satisfacción que acompañan el aprendizaje de una nueva lengua y la introducción en la cultura de las personas en medio de la cual trabajamos, nos permite participar un poco en la experiencia de muerte y resurrección del Señor.

Respondemos impulsando el proceso de inculturación de manera que la Buena Nueva sea parte integral del estilo de vida de la gente. Los impulsos que emanan de las diferentes culturas influenciarán, a su vez, la interpretación del Evangelio.

En colaboración con las iglesias locales, nos empeñamos en la inmensa tarea de promover valores que favorezcan la vida en las culturas locales.

2.4 Diálogo con las personas de distintas tradiciones religiosas e ideologías seculares

Este Diálogo se establece con las otras Iglesias cristianas, con las otras tradiciones religiosas y con personas con diversas ideologías.

Parece urgente que cultivemos actitudes que nos permitan crear entre nosotros un ambiente de general confianza, fomentando una vida comunitaria acogedora y abierta a diversos estilos de oración y expresiones de fe, promotoras del espíritu de colaboración, promoviendo y animando en las iglesias locales la tolerancia religiosa, el respeto y la comprensión mutua, la libertad de conciencia y la estima de valores humanos y espirituales compartidos.

Trabajamos unidos en proyectos comunes que responden a las exigencias de la paz y el desarrollo humano integral.

ALGUNOS RETOS PARA LA EVANGELIZACIÓN “AD GENTES”

Domingo Rodríguez, S. T.

El P. Domingo Rodríguez nos presenta sus “impresiones” sobre algunos retos para la evangelización. El autor señala por lo menos tres retos para la evangelización “Ad gentes”, los cuales a su parecer implica aceptar algunos planteamientos previos: 1) aceptar que en la Iglesia en general, falta compromiso y convicción a lo que el Espíritu nos llamó a través del monumental Concilio Ecuménico de Vaticano II, 2) aceptar que la implementación de Ad gentes, hoy más que nunca, debe de incluir una conexión y dependencia directa con el decreto sobre los Laicos, “Apostolicam actuositatem”, y 3) aceptar que la observancia e implementación de “Sacrosanctum concilium” es central para la efectividad de “Ad gentes”.

INTRODUCCIÓN

Celebrar un aniversario de cuarenta años de un documento conciliar como el de AD GENTES, exige no solo dar gracias a Dios por la inspiración del Espíritu, pero también exige una mirada franca al escenario de lo acontecido en esos cuarenta años. Desde la parcela del Reino que el Señor le dio a cuidar a mi Congregación Religiosa, los Siervos Misioneros de la Santísima Trinidad, no es fácil hacer un juicio y mucho menos un análisis de lo que ha ocurrido. El nuestro es un mundo muy pequeño.

Limito pues, mis observaciones a un compartir "impresiones" sobre lo que considero como algunos retos existentes para la evangelización AD GENTES. Enfatizo aquí, que son impresiones. Todos tenemos derecho a nuestras impresiones, entendiendo por impresiones aquello que se intuye, lo que se llega a conocer de muchas y variadas maneras, sin necesariamente tener garantías de que lo intuido es correcto o incorrecto. Puede que al compararse esas impresiones, otros encuentren alguna resonancia con ellas. Como también, puede que no.

Permítanme señalar por lo menos tres retos para la evangelización AD GENTES. Lo hago a través de unos planteamientos de lo que yo creo, es necesario aceptar ante todo lo que el documento sobre las misiones implica.

Primer Planteamiento: *Aceptar que en la Iglesia en general, falta compromiso y convicción a lo que el Espíritu nos llamó a través del monumental Concilio Ecuménico de Vaticano II.*

Considero que somos afortunados de estar viviendo en este tiempo de la Historia de Salvación. Son notables los eventos y circunstancias que han impactado nuestra vida de fe, siendo el Concilio Vaticano II el más extraordinario de todos.

Fue el eminente teólogo Kart Rahner quien señaló que al interior de la Iglesia, han ocurrido tres eventos de magnitud dramática en toda su historia. Estos han impactado toda su existencia. El primero fue cuando los Judíos conversos rompieron lazos con la Sinagoga, estableciendo el cristianismo como una experiencia de fe *sui generis*. El segundo, no mucho después, ocurrió por instrucción explícita del Espíritu Santo (Hechos, Cap. 10), invitando a que los paganos también fueran partícipes del cristianismo. Del 1962 a 1965 ocurrió el tercer evento, el Concilio Ecuménico Vaticano II, insistiendo que para ser fiel, la Iglesia tenía que vivir una puesta al día.

Enfocamos hoy nuestra atención en el decreto "Sobre las Misiones" (AD GENTES), en sus primeros 40 años, pero hay que reconocer que cualquier intento de vivir e implementar esa nueva modalidad de propagar el Evangelio de Jesucristo, será fallido y frustrado ante una visión de Iglesia anquilosada. La evangelización no ocurre en un vacío, ni ocurre independientemente de

los agentes que evangelizan. Si éstos no han vivido e integrado una experiencia de Iglesia renovada, serán multiplicadores de doctrina y metodología dirigidas a perpetuar una vivencia de fe tradicional, carente de toda la riqueza que nos dio el Espíritu en el Concilio Vaticano II.

Es interesante notar que el llamado del Espíritu a la renovación, es y será siempre un llamado a la conversión personal. Son los Pastores y junto con ellos, todos los agentes de la pastoral los que en último caso, deciden la experiencia de la renovación de la Iglesia, y esto por supuesto, respondiendo a su propia conversión.

La pastoral de la evangelización fluye necesariamente de una Eclesiología y Cristología que se refleja en la propia acción pastoral. Por ejemplo, en una Eclesiología donde todavía prevalece una visión de la estructura eclesial, poco o nada ocurrirá en términos de colaboración en los ministerios litúrgicos y pastorales. Mientras no se tome en cuenta la igual dignidad de todos los bautizados, los escalafones de autoridad asfixiarán cualquier impulso del Espíritu.

De igual manera, en una Cristología donde el modelo redentorista prevalece por encima del encarnacional, se seguirá insistiendo en la primacía del pecado por encima de la de la gracia. En una Cristología renovada se postula toda la acción redentora desde el “porque tanto amó Dios al mundo...” (Juan 3/16), y no “porque tanto pecó el ser humano” que “diosito” no tuvo otro remedio.

Segundo Planteamiento: *Aceptar que la implementación de AD GENTES, hoy más que nunca, debe de incluir una conexión y dependencia directa con el decreto sobre los Laicos, APOSTOLICAM ACTUOSITATEM.*

Lo que LUMEN GENTIUM nos enseña claramente en el capítulo IV “Sobre los laicos”, se desarrolla con mayor detalle en el decreto APOSTOLICAM ACTUOSITATEM. Es en el desarrollo del laicado, su compromiso generoso y su desenvolvimiento ministerial, donde la renovación de la Iglesia muestra su más grande progreso y éxito en este momento actual. (Aquí hago referencia a mi experiencia pastoral en la Iglesia de los Estados Unidos adonde trabajé por 24 años, antes de mi presente ministerio en México).

Es numeroso el ejemplo de las Congregaciones Misioneras que actualmente tienen afiliados como misioneros a grupos de laicos. Estos, debidamente organizados, participan plenamente del carisma de la Congregación y ejercen unos ministerios en íntima colaboración con sus miembros. La misión evangelizadora AD GENTES se enriquece sobremanera incluyendo jóvenes universitarios, parejas de matrimonios ya retirados y adultos, quienes con una claridad y generosidad asombrosa, dan testimonio convincente del sacerdocio de los fieles.

Estas nuevas experiencias apostólicas presumen por supuesto, un entrenamiento adecuado de los formandos. Misioneros en formación deben de entender, desde temprano en su experiencia, los requisitos y exigencias de los elementos de un "ministerio compartido". La colaboración apostólica desafía los parámetros familiares donde el misionero actúa de modo autónomo e independiente. Huelga señalar que la colaboración se fundamenta en la madurez psicológica, emocional y sexual de los participantes.

Es desde la riqueza de APOSTOLICAM ACTUOSITATEM que los involucrados en la tarea misionera, aprenderán a capacitar y desarrollar la Iglesia local con miras a que sean los laicos de esa misma localidad, los que eventualmente se conviertan en protagonistas de la evangelización.

Tercer Planteamiento: *Aceptar que la observancia e implementación de SACROSANCTUM CONCILIUM es central para la efectividad de AD GENTES.*

Lo que AD GENTES hace explícito sobre la urgencia de aprender y respetar la cultura de los destinatarios de la misión, la Constitución sobre la Liturgia (SACROSANCTUM CONCILIUM) lo organiza y lo celebra con la adecuada integración e inculturación en sus ritos y rituales. La rica simbología religiosa de los pueblos se hace patente en las celebraciones de la vida (nacer, crecer, amar, sanar, morir, etc.). A estas celebraciones son a las que los misioneros tienen que poner atención particular, para que en su proceso de evangelización, no hieran la sensibilidad de los destinatarios, corriendo el riesgo de alienación en vez de integración.

SACROSANCTUM CONCILIUM traza el curso de la liturgia del pueblo, con directrices claras y oportunas. Con insistencia

declara que el respeto a la dignidad del pueblo que celebra, es requisito indispensable para su debida autenticidad. La liturgia celebrada en el contexto de AD GENTES, es el punto de convergencia de todos los esfuerzos misioneros. La pre-evangelización, la evangelización, la catequesis, la educación religiosa, la formación de adultos, todos estos esfuerzos tienen que encontrar su expresión autóctona en la liturgia del pueblo.

Aquí también se deduce que los seminaristas en formación descubrirán y reconocerán a tiempo sus propias limitaciones en la difícil tarea de adaptación cultural. Prejuicios, racismos, etnocentrismos nocivos serán siempre clara indicación de algunas de esas limitaciones personales que contradicen cualquier esfuerzo de evangelización. La inserción cultural del misionero AD GENTES es un proceso lento, decisivo e intencional. Su progreso en ese proceso se podrá notar en la realidad concreta de cómo la liturgia que se celebra refleja una adecuada inculturación, más allá de la identidad cultural del misionero que la celebra.

CONCLUSIÓN

Fue el Cardenal Joseph Bernardin, de feliz memoria, en la década de los 80's, en Chicago, quien originó el concepto de "the consistent ethic of life principle". Confrontaba él en aquel entonces, la miopía de los que defendían la vida desde el vientre, pero ignoraban la violencia de la pena de muerte. La norma de "una ética de vida consistente" insiste en que la vida toda está conectada. No hay separación posible en la lucha por la defensa de la vida.

Así también me atrevo a proponer, al celebrar estos primeros 40 años de AD GENTES, que el llamado del Espíritu en Vaticano II fue a la Iglesia toda, en todos sus aspectos. Nos urge ser consistentes en nuestra teología y en la pastoral. Que nuestra mirada crítica hacia AD GENTES, nos ayude a tomar en cuenta, toda la realidad de la Iglesia que somos y amamos, que no siempre es tan fiel ni tan consistente.

LA ACTIVIDAD MISIONERA VISTA DESDE LOS DESTINATARIOS (Haití)

Derilus Beauplan CMF

Como la Iglesia es toda ella misionera y la obra de la evangelización es deber fundamental del Pueblo de Dios, el Concilio invita a todos a una profunda renovación interior, a fin de que, teniendo viva conciencia de la propia responsabilidad en la difusión del Evangelio, acepten su participación en la obra misionera entre los gentiles (Ad Gentes 35).

Se inicia presentando de forma muy breve la historia de Haití, como telón de fondo y base que reta la misión de la Iglesia hoy. En el nivel social se da, por un lado, un lenguaje de exclusión. Es una estructura cuya oposición en sus distintos niveles implica una preocupante fisura que ha resultado incluso agresiva: ciudad/campo, cristianismo/vudú, unión libre/matrimonio, francés/creol, mulato/negro, rico/pobre, "los de arriba"/"los de abajo", elite/masa. Políticamente, dar respuestas a las aspiraciones de justicia y equidad de la población y construir el Estado de Derecho, prácticamente desde cero, son hoy los principales desafíos de la consolidación de la democracia en Haití. Económicamente el 80% de la población es pobre y un 50% está bajo la línea de la pobreza. Un fenómeno recurrente en este contexto es la migración a la ciudad y al extranjero. Culturalmente Haití se afana hoy día por conjugar con alegría la diversidad de culturas y la riqueza de espíritu que le convirtió en el segundo país independiente del continente americano y la primera república negra del mundo. Pero Haití es mucho más: es taína y arawak, española y francesa, afri-

cana; es escultura y pintura, música, es vudú y carnaval. . Desde el punto de vista cultural, Haití sería más bien la antípoda del país más desprovisto del hemisferio occidental.

Una de las cuestiones por los que muchos se interesan en Haití es el Vudú. Hay que reconocer pues, en primer lugar, que el vudú está enraizado en la creencia del pueblo haitiano, y que es tomado muy en serio, no sólo por campesinos analfabetos, sino por los estratos más preparados y educados de la sociedad haitiana. No se trata de que todos crean en el vudú -como no se espera que se convierta al islamismo si se visita Irán- sino que se aprenda a reconocerlo como cualquier otra religión del mundo.

Finalmente en este aporte se reflexiona en torno a la percepción que los haitianos tienen sobre la presencia y actuación de las comunidades que tienen misioneros en esa parte del mundo y sobre las expectativas que se tienen en torno a la presencia de la Iglesia.

Agradezco profundamente al Maestro Sergio Espinosa su invitación a participar en la XIII Semana Teológica de la UIC. Es, ciertamente, una invaluable oportunidad poder compartir con ustedes la realidad de Haití. Compartir, muchas veces, alivia el sufrimiento y suscita esperanza.

En esta intervención, trataré, de manera breve, la realidad política, social, religiosa, cultural y eclesial del país, pues considero que los recientes acontecimientos que han azotado a Haití nos interpelan a todos como cristianos y como pueblos hermanos. Son muchas las situaciones que asustan y animan, deprimen y fortalecen, interpelan y comprometen; son tantos los signos de los tiempos que invitan a la Iglesia haitiana a proclamar un "¡ya basta!", a abrir los ojos, y a tomar posturas a favor de los más indefensos y olvidados. El pueblo haitiano está al borde de un gran caos humano, espiritual, económico, social y político.

Iniciemos la revisión de estos aspectos diciendo que Haití, por su ubicación geo-política, pertenece al concierto de las naciones

caribeñas. Con una extensión de 27400 kilómetros cuadrados, Haití ocupa el tercio occidental de la isla La Española, conocida también como isla de Santo Domingo. Es la segunda isla más grande de las Antillas y está situada en el centro del archipiélago, muy cerca del Trópico de Cáncer.

1. HAITÍ: UN POCO DE HISTORIA

Hasta mediados del siglo XVII la historia de Haití se confunde con la historia de la antigua colonia española (Rep. Dominicana). En este tiempo, lo que hoy es Haití fue ocupado por piratas y corsarios franceses. Antes de la llegada de Colón, Haití estaba ligada culturalmente al resto de las Antillas. Los indios eran principalmente taínos y arawaks que se encontraban en un estado de civilización paleolítica. Pasados doscientos años, los españoles habían eliminado a los taínos y arawaks nativos, al tiempo que comenzaban los tiempos de los bucaneros. La primera división de la isla se hizo en 1697, mediante el Tratado de Ryswick, por el que España tuvo que ceder aproximadamente la mitad de La Española a Francia.

Los franceses repoblaron totalmente la isla con esclavos traídos de África, y pasó por una nueva etapa de esplendor, llegando a ser considerada como la colonia más rica del mundo: en esta época, Cap Français (hoy Cap Haitien) era conocida como "*el París del Nuevo Mundo*". Hacia finales del siglo XVIII, los esclavos iniciaron un movimiento de resistencia destinado a poner fin a la explotación. El poderoso sacerdote vudú Boukman dio la señal para el alzamiento en la ceremonia de Bois Caiman, el 20 de agosto de 1791. Centenares de plantaciones de caña de azúcar y molinos fueron presa de las llamas, lo que significó el comienzo de la revolución.

La personalidad más relevante de este periodo fue Toussaint Louverture, un esclavo negro que detuvo las masacres y llegó a un compromiso mediante negociaciones pacíficas entre negros y blancos, declarando posteriormente la independencia de la colonia. Napoleón respondió enviando a Haití a su yerno Leclerc con tropas. Toussaint fue arrestado y deportado a Europa, donde murió en Fort de Joux, cerca de Besançon, el 7 de abril de 1803.

