

ISSN 0187-7054

# VOCES

Publicación semestral / Ene - Jun 2000 / No. 16



**MISIÓN  
PARA EL TERCER MILENIO**



Revista de Teología Misionera de la  
Universidad Intercontinental

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

# VOCES

---

Misión para el tercer milenio

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL  
ESCUELA DE TEOLOGÍA

**UIC**

**Sergio-César Espinosa González**  
**Rector**

**Gabriel Altamirano Ortega**  
**Escuela de Teología**



Faint, illegible text or a stamp, possibly a signature or official mark, located below the circular stamp.

Faint, illegible text or a stamp, possibly a signature or official mark, located at the bottom of the page.

# VOCES

## **Director**

Gabriel Altamirano

## **Fundador**

Sergio-César Espinosa González

## **Editor**

José Luis Franco Barba

## **Consejo Editorial**

Sergio-César Espinosa González,

Gabriel Altamirano Ortega,

Juan José Corona López,

Roberto Jaramillo Escutia, Juan Antonio Muñoz,

Marcos J. Villamán, Eduardo E. Sota García,

José Chávez Calderón, Ignacio Martínez Báez,

Jorge R. Gutiérrez, José Luis Franco Barba.

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

VOCES es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: \$ 35.00 m.n.

Suscripción anual (2 números): \$ 70.00 m.n.  
(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:

Universidad Intercontinental  
Escuela de Teología  
Insurgentes Sur 4303  
14000 México, D.F.  
Tel. 5 73 85 44  
Fax. 5 13 09 50  
E-Mail: [vocesuic@yahoo.com](mailto:vocesuic@yahoo.com)

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

Formación e impresión:  
Editorial Ducere, S.A. de C.V.  
Rosa Esmeralda 3 Bis  
Col. Molino de Rosas  
01470 México, D.F.  
Tel. y Fax. 680 22 35

Se terminó de imprimir en abril del 2000  
La edición consta de 1000 ejemplares

# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN

### MISIÓN PARA EL TERCER MILENIO

Homilía en la Basílica de Guadalupe en ocasión del 50 aniversario de la fundación de los Misioneros de Guadalupe <i>Arz. Luis Morales Reyes</i>	9
Fundamentos teológicos del carisma para la misión Ad Gentes <i>Dr. Stephen Bevans, S.V.D.</i>	15
El concepto de misión Ad Gentes en los últimos 50 años <i>Mtro. Sergio César Espinosa González, M.G.</i>	33
La misión Ad Gentes ante la diversidad cultural y religiosa <i>Dr. Manuel M. Marzal, S.J.</i>	53
La misión Ad Gentes y la justicia social <i>Mtro. P. Raymond Finch, M.M.</i>	77
Los retos actuales para la misión Ad Gentes <i>Dr. Robert Schreiter, C.P.P.S.</i>	89
Los agentes de la misión Ad Gentes y la promoción de los laicos en la Iglesia <i>Dr. Francisco Merlos Arroyo</i>	107
Diálogo y anuncio <i>Mons. Luis Augusto Castro Quiroga</i>	121
<b>SOBRE LOS AUTORES</b>	<b>157</b>

## PRESENTACIÓN

Los Misioneros de Guadalupe (M.G), con ocasión de la celebración del Quincuagésimo Aniversario de la Fundación del Seminario Mexicano para las Misiones Extranjeras, organizaron del 13 al 17 de septiembre de 1999 el I Symposium Misionero Internacional: *La Misión para el Tercer Milenio*, con el propósito de renovar en los Misioneros de Guadalupe el carisma de la Misión *Ad Gentes*, y al mismo tiempo, promover el espíritu misionero de la Iglesia en México.

Para este efecto se nombró una comisión que se hizo responsable no sólo de la invitación a los ponentes y la organización del evento, sino también de la publicación de las memorias de dicho Symposium. Fruto de esa publicación ahora la Revista VOCES se complace en republicar las conferencias que durante esa semana se dictaron. En esta ocasión aparecen las primeras siete de diez conferencias, acompañadas de la homilía que el Arz. Luis Morales Reyes pronunció en la Basílica de Guadalupe, en ocasión de la ordenación al Diaconado y Presbiterado para algunos miembros de los Misioneros de Guadalupe, dentro de los festejos por el aniversario 50 de su fundación.

Las conferencias que en esta ocasión no aparecen, se publicarán en los números siguientes.

Nuestro deseo es que este material sea del mayor provecho para seguir profundizando en el compromiso misionero que le da identidad a nuestra Iglesia.

México, D.F.  
Abril del 2000  
Revista VOCES



# **HOMILÍA EN LA CEREMONIA DE ORDENACIÓN DE PRESBITEROS Y DIÁCONOS, MISIONEROS DE GUADALUPE, EN LA BASÍLICA DE GUADALUPE, EN OCASIÓN DEL 50º ANI- VERSARIO DE LA FUNDACIÓN DE LOS MISIONEROS DE GUADALUPE.**

*Arz. Luis Morales Reyes*

## **1. INTRODUCCIÓN**

**A**nte todo, comparto su inmensa y desbordante alegría, muy queridos hermanos MISIONEROS DE GUADALUPE, al celebrar 50 años de generosa y fecunda historia misionera, “compartiendo la fe en el mundo”, dando “desde la pobreza” de México y llevando por todas partes el testimonio de la fe martirial de la Iglesia en México. Bien podemos decir que la sangre de los mártires de nuestra patria ha sido semilla de misioneros. Ustedes nacieron cuando salía de las catacumbas la Iglesia Católica, después de la cruel persecución. Afortunadamente, esa etapa ya pasó y nos encaminamos hacia aquella otra del pleno reconocimiento del derecho fundamental de la libertad religiosa, tantas veces proclamado por el Papa Juan Pablo II.

Ustedes nacieron de la entraña misma del espíritu misionero de los Obispos de México, nuestros muy insignes predecesores, que sembraron de Evangelio las tierras mexicanas, entre lágrimas, contradicciones y sudores. Ustedes nacieron en el regazo de Santa María de Guadalupe y ahora están aquí, como árbol adulto cargado de frutos, ofrecidos con amor a la Reina de México, a la Estrella de la primera y de la nueva evangelización para que ella los presente

a su Hijo Jesucristo. Reciban, por mi modesto medio, la gratitud, el aprecio y la fraterna felicitación de los Obispos de México. Les alentamos a seguir llevando por todo el mundo la fe en Jesucristo, único Salvador del mundo, y ese modo peculiar de vivirla que tiene el pueblo católico mexicano. Les aseguramos nuestra oración para que el Señor siga haciendo fecundo su trabajo misionero.

A ustedes se refieren las palabras del Papa en su Mensaje para la Jornada Mundial de Misiones 1999: "Todos los que trabajan en las vanguardias de la Iglesia son como centinelas en las murallas de la Ciudad de Dios, a los que preguntamos: "Centinela, ¿qué hay de la noche?" (Is 21, 11), recibiendo respuesta: "¡Una voz! Tus vigías alzan la voz, a una dan gritos de júbilo, porque con sus propios ojos ven el retorno de Yahvé a Sión" (Is 52, 8). Su testimonio generoso en cada ángulo de la tierra anuncia que, "en la proximidad del tercer milenio de la Redención, Dios está preparando una gran primavera cristiana de la que ya se vislumbra su comienzo" (*Redemptoris Missio*, n. 86).

Por mi parte, les agradezco el honor de invitarme a conferir el orden del diaconado y del presbiterado a estos jóvenes misioneros que hoy escuchan, en sintonía con todos Ustedes, el apremiante envío del Señor: "Vayan por todo el mundo y proclamen la Buena Nueva a toda la creación" (Mc 16, 15).

Permítanme recordar aquí los doce maravillosos días que compartí con Ustedes en Kenia, a principios del año pasado.

Yo experimenté el gozo de ser misionero en Lénkisé, Namanga, Mulot y en Kibera, pobrísimo suburbio de Nairobi. Les vi entregados al Evangelio y a los pobres de Dios, lejos de su tierra y de parentela, peregrino en la vanguardia y frontera de la predicación del Evangelio, vigilando la llegada del día de Cristo en el corazón de la noche pagana. Descubrí que su ilusión es la proclamación de Cristo resucitado, centro de la predicación, recorriendo con amor un largo, paciente y dinámico itinerario que pasa por las grandes e indispensables etapas de la evangelización: testimonio, diakonía, kerigma, liturgia, comunidad, bautismo, eucaristía y demás sacramentos. Como obreros de la viña del Señor, están realizando la "plantatio Ecclesiae", de la que habla el Papa. Les oí balbucear o hablar como expertos inculturados los idiomas locales. Nunca olvidaré a aquellas tres niñas maasai que, asombradas ante mi cruz pectoral, me enseñaron a decir ¡"msalaba"! primordial palabra del abecedario cristiano en África.

## 2. SACERDOTE, BUEN PASTOR

Y a Ustedes, muy queridos misioneros, que hoy reciben las órdenes sagradas del diaconado y del presbiterado, les invito a soñarse, buenos pastores, a ejemplo de Jesucristo, Buen Pastor.

Dios no abandona nunca a su rebaño. Sus entrañas de misericordia no cesan de conmoverse ante la suerte de las ovejas dispersas, descarriadas por los montes. Movidó por su amor y compasión, envía, en la plenitud de los tiempos, a su Hijo para que las congregue en un solo rebaño, en un pueblo.

Si ustedes levantan su mirada, verán que hoy, como ayer, las muchedumbres "andan como ovejas sin pastor". Es una realidad que no puede dejarles insensibles, pues Dios quiere dar buenos pastores y buenos pastos a las multitudes. Cansado, desconcertado y desilusionado, el pueblo necesita descubrir la presencia de Cristo, Buen Pastor. Para Ustedes será un reto decisivo. No podrán transparentarlo a Él, sin la experiencia gozosa de saberse conducidos por Cristo y sin la contemplación de cómo realizó su misión en el mundo.

Nuestro mundo ansía sacerdotes que le sirvan con amor y le ofrezcan la verdad que les haga libres; necesita sacerdotes vigilantes en la noche y servidores de la esperanza de los pobres en el caminar cotidiano. Dios no se resigna a que sus ovejas mueran para siempre. El sacerdote, por tanto, debe descender, peldaño tras peldaño, hasta el reino de los muertos, para liberar a cuantos "yacen en tinieblas y en sombra de muerte", para conducirlos a la nueva vida. Jesucristo es el modelo. Él asume la condición de la carne, para dar la vida por la muerte; se hace esclavo para que los esclavos participen de la libertad filial; entra en el tiempo para que los hombres entren en la eternidad de Dios; baja los escalones de la humildad y de la humillación, para que los postrados y humillados sean enaltecidos.