Por desgracia, no vivió para ver cómo su sucesor, Jean Jacques Dessalines, junto con los generales Henri Christophe, que construía la Citadelle de la Ferrière, y Alexandre Pétion, vencía a los franceses y declaraba la primera república negra del Nuevo Mundo, el primero de enero de 1804 en Gonaives.

La nueva república se llamó Haití, una palabra arawak que significa "tierra montañosa". A pesar de este trascendental acontecimiento, las potencias europeas se negaron durante muchos años a reconocer el Estado negro, y Haití permaneció aislada. Los conflictos políticos internos marcaron mucho la historia de este pueblo. De 1915 a 1934, los Estados Unidos ocuparon Haití y luego, hasta comienzos de los años cincuenta, siguieron siendo un poder detrás de la escena.

La era más trágica de la historia de Haití comenzó en 1957 con la elección de François Duvalier como presidente. Cuando murió, en 1971, su hijo, Jean Claude Duvalier, heredó el poder y llevó al país a una decadencia aún mayor. El 7 de febrero de 1986, después de una revuelta popular, éste fue obligado a exiliarse en Francia.

A pesar del exilio de Jean Claude Duvalier, la paz no llegó inmediatamente a Haití. En 1987 se promulgó la nueva Constitución. En ese mismo año (1987, concretamente en noviembre) se celebraron las primeras elecciones tras la caída de los Duvalier; mismas que se convirtieron en una verdadera masacre. Al año siguiente se intentaron otras en las que resultó vencedor Leslie Manigat. Éste sería derrocado por un golpe de estado dirigido por el general Henry Namphy. Un par de meses más tarde el general Proper Avril derroca a Namphy y se autoproclama presidente.

En 1989 fracasa otro golpe contra el gobierno. A consecuencia de éste, el general Avril proclama un estado de sitio, que levanta nueve días después. Tras diez días de fuertes protestas populares, Avril presenta su renuncia el 10 de marzo de 1990, haciéndose cargo de la presidencia Ertha Pascal-Trouillot, magistrada de la corte suprema. En diciembre de ese mismo año, convocadas las primeras elecciones auténticamente democráticas en el país, resulta elegido como presidente Jean Bertrand Aristide, un sacerdote católico, un dirigente carismático-populista pero sin un

proyecto concreto para la nación. Su elección significó un cambio de poder y no, como muchos lo esperaban, un cambio de sociedad. Para ser más claro, con él la desgracia siguió su camino a la velocidad de la luz.

2. SITUACIÓN SOCIAL DE HAITÍ

Hoy por hoy, la situación social se caracteriza por una polarización excesiva de los estratos sociales. La brecha entre ricos y pobres es cada vez más profunda, haciendo que cada día sea menos posible la existencia de una clase intermedia entre ambas y que no se favorezca en absoluto una solución. Hay, por un lado, un lenguaje de exclusión donde uno se engancha en su campo y pretende satanizar a los demás. Es una estructura cuya oposición en sus distintos niveles implica una preocupante fisura que ha resultado incluso agresiva: ciudad/campo, cristianismo/vudú, unión libre/matrimonio, francés/creol, mulato/negro, rico/pobre, “los de arriba”/“los de abajo”, elite/masa.

A partir de lo anterior no resulta extraño que la miseria extrema haya dado como resultado unas relaciones sociales muy tensas y muy frágiles. Algunos piensan que esa deplorable situación ha afectado a muchas personas hasta en su modo de relacionarse con el otro; en el trato cotidiano son frecuentes la agresividad, la indiferencia, la prepotencia; en fin, actitudes que se traducen en una tendencia hacia la anarquía. Con respecto a esto Lyonel Trouillot, escritor haitiano, dice que *ser haitiano es cada vez más construirse sólo, definirse sin semejanza ni solidaridad (...) Tú no eres igual a mi, no seré jamás parecido a ti*¹.

3. SITUACIÓN POLÍTICA DE HAITÍ

En el ámbito político, el panorama no deja de ser preocupante. El país vive una crisis constante, datada desde hace, me atrevo a decir, doscientos años. Haití acaba de celebrar su bicentenario de independencia en las peores condiciones de su historia. Una de-

¹ Citado por LINARD, A., *Triste Bicentenaire en Haiti*, *Le Monde Diplomatique*, febrero 2004, 22.

mocracia joven y frágil, contradictoria y discriminatoria en búsqueda de una consolidación. Ahora bien, es inevitable una pregunta: ¿por qué Haití anda siempre de crisis en crisis? Como posibles respuestas se han presentado muchas claves de lectura; una de ellas es la permanente debilidad del Estado. El poder político en Haití nunca ha sido un gobierno basado en la ley, ni surgido de ella. El Estado haitiano hereda al estado colonial; donde, muchas veces, se piensa que el derecho es igual a la fuerza. Por eso se habla de que en Haití tanto la nación como el estado están por construirse²; es decir, institucionalmente hablando, *la nación haitiana no se ha prendido*³; *Haití no existe*⁴; pues una lengua, un territorio, una población, una cultura por sí mismos no conforman un pueblo. Es necesario hacer frente a un futuro que hay que construir sin cesar. Hoy es posible que la sociedad haitiana se libre poco a poco de los escombros del poder para justamente construirse de nuevo.

Ahora bien, para que la democracia se consolide en Haití, aún quedan pendientes importantes desafíos: la reconstrucción del Estado y la sociedad civil; la reforma del Poder Judicial; y la creación de la nueva fuerza policial. La situación económica es catastrófica y el medio ambiente sufre un grave deterioro. La ayuda internacional está condicionada a la aplicación de un drástico Programa de Ajuste Estructural (PAE) que impide que se lleve a cabo la política de justicia social. Dar respuestas a las aspiraciones de justicia y equidad de la población y construir el Estado de Derecho, prácticamente desde cero, son hoy los principales desafíos de la consolidación de la democracia en Haití.

Por otra parte, nos unimos a la voz que dice que *a doscientos años de nuestra independencia, ya es tiempo de que los líderes políticos, el sector privado, la sociedad civil, las organizaciones sindicales y populares pongan de lado sus intereses personales para anteponer los intereses del pueblo haitiano. La solución para sacar al país adelante depende de cada haitiano sea mulato, negro; sea del gobierno o de la oposición. Solamente un verdadero*

². *Ibidem.*

³. MOÏSE, C., *La Croix et la Bannière: la difficile normalisation démocratique en Haïti*, Cidhica, Montreal 2002.

⁴. WARGNY, CH., *Haïti n'existe pas, Autrement*, Paris 2004.

*y sincero diálogo, en la unidad, es capaz de sacar a Haití de este hoyo donde se encuentra*⁵. A pesar de todo, el haitiano es un pueblo que busca un brote de esperanza y que quiere ser una expresión, un símbolo de libertad a los ojos del mundo.

4. SITUACIÓN ECONÓMICA DE HAITÍ

En Haití, más del 80% de la población vive en una situación de pobreza, pobreza considerada en toda su extensión. Ocupa el lugar ciento diez, según una encuesta sobre calidad de vida de la revista inglesa *Economist* (nov. 2004). Haití es un país esencialmente agrícola. Los campesinos tratan de sobrevivir con su parcela de tierra enfrentando escasez alimenticia. Muchos obreros están desempleados; los que trabajan son, a menudo, mal pagados. Todo eso genera un flujo de emigración hacia la ciudad. El pueblo haitiano es un pueblo de emigrantes. Para muchos, en efecto, la esperanza está fuera del país. La migración es, primero, la de las zonas rurales hacia las ciudades, y este fenómeno no ha dejado de crecer. El resultado ha sido, en la mente de muchos, una desvalorización del campo y del trabajo de la tierra. Como consecuencia inevitable aparece una desvalorización del país mismo⁶. En las condiciones actuales, Haití tiene los más altos niveles de desnutrición; se habla del 50% de la población. Son alarmantes los datos, pero es una realidad; el 80% de la población haitiana está debajo de la línea de pobreza⁷.

5. SITUACIÓN CULTURAL Y RELIGIOSA DE HAITÍ

El catolicismo era la religión oficial, pero debido a que muchos haitianos combinan sus creencias católicas con prácticas vudú, éste fue reconocido oficialmente como religión en 2003, lo que irritó mucho a la jerarquía eclesiástica. El Vudú probablemente es la primera palabra que viene a la mente cuando se habla de Haití. Para el turista, el vudú, con sus ritos y ceremonias, es el principal atractivo cultural de su visita al país. Mucho más allá

⁵. La prensa *Bón nouvèl* (Buena noticia), núm. 405, Puerto Príncipe, Haití, abril 2004.

⁶. Cf. *Le Monde Diplomatique*, febrero 2004, 22.

⁷. Informe de la CEPAL: Panorama social de América Latina, 2002-2003.

de una mera expresión anacrónica del pasado africano de Haití, el vudú es una experiencia vital que comparte la mayoría de los haitianos y que merece la pena conocer⁸.

A pesar de su permanente situación de pobreza, miseria, violencia e inestabilidad política, entre muchos otros factores, Haití se afana hoy día por conjugar con alegría la diversidad de culturas y la riqueza de espíritu que le convirtió en el segundo país independiente del continente americano y la primera república negra del mundo. Pero Haití es mucho más: es taína y arawak, española y francesa, africana; es escultura y pintura, música, es vudú y carnaval. Es la promesa de un país que quiere volver a ser una perla en el Caribe. Si Haití es el país más pobre de América, si ha sufrido un plan de desarrollo social, del derecho y de la justicia; no por ello su cultura ha sufrido esas mismas dificultades, ese bloqueo funcionalmente patológico. Desde el punto de vista cultural, Haití sería más bien la antípoda del país más desprovisto del hemisferio occidental.

6. LA RELACIÓN DEL VUDÚ CON EL CATOLICISMO

Bajo la dominación francesa que vivió el país, les fue prohibida a los esclavos la práctica del vudú, pero éste sobrevivió. Los franceses permitían bailes los fines de semana que, sin que ellos lo supieran, eran en realidad prácticas de vudú. Tras la independencia de Haití, en 1804, los blancos fueron expulsados del país, y muchos de ellos, sacerdotes católicos incluidos, fueron asesinados. El Vaticano rompió relaciones con Haití, y no volvió a restablecerlas hasta 1860. Esta época fue marcada por el control de la Iglesia por el Estado, por la ausencia de misioneros preparados y de una pastoral organizada. Durante estos 56 años, se fue construyendo la religión popular de Haití: *el vudú*, como una complicada amalgama de religión espiritual africana y catolicismo. En

⁸. Ante todo, el vudú es considerado por muchos como una religión, pero para otros es algo diabólico. Muchos de los principios y prácticas del vudú pueden sonarnos a pura superstición, pero imagínese por un momento qué le pueden parecer ciertas características del cristianismo a quien no saben de qué se trata. ¿Qué pensarían de la Santísima Trinidad, o de la Resurrección de Cristo, de su presencia en la Eucaristía? Cualquiera de estas prácticas, creídas totalmente por el más inteligente de los cristianos, pudieran parecer tontas supersticiones a alguien no familiarizado con el cristianismo.

ese tiempo ganó terreno el sacerdocio del vudú. Prácticamente todos los *loa* (espíritu, en vudú) fueron asociados a santos católicos. Como consecuencia, no es raro que un haitiano practique el vudú y el catolicismo⁹ y, a veces, que sea devoto de ambos.

Hay que reconocer pues, en primer lugar, que el vudú está enraizado en la creencia del pueblo haitiano, y que es tomado muy en serio, no sólo por campesinos analfabetos, sino por los estratos más preparados y educados de la sociedad haitiana. No se trata de que todos crean en el vudú -como no se espera que se convierta al islamismo si se visita Irán- sino que se aprenda a reconocerlo como cualquier otra religión del mundo.

7. LA IGLESIA DE HAITÍ¹⁰

La injusticia es el mal crucial y endémico del pueblo haitiano. Ella ha representado la gran calamidad de Haití a lo largo de su historia. La Iglesia de Haití ha trabajado —o por lo menos lo ha intentado— en pos del mejoramiento de la vida social de nuestro pueblo. Al principio de los años 80, con un mensaje iluminador, el Episcopado haitiano se enfrentó a un poder absoluto que estrangulaba al pueblo desde 1957: *La Misión de la Iglesia, es hacer de tal manera que la luz de Jesucristo ilumine los problemas del pueblo haitiano*. Así, la Iglesia se reconoce como el verdadero Pueblo de Dios que convoca a todos los bautizados. Y con la expresión, durante la visita de Juan Pablo II en marzo 1983: *¡La Iglesia somos nosotros! ¡Somos la Iglesia!*; ésta se ha transformado, pues, en una Iglesia de participación, en una verdadera Iglesia de comunión.

Sin embargo, con la caída de Duvalier, la Iglesia fue una de las primeras instituciones en reclamar: *Que se haga justicia*. Los obis-

⁹. En diversas ocasiones, entre 1860 y 1940, la Iglesia católica organizó campañas contra el vudú, pero sin éxito alguno. En 1949, algunos elementos de la Iglesia católica emprendieron una guerra santa total contra el vudú, llegando a quemar peristiles (templo) y a golpear y matar a sus practicantes hougans (hombres) y mambos (mujeres), exigiendo a la sociedad salir de su ostracismo. Pero apenas tuvo el efecto deseado. El vudú quedó hasta cierto punto relegado a prácticas secretas, pero su popularidad creció, quizá debido a la misma opresión.

¹⁰. Cf. SMARTH, W., *Lire pour Haïti l'Enseignement Social de l'Église Catholique*. Cahiers CHR 10 -Conférence Haïtienne des Religieux- (1999) 69-88.

pos se comprometieron entonces a ayudar y encuadrar las "Comunidades eclesiales de base" y el proyecto de alfabetización, llamado "Misión Alpha". Fue durante este mismo periodo que la Teología de la Liberación cobró fuerza. Gracias a ella, muchos problemas del pueblo haitiano como la economía, la política, la educación, la familia, la historia misma de Haití, lo social, fueron iluminados a la luz de la fe, para el servicio y la liberación de los pobres.

Pero también, conviene subrayar que a pesar de esas expectativas de la Iglesia; su compromiso no está tan claro. Ella titubea. Porque tiene miedo de los movimientos populares que ella misma, muchas veces, identifica como actividades comunistas. Eso quiere decir, que aun cuando los mensajes animan los esfuerzos para un posible cambio de las situaciones del pueblo; los obispos, con su postura, cometen actos que contradicen sus palabras o debilitan su credibilidad. Además, las acciones de algunos obispos en contra del proceso democrático en curso han contribuido a desvalorizar el mensaje social de los obispos haitianos.

Durante los dos últimos años la Iglesia ha tratado de recobrar la confianza que había perdido. En la actualidad ella está consciente de la situación que atraviesa el país. A pocos años del inicio de la celebración de los doscientos años de independencia, los obispos expresaron su firme determinación de *crear condiciones para que la Iglesia de Jesucristo se convierta en camino que lleve a los haitianos a vivir en la hermandad*¹¹. Los obispos completan su propuesta al decir: *estamos decididos a aportar la Justicia, Paz y Solidaridad, el apoyo que esperan de nosotros para que su acción pueda ayudar al pueblo a realizar un plan de desarrollo integral*¹².

Ahora bien, ¿cuál es la percepción que tienen los haitianos, como sus principales destinatarios, de la actividad misionera de los diferentes Institutos religiosos? Primero, frente a la situación complejísima del país, la actividad misionera se ha hecho cada vez más difícil. Además, para ser más preciso, las zonas de misión se caracterizan casi siempre por el riesgo que representan o,

¹¹. Message du symposium de l'Église catholique en Haiti pour le bicentenaire de l'indépendance du peuple Haitien, 20-23 de nov. 2003, n. 34.

¹². *Ibid.*, n. 32.

dicho de otra manera, son zonas (me atrevo a decir) de “aventura evangélica”. No digo espiritual, porque me refiero con esta expresión a la praxis evangélica.

Con toda sinceridad, Haití escapa siempre a las perspectivas del científico y de los intelectuales, salvo en el sentido del caos. En suma, Haití es un campo de complejidad. El haitiano tiene una visión específica del “cura católico”, tomando un cuenta el sentido providencial de la palabra. Cuando no es así, lo perciben como un “neo-colón” que viene a imponerle algo o a sacar provecho de él. Son dos visiones opuestas y extremas.

Por ello, es recomendable que un proyecto de misión para Haití no se elabore *a priori*. Porque deberá ser en el terreno específico donde podrán formularse teorías que van a ser aplicadas; pero si se parte de teorías pre-fabricadas o importadas la posible misión puede convertirse en un riesgo, condenada al fracaso. La historia siempre trae sorpresas. Lo que se sugiere es ir con el corazón abierto, dispuesto a dar y recibir; en una palabra: dispuesto a integrarse. Y que sea el terreno mismo el que le dicte al misionero cómo caminar.

7.1 Temas de preocupación de la Iglesia

El compromiso de la Iglesia para la promoción del pueblo haitiano debería hacerse desde un espíritu de diálogo y de búsqueda en común de lo que puede ayudar a este pueblo y de contribuir a su liberación auténtica. La Iglesia en su seno, ha de construir una verdadera unidad más perceptible. Otros temas pendientes son la promoción y el respeto a los derechos fundamentales de todo ser humano; la reconciliación, la justicia y la promoción de un espíritu de fraternidad, solidaridad y unidad entre todos los haitianos. Hay también nuevos campos de acción¹³ a los que la Iglesia haitiana ha de dedicarse plenamente. Citamos por ejemplo la lucha por acabar con la impunidad; porque una sociedad que acepta la impunidad está condenada a la repetición del crimen y

¹³ .Cf. HANSSENS, J., - Y. VOTAIRE., *Nouveaux défis à la pastorale sociale en Haïti*, Cahiers CHR -Conférence Haitienne des Religieux- 6 (1997) 124 y ss.

la violencia. Hay que fomentar una espiritualidad profunda para trabajar sin odio, sin rencor o espíritu de venganza.

7.2 Coherencia eclesial: hacer lo que se enseña¹⁴

Cualquiera que se atreva a hablar a los hombres de justicia debe primero ser justo a sus ojos. Ésta es la idea. La Iglesia como comunidad "escatológica" ha de vivir de manera más radical la sociedad nueva que anuncia. Pero a veces lo constatado nos lleva a preguntar: "¿Cómo es posible que, en países de mayoría católica, mucha gente piadosa que frecuenta la Iglesia, que todos los días recibe la Eucaristía y que habla de Cristo y adora a Cristo, viva indiferente ante la injusticia y la desigualdad y, más aún, contribuya con sus opciones políticas y económicas a mantener cada vez más la desigualdad y la injusticia?"¹⁵. ¿Cómo contribuir a la reconciliación y a la armonía en la sociedad, si la Iglesia no llega a realizarlas en su propio seno desde la verdad y el respeto? Se trata de vivir lo que se anuncia en y desde la existencia cotidiana misma y buscar una armonía entre el decir y el actuar. En resumen, el lugar de la Iglesia no es el poder, no es la apariencia, no es dominar la sociedad sino, acompañar al pueblo en su lucha por la liberación; ser levadura en la pasta.

Hoy más que nunca, nuestra fe está llamada a abrazar la actualidad de nuestro pueblo con su sed de progreso humano, su anhelo de democracia, de justicia, de unidad y de solidaridad... Somos como el pueblo judío en vísperas de la misión pública de Jesús. Nos preguntamos lo qué debemos hacer, y buscamos avanzar. "El pueblo estaba expectante..." (Lc., 3,15). Llevamos nuestros sufrimientos, nuestras dudas, nuestras desilusiones: "Nosotros esperábamos..." (Lc., 24, 21). En este aspecto la Iglesia haitiana ha de encaminarse hacia un horizonte utópico; es decir, una esperanza viva que le fortalece y le da vitalidad. No una esperanza de ojos cerrados, pies quietos y manos atadas, sino una esperanza-en-acción que se torna compromiso-esperanza. Ella es la virtud de la disconformidad con la realidad. Ésta no es lo da-

¹⁴. Cf. *Ibid.*, 128 y ss.

¹⁵. A. PAOLI, Notas mecanográficas de una conferencia pronunciada en Medellín, citada por ALEIXANDRE, D., *Bautizados con fuego*, Sal Terrae, Santander 1997, 65.

do, lo acontecido, lo ya pasado, sino lo que queda por acontecer, por suceder, lo porvenir. La realidad, en fin, se encuentra en clave de utopía¹⁶.

Hoy, la *mundialización* y la globalización son las consignas que mandan el destino de los pueblos. Hoy el neoliberalismo opera con categorías religiosas, y no precisamente con las más flexibles y humanizadoras, sino con las más rígidas e inmisericordes. Proclama que fuera del modelo neoliberal no hay salvación. Lo triste es que la ideología neoliberal no adopta actitudes humanitarias, como la condonación de las deudas, la compasión o la misericordia. Exige, más bien, pagar las deudas hasta el último céntimo¹⁷. Ahora bien, frente a todo esto ¿cómo contribuir a la construcción de la “Aldea global” según la expresión de Pedro Casaldáliga, en el respeto y la participación responsable de todos, de todos los pueblos y culturas? En suma, la Iglesia debe ser el signo visible de la presencia del Señor en la aspiración por la liberación y en la lucha por una sociedad más humana y más justa. Sólo así la Iglesia hará creíble y eficaz el mensaje de amor del que es portadora¹⁸.

¹⁶. Cf. TAMAYO-ACOSTA, J. J., *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2004, 141.

¹⁷. Cf. *Ibid.*, 193.

¹⁸. Cf. GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1973, 335.

MIGRACIÓN Y CULTURA

Ernesto Esqueda Sánchez, cs
Misionero Scalabriniano

El desarrollo de este aporte consta de dos partes. El primero gira en torno al proceso cultural que el migrante enfrenta y el segundo en mi experiencia de misionero con los migrantes y refugiados.

Las migraciones son una realidad ineludible en los seres humanos, y en el contexto de la globalización ésta se ha acelerado e incrementado, hasta el grado de que han llamado al siglo XXI como el siglo de las migraciones.

Para su análisis, el autor recuerda las características o rasgos que definen la cultura y que han de tenerse en consideración en cualquier contexto de relación entre los grupos humanos portadores de diferentes culturas o experiencias culturales. El migrante no es un individuo vacío de referentes o contenidos culturales, el migrante en cualquier cultura es portador de un "capital cultural. Unos de los rasgos que más destaca es que la cultura se conforma por símbolos, donde el que más importancia presenta es el del lenguaje. La lengua es la máximo expresión de una cultura; su pérdida significa la casi total desaparición de una identidad cultural. El aprendizaje de una nueva lengua supone uno de los más vigorosos medios para alcanzar la integración o la asimilación de la cultura receptora. Al final insiste en la necesidad de un

nuevo pensamiento teológico que surge del migrante y que sean posibilidad de una nueva ética y pensamiento.

INTRODUCCIÓN

Me siento honrado de encontrarme con ustedes, que participan de la Semana Teológica en la Universidad Intercontinental. La ponencia tiene como objetivo hablar de la experiencia de choque cultural de inculturación del migrante en entornos socio-culturales diferentes. El desarrollo de la misma se hace en dos momentos. El primero gira en el proceso cultural que el migrante enfrenta. El segundo en mi experiencia de misionero con los migrantes y refugiados.

Por principio, la emigración es una "Ley Natural". *Emigran las semillas en las alas de los vientos, emigran las plantas de un continente a otro llevadas por las corrientes de las aguas, emigran las aves y los animales, y, más que todos, emigra el hombre, en forma colectiva o individual, pero siempre instrumento de la Providencia que dirige los destinos humanos y los guía, incluso a través de catástrofes, hacia la última meta que es el perfeccionamiento del hombre en la tierra y la gloria de Dios en los cielos* (Mons. J. B. Scalabrini, Padre de los Migrantes, 1879).

Las migraciones son una realidad ineludible en los seres humanos, y en el contexto de la globalización ésta se ha acelerado e incrementado, hasta el grado de que han llamado al siglo XXI como el siglo de las migraciones. El Papa Juan Pablo II, se expresó al respecto puntualizando que "*La Iglesia del año 2000 será la Iglesia del Éxodo*", afirmación donde pone la migración en la frontera de la profecía y hace de la movilidad humana el nuevo reto de nuestros días. Hablar de migración es hablar de culturas en movimiento e interacción.

Recordemos las características o rasgos que definen la cultura¹ y que han de tenerse en consideración en cualquier contexto

1. Ver, entre otros, SERENA, N., *Antropología cultural, Adaptaciones socioculturales*, México 1982. MURDOCK, G. P., *Características fundamentales de la cultura*, en *Cultura y sociedad*, México 1987.

de relación entre los grupos humanos portadores de diferentes culturas o experiencias culturales.

1. LA CULTURA ES APRENDIDA

La cultura no se hereda genéticamente sino que se adquiere a través del aprendizaje continuado desde el nacimiento hasta la muerte del individuo (Javier Zapata de la Vega, Antropología Social). El aprendizaje se efectúa, en primera instancia, por transmisión hereditaria de los mayores de la comunidad hacia los menores de la misma, pero también con el aprendizaje a lo largo de la vida del mismo individuo. En el aprendizaje de los individuos intervienen diferentes medios y contextos diversos. Los medios pueden ser formales e informales. En los formales, está el caso del aprendizaje normalizado, que es denominado educación. Los informales, son un aprendizaje no regulado o normalizado que tiene que ver con la propia observación de la socialización y la enculturación. Los contextos son todos aquellos donde se desenvuelve el individuo, desde el grupo familiar a la escuela, trabajo, el espacio de las diversiones, etc. Esta característica de la cultura repercute en el fenómeno de las migraciones transnacionales al poner de relieve el bagaje cultural que porta el migrante: porque no se trata de un individuo vacío de referentes o contenidos culturales, el migrante en cualquier cultura es portador de un “capital cultural”².

1.1 La cultura se comparte diferencialmente

Dentro de cada grupo social sus miembros no viven la cultura de la misma forma. Existen diferencias en su acervo cultural que dependen de factores como su distinta procedencia (rural o urbana), sus clases sociales, su estado económico, el grupo de edad al que pertenezca... por las diferentes subculturas que se generan en su interior. Lo fundamental sin embargo, es comprender que todas quieren abarcar de alguna forma la totalidad

2. BALLARD, R., *The political economy of migration: Pakistan Britain and the Middle East*, en EADES (Comp), *Migrants, workers and the social order*, Londres/Nueva York 1987.

de la existencia de los individuos, de los grupos humanos o de los pueblos.

1.2 La cultura se conforma por Símbolos

El ser humano tiene una variada y amplia gama de formas de manifestar su ser en relación. Entre las características que sobresalen del ser humano está la capacidad que tiene para comunicarse, de forma abstracta y concreta. Para ello elabora símbolos que den sentido a sus mensajes. A través de los símbolos las personas transmiten sus conocimientos, sus normas, sus costumbres, sus valores etc. De todos los sistemas simbólicos el que más importancia presenta es el del lenguaje, ya que él sólo sirve para la creación de cultura. El lenguaje es la principal forma de comunicación. La lengua es la máxima expresión de una cultura; su pérdida significa la casi total desaparición de una identidad cultural. El aprendizaje de una nueva lengua supone uno de los más vigorosos medios para alcanzar la integración o la asimilación de la cultura receptora. Al analizar el proceso migratorio es de suma importancia prestar atención especial al conocimiento del idioma de los países receptores que poseen los migrantes, pues esta será una condicionante en su proceso de adaptación. (Dificultad de vivir, expresarse).

1.3 Las adaptaciones al nuevo contexto

Toda manifestación desarrollada por el ser humano está marcada por lo general por su capacidad de adaptación al contexto donde se produce, sea éste del medio ambiente, social y/o religioso, etc. En el caso concreto de las migraciones transnacionales, la adaptación se entiende como la capacidad que supone el reacomodo de la cultura del grupo inmigrante a la de la sociedad receptora. Es el migrante que tiene que adaptarse, a lo nuevo y diferente y viceversa.

1.4 El Cambio Sociocultural

¿Qué se entiende por cambio sociocultural? Algunos académicos, entre ellos Javier Zapata, lo definen de la siguiente manera: *la*

alteración de todo o parte de los aspectos que comprenden la infraestructura, alterar la forma de ser de una cultura. Esto es lo que sucede con los grupos de migrantes mexicanos en los Estados Unidos. Alteran su *modus vivendi*, por asimilar las nuevas formas de vida de la cultura receptora.

Desde mi punto de vista, la base de todos los cambios en los sistemas socioculturales reside en la variación en las ideas, valores y creencias del individuo. Las actitudes y manifestaciones individuales (los comportamientos) de los migrantes son las que primero se ven afectadas por el cambio sociocultural.

1.5 El Contacto

Paso a entrar más en detalle en el proceso migratorio (los aspectos a nivel micro) y parto del itinerario del migrante trasnacional. El recorrido del migrante se presenta de la siguiente manera:

Salida: el migrante, individual y colectivamente, decide el abandono de su país para asentarse en otro que le ofrezca mejores oportunidades (finalidad básica de toda migración voluntaria).

La Llegada: al entrar al nuevo país receptor, da comienzo el proceso de contacto. El primer momento es físico y sensitivo. Físico porque el entorno al cual se incorpora no presenta las mismas características del que acaba de dejar. Sensitivo porque lo que se le manifiesta a sus sentidos es también diferente: nuevas personas, nuevos olores, nuevas formas de estructurar y acomodar su espacio, etc.

En mi experiencia misionera el contacto para el migrante hace referencia, en sentido amplio, a la situación inicial que se produce al relacionarse dos grupos socioculturales con diferente cultura. El migrante por tanto no debe adaptarse al conjunto de la sociedad receptora sino a un determinado número de sus exigencias. Las dos culturas no entran en contacto inmediato en toda su extensión, sino en lo necesario y práctico de las necesidades básicas de los migrantes.

2. LAS EXPERIENCIAS DE MISIÓN EN E.E.U.U. Y CANADÁ

Debo confesar que nunca pedí ir de misión a países de primer mundo, como lo es Estados Unidos y Canadá. Al menos no estaba en mi plan como misionero. Países anglosajones con poca gente católica. Y si yo hubiese elegido, habría escogido Brasil o Argentina. Mi llegada a estos países no fue como yo esperaba. Hizo cambiar mi actitud y experiencia, simplemente porque ves y percibes diferente y conoces gente diferente.

Desde ese punto de vista, la experiencia ha llegado a ser clave en el pensamiento y en la cultura de nuestros días modernos. Ocupa un lugar determinante en el hombre de hoy que, en terminología de Mouroux, se vive como la "era de las experiencias"³. En las lenguas románticas se habla de experiencia en el sentido de "experto"⁴, es decir, de aquel que tiene conocimiento de causa. La raíz etimológica del término experiencia, expresa el itinerario que nos conduce a un conocimiento, donde nos dice que experimentar es probar y descubrir algo, alcanzando su conocimiento propio.

A la experiencia que me refiero es aquella que cuenta con conciencia y vivencia y que se dio en el nivel de la existencia de mi afectividad como estudiante y como clérigo, en Chicago, Estados Unidos, y Thunder Bay, Ontario, Canadá, con migrantes y refugiados. *La experiencia es conciencia, impresión, debido a una relación personal con algo, alguien, por quien se ha pasado, con quien se ha vivido, sentido, probado, captado, hecho...*⁵. La experiencia misionera hecha en estos dos países cambiaron mi corazón, llevándolo por lugares que nunca hubiese imaginado. Por ejemplo, la experiencia de inculturación de algunas familias migrantes en los Estados Unidos, me dio la oportunidad de hacer reflexión teológica desde los sufrimientos y alegrías de los migrantes hispanos, polacos, italianos y filipinos con los que com-

3. MOURoux, J., *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Aubier, Paris 1952, 6. Se trata del ensayo más importante sobre el tema de la experiencia; ha influido decisivamente en el puesto que este tema ocupa hoy día, en la teología y en el campo de la espiritualidad.

4. IMIZCOS BARRIOLA, J. M., *Experiencia de Dios y Formación Vocacional*, Estudios y Ensayos, BAC, Madrid 2004, 3.

5. Cf. GELABERT, M., *Experiencia*, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico el Dios Cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 526.

partí desde 1998 hasta 2002, experiencia que me llevó a pensar teológicamente en el migrante como constructor de civilizaciones e instituciones. *Hemos llamado brazos y nos ha venido un pueblo*. Así se expresaba Max Fischer, sociólogo Suizo en los años 60's, hablando de la migración europea hacia su país. El concepto de que el migrante sea un tractor más en la productividad de una nación o un engranaje de la maquina industrial no niega la realidad del factor civilizador y cultural de la migración. El migrante no es un trabajador o una simple mujer empleada por destajo en la maquila. El migrante es una persona que tiene valores morales, éticos, y religiosos, es alguien que piensa, que siembra ideas, que actúa de forma siempre distinta a la de las personas del lugar receptor que elige como su nueva tierra y que es capaz de construir nuevas sociedades. Por ejemplo, retomando unos ejemplos de la vida cotidiana y banal: la pizza de los italianos o los tacos de los mexicanos han invadido los mercados de Estado Unidos hasta convertirse en un factor social de la cultura norteamericana.