Si los sacerdotes salimos al encuentro de las ovejas perdidas, si las servimos con mansedumbre y gratitud, si les damos el buen pan de la Palabra en el momento oportuno, si vigilamos y las defendemos, si, a través de nuestras vidas, somos signos sacramentales de quien se nos da como comida y bebida de salvación, entonces y sólo entonces seremos fieles a la misión.

El sacerdote, como buen pastor, busca las ovejas descarriadas que se hallan en rediles cerrados, en verdaderas prisiones. Despojadas de su libertad, han de servir a amos que son verdaderos tiranos, en los que pretendían encontrar su independencia y con

quienes pactaron falaces alianzas. Estas prisiones revisten formas muy diferentes, van desde una vida disoluta, hasta el orgullo duro y despectivo de quien se encierra en su autosuficiencia y supuesta rectitud. El sacerdote va al encuentro de todas las ovejas, las llama a vivir en la verdad de Dios y consigo mismo. S. Juan nos dice: "A sus ovejas las llama una por una y las saca fuera. Cuando ha sacado sus ovejas, va delante de ellas, y sus ovejas le siguen, porque conocen su voz" (Jn 10, 3-4).

El sacerdote no puede equiparse al funcionario, que espera que le soliciten unos servicios. Siguiendo a Cristo, Buen Pastor, ha de salir y recorrer los caminos en busca de la oveja perdida. Es evidente que sería un mal pastor, si se limita a servir a las ovejas para "ganarse la vida" o realizarse socialmente en el mundo. Quien acepta ser sacerdote, no puede limitarse a cuidar de las ovejas que están reunidas, sino que ha de salir a llamar a las que faltan.

### 3. SACERDOTE MISIONERO

Pero Ustedes son llamados a ser sacerdotes-pastores en la misión "ad gentes". "Vayan por todo el mundo y proclamen la Buena Nueva a toda la creación". Esta es una orden que ha tocado su corazón sacerdotal. En nombre de la Iglesia se disponen a viajar hasta los últimos confines de la tierra para poner de manifiesto la solicitud misionera de la Iglesia y de México. En ese permanente viaje misionero que se disponen a emprender, yo les invito a tomar en cuenta lo que el Papa pide a los misioneros en su Carta Encíclica "*Redemptoris Missio*".

Queridos jóvenes misioneros: déjense guiar siempre por el Espíritu, sean dóciles y déjense plasmar interiormente por él, para hacerse cada vez más semejantes a Cristo y para reflejar su imagen. El Espíritu, además, les irá transformando en testigos valientes de Cristo y los conducirá por los caminos arduos y nuevos de la misión. Él les ayudará a no perder nunca el talante misionero de los Misioneros de Guadalupe.

Por otra parte, vivan siempre en comunión íntima con Cristo, enviado a evangelizar. Él es el misionero del Padre: "se despojó de sí mismo tomando la condición de siervo; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de Cruz" (Fil 2, 7-8). Imiten el anonadamiento del Señor que está impregnado de amor y expresa amor. No olviden que la misión recorre este camino y tiene

su punto de llegada a los pies de la cruz. Experimenten siempre la presencia consoladora de Cristo que los acompañará en todo momento de su vida. El Papa dice: ¡"Cristo los espera en el corazón de cada hombre"!

El misionero, guiado por el Espíritu y viviendo la espiritualidad de Cristo enviado, está urgido a amar a la Iglesia y a los hombres como Jesús los ha amado. Hoy en día, es escaso el amor genuino. Ustedes sientan en su corazón el ardor de Cristo por las almas y amen a la Iglesia como Él la ama. Vivan la caridad pastoral que está hecha de atención, ternura, compasión, acogida, disponibilidad, interés por los problemas de la gente. Sean hombres de caridad para anunciar a todo hombre que es amado por Dios y que él mismo puede amar. Lleven siempre el espíritu de la Iglesia, su apertura y atención a todos los hombres, particularmente a los más pequeños y pobres. Recuerden que sólo un amor profundo por la Iglesia puede sostener el celo del misionero; su preocupación cotidiana es "la solicitud por todas la Iglesias". El Concilio dice: "la fidelidad a Cristo no puede separarse de la fidelidad a la Iglesia" (PO, 14).

Quiero terminar recordándoles aquella frase de oro del Papa en "*Redemptoris Missio*": "El verdadero misionero es el santo. No tengan miedo a la santidad. La llamada a la misión deriva de por sí de la llamada a la santidad. El renovado impulso hacia la misión "ad gentes" exige misioneros santos. No basta renovar los métodos pastorales, -dice el Papa-, ni organizar y coordinar mejor las fuerzas eclesiales, ni explorar con mayor agudeza los fundamentos bíblicos y teológicos de la fe: es necesario suscitar un nuevo anhelo de santidad entre los misioneros y en toda la comunidad cristiana, particularmente entre aquellos que son los colaboradores más íntimos de los misioneros". Reflexionen sobre su deber de ser santos. Recuerden que el misionero, si no es contemplativo, no puede anunciar a Cristo de modo creíble. El misionero es el hombre de las bienaventuranzas. Vivan alegres la misión. Que su alegría interior y su gozosa esperanza sean su mejor mensaje misionero en un mundo angustiado y oprimido por tantos problemas.

A la celestial Señora del Tepeyac, aquí en su Santuario, confío su sacerdocio misionero que nace este día en su regazo maternal. Y que sea ella la que cuide a todos sus hijos Misioneros de Guadalupe, hoy, en este feliz aniversario de oro, y siempre, en su misión "ad gentes", "COMPARTIENDO LA FE EN EL MUNDO". ¡FELICIDADES! AD MULTOS ANNOS VIVANT.

México, D.F., Octubre 1 de 1999, fiesta de Santa Teresa del Niño  
Jesús, Patrona de las Misiones.

Luis Morales Reyes  
Arzobispo de San Luis Potosí y  
Presidente de la CEM

## **FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DEL CARISMA PARA LA MISIÓN AD GENTES**

---

*Stephen Bevans, SVD  
Catholic Theological Union, Chicago IL., USA*

*Este ensayo se divide en dos partes principales. En una primera parte el autor expone su propia comprensión de la misión ad gentes, a la luz de su articulación por el Papa Juan Pablo II en su encíclica misionera *Redemptoris Missio* y, de manera más reciente, por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos en su instrucción *Cooperatio Missionalis*. En la segunda parte el autor reflexionará sobre algunos fundamentos teológicos de esta apertura evangélica de la iglesia, retomando especialmente su carácter "esencialmente trinitario", con un enfoque particularmente pneumatológico. La tesis es que la razón por la que la iglesia está llamada a proclamar el evangelio "a todas las naciones" (Mt 28,19; Lc 24,47) y "a todos los confines de la tierra" (Hech 1,8) se debe a que Dios ya está ahí, trabajando a través del poder del Espíritu Santo, reconciliando al mundo en Cristo y que -por la portentosa gracia de Dios- Dios "ha confiado el mensaje de reconciliación con nosotros" (ver Cor 5,19).*

*La misión -y en particular la misión ad gentes- encuentra sus fundamentos teológicos más firmes en la naturaleza extática desbordante de Dios, que llama a la humanidad y a todo el cosmos a una comunión con Dios mismo. Ya sea que fundemos nuestra teología en un modelo joánico más tradicional de la misión de Dios, o que sigamos la nueva ruta que yo estoy tratando de explorar, el estar comprometidos en la misión es estar en el corazón de la existencia cristiana y eclesial. La misión no es simplemente una condición "sine qua non" de una comunidad preexistente; más bien la misión constituye la iglesia como tal y la mantiene en existencia.*

## INTRODUCCIÓN

**D**eseo iniciar estas reflexiones sobre los fundamentos teológicos de la misión *ad Gentes* expresando mis más sentidas felicitaciones a los Misioneros de Guadalupe en su quincuagésimo aniversario como congregación. También deseo expresar mi más sincero agradecimiento al P. Juan Corona y a los organizadores de esta conferencia por la invitación a participar con ustedes durante estos días. Me siento realmente honrado de estar aquí, y espero aprender mucho durante este tiempo juntos, tanto sobre la misión en general como sobre la forma en que los Misioneros de Guadalupe se involucran en la misión en todo el mundo.

Este ensayo se dividirá en dos partes principales, aunque no de igual longitud. En una primera parte, más corta, creo que necesito exponer mi propia comprensión de la misión *ad gentes*, a la luz de su articulación por el Papa Juan Pablo II en su encíclica misionera *Redemptoris Missio* (RM) y, de manera más reciente, por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos en su instrucción *Cooperatio Missionalis* (CM). Después, en una segunda parte, más larga, reflexionaré sobre algunos fundamentos teológicos de esta apertura evangélica de la iglesia, retomando especialmente su carácter "esencialmente trinitario" (CM 1) con un enfoque particularmente pneumatológico. Mi tesis es que la razón por la que la iglesia está llamada a proclamar el evangelio "a todas las naciones" (Mt 28,19; Lc 24,47) y "a todos los confines de la tierra" (Hech 1,8) se debe a que Dios ya está ahí, trabajando a través del poder del Espíritu Santo, reconciliando al mundo en Cristo y que -por la portentosa gracia de Dios- Dios "ha confiado el mensaje de reconciliación con nosotros" (ver Cor 5,19). La Misión *ad gentes* es realmente un carisma -un regalo- que se da a la iglesia en general y a algunos cristianos -como los Misioneros de Guadalupe- en particular. A nosotros los cristianos se nos da el privilegio inestimable de participar en la presencia misionera de Dios en el mundo a medida que compartimos y continuamos la misión de Jesús, al ser transformados, como Él, por el Espíritu Santo de Dios.

### 1. MISIÓN *AD GENTES*

En un intento de llegar a una comprensión clara y precisa de lo que es la misión *ad gentes*, empecemos por enfocar lo que no es. La



misión *ad gentes* es una noción compleja, y por lo tanto una forma de limitar sus parámetros desde este momento será, creo, muy útil.

### 1.1 Lo que no es la Misión *Ad Gentes*

Por lo tanto, en primer lugar, la misión *ad gentes* no abarca toda la misión de la iglesia. La iglesia es misionera por su propia naturaleza (AG2), y por ende, toda la actividad de la iglesia y en la iglesia debería enfocarse hacia fuera, más allá de sí misma -por lo menos en su intención última. Hasta la actividad pastoral de la iglesia- su ministerio diario a los otros cristianos a través de la administración de los sacramentos, la vida en comunidad, la impartición de consejos, la catequesis, etc. sirve, en última instancia, como la edificación de los cristianos como testigos en un mundo más ancho, y es un testigo en sí misma. Como lo ha expresado el gran pensador sobre las misiones, Lesslie Newbigin, la comunidad cristiana local, por su fe auténtica y su representación del Reino de Dios, funciona como una "hermenéutica del evangelio", "el lente interpretativo a través del cual la gente verá y leerá lo que el evangelio tiene que ver con ellos y con el mundo en que viven" (Hunsberger 1998:279; ver Newbigin 1989). Juan Pablo II también nos recuerda que una parte vital de la misión de la iglesia hoy incluye una "nueva evangelización", "dirigida a la conversión de los cristianos bautizados que "han perdido un sentido vivo de la fe, y que incluso ya no se consideran miembros de la Iglesia, y viven muy alejados de Cristo y su Evangelio" (RM 33). En el contexto del "neopaganismo" contemporáneo, en particular en las naciones ricas de occidente, es necesario un esfuerzo de "reevangelización" (Ibid).

Sin embargo -y éste es el segundo punto- aunque las fronteras de la actividad pastoral de la iglesia (llamada de manera correcta su "misión *ad intra*), la "nueva evangelización" y la misión *ad gentes* no deberán marcarse de manera muy definida, y sería incorrecto "crear barreras entre ellas o ponerlas dentro de compartimentos herméticos" (Ibid), la distinción entre los primeros dos aspectos de la actividad misionera de la iglesia y su misión *ad gentes* es importante. Aunque la actividad pastoral puede realmente ser transcultural y llevar a la iglesia al "límite máximo" de las "fronteras" en las que Dios está presente y activo, y por lo tanto, es realmente "misionero" (ver Saayman 1998: 69; Shenk 1999: 2), no es misión *ad gentes*. Y aunque la "nueva evangelización" atraviesa

hacia la "tierra extranjera" del secularismo y el posmodernismo, y aunque representa un reto enorme para la iglesia de occidente hoy, también deberá distinguirse de lo que el Papa llama "la actividad propiamente misionera" (RM 34), la misión *ad gentes*:

En tercer lugar -y aquí nos encontramos con algo de la complejidad de la noción- la misión *ad gentes* no es una realidad geográfica. Desde luego que antes sí lo era básicamente. Ya sea que se tratara de seguidores helenistas de "El Camino" evangelizando a los griegos en Antioquía (ver Hechos 11), de monjes irlandeses embarcándose en una *peregrinatio pro Christo* o de monjes sirios siguiendo el Camino de la Seda a China, la misión *ad gentes* ha sido conectada, hasta tiempo relativamente reciente, con el movimiento a través de las culturas y a través de las fronteras nacionales y culturales. Su propio país, México, fue evangelizado por cristianos de España que vinieron como capellanes de los conquistadores y misioneros para las tribus indias indígenas del Imperio Azteca. China, la India y África tanto del Oriente como del Occidente también fueron evangelizadas en esa gran era de la expansión colonial que inició en el siglo quince y terminó al final de la Segunda Guerra Mundial. Pero una conexión tal entre la "actividad misionera propiamente dicha" y el movimiento geográfico ya no es el caso. En algunas ocasiones la situación ha cambiado debido a que los asiáticos, los africanos y los latinoamericanos han emigrado al llamado Occidente cristiano. La religión que ocupa el segundo lugar en Francia, por ejemplo, es el Islam; Los Ángeles, California, es una de las ciudades mexicanas más grandes; existen alrededor de veinte templos hindús en el área más amplia de Chicago. Y así, alguien se puede comprometer con la misión *ad gentes* con sólo cruzar la calle, o tocar a la puerta del vecino de junto. En otros casos ya no podemos hablar de países de misión y países que mandan a la misión; un caso de éstos es el compromiso de América Latina para hacer misión a pesar de su pobreza (Puebla 368), o la existencia de sociedades misioneras como la suya aquí en México y hasta en África y Asia (ver TEE 34). Además, dada la condición neo pagana de los países occidentales por un lado y la falta de sacerdotes y religiosos en esas áreas, la misión en países al otro lado del mar y la misión transcultural está involucrada con las actividades de la "nueva evangelización" o la "reevangelización" a medida que países como los Estados Unidos, Holanda y Alemania están recibiendo misioneros de países a los cuales anteriormente se reconocían

como "enviadores de misioneros". Por último, el modelo geográfico de la misión *ad gentes* ya no funciona porque la convicción de la misionología y la eclesiología hoy es que el agente primario de la misión *ad gentes* es la iglesia local. Involucrarse en la misión *ad gentes*, en otras palabras, posiblemente no incluya el cruce de fronteras culturales o nacionales, sino ser testigo del evangelio para la gente dentro de nuestra propia órbita cultural; cristianos vietnamitas americanos que son testigos para budistas vietnamitas americanos, cristianos nigerianos que dialogan con musulmanes nigerianos o cristianos coreanos que trabajan por la justicia social con confucianistas coreanos.

Ninguno de los casos anteriores significa que el misionero extranjero o transcultural ya no sea necesario, ni que él o ella no puedan involucrarse en la misión *ad gentes* en otra cultura o en una tierra extranjera. De hecho, la catolicidad de la iglesia llama urgentemente a las iglesias locales para que se abran a ministros de otros lugares, de manera que la iglesia local pueda ganar una mayor perspectiva global. Y no hay duda de que lugares como Tailandia o China o Tanzania o Uzbequistán necesitan ayuda de la iglesia global. ¡La iglesia necesita más que nunca misioneros transculturales y extranjeros! El punto es sólo que mientras que cruzar una frontera o un océano es en realidad parte de la naturaleza misionera de la iglesia, esto no significa automáticamente que el misionero esté involucrándose en la misión *ad gentes*.

## 1.2 Lo que sí es la misión *Ad gentes*

Así que ¿qué significa misión *Ad gentes*? Refiriéndonos al *Ad Gentes* del Vaticano II y a la *Evangelii Nuntiandi* (EN) de Pablo VI, el Papa Juan Pablo habla de que la misión *ad gentes* se dirige a cuatro grupos. "La actividad misionera en sí", nos dice, "se dirige a los 'pueblos o grupos que todavía no creen en Cristo', 'que están lejos de Cristo', 'a aquéllos en quienes la Iglesia todavía no se ha arraigado' y cuya cultura todavía no ha sido influida por el Evangelio" (RM 34). Dos cosas la caracterizan: el público no es cristiano y/o la iglesia no está suficientemente establecida. "Por lo tanto se le puede caracterizar como el trabajo de proclamar a Cristo y su Evangelio, crear la Iglesia local y promover los valores del Reino", pero "la naturaleza específica de la misión *ad gentes* consiste en que está dirigida a los 'no cristianos'" (Ibid).

El Papa continúa hablando de la geografía, aun cuando es un criterio "algo impreciso y siempre provisional", como "un indicador todavía válido de las fronteras hacia las cuales debe dirigirse la actividad misionera" (Ibid 37), y lo anterior es particularmente cierto en Asia, en donde los cristianos todavía representan una minoría muy pequeña. Pero el Papa también habla de la importancia de la misión *Ad gentes* en el contexto de "nuevos mundos y fenómenos sociales" -las ciudades en crecimiento en el mundo, la juventud del mundo y los refugiados del mundo- y en el contexto de los "equivalentes modernos del Areópago"; el mundo de las comunicaciones, el mundo de la justicia social y ecológica, el mundo de la investigación científica y la sed contemporánea de una genuina espiritualidad (Ibid. 37-38).

Aunque la noción de la misión *ad gentes*, por lo tanto, tiene parámetros definidos, también tiene horizontes vastos (ver Ibid., el título del Capítulo IV y el encabezado del párrafo 37). Aunque no se trata de un concepto esencialmente geográfico, la misión *ad gentes* es una actividad que cruza las fronteras de la geografía y la cultura y está involucrada en el "punto más álgido" de la vida de la iglesia. Aun cuando es una actividad que pide la conversión al trabajo de reconciliación de Dios en Cristo, no se limita a la conversión de individuos y la expansión de la iglesia, sino que también se preocupa por la evangelización de las estructuras y las culturas. La misión *ad gentes* predica un evangelio holístico; es una "realidad compleja" que se vive "de diferentes maneras" (Ibid. 41). Aunque el Papa no se refiere a ella específicamente en su encíclica (es importante ver los párrafos 42-60) su lenguaje evoca los documentos sobre el diálogo y la proclamación misionera que hablan de la misión como un conjunto de cinco componentes claves: "presencia y testimonio, compromiso con el desarrollo social y la liberación humana; la vida litúrgica, la oración y la contemplación; el diálogo interreligioso y la proclamación y la catequesis" (DP2). Al trabajar para convertirse en una comunidad que refleje la riqueza del evangelio; al trabajar por la justicia social, la liberación y el desarrollo sustentable; al vivir contemplativamente en medio de una cultura no cristiana; al involucrarse en varias formas de diálogo interreligioso y cuando se nos solicite "dar razón de nuestra esperanza" (ver 1 Pedro 3,15), al proclamar con humildad la profundidad del amor de Dios en Jesucristo, los cristianos están participando en la misión *ad gentes*.

## 2. FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS

Pero, ¿por qué los cristianos deben participar en la misión, cruzando fronteras, cruzando culturas, atestiguando o profesando la fe en Cristo, involucrando en el diálogo a mujeres y hombres que con frecuencia son más religiosos y espiritualmente más maduros que ellos, luchando por la justicia y la dignidad para los pobres, ofreciendo solidaridad y camaradería a las iglesias y comunidades que solicitan su ayuda? ¿Cuáles son, en otras palabras, los fundamentos teológicos en los que se basa la misión *Ad gentes*? Con estas preguntas llegamos al meollo de mis reflexiones y, como propondré de aquí en adelante, al centro de lo que significa ser cristiano y ser iglesia. Hace casi setenta años, Emil Brunner aseveró que "el trabajo misionero no surge de arrogancia alguna de la Iglesia Católica; la misión es su causa y su vida. La iglesia existe por la misión, de la misma forma que el fuego existe por la hoguera" (Brunner, 1931:108). A continuación exploraremos la razón de lo anterior.