2.1 La experiencia en Canadá

La experiencia en Thunder Bay, Ontario, Canadá, se ubica desde principios del 2002 hasta mayo del 2003 y la misma es recordada como la experiencia con los refugiados y la de los retos misioneros en medio de la pluralidad de razas y credos.

Mi participación fue en la oficina atendida por la Diócesis de Ontario y La Congregación de los Misioneros de San Carlos/Scalabrinianos llamada D.O.O.R.S: to a New Life, lugar que se preocupa por recibir refugiados y seguir sus procesos de naturalización canadiense. ¿Por qué puedo caracterizar a esta experiencia como una experiencia de diálogo Interreligioso? Porque la experiencia afectiva de estar en contacto con personas de otras razas, lenguas y credos me llevó a profundizar que las demás personas, sean de tradiciones religiosas diferentes a la mía, son también constructores del Reino de Dios en nuestra sociedad, porque con su testimonio construyen un mundo mejor.

Por ejemplo, una mujer Irakí, de credo musulmán, me dijo: "Dios es muy bueno conmigo". Su apertura a la vida me ayudó a encarar mis propias dificultades más honestamente, y permanecer en Canadá a pesar de fuertes tentaciones de dejar Canadá. Especialmente en conocer más y mejor, en conocer y recibir a los refugiados. En esta experiencia entendí lo que significa amar y ser amado.

Esta reflexión teológica para fundamentar el diálogo interreligioso en medio de la convivencia y dolor se fundamenta en la idea reinocéntrica que adopta el teólogo Jacques Dupuis, cuando puntualiza que *los cristianos y los miembros de otras tradiciones religiosas participan en la realidad del reino de Dios y están destinados a construirlo juntos.... son miembros y constructores copartícipes, junto con Dios, del reino de Dios en la tierra*⁶. Dicha expresión puntualiza lo que yo llamo, el migrante y refugiado como constructor de nuevas civilizaciones y corazones.

Por tanto, al final de la experiencia misionera concluí que la verdadera experiencia de misión en su sentido más amplio se da cuando la persona tiene la experiencia de la inculturación y cuando se pone en relación con el mundo, consigo mismo y con Dios. Mi misión fue más compleja de lo que creía, fue encontrar a Dios entre los migrantes y refugiados y sobre todo, aprender a discernir quién es Dios para ellos.

CONCLUSIÓN

Replantear el futuro partiendo desde el extranjero. El siglo recientemente iniciado ha sido definido el siglo del extranjero por excelencia. Hay extranjeros que abandonan sus tierras por la miseria y el hambre, otros por situaciones de violencia e inseguridad en búsqueda desesperada de pan para sobrevivir. Estos son los extranjeros por excelencia de la Iglesia del siglo XXI.

Hoy es el tiempo del extranjero por excelencia, de quien permanece extraño a lo que le está cerca (tenga esta cercanía el ros-

6. DUPUIS, J., *Hacia una Teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrea, Santander 2000, 526.

tro de la lengua ignorada, de la tierra desconocida, de la religión que profesa y de la identidad quebrantada). El siglo recientemente iniciado tiene urgencia de un nuevo pensamiento teológico. A la vez, es un tiempo oportuno y necesario, favorable y urgente, para replantear la relación con el extranjero, descubriendo en él ya no más una dimensión de amenaza, como históricamente ha tenido lugar, sino más bien de sacralidad, como ha ocurrido ocasionalmente. Este volver a pensar teológicamente pasa por instituir un pensar que surja desde el extranjero, donde el ser extraño, es decir, de fuera, no sea una amenaza que se debe rechazar, sino una palabra por acoger y que, una vez acogida, instituye una nueva ética y un nuevo pensamiento, en cuyo centro se eleva no el yo, con sus pedidos de satisfacciones y de derechos, sino el otro, con su rostro, en el que se refleja una luz que viene de otra parte.

PLURALISMO RELIGIOSO EN UN MUNDO POBRE Y MULTICULTURAL

Javier González M
Misionero de Guadalupe

El P. Javier nos comparte su experiencia como Misionero de Guadalupe en Kenya y Angola, haciendo énfasis en el diálogo interreligioso con musulmanes, con las diversas iglesias o grupos religiosos cristianos y con la religión o religiones africanas. Se plantea la idea de que la Religión Tradicional Africana está en la base de un diálogo interreligioso de mayor arraigo cultural. Sin este interlocutor, los alcances del diálogo entre religiones en África, tal vez no sean muy significativos, en términos de progreso religioso y cultural, en general. Una de las conclusiones a que se llega es que todos los intentos por dialogar, en el marco de las creencias religiosas, alcanza su experiencia más noble en el diálogo interreligioso que acontece al nivel de las bases. Aquí, no hay la agenda sofisticada, está simplemente la alegría de compartir nuestro encuentro con el Totalmente Otro, desde nuestro acontecer totalmente ordinario.

Se me ha pedido compartir mi experiencia de misión sobre: *La inserción misionera en un mundo pobre, multicultural y pluri-religioso*, con énfasis en esto último. Trataré de exponer mi tema desde los siguientes aspectos:

1. *Ámbito de mi actividad misionera*
2. *Experiencia, especialmente ligada al “diálogo interreligioso”*
3. *Los desafíos encontrados*
4. *Los logros y las deficiencias de nuestra respuesta eclesial.*
5. *La formación requerida en los evangelizadores.*

1. ÁMBITO DE LA MISIÓN

Nuestras misiones de África, en la actualidad, son esencialmente parroquiales. Dentro de este tipo de misión, desarrollamos servicios diversos: formación catecumenal y cristiana, ayuda a los pobres, servicios de salud, educación pre-primaria, primaria y secundaria, promoción de actividades de desarrollo auto-sustentable, etc. Algunas de nuestras misiones tienen actividades de ecumenismo y diálogo interreligioso, más o menos organizadas.

El ámbito geográfico concreto de mi inserción misionera ha sido Kenya y Angola, al Oeste y al Este del continente africano, respectivamente. Ambos países tienen comunidades tribales de ancestros de antiguas migraciones bantus, de los siglos VI y XI, migraciones que también afectaron a un buen número de países del área. Este hecho, así como muchos otros factores de la globalización actual, ya marca – entre muchas comunidades africanas – ciertas convergencias de carácter histórico, social y cultural, dentro del cual está, desde luego, lo religioso.

En cuanto a la cuestión religiosa, por cierto, mencionemos que hay tres principales religiones en África: cristianismo, islamismo y religión africana. Según últimas estimaciones, de la población total calculada en África (778 millones), son alrededor de unos 350 millones los cristianos, 315 millones los musulmanes, y, el resto, fieles seguidores de otras creencias, incluidas las religiones africanas. Hay que recordar que, quienes se han declarado cristianos o musulmanes, en un momento determinado, practican, de diversas formas, sus creencias tradicionales. Comentaremos esto más adelante. Hay, por supuesto, comunicación de diversa índole entre gentes de estas grandes religiones, y es esto lo que también comentaremos.

2. EXPERIENCIAS, ESPECIALMENTE LIGADAS AL "DIÁLOGO INTERRELIGIOSO" O DIÁLOGO ENTRE RELIGIONES

Reflexionando un poco sobre mi experiencia de misión, en el campo del diálogo interreligioso, me parece importante hacer notar que existen tres ámbitos principales de análisis:

- El primer ámbito de análisis es donde se ubica la relación entre *cristianos y musulmanes*.
- El segundo ámbito de relación interreligiosa se da entre los *cristianos de las diversas iglesias o grupos religiosos cristianos*.
- En un tercer ámbito, se sitúa el diálogo (o falta de él) entre *africanos de sola religión africana*, por un lado, y *de creyentes de otras religiones, las llamadas "religiones mundiales" (particularmente del cristianismo), por el otro*.

2.1 Relación entre cristianos y musulmanes

De todos es conocido el problema entre cristianos y musulmanes en Nigeria; y entre cristianos y no cristianos, por un lado, y musulmanes, por el otro, en Sudán; y esto, por sólo mencionar estos bien conocidos casos. Con frecuencia se escenifican sangrientas batallas, pero también reconocidos esfuerzos de *negociación en diferentes direcciones*, con el fin de pacificar los corazones y los ambientes, así como para darse mutuo reconocimiento y aceptación.

Es digno de mención que misiones cristianas y musulmanas compartan sus *servicios* con todos. Todas nuestras instituciones educativas (kinders, primarias y secundarias), así como los programas de salud (medicinas y visita a los enfermos), de ayuda a los pobres, las campañas contra la erradicación del desempleo, del alcohol, del SIDA, etc., todos estos servicios tienen participación general, benefician a todos, incluida la comunidad musulmana.

Un consuelo muy real es que las relaciones cristianos-musulmanes no faltan, con concretos signos de *solidaridad, a nivel del contacto humano* no agendado, en la base, como es la atención a los enfermos, el auxilio a las víctimas de la violencia, todos los gestos humanos que hacen posible la convivencia en zonas comunes.

2.2 Diálogo entre cristianos de diversos grupos

Recordemos que este es el ámbito del diálogo entre religiones, más comúnmente llamado "ecumenismo".

Se sabe, por ejemplo, de la existencia – con estadísticas muy recientes – de más de 300 diferentes denominaciones religiosas, la mayoría de origen cristiano, en la zona marginada de Kibera, en Nairobi, que es un territorio, creo yo, como la mitad de la colonia Roma (aproximadamente 110 hectáreas).

De estudios, de un pasado reciente, 1972, el "Manual de las Iglesias de Kenya" (el *Kenya Churches Handbook*), lectura casi obligada para todo misionero recién llegado a ese país, existían con status legal, en todo el país, reporta 224 denominaciones cristianas, incluyendo la comunidad católica y otras iglesias cristianas mayores, como anglicanos, bautistas, presbiterianos y ortodoxos¹. De acuerdo con una reciente investigación sobre las sectas, investigación realizada por el Instituto para el Estudio de la Religión en América, habría actualmente más de 5000 grupos religiosos, muchos de ellos de origen cristiano, en la región al sur del Sahara, en África (2000 de los cuales con activa presencia en Kenya)².

Dentro de este fenómeno social y cultural, de esa impresionante explosión en el crecimiento numérico de iglesias y agrupaciones religiosas, hay, sorprendentemente, notables gestos de **tolerancia religiosa**. Ese clima de tolerancia se aprecia en relación a la *vida familiar*, en donde, de manera pacífica y tolerante, pueden convivir miembros de una misma familia con una denominación religiosa diferente cada uno de ellos. También, por el hecho de compartir *espacios* para la oración (casi siempre en domingo) de grupos de denominación diversa, de compartir *tiempos* de oración (por ejemplo las "Cruzadas" de oración, generalmente de los grupos no católicos), etc. Digno de mención es el *Congreso por la Paz*, del año 2000, en Angola, en el que se debatió sobre "tolerancia y paz", en tiempos en que arreciaban los combates entre el gobierno y la oposición armada. El Congreso fue promovido por 23 agrupaciones religiosas, incluida la Iglesia católica, y la sociedad civil, y fue realizado en la Universidad Católica de Angola; además, con gran cobertura radiofónica en ese país. El

¹ El KC-Handbook, ecuménico, agrupa esas entidades religiosas en: "iglesia católica", "iglesia anglicana", "iglesias protestantes", "iglesias independientes africanas", "iglesia ortodoxa", y grupos afiliados al "concilio nacional de iglesias".

² <http://www.rickcross.com/>

evento parece haber acelerado la realización de los tratados de paz, después de más de 25 años de guerra civil. Y, desde luego que, la preocupación por la tolerancia en todos los niveles, fue beneficiosa a nuestra comunidad católica, como se ha ido mostrando en el Seminario Arquidiocesano de Luanda, con aproximadamente 180 seminaristas de por lo menos 10 diferentes diócesis del país y de prácticamente todas las tribus del mismo, en un clima de aceptable comunicación, diría, de “tolerancia y paz”.

No trato aquí el tema del diálogo interreligioso, en el contexto de los muchos grupos fundamentalistas que hay en África. Los fundamentalismos y el diálogo entre religiones es un tema de gran actualidad³. Lo que yo he podido constatar es un apego casi apasionado, nada disimulado a la religión en general, a la Biblia, al Corán, a todo lo que se relaciona con lo sagrado. No sé si esto es fundamentalismo puro, acercamientos a él, o es simplemente un dato de cultura. Por lo pronto, hay que sacar provecho de este punto, para platicar sobre el tercer ámbito del diálogo entre religiones: el de los creyentes de sola religión tradicional africana y creyentes de religiones mundiales.

2.3 Diálogo interreligioso entre africanos de sola religión africana y entre creyentes de religiones mundiales

Quien haya estado en África estará de acuerdo conmigo en que expresiones, maneras de pensar y de celebrar eventos, así como un sin número de situaciones humanas, tienen mucho que ver con lo religioso. En mi modo de captar las cosas, creo que, en África, todo aquello que tiene que ver con la vida, tiene que ver con la religión. Y todo lo que tiene que ver con la muerte es anti-religioso. El interés por la Religión Tradicional Africana (RTA) va ganando terreno. Por eso, creo no errar al decir que la RTA está en la base de un diálogo interreligioso de mayor arraigo cultural.

El interlocutor principal de la RTA es el cristianismo y el Islam, que son dos grandes “religiones mundiales” extendidas en África ¿Cómo se dialoga entre estos dos mundos religiosos, entre

³ Juan José Tamayo trata el asunto en un libro de muy reciente aparición: *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid 2004.

la RTA y las religiones mundiales? Tal vez no se trate de un diálogo muy sistematizado. Lo que sí es de notar es que, a veces, estas religiones mundiales se muestran críticas, en sentido positivo, delante de las religiones africanas; a veces, pretenden ignorarlas; a veces, minimizan y hasta atacan sus expresiones más genuinas.

Nuestras misiones católicas participan, en una u otra forma, de estas posturas. En un contexto más afortunado, registran acercamientos con creyentes de RTA, en el contexto de las visitas o "safaris" de misión. Muchas veces se trata de la comunicación estratégica del misionero para entender el mundo religioso (y cultural) tradicional e ir encontrando esos puntos útiles en el empeño por invitar al conocimiento y "conversión cristiana" de la persona. En los ritos de "iniciación" a la vida adulta es, probablemente, en donde se hace más palpable este encuentro de culturas, la africana y la del Evangelio traída por las misiones cristianas.

Hay que reconocer que, aunque existe una preocupación creciente por dialogar, prestando atención a los asuntos del interlocutor religioso tradicional africano, todavía, las preocupaciones son las señaladas por la religión mundial.

2.4 Religión tradicional africana factor clave en el diálogo interreligioso

Es evidente que el diálogo entre religiones en África, está favorecido por el espíritu religioso africano. En África se dialoga, porque en África se cree. Quisiera mencionar dos aspectos clave de la RTA y que hacen de esta, no solo un interlocutor religioso entre otros, sino el principal y fundamental interlocutor religioso. Sin este interlocutor, los alcances del diálogo entre religiones en África, tal vez no sean muy significativos, en términos de progreso religioso y cultural, en general.

Un primer aspecto es el que se refiere a la fuerte presencia de la RTA, en el acontecer diario del africano. Testimonios de misión pueden avalar la afirmación de que, a pesar de la fuerte presencia religiosa de iglesias cristianas o de credos, como es el credo islámico, y a pesar de agresivos proselitismos venidos de fuera, sigue presente, de una manera determinante, el espíritu religioso tradicional africano. Ante la enfermedad de un ser que-

rado, o ante el conflicto con un vecino o también ante un momento político de la comunidad, será sin lugar a dudas la visión religiosa tradicional africana la que determina los comportamientos a seguir.

En África, van creciendo las comunidades cristianas y, paralelamente, o de manera inculturada, van manifestándose las tradiciones culturales y religiosas.

Un segundo aspecto es, precisamente, los innumerables asuntos humanos con fuerte carga religiosa: la noche, el día, los colores, los animales, las etapas de la vida, la conexión entre ancestros-vivos-y-los-aun-no-nacidos, etc. ¿Qué nos dice todo esto? Nos dice que lo religioso en África existe en lugares culturales muy concretos, como los que acabo de mencionar, y que este dato cultural de la RTA es clave en el diálogo entre religiones.