### 2.1 Fundamentos válidos

A lo largo de la historia de la iglesia, se han propuesto varios fundamentos teológicos para la actividad misionera. Un fundamento obligatorio, tal vez expresado de la mejor manera en Mateo 28, 18-20 -versículos que desde el siglo XIX han sido considerados como "La Gran Comisión"- enfatizaba la misión como un mandato de Jesús resucitado a su comunidad de discípulos. Por ende, la iglesia está involucrada en la actividad misionera en obediencia a su Señor. Esta es, sin duda, la teología que le dio fuerza al gran movimiento misionero de los Protestantes en el siglo XIX y principios del siglo XX, mismo que, desde luego, simultáneamente estuvo atrás del renacimiento del trabajo misionero entre los católicos. Como lo indica el documento emitido recientemente, *Cooperatio Missionalis*, "El mandamiento que dio el Señor Resucitado a sus apóstoles: "Vayan y enseñen a todas las naciones, y bautícenlas" (Mateo 28,19) resuena hoy con todo su vigor y validez (CM 1).

Otras teologías que han apoyado el compromiso misionero de la iglesia acentuaron la importancia de la salvación de las almas, destinadas al castigo eterno sin el conocimiento de la gracia salvadora de Jesús, Estoy pensando en la oración por las almas de Francisco Xavier, o una línea que se repitió una y otra vez en la

devoción de Navidad antes del Vaticano II que hacía mi propia congregación, "salva al pobre infiel". El fundamento de esta teología, desde luego, fue la primera frase emitida en el siglo tercero por Cipriano de Cartago que "fuera de la iglesia no hay salvación", una frase que con el tiempo se relacionó con la declaración de Pedro en Hechos 4,12 de que fuera de Jesús "no hay salvación, porque no hay ningún otro nombre en todo el mundo... por medio del cual seremos salvados". Por ejemplo, un eco de dicha teología aparece en el "Manifiesto de Manila" del Comité de Lausana para la Evangelización del Mundo: Afirmamos que los seres humanos, aunque creados a imagen de Dios, son pecadores y culpables y están perdidos sin Cristo, y que esta verdad es una necesidad preliminar del evangelio (Veintiún afirmaciones de MM 4; ver también A.1).

En los años anteriores al Vaticano II, el Jesuita Pierre Charles de la Universidad de Lovaina fundó su teología misionera en la noción de *plantatio ecclesiae*, que en los años setenta también fue desarrollada con mucha energía por el misionólogo evangélico Donald McGavran y sus colegas en el movimiento del Crecimiento de la Iglesia. "Misiones", dice el Decreto sobre la Actividad Misionera del Vaticano II "es el término usualmente dado a aquellas empresas particulares por medio de las cuales los heraldos del evangelio... llevan a cabo la tarea de predicar el evangelio e implantar la Iglesia entre pueblos o grupos que todavía no creen en Cristo" (AG 6).

La *Redemptoris Missio* del Papa Juan Pablo II se basa en varios fundamentos teológicos, pero el que parece más toral es la convicción de que, dado que los cristianos tienen la totalidad de la verdad en Jesucristo, están obligados a compartir esa verdad con toda la humanidad. De hecho, ya que todos los pueblos tienen el derecho de conocer la verdad, la iglesia debe hacer misión (ver RM 3 y 44; CM 1). En 1975, Pablo VI articuló otro fundamento teológico para la misión al conectar la misión con la realidad de la iglesia como la comunidad que prolonga y continúa el trabajo evangelizador de Cristo, que significa predicar, servir y ser testigo de la presencia y cercanía del Reino de Dios (ver EN 15 y 8). Si la teología de Juan Pablo pudiera describirse como "Cristocéntrica", la de Pablo VI podría describirse como "reinocéntrica" o centrada en el Reino de Dios.

No existe duda de que todos estos fundamentos todavía son válidos. Tal vez hoy en día no responderíamos a la teología más bien voluntarista de "obediencia" de manera tan entusiasta; y mientras que todavía sostenemos que la aceptación de Jesucristo

y la membresía en la iglesia son salvíficas, también reconocemos que "el Espíritu Santo, de una manera que sólo Dios conoce" (GS 22) ofrece la salvación a todos. El hecho de que la misión de la iglesia tenga como centro la proclamación de la persona y el mensaje de Jesucristo y que su misión está totalmente enfocada al Reino de Dios, son realidades que siempre son fundamentales a la existencia misionera de la iglesia.

### 3. EL CARÁCTER TRINITARIO DE LA MISIÓN

Existe otra articulación de los fundamentos teológicos de la misión, sin embargo, se trata de uno que incluye todos los fundamentos mencionados hasta el momento, pero los pone en un contexto teológico todavía más pleno y rico. Esta es una teología de la misión que insiste en que la misión de la iglesia tiene su raíz o fundamento en la vida misma de Dios como tal. La "*missio ecclesiae*", dice el teólogo indio Thomas Thangaraj, tiene su origen en la "*missio Dei*" (Thangaraj 1999: 61-76), y, dado que Dios se ha revelado a Sí mismo como una comunión personal de tres ángulos, "la misión de la iglesia", como lo dice el documento *Cooperatio Missionalis*, "tiene un carácter esencialmente 'trinitario'" (CM 2).

Esta idea de la misión trinitaria de Dios como base de la misión de la iglesia no es nueva en modo alguno. En su forma moderna, por lo menos, se remonta a la Conferencia de Willingen del Consejo Misionero Internacional (IMC) en 1952 (ver Scherer 1987: 95-98) y fue la motivación básica para la misión expresada en algunos documentos oficiales del Consejo Mundial de Iglesias, la Iglesia Ortodoxa y el Comité de Lausana para la Evangelización del Mundo (ver documentos varios en Scherer y Bevans, eds. 1992). Sin embargo, creo que la idea de una misión arraigada en la Trinidad ha ganado cierta prominencia en la teología misionera de hoy, y va aparejada con un auge sorprendente de la teología trinitaria que se apoya tanto en la teología de la liberación como en la teología feminista. Entre los católicos, las teólogas feministas Catherine LaCugna y Elizabeth Johnson han escrito libros importantes sobre la trinidad (LaCugna 1991; Johnson 1992) y se les han unido Joseph Bracken, David Coffey, Roger Haight y Leonardo Boff (Bracken y Suchocki 1997; Coffey 1986; Haight 1999: 467-491; Boff 1988). Entre el cúmulo de escritores protestantes y evangélicos se podría mencionar el trabajo de Jürgen Moltmann, Ted Peters, Miraslav Volf y

Colin Gunton (Moltman 1981; Peters 1993; Volf 1998; Gunton 1998). No hay ninguna duda de que la teología de la Trinidad es un área central de la investigación y discusión en la teología sistemática de hoy, y tanto los eclesiólogos como los misionólogos están viendo las múltiples ramificaciones para la iglesia, descrita por el Vaticano II como "misionera por su propia naturaleza" (AG 22). Catherine LaCugna escribe: "La misión, el 'ser enviado' de cada cristiano es la misma misión de Cristo y el Espíritu: hacer la voluntad y el trabajo de Dios, proclamar la buena nueva de la salvación, traer la paz y la concordia, justificar la esperanza en el regreso final de todas las cosas a Dios" (LaCugna 1991: 401-402). Y Antonio Gittins sugiere que la "misión" se entienda "no como una palabra hecha para y aplicada exclusivamente a ciertos pueblos, sino en primerísimo lugar como una descripción de Dios: Dios es misión. O, en un español más correcto, "Dios es misionero" (Gittins 1998: 9).

Cuando estuve en África hace varios años compré una imagen en bajorrelieve de madera que muestra tres figuras iguales que se mueven en una graciosa danza. En esta danza no están viendo hacia adentro -una a la otra- sino hacia fuera. Tienen las manos unidas sobre las cabezas y sostienen un globo. Esto, creo, es una bella representación -aunque sea muy análoga y simbólica- del amor rebotante de Dios por su creación y la vida comunitaria de Dios que es el origen y el destino de la creación. Éste es nuestro Dios, una comunidad-en-misión.

Este arraigo trinitario de la misión se basa en la intuición de que el ser de Dios es totalmente extático. Dios nunca se cierra en Sí mismo; Dios siempre va hacia delante, más allá de Dios mismo, siempre en perfecta relación. De hecho, decir que Dios es trinidad es decir que Dios es relación. Lo anterior, en otras palabras, es decir, junto con el teólogo ortodoxo John Zizioulas que el ser en su plenitud nunca está solo, sino siempre es un ser-en-comunión (ver Zizioulas 1985). Los teólogos trinitarios tienen bien claro que no podemos conocer el misterio de Dios de manera exacta y unívoca; nuestro conocimiento de Dios es siempre análogo. Sin embargo, como expresa el teólogo evangélico Clark Pinnock, el lenguaje trinitario sobre Dios nos proporciona un "panorama simbólico de la vida compartida que está en el centro del universo" (Pinnock 1996:42).

Pero la comunión trinitaria es una comunidad-en-misión. En un movimiento totalmente gracioso fuera del ser comunitario de Dios, Dios llama a ser a aquello que conocemos como el cosmos, lo llama



a una comunión con la comunión de Dios, sigue comprometido con él cuando se ve marcado por el pecado humano y trabaja para hacer que el hombre retorne al ser de Dios. Clark Pinnock lo dice bien: "Dios no se preocupa por Sí mismo, no es incapaz de darse a Sí mismo. Es parte de su esencia salir de sí mismo y extravasarse por el bien del otro. En su ser mismo como trino, Dios se sale de Sí mismo hacia la creación y la encarnación. El darnos vida y llevarnos a su propio seno no son pensamientos posteriores, sino que van de acuerdo con la naturaleza y el propósito de Dios" (Ibid. 44). Esta es la misión trinitaria de Dios. Se trata, dice Gittins, de la "descripción de trabajo" de Dios, que describe tanto lo que Dios hace como lo que Dios es (Gittins 1998:8).

En esta actividad rebosante, altruista y, sin embargo, autorrealizadora en la cual la humanidad está invitada a participar, y en este compromiso con el servicio y la relación, la humanidad encuentra su plenitud. La gente que acepta la invitación de Dios a la co-creación, co-redención y la comunión es la gente que pertenece directamente a Dios, la iglesia. La iglesia, como Dios mismo, es misionera por su propia naturaleza. Como dijeron los Obispos estadounidenses en 1986, "decir 'iglesia' es decir 'misión'" (TEE 16).