Hasta ahora hemos hablado sobre el ámbito y experiencias encontradas en torno al diálogo entre religiones (cristianos-musulmanes, cristianos-cristianos, religiones africanas-religiones mundiales) en África, particularmente en relación a los dos países ya mencionados. Quisiera, ya casi para terminar, referirme a los *desafíos* encontrados, a los *logros y deficiencias* y, finalmente, cuál es la *formación requerida* en nuestros evangelizadores en África, particularmente en relación a nuestras respuestas de misión cristiana a la cuestión pluri-religiosa.

3. DESAFÍOS ENCONTRADOS

Por estrictas razones de espacio y tiempo solo menciono lo que pueden ser los retos surgidos en las experiencias de misión, ligadas al tema del “diálogo interreligioso”.

- El reto del “diálogo”, que implica, simplemente, colocarse permanentemente en situación de *interlocutor*.
- El reto de una profunda “inculturación”, que implica una inserción inteligente y solidaria, en el pueblo destinatario de nuestra misión, con el fin de ir aprovechando los elementos de la cultura y, por supuesto, dentro de ésta: lo religioso, que hagan llegar el *Evangelio*, al corazón de hombre.

- El reto de una constante *revisión crítica* sobre el proceso que se lleva. No hay progreso en el diálogo interreligioso, o de cualquier otro tipo, si no hay revisión crítica, periódica, en base a un serio análisis de la experiencia de misión.

4. LOS LOGROS Y LAS DEFICIENCIAS DE NUESTRA RESPUESTA ECLESIAL

Refiriéndonos a las *deficiencias o flaquezas* de la respuesta eclesial, al diálogo interreligioso, hay que reconocer que lo nuestro se ha caracterizado por la *respuesta puntual* y no continua. Y esto, en relación a lo interreligioso con los musulmanes y a lo ecuménico con los cristianos. Por otro lado, persiste fuertemente el *reto*, para todas las religiones mundiales, incluida la nuestra, de adentrarnos más en el conocimiento de la RTA, en vistas a un mejor diálogo, más en el contexto de las culturas y, por tanto, más sustentable.

Hay evidentemente *logros*. En general, en el mundo cristiano, se han *dejado actitudes de soberbia institucional*, ligadas a nuestra organización en el plano del liderazgo, al impacto social sobre cobertura nacional e internacional, en relación a nuestros eventos, quizá también al hecho de poseer un acervo doctrinal amplio, etc. Otros logros: las iglesias católica y de otras denominaciones, así como las conferencias episcopales de las diferentes áreas geográficas, han contribuido con reflexión y, sobretodo, testimonios elocuentes en el *proceso de pacificación de países*, como Angola. Hay serios intentos por llevar adelante *proyectos de educación* (Maryknoll Institute of African Studies of Minnesota University), con sólidos programas que llevan al diálogo inter-cultural y religioso. Pero lo más grande, en estos dos países, como en el resto de África, acontece a nivel de las bases. Es la gente sencilla la que construye, con *testimonios vivos*, la historia del diálogo interreligioso, cuyo beneficiario seguirá siendo el mismo hombre, redimido por Cristo.

5. LA FORMACION REQUERIDA DE EVANGELIZADORES

El reto del "diálogo" puede irse preparando, desde un punto de vista académico, primero dialogando en un contexto *interdisci-*

plinario. Que desde diferentes propuestas científicas se aprenda a promover el mejoramiento integral de la vida humana. Segundo, globalizando la comunicación sobre las riquezas contenidas en nuestras propias *culturas autóctonas*. Por otro lado, tercero, tal vez nuestras instituciones de formación misionera pudieran continuar el acompañamiento de sus formandos, sobre apostolados en los que se practique el diálogo con personas y grupos con *credos diferentes*.

El reto de “la inculturación” nos pide tener bien presente lo que van diciendo los estudiosos de esta materia: la evangelización ocurre con mayor profundidad, dentro del marco de la cultura, lo que implica formación, primero en el conocimiento de *nuestra propia cultura y de la cultura de los destinatarios* de nuestra misión, segundo, en una asimilación suficiente de la *propuesta misionera* (del Evangelio, digamos), tercero, en el conocimiento, siempre actualizado, de los *mecanismos de inculturación*.

CONCLUSIÓN

Ya como **conclusión** de todo esto, creo que el diálogo entre religiones puede ser fructífero si aceptamos lo siguiente:

- que el diálogo no se improvisa con ninguna agenda pastoral o de otro tipo, por más espectacular que ésta aparezca. El diálogo se da por el sincero deseo de compartir las responsabilidades que se derivan del hecho de aceptarnos como criaturas de un mismo Creador.
- ...si aceptamos que el diálogo interreligioso debe nacer de una actitud de abierta opción por la vida, desde el esquema religioso elegido, y libre de una exclusiva dependencia financiera.
- ...si aceptamos que el diálogo entre religiones, en África, no acontece, verdaderamente, a menos que tengamos en cuenta elementos de RTA, que darán mayor lógica cultural a esa tarea humana.
- ...si aceptamos, finalmente, que todos los intentos por dialogar, en el marco de las creencias religiosas, alcanza su experiencia más noble en el diálogo interreligioso que

acontece al nivel de las bases. Aquí, no hay la agenda sofisticada, está simplemente la alegría de compartir nuestro encuentro con el Totalmente Otro, desde nuestro acontecer totalmente ordinario.

ESTUDIAR TEOLOGÍA EN PAÍSES DE MISIÓN: VENTAJAS Y DESVENTAJAS

*Antonio Camacho, MG
Fructuoso López Martín, MG
Alberto Kurczab SVD*

Lo que se presenta bajo este título son tres reflexiones basadas en experiencias personales de dos Misioneros de Guadalupe y de uno del Verbo Divino. Las experiencias de los misioneros de Guadalupe reflexionan a partir de dos países asiáticos: Japón y Hong Kong. Estas dos experiencias son de mexicanos estudiando en el extranjero, en “países de misión”. El caso del misionero “verbita” es el de un polaco que realiza sus estudios de teología en México y antes algunos otros estudios en España. Resulta interesante notar cómo cada uno ha sido afectado de diferente manera. La estructura de los aportes es muy cercana, dado que se les sugirió dar respuesta a algunas cuestiones puntuales, sin que por ello se les pidiera que se redujeran a ello.

ESTUDIAR TEOLOGÍA EN JAPÓN

P. Antonio Camacho Muñoz, MG

1. ¿DÓNDE ESTUDIÉ LA TEOLOGÍA Y DURANTE CUÁNTO TIEMPO?

La teología es difícil, en nuestro idioma español ya es complicado, y en japonés, pues “está en chino”.

Después de tres años de filosofía, un año de espiritualidad y Pastoral, un año de servicio pastoral en Bagua Chica, Amazonas, en la Misión de Perú y de estudiar un año de Teología en la Universidad Intercontinental de agosto de 1989 a junio de 1990, el Consejo General de los Misioneros de Guadalupe me nombra para terminar mis estudios de Teología en la Misión de Japón, el 19 de mayo de 1990.

Primero estudié el idioma inglés en los Ángeles, Ca. USA, de octubre de 1990 a junio de 1991. Llegué a la Misión de Japón el 10 de agosto de 1991, donde primero, antes que nada, es básico conocer los lugares de misión que atienden los Misioneros de Guadalupe. Posteriormente estudié el idioma japonés durante dos años en Tokio, de septiembre de 1991 a junio de 1993. Al terminar, se nos mandó a diferentes comunidades a practicar el idioma y a conocer más de cerca la vida del pueblo nipón. Estuve un año de experiencia en la Parroquia de Yamashina, Diócesis de Kyoto de 1993 a 1994.

Ingresé al Seminario Interdiocesano de Tokio, donde estude 4 años de Teología, de 1994 a 1998. Mientras estudiaba teología, realice mi apostolado durante los fines de semana y vacaciones en la Parroquia de Kiyose en la Arquidiócesis de Tokio de 1995 a 1998. Fui ordenado Diácono el 26 de marzo de 1997 en la Catedral de Sendai, por manos del Sr. Obispo Raimond-M. Chihiro Sato, O.P., (+) de la Diócesis de Sendai.

Realicé un año de especialización pastoral para diáconos en el cuarto año de teología en el mismo seminario interdiocesano de Tokio, Japón de 1997 a 1998. Este año de especialización, entre otras cosas, fue para tomar un curso de consultoría en un Instituto Protestante al cual asistían protestantes Bautistas, Budistas, Shintoístas, Católicos y ateos.

2. ¿CÓMO ME AYUDÓ PARA COMPRENDER LA CULTURA, LAS RELIGIONES DOMINANTES, OTRAS EXPERIENCIAS RELIGIOSAS, LA REALIDAD DEL LUGAR?

Primero, a través de los misioneros que ya estaban allí, para aprender el idioma, para caminar entre el pueblo, sobre todo el

vivir en el seminario durante cuatro años y hablar japonés todo el día.

El diálogo interreligioso está a flor de piel. Durante mi estancia en Kyoto, tuve la oportunidad de asistir a un templo shintoísta dos veces por mes, mas o menos, y aprender un poco del ZEN, meditación y relajación para estar apto y comunicarte con Dios, con el hombre y con la naturaleza.

El participar en sus manifestaciones culturales y religiosas acerca a uno a su identidad. Interesarse por sus costumbres, por su historia, sus tradiciones, ayuda a entender su mentalidad, su forma de ser, de vivir, de actuar, etc. La fe se fortalece dándola, pero también, la oración, la vida, etc.

3. ¿QUÉ VENTAJAS CREO HABER OBTENIDO POR ESTA EXPERIENCIA?

El tener la oportunidad de compartir la vida y las mismas inquietudes sacerdotales y misioneras con los futuros sacerdotes de ese país, aprender de ellos, de sus anhelos e inquietudes y nosotros compartir la experiencia del evangelio como mexicanos, y esto no es teoría de tratados, ni de libros, sino que es la experiencia de cada día viviendo bajo el mismo techo, compartiendo la mesa, el deporte, el salón, la oración etc.

El poder hablarles de Jesús y su evangelio en su idioma, inculturar el evangelio. El conocer y saber que el día de mañana puedo trabajar en Iglesia con mis compañeros sacerdotes japoneses y compartir mi carisma. Creo yo que esto es una riqueza muy grande que debemos de valorar y de profundizar.

4. ¿SIENTO HABER PERDIDO ALGO IMPORTANTE POR ESTUDIAR FUERA DE MI PATRIA Y DE MI LENGUA Y CULTURA? LAS DESVENTAJAS

Sí, yo pienso que si. No es mi lengua, ni mi cultura, son muchas las limitantes, no solo las personales, sino las culturales, históricas, etc., las cuales ahí están.

Al cabo de algunos meses de llegar a Japón se siente el choque cultural. Comparas, te desesperas, tienes sentimientos encontrados. Cuando regresé a México, no solo había un vacío en

mi conciencia histórica, sino mi comportamiento había cambiado, era diferente, de alguna manera por haber vivido en un ambiente totalmente distinto al nuestro. No me tocó vivir acontecimientos sociales, económicos, culturales, religiosos y políticos que ustedes vivieron y los tienen registrados y son punto de referencia.

5. ¿CÓMO PUEDO COMPLEMENTAR AHORA MI FORMACIÓN TEOLÓGICA?

Al regresar me pidieron que estudiara teología. No se si fue porque no había aprendido, o porque era muy pobre mi teología, pero ese año me ayudó a entender no sólo la teología, sino la pastoral y la vida de la Iglesia en México, ya que tuve la oportunidad de estudiar y de colaborar como Diácono en una parroquia de la ciudad de México. Indiscutiblemente que esto no se logra solo tomando cursos de actualización, sino con la lectura diaria, sobre todo porque tenemos en español mucha bibliografía teológica.

6. ¿QUÉ RECOMENDARÍA A QUIENES QUISIERAN ESTUDIAR O EVANGELIZAR EN JAPÓN?

Primero y fundamentalmente, ser hombre de fe, de oración (Obispo de Sendai). Identificarse con su propia cultura. Que ame al ser humano. Disponibilidad, creatividad, liderazgo. Ser hombre de Iglesia que la ame, que sepa escuchar, trabajar en equipo. Dejar no solo la patria, la familia, sino, dejar que el Espíritu Santo haga su trabajo, pues antes de que llegue el misionero, el Espíritu Santo ya ha preparado la tierra.

7. RETOS

Aunque muchas personas no estén conscientes de ello, la iglesia católica en Japón debe hacer frente hoy a un cambio demográfico. Lo mismo que las sociedades occidentales de cristiandad que han enviado misioneros por el mundo entero, la iglesia católica en Japón conoce los problemas del aumento de la población de ancianos y de la disminución del número de jóvenes, lo cual se refleja en el clero e implica una carencia de misioneros y de

agentes de pastoral. La Iglesia católica en Japón había sido hasta ahora una Iglesia pequeña y de ancianos. Hasta fechas recientes, la población católica se acercaba apenas a medio millón de fieles, pero ahora además la Iglesia japonesa se ha convertido en una iglesia multirracial con casi el mismo número de fieles provenientes de países del tercer mundo que el de creyentes autóctonos. Eso significa que el número se acercará pronto al millón (actualmente 0.89% de la población). Por lo mismo la teología católica en Japón debe enfrentarse al problema nuevo de la religión popular en una iglesia multirracial¹, con Nuevos Areópagos, Inculturación, Diálogo Interreligioso, Ecumenismo, Migrantes y Medios de Comunicación.

Yo resumiría mi experiencia con dos palabras: PACIENCIA Y PRESENCIA. Desde que eres elegido, hasta la muerte.

¹. SHUNICHI, T., *La Teología Católica de Japón*, Eglises d'Asie 411 (2005).

ESTUDIAR TEOLOGÍA EN HON KONG

Fructuoso López Martín MG

Mi nombre es Fructuoso López Martín, soy diácono Misionero de Guadalupe desde hace diez meses. He tenido la suerte y dicha de haber estudiado fuera de México parte de mi teología. En total fueron seis años y medio; un año de inglés en Estados Unidos, dos años de chino cantonés en Hong Kong, después ingresé al seminario de la diócesis de Hong Kong para concluir tres años de teología y medio año de pastoral en una parroquia.

Para enseñar a los demás, primero has de hacer tú algo muy doloroso: has de enderezarte a ti mismo (Sidhartha Gautama Buda).

He querido recurrir a esta frase de Buda, que iluminará lo que fue y sigue siendo la experiencia de estudiar en un país extranjero, no solo la teología, sino todo lo relacionado con la cultura: *que es el proceso del quehacer humano y todo el resultado de ese hacer donde también "lengua, costumbres, ideas, creencias, usos, estructuras sociales, utensilios tradicionales, valores" y otras cosas más están ligadas en un todo rico en relaciones.*

Me gusta la imagen de enderezar más que la de cambiar, porque la de cambiar suena como a una pérdida irremediable y el término "enderezar" aún mantiene un elemento de continuidad, o el partir de algo ya existente que es la propia historia. Es un proceso de mucho dolor por el cual la persona tiene que pasar, es como volver a vivir de nuevo ese momento doloroso del nacimiento, y que a su vez trae consigo una forma diferente de ver, enfrentar y asumir lo nuevo.

Creo que esta experiencia nos capacita a descubrir lo que otro filósofo chino nos indica: *Cada cosa tiene su belleza, pero no todos pueden verla* (Confucio).

Sin ese proceso duro, difícil, doloroso de enderezarse a si mismo (Aprendizaje) para poder tener una nueva visión, una forma diferente de ver la cultura, creo que no seríamos capaces de descubrir todo lo que de bueno hay en ellas. Creo que esto es uno de los aspectos más valiosos de haber estudiado en misiones.

1. ¿CÓMO ME AYUDÓ ESTA EXPERIENCIA PARA COMPRENDER LA CULTURA, LAS RELIGIONES DOMINANTES, OTRAS EXPRESIONES RELIGIOSAS, LA REALIDAD DEL LUGAR?

Primeramente creo que la cultura no se puede captar en un momento, de la noche a la mañana, sino que es todo un proceso. Primero sería la adaptación al modo de vida del lugar, después, el estudio de la lengua que es el instrumento indispensable para entender y aprender esa cultura y el acercamiento a la gente, que es la portadora de la tradición cultural que incluye en sí la tradición religiosa. Por lo menos en China y Hong Kong, esto es indispensable, porque podrías hablar inglés y eso bastaría para comunicarte, pero si no hablas el chino no podrías conocer su forma de pensar, su tradición cultural, y estarías siempre recibiendo de segunda mano algo que solo podrá ser entendido y aceptado desde la comunicación en la lengua local.