#### 4. PERSPECTIVA NEUMATOLÓGICA

La mayor parte de las teologías para la misión hablan de la misión de Dios en lo que podríamos llamar términos "joánicos"; Dios (el Padre) envía al Hijo (Jesús) quien envía al Espíritu Santo. Por ejemplo, aludiendo *Ad gentes*, los Obispos estadounidenses dicen: "El origen mismo de la iglesia deriva de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo como las decreta el Padre, "la fuente del amor", que desea la salvación de toda la raza humana" (Ibid. 22). Sin embargo, lo que he tratado de hacer en mi propio trabajo a lo largo de los últimos años -bajo la inspiración de teólogos como Bernard Lonergan, F.E. Crowe, Elizabeth Johnson y John V. Taylor (Ver Lonergan 1985; Crowe 1984; Johnson 1992; Taylor 1972)- es tomar una visión diferente, que tiene un enfoque más conscientemente pneumatológico. Lo que me parece que el 'modelo joánico' deja a un lado es que antes "de que la palabra se hiciera carne" (Jn 1:14), Dios ya había estado presente en el mundo por medio del Espíritu; y antes de que llegue algún misionero, Dios, a través del Espíritu, ya está ahí (ver RM 28-29; ver también DP 26-27). Esta "prioridad" del

Espíritu Santo en la misión de Dios al mundo es la que, según creo, tiene profundas implicaciones para la misión de la iglesia y la forma en que se vive dicha misión.

Acabo de empezar a esquematizar esta "teología misionera del Espíritu Santo" (ver Bevans 1998 a y b) y es algo en lo que me gustaría invertir buena parte de los años venideros para trabajarlo con más detalle. Aunque varios estudiosos han expresado críticas bastante fuertes a mi enfoque (en especial Dale F. Bruner; ver Bruner 1998), la reacción de algunos colegas ha sido bastante positiva. Creo que este enfoque pneumatológico de la misión trinitaria de Dios en el mundo podría ser un desarrollo importante en la teología actual de la misión. En la continuación de esta presentación, permítanme esquematizar a dónde se dirigen mis pensamientos, sobre este tema.

Dios en su más profundo misterio -la realidad que llamamos el Padre o el Eterno- tiene una relación íntima con el mundo a través de la naturaleza extática de Dios. Este movimiento gracioso y libre del misterio-en-relación-con-el-mundo es la realidad que llamamos Espíritu Santo. A través de la presencia del Espíritu Santo en el mundo, la parte "más interna" de Dios -su misterio- sale al exterior en el mundo. El Espíritu Santo, en otras palabras, es "el interior de Dios hacia fuera".

En la Biblia sabemos que el Espíritu de Dios se asocia primero que nada con la creación, en donde Dios sopla como "un viento poderoso... sobre las aguas" (Gen 1,2), o, en la descripción de Elizabeth Johnson, "se cierne como una gran ave sobre su huevo para empollar el orden viviente del mundo a partir del caos primordial" (Johnson 1992:134). El Espíritu Creador también es el Espíritu que da vida, el aliento de Dios por medio del cual "el hombre" "se convirtió en un ser humano" (Gen 2,6). El Espíritu dota a los profetas de autoridad para que expresen la Palabra de Dios (Ez 2,2, Miq 3,8), y así llamen a Israel de su falta de fe (p.e. Os 10,12) o anuncien la salvación, el perdón y la libertad de Dios (Is 61,1-3). Y es la presencia misteriosa de Dios en el Espíritu la que renueva y restaura la vida, dando carne y aliento a los huesos secos que simbolizan el pueblo de Dios, que no tiene fe (Ez 37,1-14). Cuando surge "la plenitud de los tiempos" (Gal 4,4) María concibe a Jesús por medio del poder del Espíritu Santo (Lc 1,35) y es este mismo Espíritu el que unge a Jesús para su propia misión (Lc 4,18).

Jesús es el transformado por el Espíritu de Dios y en su humanidad concreta Jesús le da un rostro humano a la presencia misteriosa de Dios (ver Breck 1994). Jesús hace el trabajo del Espíritu al anunciar y encarnar el Reino de Dios. Lo proclama en impresionantes parábolas, le da contenido con asombrosas curaciones y exorcismos y da testimonio de él en la integridad de su persona y en su estilo de vida integral.

Después de su muerte y resurrección Jesús otorga el Espíritu a sus discípulos de una manera nueva, más clara y más poderosa: "El Ungido se convierte en el Ungidor" (Kuitse 1993:112). El Espíritu otorgado a Jesús es ahora un espíritu con rostro humano que nos habla de la cercanía y gentileza de Dios en la humanidad de Jesús, nos muestra cómo Dios está del lado de los pobres y los excluidos, muestra la vulnerabilidad de Dios ante la libertad humana y muestra el poder último de Dios sobre el bien y el mal. Pero sigue siendo el Espíritu, que sopla donde lo desea (Jn 34,8), sin ataduras con ningún tiempo, lugar o persona en particular. El Espíritu siempre lleva a Jesús -y Jesús es la buena nueva que proclamamos- pero Jesús siempre nos lleva al Espíritu, más allá de lo establecido, más allá de lo rutinario, más allá de lo cómodo y más allá de fronteras intelectuales, espirituales, religiosas y geográficas (ver Shenk 1999: 2; Gittins 1998 12-12). La apertura al Espíritu siempre da por resultado la misión. Esto es lo que le sucedió a Jesús, y esto es lo que les sucede a sus discípulos. A medida que se transforman, como su Señor, por el Espíritu, aquéllos que creen en Jesús son llamados más allá de sí mismos, a través de las fronteras, hacia los otros. Esto se ve de manera dramática en los Hechos de los Apóstoles, cuando la comunidad es guiada a una aventura que la llevará más allá del judaísmo y la convertirá en Iglesia.

En Pentecostés la comunidad empieza a darse cuenta de que está llamada a continuar el trabajo del Señor Jesús. La comunidad reunida por la fe en Jesús Resucitado empieza a predicar, servir y dar testimonio del Reino de Dios, de la misma manera que hizo Jesús. Pero a medida que se desarrolla la historia de los Hechos, gradualmente la comunidad es llevada más allá de la visión de Jesús, o tal vez podríamos decir hacia la implicación plena de la visión. La comunidad está llamada más allá de la predicación, el servicio y el testimonio sólo a la comunidad judía. Primero llega a los samaritanos -medio judíos (Hechos 8,4-25)-; luego, a un hombre que estaba cercano al judaísmo, pero que debido a su condición

física había sido excluido de él (Hechos 8,26-40); luego a los gentiles fariseos (Hechos 10,1-11.18); y por último, en el movimiento más radical de todos, a los gentiles en masa, empezando en Antioquía y luego extendiéndose por todo el mundo mediterráneo (Hechos 11:19 hasta el final. Para una exposición más detallada, ver Bevans y Schroeder próximo a salir).

Toda la historia subsecuente de la cristiandad depende de que la iglesia se mueva más allá de sí misma, guiada por el Espíritu, hacia donde Dios está trabajando en el mundo. El Espíritu que guía a la iglesia es tanto "inmanentemente trascendente" como "trascendentemente inmanente". Como "inmanentemente trascendente" reta a la iglesia a reconocer la presencia de Dios en otras religiones, a redescubrir la presencia de Dios en las historias y culturas de los pueblos, a comprometerse en la lucha por la liberación de toda opresión, a trabajar por la integridad humana y cósmica. Como "trascendentemente inmanente" el Espíritu "se mueve más allá y termina con los intentos de definir a Jesús o a la misión en un lenguaje directo" e "inyecta un elemento incontrolable, efervescente, a la estructura de la existencia cristiana" (Burrows 1996: 128; ver Bevans 1998: 103-105).

Hasta el punto en que los creyentes en Jesús han permanecido fieles a su misión al permitir que el Espíritu que Jesús otorga los lleve más allá de sus zonas de comodidad, hasta ese punto se convierten y continúan siendo iglesia. En otras palabras, la participación de la iglesia en la misión de Dios -compartir y continuar la misión de Jesús de predicar, servir y dar testimonio del Reino de Dios en obediencia al Espíritu- es una actividad constitutiva. No es como si hubiera comunidad y después hubiera misión. Más bien, la iglesia es una comunidad-en-misión, con la misión entendida como la acción de Dios anterior a la iglesia y a su creación. Wilbert Shenk lo dice de manera tajante:

La identidad de la iglesia, dada por Dios, surge así de su misión. Este orden de prioridad es fundamental... La misión debe preceder a la iglesia. Jesús el Mesías formó su comunidad de discípulos con el propósito expreso de continuar su misión. Si Jesús no hubiese tenido misión, no hubiese tenido necesidad de reunir y comisionar a un grupo de discípulos a continuar lo que Él había empezado... Pero los cuatro evangelios dejan claro que Jesús estaba imbuido de un sentido apremiante de su misión y que trasladó esa misión a sus discípulos. La renovación de la iglesia

hacia el final del siglo veinte está ligada a la recuperación de la prioridad de la misión (Shenk 1999:7).

Y esa misión es primero que nada de Dios, teniendo como punta de lanza la presencia del Espíritu e iluminada con una nueva claridad e intensidad a través de Cristo vivo y crucificado.

## CONCLUSIÓN

La misión -y en particular la misión *ad gentes*- encuentra sus fundamentos teológicos más firmes en la naturaleza extática desbordante de Dios, que llama a la humanidad y a todo el cosmos a una comunión con Dios mismo. Ya sea que fundemos nuestra teología en un modelo joánico más tradicional de la misión de Dios, o que sigamos la nueva ruta que yo estoy tratando de explorar, el estar comprometidos en la misión es estar en el corazón de la existencia cristiana y eclesial. La misión no es simplemente una condición *sine qua non* de una comunidad preexistente; más bien la misión constituye la iglesia como tal y la mantiene en existencia.

El estar dotado con el carisma de la misión *ad gentes*, por lo tanto, es participar en la acción avasalladora de la gracia de Dios en el mundo, misteriosamente presente en el Espíritu Santo, concretamente presente en la humanidad de Jesucristo; es ser lo que la iglesia es en su "identidad más profunda" (EN 14): el cuerpo de Cristo, la continuación de la presencia de Cristo en el mundo.