Hong Kong está situado en Asia y pertenece a la más antigua tradición cultural que es China. Debido a su historia reciente y su relación con la cultura occidental su situación es el resultado de un verdadero sincretismo. No sólo es territorio del encuentro entre oriente y occidente, sino que también es el lugar de encuentro entre las diferentes religiones de Asia incluyendo el cristianismo. El resultado de este sincretismo es un tipo de pérdida de identidad, y por lo tanto pérdida del conocimiento, del significado y del contenido religioso como uno de los elementos que originan la identidad personal y nacional.

Aún podemos en Hong Kong encontrar vestigios de las grandes filosofías y religiones del mundo; todas ellas jugaron un papel muy importante en la construcción de la antigua China y por lo tanto en la fundación de Hong Kong. No obstante debemos puntualizar que la situación actual de Hong Kong está marcada por el rápido desarrollo económico, basado en valores materialistas y consumistas. El rol de la religión y sus manifestaciones devienen en una forma de religión popular (sincretismo), es decir, en una vida religiosa pragmática, posiblemente no es muy consciente, sino de puros actos tradicionales o de prácticas superstitiosas.

2. ¿QUÉ VENTAJAS CREES HABER OBTENIDO POR ESA EXPERIENCIA?

Si me encuentro en un instituto misionero o en una comunidad religiosa que su carisma es la misión ad gentes, en su momento tendré que tener esta experiencia. Creo que el ir como estudiante hace más rica la formación. La experiencia te presenta aspectos positivos y negativos, pero que haciendo un balance, considero que se inclinan más hacia los positivos.

- El ir como seminarista te da la oportunidad de dedicarte al estudio de las lenguas de tiempo completo, sin las preocupaciones pastorales del sacerdote.
- Te brinda cierta libertad para relacionarte a nivel de laico con la gente local, situación que ayuda a poner en práctica el conocimiento de la lengua en forma gradual.
- Otra ventaja, sobre todo para Asia, es el llegar más joven para el aprendizaje de la lengua, lo cual no es determinante, pero es un factor que a algunos les ayudará a adentrarse a la nueva situación.
- Uno más sería la confrontación con la realidad de la misión tal cual es, sin tapujos, no como una misión de libros. Ya no se sienta uno a especular, ¿Cómo será?, es así de primera mano.
- También ayuda a fortalecer la propia vocación misionera, o bien, a cambiar de rumbos. Es en sí una fuente inagotable de maduración vocacional.
- Un aspecto muy importante es también la maduración humana y de fe. El encontrarse solo con el mundo, sin la familia, sin los amigos, así como los tenía uno en casa, es donde empieza un proceso nuevo de crecimiento en lo humano. Empieza uno a cambiar en muchos aspectos de su auto-conocimiento por la nueva situación a la que te enfrentas, es muy enriquecedor, pero doloroso. En lo espiritual también se experimenta una soledad que permite el encuentro del YO CON EL SEÑOR. Muchas veces el Señor nos lleva por diferentes caminos para decirnos algo que en el propio ambiente no seríamos capaces de escu-

char. Él me llevo a un desierto donde yo era un extranjero, donde no me sentía útil o reconocido, pero era necesario este ambiente para que la voz del Señor se hiciera escuchar y poder experimentar su presencia amorosa.

3. ¿SIENTES HABER PERDIDO ALGO IMPORTANTE POR ESTUDIAR FUERA DE TU PATRIA Y DE TU LENGUA Y CULTURA?

Cuando optas por algo renuncias a algo. Por ejemplo, el que se casa con una muchacha, tiene que renunciar a todas las "chavas" que le gustaban y optar por una sola. Al principio me molestaba la forma en que se enseñaba en el seminario de Hong Kong, los maestros, los métodos, los contenidos, etc., los comparaba con los de la Universidad Intercontinental y sentía cierta añoranza, pero un día me di cuenta que esto era lo que Hong Kong como Iglesia necesitaba y lo único que me podía ofrecer, por lo tanto hay que aceptarlo y vivirlo. Estoy muy agradecido con todo lo que ha acontecido porque ha sido parte y sigue siendo parte de mi opción.

4. ¿CÓMO PUEDES COMPLETAR AHORA TU FORMACIÓN TEOLÓGICA?

Quizás haya muchos huecos que cubrir y rellenar, el darse cuenta de las necesidades o de por dónde puede ir el estudio en cuanto formación permanente ya es un logro.

Haciendo un recuento y una pequeña proyección por donde creo que pueda ir el estudio posterior para completar mi propia formación en el aspecto teológico tomaría en cuenta las siguientes líneas:

1. Las notas distintivas de la teología asiática son tres: Una primera nos introduce a la lengua, a las maneras de pensar y todo el entramado del sentido y de los valores (Diálogo con la cultura). Una segunda forma se hace patente en el diálogo con las religiones vivas y con las tradiciones religiosas de Asia (Diálogo interreligioso). Y la tercera forma crece en la confrontación con las situaciones sociales, políticas y económicas de Asia (Diálogo con la sociedad actual).

2. Tener en cuenta la pluralidad de razas, pueblos y culturas, religiones e ideologías.

3. Tomar en cuenta el pasado colonial de la mayoría de los países, es decir, cuestiones como la necesidad de una identidad nacional, la integridad de la sociedad en el mundo moderno, etc.

4. La situación minoritaria de los cristianos en Asia como un marco de referencia para una formación teológica más misionera

5. ¿QUÉ RECOMENDARIAS A QUIENES QUISIERAN ESTUDIAR O EVANGELIZAR EN ESE PAÍS?

Fe profunda en la obra de redención universal de Jesucristo, confianza en la Iglesia como humilde instrumento de evangelización, deseo de participar de esa responsabilidad de la Iglesia que se lleva a cabo a través de otros pequeños instrumentos que son las congregaciones religiosas y los institutos misioneros. Amor al hombre universal como receptor de esa obra redentora. Capacidad de admiración por lo nuevo. Conocer y amar la propia cultura. Apertura para conocer nuevas culturas. Paciencia y humildad para poder aprender. Disponibilidad para el diálogo. Una fuerte vida de oración. Un buen método de estudio. Gusto por la aventura y mucha creatividad.

Y para terminar mi intervención creo que el haber estudiado en otro país todo lo referente a la cultura y la teología me ayudó a conocer más a los hombres y mujeres de Asia a los cuales será anunciado el mensaje del evangelio. Esto lo resume muy bien un filósofo chino: *Entristécese no porque los hombres no te conozcan, sino porque tú no conoces a los hombres* (Confucio).

Creo que el conocer a Dios (Plan Universal de salvación) y conocer a los hombre al cual estás enviado a anunciar el evangelio, son el inicio de la misión.

ESTUDIAR TEOLOGÍA EN MÉXICO

Alberto Kurczab SVD

Mi nombre es Alberto Kurczab. En 1995 salí de Polonia con un objetivo, buscar trabajo en España. Después de trabajar dos años en Madrid, entré en la Congregación de los Misioneros del Verbo Divino. Estudié tres años de filosofía en Sevilla y luego llegué a México para continuar mis estudios. Estuve dos años en la ciudad de Oaxaca haciendo mi experiencia de noviciado. Luego, llegué a la Ciudad de México para continuar mis estudios en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México. Actualmente estoy terminando el sexto semestre.

Hoy, haciendo una mirada hacia atrás, puedo percibir claramente que los cinco años de mi estancia en España fueron muy importantes para mi proceso formativo. El enfrentamiento con una cultura diferente, con el idioma, con la secularización, etc., fueron decisivos para darme cuenta de que Polonia no era el centro del mundo y que en su religión tradicional cristiana tampoco se encontraba la pura verdad.

Como siempre ocurre en tales circunstancias, los comienzos fueron difíciles. Recuerdo que los primeros meses de mis estudios filosóficos fueron bastante duros. Sin embargo, poco a poco me fui acostumbrando al nuevo idioma a tal grado que al terminar el primer año de filosofía no tenía ya problemas con los estudios. Creo que no es lo mismo aprender la lengua siendo estudiante que aprenderla siendo ya padre o hermano con votos perpetuos. Con esto no quiero decir que los padres siempre van a tener más problemas al aprender una lengua extranjera. Simplemente, creo que la condición de estudiante obliga a esforzarse mucho más en el aprendizaje del idioma. Conozco padres que, dado su "estatus" de padre, se contentan con lo mínimo, es decir, cuando se dan cuenta que ya se les entiende, empiezan con las celebraciones de las misas y bajan en la intensidad del aprendizaje. Como digo, eso no es la regla general, sin embargo, desgraciadamente con frecuencia acontece así.

Por otro lado, creo, que este mismo esfuerzo que hacemos para aprender la lengua nos sirve para lograr nuestra mayor inculturación ya que la inculturación también es un proceso esforzado. El esfuerzo que empleamos en el aprendizaje del idioma nos hace valorar más el idioma aprendido y por lo tanto amar más profundamente la cultura de ese mismo país.

También, creo que la teología que se estudia en los países de misión es mucho más enriquecedora. Aunque es cierto que en el currículo de materias que se estudian hay algunas que podríamos llamar de "teología general", también es cierto que hay otras que son de teología contextual, es decir, materias teológicas que tienen que ver directamente con el contexto en el que estamos. De tal forma, que la reflexión hecha en las aulas es al mismo tiempo enriquecida con la experiencia pastoral. Y así, la reflexión teológica entra en un diálogo directo con la realidad. Al mismo tiempo, la realidad esclarece la reflexión, la confirma o pone en evidencia sus puntos frágiles. Por lo mismo, estudiar teología en los países de misión, en cierta forma enriquece la reflexión teológica.

En definitiva, si uno va a trabajar en el país donde estudia la teología, es una gran ventaja ya que entra en contacto directo con otra cultura desde muy temprano. Y, aunque no podemos hablar todavía de una inculturación completa en esta etapa, ya que los estudios en cierta forma nos impiden meternos de lleno en la cultura, poco a poco vamos entrando en ella. Es un proceso gradual de conocimiento, y una vez culminados los estudios podemos entrar enteramente en la pastoral y así completar nuestra inculturación.

Sin embargo, si nuestro destino no es el país donde estudiamos, también creo que estamos hablando de una ventaja, aunque en menor grado. A pesar de que tenemos que aprender otra cultura y otro idioma de nuevo, lo aprendido no se pierde. El siguiente idioma con seguridad lo vamos a aprender con mucha más rapidez y el contacto con la otra cultura ya no va a ser tan fuerte, ya que anteriormente hemos tenido una experiencia parecida.

Hablando todavía de ventajas, pienso que los que estudian la teología en países de misión tienen una influencia tanto en su país de origen como en el país donde estudian. Pues, por un lado,

con su presencia enriquecen la comunidad en la cual viven y estudian y por otro lado, también cuando regresan a su país (aunque sea de vacaciones) introducen allí otras mentalidades culturales, como también otras corrientes teológicas. De esta forma, se podría decir que se forman puentes de diálogo entre sus países y los países de misión.

Por otro lado, si se pudiera hablar de desventajas en este tipo de experiencias, la única que podría mencionar es que durante mi primer semestre de estudios de filosofía, no aprendí mucho, ya que todo el tiempo me pasé traduciendo los textos. Sin embargo, esta experiencia no fue tan negativa ya que duró solamente un semestre. Creo que logré recuperar todo en los semestres posteriores.

Terminando este corto relato sobre las ventajas y desventajas al estudiar en países de misión, me gustaría agradecer en primer lugar a Dios por haberme dado la oportunidad de realizar mi formación religiosa fuera de mi patria, y en segundo lugar, a todas las personas con las cuales me he encontrado en este camino. Gracias a ustedes pude crecer, superando las barreras lingüísticas, abriéndome a otras realidades culturales y aprendiendo de sus expresiones religiosas. Gracias a todos.

OTRAS VOCES

PELIGROS Y DESAFÍOS DE LA MISIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA ASIÁTICA

Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza, MG.

El diálogo interreligioso en la actividad misionera de la Iglesia puede ser visto desde diversos ángulos; desde quienes lo ven como un medio para la misión evangelizadora y quienes lo ven como acción misionera, no sólo como medio. J. Dupuis ha reflexionado el tema y aporta una serie de fundamentos teológicos que hay que tener en cuenta.

En cuanto a las tradiciones religiosas hay quienes las observan como complementarias entre sí y quienes ponen más el acento en la propia originalidad de cada una. Parece que no hay grandes dudas en torno a que dicho diálogo produce enriquecimiento recíproco.

Se puede decir con total certeza que, mediante el diálogo, los cristianos encuentran a los seguidores de otras tradiciones religiosas para caminar juntos hacia la verdad.

El fin propio del diálogo interreligioso es, en definitiva, la común conversión de los cristianos y de los miembros de las otras tradiciones religiosas al mismo Dios –el Dios de Jesucristo– que llama a unos junto a otros y desafía a unos por medio de otros. Esta llamada recíproca, signo de la llamada de Dios, es ciertamente evangelización mutua.

Con estos presupuestos, ¿estamos ante el fin de las misiones o ante el comienzo de lo que podríamos llamar “la otra Misión”? Judaísmo, Cristianismo, Islam o Budismo podrían aprender mucho de una reflexión conjunta sobre sus rasgos comunes de trayectoria misionera a través de las culturas. Evitando exageraciones proselitistas o intentos de retorno restauracionista tras breves

“primaveras de diálogo”, convendría ponerse a pensar juntos sobre “la otra Misión” en la actualidad. No la conversión de una religión a otra, sino la cooperación de todas para la conversión de la humanidad a la humanización y la religiosidad auténticas.

1. LUGAR DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN LA EVANGELIZACIÓN Y SU FUNDAMENTO TEOLÓGICO

En el sínodo extraordinario de los obispos, convocado en 1985 para celebrar el XXV aniversario del Concilio Vaticano II, algunos obispos asiáticos insistieron una vez más en el papel que juega el diálogo interreligioso en la misión evangelizadora de la Iglesia.

Monseñor F.M. Fernando, obispo de Chilaw en Sri Lanka, dijo:

El diálogo interreligioso debe ser considerado como un elemento integrante en la evangelización y merece ser considerado como una prioridad apostólica. Debemos adoptar una actitud abierta y positiva ante las otras religiones, integrándolas dentro del plan general de salvación querido por el amor misericordioso de Dios hacia toda la humanidad¹.

Y explicó el fundamento teológico:

La presencia, escondida pero activa, del misterio de Cristo en las otras tradiciones religiosas es el fundamento teológico del diálogo interreligioso. Esto explica que el intercambio entre los cristianos y los no cristianos sobre la experiencia religiosa a nivel del Espíritu es de hecho, aunque sea inconscientemente por parte de los no cristianos, un intercambio en el misterio de Cristo, que es para todos el misterio mismo de la salvación. Esto explica también por qué el diálogo interreligioso puede y debe ser considerado como una expresión de pleno derecho de la evangelización².

¹. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991, 313, citado por AMORÓS, M., *El diálogo interreligioso en la misión evangelizadora*, Misiones Extranjeras 162 (1997) 534, nota 13.

². *Ibid.*, 314, citado por AMORÓS, M., *Ibid.*, 535, nota 14.

Todo esto no era nada nuevo pues ya lo había afirmado el Secretariado para los no cristianos en 1984. Sin embargo en la relación final de la síntesis del sínodo extraordinario se vuelve a la ambigüedad y se considera el diálogo interreligioso como un medio para la proclamación del evangelio, no como expresión de la misión evangelizadora de la Iglesia. Al final del no. 5 de la relación dice así:

El diálogo no debe oponerse a la misión. El verdadero diálogo lleva a la persona humana a abrirse y a comunicar su interioridad con su interlocutor. Por otra parte, todos los cristianos han recibido de Cristo la misión de invitar a todos los hombres a hacerse discípulos de Cristo (cfr. Mar. 28,18). En este sentido Dios puede servirse del diálogo entre cristianos y no cristianos, e incluso no creyentes, como camino para transmitir la plenitud de su gracia.

De nuevo en la preparación del sínodo de 1987 sobre la vocación y la misión de los laicos, en el catalogo de proposiciones no se hacía referencia al diálogo interreligioso, aunque después se añadió una proposición con el título: "Testimonio ante los miembros de las otras religiones". Pero el contenido de tal proposición es realmente decepcionante, según dice el P. Amorós.