## NOTAS:

- AG, VATICAN COUNCIL II, *Decree on the Church's Missionary Activity: Ad gentes* (1965).
- BEVANS, S. B., *God Inside Out: Toward a Missionary Theology of the Holy Spirit and Jesus, Face of the Spirit: Reply to Dale Bruner*, International Bulletin of Missionary Research, 22.3 (1988, July) 1-2-105; 108-109.
- BEVANS, S. B., - R. SCHROEDER., *Forthcoming. Missionary by Its very Nature: A Reading of the Acts of the Apostles*.
- BURROWS, W. R., *A Seventh Paradigm? Catholics and Radical Inculturation*, in Saayman and Kritzing, eds., 121-138.
- BRECK, J., *The Face of the Spirit*, Pro Ecclesia 3 (1994) 165-178.
- BOFF, L., *Trinity and Society*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1988.
- BRACKEN, E., *The Word and the World*, SCM Press, London 1931. *Congregation for the Evangelization of Peoples*, CM 1999.
- BRUNNER, E., *The Word and the World*, SCM Press, London 1931. *Cooperatio Missionalis*, Part I, Omnis Terra 294 (January) 25-30.
- COFFEY, D., *A Proper Mission of the Holy Spirit*, Theological Studies 47 (1986) 227-250.

- CROWE, F. E., 1984 *Son of God, Holy Spirit, and World Religions: The Contribution of Bernard Lonergan to the Wider Ecumenism*, Chancellors Address II, Regis College, Toronto 1984. (Delivered November 26).
- CROWE, F. E., ed., 1985. *A Third Collection: Papers by Bernard J.F. Lonergan, S.J.*, Paulist Press, New York/Mahawah, NJ 1985.
- PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE AND CONGREGATION FOR THE EVANGELIZATION OF PEOPLES. *Dialogue and Proclamation*, in Scherer and Bevans, eds., 1992, 177-200 (DP).
- PAUL VI., *Apostolic Exhortation Evangelii Nuntiandi* (EN), United States Catholic Conference, Washington, D.C. 1975.
- GIFTINGS, A. J., *Mission: Whats It Got To Do with Me?*, The Living Light 34.4 (1988) 6-13.
- GUNTON, C. E., *The Triune Creator: A Historical and Systematic Study*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI. 1998.
- HAIGHT, R., *Jesus: Symbol of God*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1999.
- HUNSBERGER, G. R., *Bearing the Witness of the Spirit: Lesslie Newbigins Theology of Cultural Plurality*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI. 1998.
- JOHNSON, E. A., *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Discourse*, Crossroad, New York 1992.
- KUITSE, R. S., *Holy Spirit: Source of Messianic Mission*, in Shenk, ed., 1993, 106-129.
- LACUGNA, C. M., 1991. *God For Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco, CA, Harper Collins 1991.
- LONERGAN, B. J.F., *Mission and the Spirit*, in Crowe, ed., 1985, 23-24.
- MM., 1989. *The Manila Manifesto*, in Scherer and Bevans, eds., 1992, 292-305.
- MOLTMANN, J., *The Trinity and the Kingdom*, SCM, London 1981.
- NEWBIGIN, L., *The Congregation as Hermeneutic of the Gospel*, in The Gospel in a Pluralist Society, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI. 1989, 222-223.
- PETERS, T., *God a Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life*, Westminster/John Knox Press Louisville, KY. 1993.
- PINNOCK, C. H., *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL. 1996.
- III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. (PUEBLA) (1979). *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, CELAM, Bogotá 1983.
- JOHN PAUL II, *Encyclical Letter Redemptoris Missio* (RM), United States Catholic Conference, Washington, D.C. 1991.
- SAAYMAN, W., *Missiology in the Theological Faculty: A View from South Africa*, Mission Studies XV. 1.29 (1998) 66-78.
- SAAYMAN, W., & K. KRITZINGER, eds., *Mission in Bold Humility. David Boschs Work Considered*, Orbis Books, Maryknoll, NY.
- SCHERER, J. A., *Gospel, Church and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, MI. 1987.
- SCHERER, J. & STEPHEN B. BEVANS., eds., *New Directions in Mission and Evangelization 1: Basic Statements 1974-1991*, Orbis Books, Maryknoll, NY. 1992.
- SHENK, W. R., *Changing Frontiers of Mission*, Orbis Books, Maryknoll, NY. 1999.
- SHENK, W. R., ed., *The Transfiguration of Mission: Biblical, Theological, and Historical Foundations*, Herald Press, Scottdale, PA.
- TAYLOR, J. V., *The Go-Between God: The Holy Spirit and the Christian Mission*, Oxford University Press, New York.

U.S. CATHOLIC BISHOPS., *To The Ends of the Earth. A Pastoral Statement on World Mission* (TEE), D.C. U.S. Catholic Conference, Washington 1986.

THANGARAJ, T. M., *The Common Task: A Theology of Christian Mission*, Abingdon Press, Nashville, TN. 1999.

VOLF, MI., *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI. 1998.

ZIZIOULAS, J., *Being as Communion*, St. Vladimirs Seminary Press, Crestwood, NY. 1985.

## **EL CONCEPTO DE MISIÓN AD GENTES EN LOS ÚLTIMOS 50 AÑOS**

---

*Sergio César Espinosa G., M.G.*

*En este breve trabajo me propongo echar un vistazo a la realidad subyacente al término 'misión', en particular 'misión ad gentes', y a los cambios sufridos en estos últimos cincuenta años.*

*A mediados de este siglo se habla más de las misiones que de la misión de la Iglesia. Además la actividad misionera es descrita con acentos geográficos, se habla de "misiones extranjeras", "misiones católicas", "países de misión", "tierras o territorios de misión" o bien se le califica según los recipientes del mensaje y entonces se habla de "misiones de infieles" o "misiones entre los gentiles". Sin embargo, poco a poco empieza a expresarse la conciencia de que la Iglesia no sólo tiene misiones sino que no puede vivir sino como misionera.*

*Cuando se comprende que la misión es parte de la naturaleza misma de la Iglesia, no puede menos que reconocerse que los responsables de la misión son los responsables de la vida misma de la Iglesia, o sea todos los que la formamos y que su objetivo no puede consistir solamente en la salvación de las almas, o que la Iglesia pueda implicarse en obras de beneficencia sólo como fruto de la caridad: la Iglesia ha comprendido que la salvación del ser humano ofrecida por Dios en Jesucristo abarca necesariamente todos los aspectos de la vida del hombre y la mujer, y que, sin reducirse al desarrollo humano, tiene que impulsarlo como exigencia íntima de su misión esencial.*

*Digamos, por último, que la misión en estos tiempos no se comprende sin una apuesta por el diálogo que nace del profundo respeto a la dignidad de toda la gente y sin una dedicación al anuncio que proponga la buena noticia de Jesucristo para facilitar la aceptación de la verdad en la libertad.*



## 1. INTRODUCCIÓN

**L**as palabras tienen su historia, su vida propia, casi podría decir que nacen, crecen, se reproducen y a veces también mueren.

Detrás de cada palabra se esconde una realidad que igualmente se va modificando con el tiempo, a veces se ajusta a la palabra y la hace crecer, a veces se le escapa y genera una nueva forma de expresión.

Hoy nos ocupa la palabra 'misión' y la realidad que en ella se vela y se devela. Tiene relaciones interesantes y sorprendentes, es pariente de remisión y de admisión y por lo mismo de remitir y de admitir, de remitente y admitido, pero también lo es de omisión y sumisión, y está cercana a la misa y a la promesa y a muchos otros derivados del verbo latino '*mittere*'.

En este breve trabajo me propongo echar un vistazo a la realidad subyacente al término 'misión', en particular 'misión *ad gentes*', y a los cambios sufridos en estos últimos cincuenta años.

1.1. Durante muchos siglos se empleaba la palabra 'misión' en referencia a las misiones divinas o al envío de la Iglesia para continuar la obra de Cristo.

En el siglo XVI se pidió a los jesuitas hacer un cuarto voto, el de misiones, aunque la palabra no tenía el matiz que posteriormente se le dio. El voto implicaba que los miembros de la naciente Compañía de Jesús tuvieran disponibilidad para moverse, ser enviados, a nuevos lugares. Poco a poco el término empieza a hacerse común no sólo entre los jesuitas, sino entre miembros de otras comunidades, designando una forma de apostolado más o menos temporal, tanto entre católicos como entre otros grupos religiosos: misiones entre protestantes, misiones en poblaciones poco atendidas, misiones itinerantes para enfervorizar a los católicos tibios, etc. Con esta finalidad surgen la 'Congregación de la Misión' de san Vicente de Paul, y otras comunidades que empiezan a incluir el término en sus proyectos, en sus actividades y aún en el nombre de la orden.

A principios del s. XVII (1604) nace, como fruto de la iniciativa del Papa Clemente VIII, el Secretariado General de Misiones que unos años después vendría a ser la Sagrada Congregación de Propaganda Fide (1622).

En esa misma época se comienza a hablar cada vez más de 'misiones extranjeras' para designar la actividad evangelizadora en los territorios apenas descubiertos por el mundo europeo. La Congregación de Propaganda Fide asume este término para designar la actividad propia de su competencia, una actividad todavía en búsqueda de una teología que la sustentase, si bien empieza a desarrollarse a partir de esos siglos.

Por entonces se parte de la convicción de que los que vivían en otras tradiciones religiosas estaban en pecado y por lo mismo en riesgo de condenarse por toda la eternidad. Era necesario que algunas personas generosas, siguiendo el mandato de Cristo, fueran a la vanguardia de la Iglesia para bautizar y enseñar a todas las gentes, especialmente a las que vivían en países distantes, extraños, 'extranjeros'. Sin embargo dado que el Papa, como Vicario de Cristo, era el Obispo de toda la tierra y los demás obispos a su vez eran sólo sus vicarios, la responsabilidad de llevar la fe cristiana a otros pueblos recaía sobre el Papa. Por lo tanto él era quien debía enviar misioneros para ese heroico trabajo.

Había la tendencia de medir el éxito de la misión por el número de bautismos y por algunos otros elementos cuantificables. Los relatos de las ingentes dificultades sufridas por los misioneros inflamaban la piedad popular.

Grandes santos trabajaron con estas convicciones, entregaron sus vidas de manera ejemplar y encendieron en muchos el deseo de 'misionar'.

Todavía en nuestra época escuchamos el eco de estas gestas misioneras y quizás muchos de nosotros también soñamos en bautizar hasta que se nos cansara el brazo, o en viajar por países exóticos anunciando el evangelio, o en dar nuestra vida como mártires de la fe entre los paganos.

1.2. El siglo XVIII fue muy difícil para la mayor parte de los países europeos y a causa de ello la actividad misionera se redujo notablemente. Pero en el siglo XIX ocurrió un florecimiento inesperado, tanto en la formación de congregaciones dedicadas exclusivamente a las misiones extranjeras como en vocaciones misioneras.