El diálogo entre las religiones tiene una importancia primordial ya que conduce al amor y respeto mutuos, suprime o, al menos, reduce los prejuicios entre los adeptos de las distintas religiones, y promueve la unidad y la amistad entre los pueblos³.

A pesar de la importancia primordial que se le da al diálogo interreligioso y que se reconoce que el compromiso en favor de la justicia y la paz forma "parte integrante" de la evangelización, se evita esta expresión cuando se refiere al diálogo interreligioso.

1.1 El diálogo en los *Lineamenta* para el Sínodo de Asia

Los *Lineamenta* presentan como signos positivos para el futuro el hecho de que se dan centros de diálogo, de inculturación, de espiritualidad asiática, de contemplación, de experiencia de Dios,

³. 30 bis. *Documentation Catholic*, 84, 1987, p. 1095. Cita de AMORÓS, M., *Ibid.*, nota 15.

*de participación de la experiencia espiritual y de contacto con los fieles de otras religiones*⁴.

Como pistas de evangelización lo *Lineamenta* señalan el diálogo y citan la Encíclica *Redemptoris Hominis* de Juan Pablo II diciendo: *El diálogo es una parte de la misión evangelizadora de la Iglesia, como medio de conocimiento mutuo, de enriquecimiento y de comunicación del mensaje de salvación y de la vida de Jesucristo* (RH 55). Citando de nuevo la *Redemptoris Hominis* añade: *Aunque el diálogo es esencial y es parte primordial de toda actividad evangelizadora, no agota toda la realidad de la evangelización, no es sustituto para la misión ad gentes y, menos todavía, no debe ser percibido como en contraposición con el anuncio de Jesucristo* (RH 55).

Inmediatamente después añaden: *En el contexto asiático el diálogo es de primera importancia para el futuro de la misión cristiana puesto que se encuentra cara a culturas y religiones milenarias. En consecuencia, la Iglesia en Asia debe entrar más profundamente en diálogo con las grandes religiones tradicionales, sin caer en el sincretismo, el eclecticismo o el relativismo de la religión cristiana*⁵.

Se sigue notando también aquí una cierta ambigüedad. Por una parte afirma que el diálogo interreligioso es parte primordial de toda actividad misionera, pero inmediatamente se acentúa el temor de que sea sustituto de la misión o de que caiga en el sincretismo, eclecticismo o relativismo religioso⁶.

1.2 Conclusiones teológicas expresadas por J. Dupuis

Jacques Dupuis dice que:

a) es necesario un concepto amplio y comprensivo de evangelización,

⁴. No. 15. Ibid., n. 2158, 1997, p. 381. Cita de AMORÓS, M., Ibid., 536, nota 16.

⁵. Ibid., 393. Cita de AMORÓS, M., Ibid., nota 17.

⁶. AMORÓS, M., Ibid., 534-536.

b) afirma que la promoción de la justicia y el diálogo interreligioso deben considerarse como auténticas formas de evangelización⁷.

Algunos consideran la evangelización en sentido estricto identificándola con la proclamación del evangelio; no así el Cardenal Francis Arinze, Pro-Presidente entonces del Secretariado para los no cristianos. En una alocución a las comisiones episcopales para asuntos interreligiosos de FABC en Tailandia, en Octubre de 1984 dijo:

Compartimos el misterio de Cristo por el trabajo de la misión, y la misión incluye el diálogo con los que no creen en Cristo. El diálogo interreligioso entre los cristianos y los no cristianos es uno de los caminos por los que nosotros, cristianos, damos testimonio de Cristo, por los que evangelizamos, vivimos nuestra fe, y trabajamos por la venida del reino de Dios⁸.

c) El diálogo interreligioso es una dimensión intrínseca de la evangelización.

De la misma manera que el Sínodo de los obispos de 1971 insistió en que la proclamación de la justicia y la participación en la transmisión del mundo son una dimensión constitutiva de la misión evangelizadora de la Iglesia, se debería decir lo mismo del diálogo interreligioso. De hecho se pueden dar circunstancias en que el diálogo sea el único camino abierto para la misión. Por otra parte, el diálogo interreligioso ha de concebirse como un bien en sí y no como un medio para alcanzar un fin distinto de él; es de pleno derecho una forma de evangelización⁹.

d) La evangelización alcanza su plenitud en la proclamación de Jesucristo.

La evangelización queda incompleta si no se anuncia explícitamente a Jesucristo. El proceso de la misión culmina con la proclamación y la sacramentalización, pero en realidad el momento

⁷. Citado por DUPUIS, J., Op. Cit., 317. A su vez citado por AMORÓS, M., Ibid., 538, nota 23.

⁸. Citado por DUPUIS, J., Op. Cit., 317, nota 46. A su vez citado por AMORÓS, M., Ibid., nota 24.

⁹. Ibid., 318. Citado por AMORÓS, M., Ibid., 539, nota 25.

de pasar del diálogo interreligioso a la proclamación ha de dejarse en cada caso en manos de Dios y de su providencia¹⁰.

Así se entiende lo que dicen los Obispos Japoneses en su respuesta oficial a los *Lineamenta*, con respecto a la Cristología:

Si insistimos demasiado en que Jesucristo es el único y solo Salvador no tendremos ningún diálogo, ni vida común, ni solidaridad con otras religiones. La Iglesia, aprendiendo de la Kénosis de Jesucristo, debería ser humilde y abrir su corazón a otras religiones para profundizar su comprensión del Misterio de Cristo¹¹.

También añaden que *Jesucristo es el Camino, la Verdad y la Vida, pero en Asia, antes de insistir en que Jesucristo es la Verdad, debemos investigar más profundamente cómo es Él, el Camino y la Vida.* (ibid).

e) El diálogo interreligioso es una evangelización mutua impulsada por el Espíritu.

Los interlocutores cristianos y no cristianos se evangelizan mutuamente impulsados por el Espíritu de Dios. Como dice el Concilio Vaticano II: *Cristo murió por todos y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien a este Misterio Pascual* (GS 22,5)¹².

1.3 Los desafíos y los frutos del diálogo

Enriquecimiento recíproco.

La interacción entre cristianismo y las religiones asiáticas, el hinduismo y el budismo en particular, ha sido concebida de forma diferente por varios promotores del diálogo interreligioso. A. Pieris ve la tradición cristiana, por una parte, y la tradición budista, por otra, como *dos modelos religiosos que, lejos de ser contradictorios, son en realidad en sí mismo incompletos y, por tan-*

¹⁰. Ibid., 319. Citado por AMORÓS, M., Ibidem.

¹¹. *Official response of the Japanese Church to the Lineamenta*. Respuesta Oficial, I, 2, a). Citado por AMORÓS, M., Ibid., 539.

¹². Ibid., 539-539.

to, son complementarios y se corrigen mutuamente". Representan los dos polos de una tensión, no tanto geográfica como psicológica. Son dos instintos que surgen dialécticamente de la zona más profunda de cada individuo, sea cristiano o no lo sea. Nuestro encuentro religioso con Dios y los seres humanos estaría incompleto sin esta interacción¹³. Pieris afirma que estos dos polos complementarios son el polo agápico (cristianismo) y el gnóstico (budismo). Se sugiere de forma natural un paralelo entre los dos fundadores históricos, Jesús el Cristo y Gautama el Buda. La cuestión que se plantea es la de una posible complementariedad entre los valores salvíficos representados por los dos y que se pueden encontrar en las tradiciones religiosas que llevan su nombre. A. Pieris la entiende como complementariedad entre *gnosis* budista y *ágape* cristiano o, de manera más precisa –retomando sus palabras–, entre la "gnosis agápica" de los cristianos y el "ágape" gnóstico de los budistas¹⁴. La complementariedad mutua entre las dos tradiciones –a pesar de sus diferencias– se basa en la inadecuación intrínseca del "medio" básico propio de cada una de ellas, que permite que se complementen mutuamente¹⁵.

J.A.T. Robinson, por su parte, habla de dos "ojos" de la verdad y de la realidad: el cristianismo occidental representa uno de ellos y el hinduismo el otro; y, de forma más general, Occidente representa el primero y Oriente el segundo. Robinson ve la polaridad de los dos "centros" como la polaridad entre el principio masculino y el femenino. También él aboga por una complementariedad recíproca de los dos centros¹⁶.

¹³. PIERIS, A., *Western Christianity and Asian Buddhism: A Theological Reading of Historic Encounters*, Dialogue, n.s., 7/2 (1980) 49-85, aquí, p. 64; Id., *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1988. Citado por DUPUIS, J., *El cristianismo y las religiones*, Sal Térrera, Santander 2002, 317, nota 15.

¹⁴. PIERIS, A., *The Buddha and the Christ: Mediators of Liberation*, en HICK, J., - P.F. KNITTER (eds), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1988 (orig. alemán, 1986). Citado por DUPUIS, J., *Ibid.*, nota 16.

¹⁵. PIERIS, A., *The Buddha...*, 163; Id., *Love Meets Wisdom.*, 110-135. Citado por DUPUIS, J., *Ibid.*, nota 17.

¹⁶. ROBINSON, J.A.T., *Truth Is Two-Eyed*, SCM Press, London 1979. Citado por DUPUIS, J., *Ibid.*, nota 18.

J.B. Cobb, por su parte, defiende, más allá del diálogo, una "transformación mutua" del cristianismo y el budismo; tal transformación recíproca será el resultado de la ósmosis entre aproximaciones complementarias a la realidad, es decir, entre las cosmovisiones características de las dos tradiciones¹⁷.

El punto focal de Panikkar es diferente. Insiste en el hecho de que las diversas tradiciones religiosas difieren entre sí y tienen que mantener su identidad. Rechaza un "eclecticismo" fácil que destruiría las respectivas identidades; la fe no puede ser "puesta entre paréntesis" (*epoché*) para hacer más fácil el diálogo. Aunque el "misterio cosmoteándrico", objeto de fe, es común a todas las tradiciones religiosas, las "creencias" son diferentes.

Panikkar sostiene que entre estas creencias se produce una "fecundación cruzada" —que él llama "sincretismo"— para un enriquecimiento mutuo¹⁸.

R. Panikkar ha estudiado este tema más de una vez. Recientemente ha descrito lo que a su juicio es el perfil y el horizonte del diálogo interreligioso del futuro. Supera la problemática de la "fecundación cruzada" y aboga por una fase ulterior, en la que los interlocutores del diálogo, superando la estática identidad doctrinal de las respectivas tradiciones, podrán contribuir mutuamente a una autocomprensión más profunda¹⁹.

En esta variedad de opiniones, parece que no todo es claro o fácil; ni siquiera parece que se pueda dar todo por seguro. A la comparación de los dos ojos que se combinan en una visión se podría oponer fácilmente, por ejemplo, la del prisma cuyas diferentes facetas no se pueden abarcar en una sola visión. Así pues, ¿qué se puede concluir a propósito de los frutos del diálogo, si nos basamos en los principios antes enunciados? En primer lugar, debemos recordar que el agente principal del diálogo interreli-

¹⁷. Véase también J.B. COBB, Jr., *Beyond Dialogue, Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, Philadelphia 1982. Citado por DUPUIS, J., *Ibid.*, 318, nota 19.

¹⁸. PANIKKAR, R., *The Intrareligious Dialogue*, citado por DUPUIS, J., *Ibid.*, nota 20.

¹⁹. PANIKKAR, R., *Foreword: The Ongoing Dialogue*, en H. COWARD (ed.), *Hindu-Christian Dialogue. Perspectives and Encounters*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1990, ix-xviii. Citado por DUPUIS, J., *Ibid.*, nota 21.

gioso es el Espíritu de Dios que anima a las personas. El Espíritu actúa en las dos tradiciones que mantienen el diálogo, la cristiana y la "otra"; por eso el diálogo no puede ser un "monólogo", es decir, un proceso unilateral. Es también el mismo Dios el que realiza obras salvíficas en la historia humana y habla a los seres humanos en el fondo de sus corazones. El mismo Dios es a la vez el "Totalmente otro" y el "fundamento del ser" de todo lo que existe; el trascendente "más allá" y el inmanente "en el fondo"; el Padre de nuestro Señor Jesucristo y el Sí mismo en el centro de sí mismo. El mismo Dios está presente y actúa en las dos partes del diálogo.

Por ello los interlocutores cristianos no se limitarán a dar, sino que también recibirán algo. La plenitud de la revelación en Jesucristo no les dispensa de escuchar y recibir. No poseen el monopolio de la verdad divina. Por el contrario, tienen que dejarse poseer por ella. Aunque no hayan oído la revelación de Dios en Jesucristo, sus interlocutores en el diálogo pueden verse sometidos más profundamente a aquella Verdad que aún están buscando, pero cuyos rayos irradian sus tradiciones religiosas (véase *Nostra Aetate* 2). Se puede decir con total certeza que, mediante el diálogo, los cristianos *encuentran a los seguidores de otras tradiciones religiosas para caminar juntos hacia la verdad*²⁰.

Hay algo que los cristianos pueden ganar en el diálogo. De él obtendrán un doble beneficio. Por un lado, conseguirán un enriquecimiento de su fe. A través de la experiencia y el testimonio de otros, serán capaces de descubrir con mayor profundidad ciertos aspectos, ciertas dimensiones del Misterio divino, que habían percibido con menos claridad y que han sido transmitidos menos claramente por la tradición cristiana. Al mismo tiempo, ganarán una purificación de su fe. El choque del encuentro suscitará a menudo preguntas, obligará a los cristianos a revisar supuestos gratuitos y a destruir prejuicios profundamente arraigados, o a derribar concepciones o visiones demasiado estrechas, exclusivas y negativas con respecto a las otras

²⁰. Secretariado para los No Cristianos, *Dialogo e missione*, Bulletin 56; 19/2 (1984). Diálogo y Misión 13. Cita del autor.

tradiciones. Los beneficios del diálogo constituyen al mismo tiempo un desafío para el interlocutor cristiano.

Por tanto, los frutos y los desafíos del diálogo van de la mano. No obstante, por encima y más allá de estos beneficios seguros, hay que decir que el encuentro y el intercambio tienen valor como tales. Son un fin en sí mismos. Aun cuando presuponen desde el principio una apertura más profunda a Dios de cada uno a través del otro.

El diálogo, pues, no actúa como instrumento para un fin ulterior. Ninguna de las partes pretende la "conversión" del interlocutor a la propia tradición religiosa. El diálogo tiende más bien a una conversión más profunda de cada uno a Dios. El mismo Dios habla en el corazón de ambos interlocutores; el mismo Espíritu actúa en todos. Es este mismo Dios el que llama y desafía a cada interlocutor a través del otro, por medio del testimonio recíproco. De esta forma se convierten —por así decir— uno para otro en un signo que conduce a Dios. El fin propio del diálogo interreligioso es, en definitiva, la común conversión de los cristianos y de los miembros de las otras tradiciones religiosas al mismo Dios —el Dios de Jesucristo— que llama a unos junto a otros y desafía a unos por medio de otros. Esta llamada recíproca, signo de la llamada de Dios, es ciertamente evangelización mutua. Construye entre los miembros de las diversas tradiciones religiosas la comunión universal que indica la llegada del reino de Dios.

Se puede añadir algo más sobre los beneficios que la práctica del diálogo interreligioso aportará a la teología cristiana. A la teología cristiana se le ofrece así la ocasión de renovarse así misma a través del encuentro con las otras religiones. La decisión acerca de qué elementos fundamentales y qué intuiciones religiosas pueden ser compartidas por la teología cristiana y las otras tradiciones religiosas, cuando entran en contacto entre sí, es una cuestión difícil que no tiene soluciones fáciles. En realidad, cada tradición religiosa constituye un todo del que no se pueden aislar fácilmente los diversos elementos. Nos encontramos frente a cosmovisiones globales distintas, dentro de las cuales, como en los organismo vivos, cada

parte desempeña su función específica, con el resultado de que no resulta fácil lograr una “equivalencia dinámica” de los componentes de ambas partes²¹.

Si se admite que entre los símbolos existen arquetipos dotados de validez universal, ¿hay una equivalencia estricta en las diversas tradiciones religiosas entre conceptos fundamentales como Dios, creación, mundo, gracia, libertad, salvación-liberación, etcétera? Sabemos que no es así. La experiencia de la Realidad última como el Padre/Madre cristiano, el Yahvé judío, el Alá musulmán, el Brahman hindú, el Nirvana budista, el Tao taoísta, etcétera, no es la misma. Toda fe religiosa y, por consiguiente, toda teología, ¿está hasta tal punto ligada a una cosmovisión particular que difícilmente puede expresarse y ser formulada en otra? La teología dialógica no puede hacer caso omiso de estos problemas.