Viven de la convicción y de la espiritualidad heredadas de los siglos previos, pero también se abren a nuevos horizontes: proyectos a más largo plazo, trabajo menos confinado al solo bautismo y más abierto a otros ámbitos de desarrollo, mayor atención a la cultura, incorporación de nativos en la catequesis y preocupación

por la formación del clero indígena, entre otros aspectos. Ya no se trata por tanto de continuar indefinidamente con las misiones, sino de ir creando iglesias particulares.

No todo el esfuerzo fue fructífero y a la distancia podemos decir que la renovación en la actividad misionera del siglo XIX quedó inconclusa en gran medida debido a una eclesiología estrecha, todavía producto de los miedos a la Reforma y a la Revolución francesa y sus consecuencias.

El Concilio Vaticano I no se ocupó directamente de las misiones, aunque las aceptó sin mayores comentarios. Sin embargo la convicción de la necesidad salvífica de la Iglesia y su mediación (*Extra Ecclesiam nulla salus*) hace que se perciba la salvación de los paganos como sumamente difícil sin la incorporación a la Iglesia visible. Sólo la ignorancia invencible podría ser una puerta de escape para no incurrir en la condenación eterna.

La Iglesia, con la visión desoladora del grave riesgo para la salvación de tanta gente y consciente de que ha recibido un mandato de Cristo para ir hasta los últimos rincones de la tierra a llevar el Evangelio, no tiene otro camino sino el de enviar misioneros en obediencia a su Señor.

Se vive aún con la convicción de que a los bautizados no les corresponde directamente ninguna responsabilidad misionera ya que ésta recae sobre el Papa exclusivamente, los demás son sólo sus colaboradores.

No es de extrañar que se siga viendo la actividad misionera en términos de predicación de la doctrina cristiana para iluminar 'a los que andan en tinieblas', es decir a los no católicos, y que el ejercicio de esta actividad siga fuertemente condicionado por el aspecto geográfico.

Fue la práctica misionera, no la reflexión eclesiológica, la que hizo necesario el nacimiento de una nueva área de estudio, la misionología. En los últimos años del siglo XIX y en los primeros del siglo XX se inicia, primero en el campo protestante y después entre los católicos, la sistematización del estudio de los asuntos teológicos y prácticos relacionados con la actividad misionera. Las escuelas de Münster y Lovaina, en el ámbito católico, se constituyen como los principales centros de estudios misionológicos, con sus respectivas figuras y sus acentos particulares<sup>1</sup>.

1.3. Sin entrar a las peculiaridades de cada una de las escuelas y de algunos otros misionólogos, podemos tratar de describir el

ambiente misionero dominante en el mundo católico a mediados del siglo XX con los siguientes trazos:

¿Qué son las misiones? Aún no cabe la pregunta en singular, pues se hablaba ordinariamente de 'misiones', así en plural, designando las actividades misioneras de la Iglesia entre los no cristianos destinadas a convertirlos y bautizarlos; a los no cristianos se les llamaba entonces "infieles", "paganos" o "gentiles" y se consideraba que su salvación eterna estaba en grave peligro si no se convertían a la fe católica. Usualmente se hacía una valoración muy negativa de sus tradiciones culturales y por supuesto, religiosas.

¿En dónde se llevan a cabo las misiones? Dado que los "paganos" vivían en países no cristianos, el criterio geográfico era muy fuerte: las misiones eran "extranjeras". Allá se iba a llevar el mensaje del Evangelio para que ellos se convirtieran y así se implantara la Iglesia. La acción iba, pues, en una sola dirección ya que se trataba de enseñar pero no había nada que aprender para la fe en esos lugares.

¿Quiénes son los responsables de las misiones? Como quedó dicho el Papa era quien cargaba con la responsabilidad misionera y se hacía ayudar ordinariamente de clérigos para realizar esa tarea. Se puede decir que las misiones eran patrimonio de la jerarquía, o a lo sumo, de los religiosos, pero no de la Iglesia entera. Son los miembros de los institutos misioneros quienes realizan de hecho la tarea evangelizadora. Las diócesis católicas quedan al margen, ayudando ocasionalmente con la oración, con limosnas y con la promoción de vocaciones misioneras, como ya lo pedía Benedicto XV en su encíclica *Maximum Illud*, de 1919<sup>2</sup> y como fue repetido por sus sucesores. La promoción del clero indígena también aparece desde ese mismo tiempo<sup>3</sup> y será reforzada por Pío XI en la *Rerum Ecclesiae* de 1926<sup>4</sup>, quien además invita a promover a catequistas nativos<sup>5</sup>.

¿Por qué había que ir a misiones? Las misiones eran fruto del mandato de Cristo. Casi podría decirse que si Cristo no hubiera mandado a sus apóstoles que fueran por el mundo bautizando y enseñando, la Iglesia no tendría por qué salir de sus confines para aventurarse más allá. La acción del Espíritu que unge a Jesús y lo envía a anunciar la Buena Nueva a los pobres parece no haberse extendido a la Iglesia. Es notable que el Espíritu aparezca en la *Maximum Illud* sólo en relación con la santidad de los misioneros y que en la *Rerum Ecclesiae* ni siquiera sea mencionado. Sin una clara conciencia de las exigencias inherentes al Reino ni de la acción

del Espíritu en la Iglesia y reduciendo las misiones al cumplimiento del mandato de Cristo era normal que se atendiera preferentemente a los detalles jurídicos y de organización.

¿Para qué había que ir a misiones? La actividad misionera se justificaba por la necesidad de facilitar la salvación de los "paganos". Dicha salvación se entiende fundamentalmente con connotaciones individuales, espirituales y escatológicas (hay que buscar la conversión de los individuos para que puedan salvar el alma para el más allá). No aparece todavía ni la dimensión comunitaria estructural, ni la dimensión integral, ni la intramundana de la salvación. Es cierto que se hacen numerosas obras benéficas, pero estas son fruto de la caridad de la Iglesia y de sus misioneros, no de la naturaleza de la salvación aportada por Jesucristo. Esto queda igualmente atestiguado en las encíclicas antes citadas.

Este es, a muy grandes rasgos, el contexto eclesiológico y misionológico de fines de los años 40, el contexto en que nace el Seminario de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras. Muy pronto Pío XII y después el Concilio Vaticano II y los desarrollos teológicos ulteriores irían modificando el panorama. Trataremos en los siguientes puntos de ver los cambios efectuados en la comprensión eclesial de la misión, confinando nuestro estudio al campo católico, aún cuando la teología protestante también ha hecho aportaciones muy importantes.

## 2. LA MISIÓN DE LA IGLESIA

2.1. Como venimos de decir a mediados de este siglo se habla más de las misiones que de la misión de la Iglesia. Además la actividad misionera es descrita con acentos geográficos, se habla de "misiones extranjeras"<sup>6</sup>, "misiones católicas"<sup>7</sup>, "países de misión"<sup>8</sup>, "tierras o territorios de misión"<sup>9</sup> o bien se le califica según los recipientes del mensaje y entonces se habla de "misiones de infieles"<sup>10</sup> o "misiones entre los gentiles"<sup>11</sup>.

Sin embargo, poco a poco empieza a expresarse la conciencia de que la Iglesia no sólo tiene misiones sino que no puede vivir sino como misionera. Pío XII en la *Fidei Donum* (1957) habla de la Iglesia que es "misionera desde su origen"<sup>12</sup> y que, por tanto, tiene una obra que no puede dejar de lado.

Así se iban dando los primeros pasos hacia una comprensión distinta de la Iglesia y su misión.

La Iglesia tiene necesidad de echar raíces en diferentes lugares, tiene necesidad de ir naciendo como iglesia local; esta convicción está en la base de la teoría llamada “de la plantación de la Iglesia” propia de la escuela de Lovaina. En esta teoría ya se percibe que la misión es un dinamismo de crecimiento de la misma Iglesia, dinamismo del cual la Iglesia no puede prescindir pues sería tanto como negarse a continuar en la historia.

2.2. En los documentos del concilio Vaticano II aparece un planteamiento novedoso y al mismo tiempo profundamente tradicional: la Iglesia es impulsada por la iniciativa de Dios Padre, es enviada por Jesucristo y es animada por el Espíritu a fin de “poner todos los medios para que se cumpla efectivamente el plan de Dios que puso a Cristo como principio de salvación para todo el mundo”<sup>13</sup>. La Iglesia pues, no tiene misiones, sino que ella misma es enviada por el Padre para llevar la Buena Nueva de Jesucristo, animada por el Espíritu, hasta los últimos confines. Esta afirmación de la *Lumen Gentium* será profundizada en el decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia.

Tiempo atrás los protestantes hablaban de la *missio Dei* pero eliminaban prácticamente la misión de la Iglesia; en cambio en la teología católica la misión de Dios se lleva a cabo mediante la Iglesia y concretamente en las actividades evangelizadoras de la misma dirigidas a los no cristianos. Dios confía su misión a la Iglesia, y si ésta quiere ser verdaderamente Iglesia no puede sino realizar esa misión que le ha sido confiada.

En AG queda claro que “las misiones” deben ser colocadas dentro de la única misión de la Iglesia, y que dicha misión no es otra que la prolongación en la historia de la misión de Jesucristo y del Espíritu Santo<sup>14</sup>. La Iglesia es pues misionera por naturaleza<sup>15</sup> y sus actividades deben ser consideradas como misioneras cuando dimanen de su ser profundo. Las misiones aparecen así como actividades o expresiones del ser de la Iglesia.

AG 6 manifiesta todavía cierta ambigüedad en el uso de términos: por una parte afirma que el deber misionero “es único e idéntico en todas partes y en toda situación”, pero no puede menos de advertir que ese deber lo cumple la Iglesia en circunstancias históricas y sociales muy diversas, por lo cual tiene que precisar: “las diferencias que se dan en esta actividad de la Iglesia hay que reconocer que no provienen de la naturaleza íntima de su misión, sino de las condiciones en que tal misión se

cumple". Es decir que la única misión de la Iglesia se diversifica en la historia.

La Iglesia reconoce que tiene en sí la totalidad o plenitud de los medios de salvación pero que no puede obrar siempre ni inmediatamente según esos medios. Experimenta las condiciones que pesan sobre su acción en situaciones iniciales, en las que se desarrollan gradualmente, en situaciones donde hay retrocesos y en estados de evangelización insuficiente<sup>16</sup>. En esta diversidad de circunstancias hay que aprender a encontrar las actividades apropiadas.