La experiencia de fe cristiana, por ejemplo, ¿no presupone una densidad de lo histórico, que no se encuentra como tal en otras tradiciones, sin la cual no puede ser entendida plenamente? Con todo, lo que es cierto y debe ser plenamente reconocido es que la historia y la interioridad son dos canales igualmente válidos para una verdadera experiencia de lo Divino: el que actúa en la historia según la tradición judeo-cristiana es aquel de quien se tiene experiencia en la “cueva del corazón” según la tradición hindú. El Dios de la historia es también el “fundamento del ser”.

Independientemente de las cuestiones que puedan seguir planteadas a propósito de los límites de la asimilación mutua y de la “fecundación cruzada” entre las tradiciones religiosas y teológicas, hay una cosa que parece clara, a saber: para lograr la armonía entre las comunidades religiosas no se necesita una “teología universal” que pretenda evitar las diferencias y las contradicciones; por el contrario, se necesita el desarrollo, en las diversas tradiciones, de teologías que, tomando en serio sus diferencias recíprocas, las asuman y se resuelvan a interactuar en el diálogo y la cooperación²².

²¹. Véase FRANCK, H., *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1979. Citado por el autor, *Ibid.*, 320, nota 22.

²². DUPUIS, J., *Ibid.*, 316-321.

2. ¿FIN DE LAS MISIONES?

¿Estamos ante el fin de las misiones o ante el comienzo de lo que podríamos llamar "la otra Misión"? Conviene tener presentes las líneas generales de la autocrítica de las misiones cristianas. Hemos ido a las misiones con un espíritu excesivamente colonialista: en plan conquistador (¡cruz y espada juntas!) o con el estilo de una colonización comercial o benefactora (el esquema de "misión y desarrollo"), que ha incluido a menudo una colonización cultural (imposición intelectual de la propia tradición).

Como ha analizado el P. Aloisius Pieris, S.J. —teólogo de la liberación asiática de Sri Lanka—, a partir del siglo XVI los misioneros occidentales intentan conquistar las religiones no cristianas de las naciones colonizadas: presentaban un "Cristo-contralas-religiones" que, además, se expresaba a través de formas culturales occidentales. Como reacción opuesta, se intenta encontrar, en el siglo XIX, un "Cristo-de-las-religiones", y surgen teorías sobre la plenitud hacia la que todos caminamos. En los años siguientes al Vaticano II se hace famosa la teoría sobre los "cristianos anónimos".

A finales de los años sesenta se insistía en el problema de la pobreza en los países en vías de desarrollo; pero, junto con el modelo occidental de desarrollo, se servía disimuladamente, en el mismo plato, un "Cristo neocolonialista".

A finales de los setenta pesó más el impulso de las teologías de la liberación, que, junto a la tradición bíblica liberadora, añadían la crítica a las estructuras sociales. Pero también en estas corrientes podían ocultarse elementos colonialistas que provocarían, sobre todo en Asia, la reacción opuesta por parte de algunas formas de entender la inculturación en contraste con la liberación. Aparecían personas o corrientes de espiritualidad de vida pobre y clima místico, pero menos sensibles a los problemas sociales o a las causas estructurales de la pobreza. Si es parcial el mesianismo político neocolonialista, que intenta traer desarrollo a los pobres sin hacerse él mismo pobre y sencillo al estilo Jesús, también lo es un espiritualismo de la pobreza desconectado de la lucha de los pobres para librarse de ella.

En los años ochenta se van superando estos dilemas, gracias a los encuentros del grupo de teólogos del Tercer Mundo, donde se estudia la implicación mutua de liberación e inculturación. Ahora ya se habla cada vez más de la necesidad de que la inculturación sea liberadora, y que la liberación tenga arraigo cultural.

Se sabe de algunos budistas bautizados como católicos sin necesidad de renegar para ello de su tradición budista. Dicen que la Biblia les ayuda a comprenderse como budistas y que su tradición les hace leer con otros ojos el Evangelio. Para comprender esta postura tendremos que renovar nuestra idea de evangelización. No aspiramos a convertir a los budistas al cristianismo; más bien, junto con ellos, queríamos ayudar a que se extienda lo que Jesús habría llamado con la metáfora del “Reinado” (la religiosidad y la humanidad mejoradas, humanizadas, divinizadas...). Las fronteras de ese reino abarcan más que las de las confesionalidades visibles. No buscamos ante todo aumentar el número de fieles de nuestras iglesias, sino colaborar para que se realice y extienda la nueva humanidad de que habló Jesús y la humanidad liberada de que habló el Buda: un reino mucho más allá de esas fronteras eclesiales visibles...

Más que insistir en meter a los otros dentro de nuestro redil, celebramos ya dentro de nuestra comunidad lo que ocurre fuera de ella: la Presencia que nos libera a todos. En lugar de decir: “fuera de la iglesia no hay salvación”, decimos: “donde hay salvación, allí está el Reino”; es decir, donde se promueve la liberación humana en todos los sentidos –justicia, paz, fraternidad y esperanza última-, allí está empezando a crecer lo que Jesús llamó el Reino, aunque sea fuera de las iglesias. Por eso, desde esa actitud, no se intenta colonizar al otro, sino transformarse mutuamente en el encuentro, en el diálogo y *más allá del diálogo*. No se trata de que se conviertan “ellos” a “nosotros”, sino de que “todos” *nos convirtamos al Misterio* que a todos nos desborda.

El esquema típico de esta transformación mutua lo puede encontrar el cristiano en el episodio del encuentro entre **Pedro y Cornelio** (Hech. 10 y 11): se necesitan y se transforman **mutuamente**; sin el encuentro con Pedro, no habría conocido **Cornelio a Jesús**; sin el encuentro con Cornelio, no habría salido **Pedro de**

su exclusivismo, no habría roto las barreras que impedían al cristianismo primitivo acoger lo extranjero y dejarse cambiar.

Para que el diálogo intercultural e interreligioso se lleve a cabo con interlocutores colocados al mismo nivel y desemboque en una zona "más allá del diálogo" –igualdad de derechos en diversidad de culturas, convergencia de religiosidades más allá de la pluralidad de religiones-, necesitaremos muchos años (¿siglos?) de dejarnos crecer los unos a los otros y dejarnos transformar mutuamente. Ayudaría para ello el esquema del encuentro entre Pedro y Cornelio: salir de sí y dejarse cambiar por el interlocutor, para llegar más allá de ambos.

Judaísmo, Cristianismo, Islam o Budismo podrían aprender mucho de una reflexión conjunta sobre sus rasgos comunes de trayectoria misionera a través de las culturas. Evitando exageraciones proselitistas o intentos de retorno restauracionista tras breves "primaveras de diálogo", convendría ponerse a pensar juntos sobre "la otra Misión" en la actualidad. No la conversión de una religión a otra, sino la cooperación de todas para la conversión de la humanidad a la humanización y la religiosidad auténticas.

Este giro se está dando en Misionología. Hoy, en lugar de hablar de las misiones cristianas en medio de un mundo no cristiano, se habla de la Misión de las religiones en medio de un mundo secular y de las respectivas misiones de diversas religiones en el contexto del pluralismo religioso. Se acentúa en este marco el encuentro con personas de otras creencias vivas, en vez de atribuirnos a nosotros mismos el monopolio de la creencia frente a la increencia. La línea del Concilio Vaticano II y del WCC (Consejo Mundial de las Iglesias) se ha ido imponiendo: se ha pasado, de estudiar las religiones no cristianas, a encontrarse con personas que viven diversos modos de fe en diversos marcos culturales²³.

A algunos les sabrá a poco esta fórmula. Pero ¿no era labor de humanización y de despertar a lo auténtico de la religiosidad, más allá de la religión, la reivindicación de Jesús: "el sábado para el ser humano, y no éste para el sábado"? No es posible ese

²³. MASÍA, C.J., *Budistas y Cristianos*, Sal Térrea, Santander 1977., 44, nota 3.

enfoque cuando el cristiano monopoliza a Jesús y el budista al Buda. En la figura del “*arahat*” budista, del “*zaddikim*” judío o del “santo” cristiano se reflejan unos tipos ideales como metas de humanización, de educación o de espiritualidad liberadora²⁴.

Para acometer animosamente la tarea de esta “nueva y otra Misión”, sin miedo a asumir al mismo tiempo el “fin de las misiones”, hará falta una conversión de nuestras actitudes básicas como cristianos. No tenemos el monopolio de la bondad ni de la moral ni de la esperanza. El reino de Dios es mucho más amplio que la iglesia. El Espíritu, creemos, actúa dentro y fuera de ella. Por eso también “fuera” hay salvación. En vez de creerse Mesías, los cristianos dirán, como el Bautista: “Yo no soy el Cristo”; mi comunidad, mi grupo o mi movimiento tampoco es el Cristo. Ni lo es, ni lo acapara. Simplemente, prepara el camino. La Presencia del Misterio Único está en medio del mundo, aunque no lo percibamos. La “otra Misión” no consistirá en ganar a otros para nuestro grupo de “aquí dentro”, sino en descubrir todos juntos esa Presencia “ya allí fuera”...²⁵.

²⁴. FERNANDO Y SWIDLE, *Buddhism made plain*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1985, 116-123. Citado por MASIÁ, C.J., Op. Cit., 44, nota 4.

²⁵. MASIÁ, C.J., *Ibid.*, 41-44.

SOBRE LOS AUTORES

JUAN GORSKI, MM

Misionero de Maryknoll. Misionero en Bolivia desde 1963. Realizó estudios avanzados en el Instituto de Pastoral Catequética de Estrasburgo, Francia. Desde 1968 a 1974 se dedicó a la formación renovada de evangelizadores aymaras desde su identidad cultural. En 1975 fue nombrado Secretario Ejecutivo del Departamento de Misiones del CELAM. Posteriormente obtuvo el Doctorado en Misionología con la distinción “summa cum laude” de la Pontificia Universidad Gregoriana en 1984. En 1985 fue nombrado Director Nacional de las Obras Misionales Pontificias en Bolivia. Desde 1989 es Profesor catedrático e Investigador en Misionología, Ecumenismo e Inculcación en la Universidad Católica Boliviana en Cochabamba. Sus escritos en castellano e inglés han sido publicados en catorce países de América, Asia y Europa, y han sido traducidos a otros cinco idiomas. En octubre de 2000 fue electo Presidente de la nueva Asociación Internacional de Misionólogos Católicos en su Asamblea Constitutiva en Roma, sirviendo en ese oficio hasta octubre de 2004.

JUAN JOSÉ TAMAYO A

Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Director de la cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones Ignacio Ellacuría en la Universidad Carlos III de Madrid. Fundador de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, miembro de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Autor de innumerables artículos en revistas europeas y latinoamericanas. Ha publicado más de 30 obras, entre las que podemos contar p.e. *Nuevo paradigma teológico, Para comprender la crisis de Dios hoy, Fundamentalismos y diálogo entre religiones...*

MAGDALENA ESTER TORRES ARPI, MEST

Misionera Eucarística de la Santísima Trinidad. Ha sido misionera en China desde 1948 a 1951 en China y desde 1952 en Japón. Hizo estudios en Francia y Jerusalén y ha sido docente en Sagradas Escrituras. Tiene varios escritos en Japonés.

GABRIEL GUTIÉRREZ, SVD

Ha sido misionero en Angola, en República Democrática del Congo y Mozambique. Ha sido profesor en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental. Actualmente es el Provincial de los Siervos del Verbo Divino en México.

DOMINGO RODRÍGUEZ, ST

Siervo Misionero de la Santísima Trinidad, originario de Puerto Rico. En 1970 fue nombrado Prefecto de Disciplina en el Seminario Menor de su congregación, en Virginia (EE. UU). En 1982 fue nombrado párroco en Río Piedras, Puerto Rico. Ha sido galardonado en muchas ocasiones por La Asociación Nacional de la Prensa Católica –de Estado Unidos- por escribir la mejor columna en idioma español. Ha sido anfitrión-locutor en el programa radial “Puntos de Vista”, transmitido por 28 estaciones de radio en EE. UU y Centro América. En 1991 fue electo como Superior General de su Congregación misionera, cargo al que fue reelecto por un segundo período. Después fue nombrado Procurador General a cargo de la oficina de la Misión.

DERILUS BEUPLAN, CMF

Misionero claretiano, originario de Haití y estudiante actualmente en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México.

JAVIER GONZÁLEZ M, MG.

Hizo sus estudios de bachillerato teológico en el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana. posteriormente hizo la licenciatura en Teología en la Universidad de Friburgo, Suiza. Estuvo como misionero en Kenia de 1987 a 1998. De 1999 a 2002 estuvo en la misión de Angola y los años 2003 y 2004 regresó a la misión de Kenia. Actualmente es el Director de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental.

ERNESTO ESQUEDA, CS

Misionero de san Carlos, originario de Tepatitlán, Jal. Realizó sus estudios de licenciatura en Teología en Chicago, Ill. Actualmente es parte del Equipo Formador en el Seminario que su congregación tiene en el Distrito Federal y está haciendo un pos-

grado para formadores en el Centro de Investigación y Entrenamiento para la Pastoral.

ANTONIO CAMACHO M, MG

Misionero de Guadalupe. Realizó sus estudios de teología en el Seminario de Tokio, Japón y algunas asignaturas en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, después de haber estado en Japón (1990-1997). Ha trabajado como Promotor Vocacional en Monterrey (Mex.), en Animación Misionera en el Distrito Federal y como coordinador en el Departamento de Comunicaciones de los Misioneros de Guadalupe. Actualmente es el responsable de la Dirección de Promoción de los Misioneros de Guadalupe.

FRUCTUOSO LÓPEZ MARTÍN, MG

Misionero de Guadalupe. Inició sus estudios de teología en la Universidad Intercontinental y posteriormente continuó y terminó sus estudios de teología en Hong Kong (1997-2003). Actualmente colabora con el Equipo Formador del Seminario Menor que los Misioneros de Guadalupe tienen en Guadalajara, Jal.

ALEJANDRO CORTÉS, MG

Misionero de Guadalupe. Hizo sus estudios en el Hekima College, de Nairobi, Kenia, institución a cargo de los jesuitas (1999-2004). Actualmente es Promotor Vocacional de los Misioneros de Guadalupe, en Guadalajara, Jal.

ALBERTO KURCZAB, SVD

Misionero del Verbo Divino, nacido en Polonia. Emigró a España donde ingresó con los misioneros del Verbo Divino y realizó estudios de Filosofía. Actualmente es estudiante en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México (IFTIM).

MARCO ANTONIO DE LA ROSA RUIZ E, M.G.

Originario de Aguascalientes. Su ordenación sacerdotal fue el 13 de agosto de 1983. De 1983 a 1986 trabajó en el Centro de Orientación Vocacional de los Misioneros de Guadalupe. Actualmente está trabajando en la Diócesis de Sendai, en Japón, en Kitakata Shi, Fukushima ken, en la Parroquia Kitakata katorikku Kyokai.

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 esta 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 _____
Suscripción para el año _____ Números _____

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

TEOLOGÍA Y MISIÓN A LOS 40 AÑOS DE “AD GENTES”

¿Por qué la Misión “Ad Gentes”? Actualización
de los fundamentos teológicos de la misión a la luz
del enfoque de Juan Pablo II

Dr. Juan Gorski

13

Hacia una teología intercultural en perspectiva liberadora

Dr. Juan José Tamayo A

35

¿Adónde va la misión “Ad Gentes” de la Iglesia?

Hna. Magdalena Torres Aïpi

53

Retos más importantes para la evangelización “Ad Gentes”

Lic. Gabriel Gutiérrez

65

Algunos retos para la evangelización “Ad Gentes”

Lic. Domingo Rodríguez

71

La actividad misionera vista desde los destinatarios (Haití)

Derilus Beauplan

77

Migración y cultura

Lic. Ernesto Esqueda

91

Pluralismo religioso en un mundo pobre y multicultural

Lic. Javier González

101

Estudiar teología en países de misión: ventajas y desventajas

Antonio Camacho

Fructuoso López

Alberto Kurczab

111

OTRAS VOCES

Peligros y desafíos de la misión desde una
perspectiva asiática

Lic. Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza

127

SOBRE LOS AUTORES

142