Me parece que a pesar de las imprecisiones en el uso de términos, *Ad Gentes* expresa la unicidad de la misión de la Iglesia y en este sentido ayuda a superar la noción previa de misiones para releerla dentro de la misión única de la Iglesia ejercida en situaciones diversas.

El Decreto *Ad Gentes* fue aprobado el 7 de diciembre de 1965, y hasta ese momento podemos decir que estaban adquiridos los siguientes puntos:

Ya no es conveniente hablar de las misiones de la Iglesia, sino de la misión de la Iglesia y de su actividad misionera.

El criterio geográfico, sin ser totalmente descartado, queda relegado a un segundo plano, ya que se reconoce la existencia de ámbitos o situaciones de grupos humanos en donde la Iglesia debe ejercer su actividad misionera.

Aparece más claramente el protagonismo de las iglesias locales en el desarrollo de la actividad misionera.

Se reconoce que la misión es tarea de toda la Iglesia y que se ha de ejercer en todo el mundo. El "*jus commissionis*", según el cual algunos territorios eran encomendados directamente a algunas congregaciones o institutos misioneros, excluyendo la participación de otros agentes, quedó definitivamente superado.

Se asoma un riesgo que sólo más tarde se irá resolviendo: si todo es misión (en el sentido global), tal pareciera que nada es misión (en el sentido restringido).

2.3. Diez años después, tras el Sínodo sobre la Evangelización, la Exhortación Apostólica de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, no sólo reconoce la teología conciliar que integró las misiones en la misión, sino que además pone la actividad misionera de la Iglesia como un momento de la evangelización. EN nos dice "Evangelizar constituye, en efecto la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar"<sup>17</sup>.

A partir de 1975 el término “evangelización”, que no tenía una historia muy precisa, adquiere carta de ciudadanía en el vocabulario del magisterio. Con esta palabra la Iglesia quiere expresar lo más central de su realidad y su actividad, aunque necesitará de precisiones ulteriores.

La evangelización, dice el Papa, requiere que se anuncie expresamente “el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazaret, hijo de Dios”<sup>18</sup> y tiene como centro del mensaje la proclamación de que en Jesucristo, muerto y resucitado, “se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y la misericordia de Dios”<sup>19</sup>. Esta salvación no es puramente inmanente ni se identifica con las luchas temporales, sino que rebasa todos estos límites en cuanto es una “salvación trascendente, escatológica, que comienza ciertamente en esta vida, pero que tiene su cumplimiento en la eternidad”<sup>20</sup>.

EN es congruente con AG en la superación de la comprensión geográfica como ámbito de su tarea<sup>21</sup>. La tarea evangelizadora ha recibido del Señor Jesús una universalidad sin fronteras<sup>22</sup> que sin embargo debe superar muchos obstáculos.

Entre los obstáculos a la misión universal EN habla de “la tentación de los mismos evangelizadores de estrechar bajo distintos aspectos su campo de acción misionera”<sup>23</sup> y hace una llamada “a no encadenar el anuncio evangélico limitándolo a un sector de la humanidad o a una clase de hombres o a un solo tipo de cultura”<sup>24</sup>. Reconoce como momento privilegiado de la evangelización el primer anuncio a los que están lejos, momento al que no es suficiente llamarle de ‘pre-evangelización’ sino de auténtica evangelización, aunque sea en estado inicial<sup>25</sup>.

2.4. Las dificultades y los problemas del mundo actual son más grandes y más graves que en la época del Concilio, según diagnóstica Juan Pablo II en *Christifideles Laici*. La vida de fe se encuentra verdaderamente amenazada y en esta nueva situación se requiere una nueva evangelización: “Nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión”<sup>26</sup>.

La novedad de la evangelización que pide el Papa no consiste en un cambio en el contenido de la misma, que seguirá siendo Jesucristo, ayer, hoy y siempre. La novedad deriva más bien de las circunstancias nuevas en que vive la Iglesia. Nueva evangelización para superar el divorcio entre la fe y la vida, nueva evangelización asumida y anunciada por comunidades cristianas vivas, dinámicas



y responsables, nueva evangelización desde el respeto a la dignidad del ser humano y al servicio del bien integral de la humanidad.

La expresión 'nueva evangelización' se ha usado más en relación con los alejados que con los lejanos, se ha usado más para el trabajo con los 'ya no cristianos' que con los 'todavía no cristianos'.

En diciembre de 1990 sale a luz la Carta Encíclica "*Redemptoris Missio*" para conmemorar los 25 años del decreto conciliar *Ad Gentes*. Es un documento muy importante pues trata de superar la ambigüedad generada por una lectura parcial de AG y de EN. Es cierto que la Iglesia es misionera por naturaleza y es cierto que desarrollará su actividad evangelizadora en todas partes, pero eso no quita la necesidad y la urgencia de la misión *ad gentes* que, dice el Papa, "se halla todavía en sus comienzos"<sup>27</sup>.

Hay quienes piensan que la RM es un paso atrás en la teología de la misión, pero me parece que hay que poner en su debido contexto este documento. El Papa se da cuenta que parece que la actividad misionera *ad gentes* se está deteniendo por una intelección insuficiente de los aportes del Vaticano II y de los documentos subsiguientes, o como lo dice él mismo "no ciertamente en sintonía con las indicaciones del Concilio y del Magisterio posterior"<sup>28</sup>.

La misión se comprende y se fundamenta en la fe y ante un sinnúmero de preguntas que cuestionan la validez de la misión *ad gentes* hoy la respuesta del Papa es clara: la salvación no puede venir más que de Jesucristo<sup>29</sup> por lo cual la Iglesia tiene que compartir la Buena Noticia que le ha congregado. Si la salvación está destinada a todos, la Iglesia no puede menos que proponer la verdad a todos para permitirles hacer una elección realmente libre.

Si leemos con atención la RM notaremos que mantiene los logros alcanzados por los documentos anteriores, pero clarifica algunos malos entendidos. La misión sigue siendo una<sup>30</sup> pero las circunstancias en que se desarrolla son diversas<sup>31</sup>, por lo que la llamada 'misión *ad gentes*' sigue siendo una actividad primaria de la Iglesia, esencial y nunca concluida<sup>32</sup> y no sólo es válida y legítima, sino que es también urgente.

### 3. LOS RESPONSABLES DE LA MISIÓN

3.1. Pasemos ahora a una más breve consideración sobre el desarrollo en la comprensión de los responsables de la misión. Cuando se comprende que la misión es parte de la naturaleza misma de la

Iglesia, no puede menos que reconocerse que los responsables de la misión son los responsables de la vida misma de la Iglesia, o sea todos los que la formamos.

Con la nueva comprensión de la misión se hacía imposible seguir pensando que ésta fuera responsabilidad exclusiva del Papa. Todos los cristianos son responsables de la misión y a cada una de las iglesias particulares, presididas por su obispo, les compete esta tarea.

Durante muchos años el Papa había encomendado la tarea misionera a congregaciones e institutos, tanto masculinos como femeninos, que incluían entre sus fines la difusión de la fe, o que estaban constituidos específicamente para este fin.

Las iglesias locales se quedaban al margen, implicándose solamente de manera circunstancial en la actividad misionera de quienes estaban al frente en esta obra.

En los documentos misioneros de Pío XII, *Evangelii Praecones* de 1951 y *Fidei Donum* de 1957, comienza a ampliarse el horizonte de responsabilidad.

En EP el Papa convoca a los laicos a que se unan al apostolado del clero en la actividad misionera desde su lugar, creando asociaciones de apoyo<sup>33</sup>. También se habla de la comunidad cristiana que debe aportar no sólo ayuda económica, sino también vocaciones para las misiones<sup>34</sup>.

Unos pocos años después, Pío XII, en FD, pide a los obispos que participen en la propagación del evangelio y en la fundación de la Iglesia en todo el mundo, aunque puntualiza que "la persona de Cristo es representada por el Sumo Pontífice"<sup>35</sup>. Comienza a vislumbrarse en estos textos la corresponsabilidad misionera de la que hablará más ampliamente el magisterio posterior.

También en la FD el Papa invita a los sacerdotes diocesanos a unirse en la tarea evangelizadora, particularmente en África, gestando así un movimiento de sacerdotes que entregan tiempo de su ministerio para colaborar con las iglesias "de misión", los llamados sacerdotes *fidei donum*.

En ese mismo documento el Papa advierte de la necesidad de respetar lo bueno de las demás culturas, distinguiendo entre el evangelio y la civilización o cultura occidental<sup>36</sup>.

3.2. Unos años después los padres conciliares podrán decir en el decreto *Ad Gentes* que la misión recae sobre todos los bautizados, en función de su propia vocación y que todas las iglesias particulares deben comprometerse en la tarea evangelizadora de la iglesia

universal<sup>37</sup>. Parte de esta actividad misionera deberá ejercerse incluso al interior de la misma iglesia particular: "Como la iglesia particular debe representar del modo más perfecto a la Iglesia universal, conozca cabalmente que ha sido enviada también a aquellos que no creen en Cristo y que viven con ella en el mismo territorio"<sup>38</sup>.

Pablo VI invitará en Kampala (1969) a los africanos a ser sus propios misioneros. Y en diversas partes del mundo empezaron a surgir interesantes e importantes cambios en la corresponsabilidad de las iglesias en la tarea evangelizadora.

La III Asamblea General del Sínodo de los Obispos y la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* que le siguió, recordaron nuevamente que la Iglesia entera es misionera<sup>39</sup> y recalcaron la importancia del deber misionero de cada iglesia particular<sup>40</sup>.

3.3. Otro tanto hizo Juan Pablo II en la *Redemptoris Missio*, en donde todo el capítulo VI está dedicado a los responsables y agentes de la pastoral misionera, señalando que los primeros responsables son los Obispos encabezados por el Papa: "Mis hermanos Obispos son directamente responsables conmigo de la evangelización del mundo, ya sea como miembros del Colegio episcopal, ya sea como pastores de las Iglesias particulares"<sup>41</sup>.

"Toda Iglesia particular debe abrirse generosamente a las necesidades de las demás"<sup>42</sup> y con ella los institutos misioneros, los sacerdotes diocesanos, los consagrados y todos los bautizados<sup>43</sup>.

#### 4. EL OBJETIVO DE LA MISIÓN

4.1. Hasta hace unos años no había quien dudara de la necesidad de las misiones ya que estas tenían como objetivo posibilitar la salvación de los no cristianos. Se hablaba en las escuelas de Münster y Lovaina de convertir a los no creyentes y de implantar la iglesia, aunque para el común de la gente el objetivo era expresado en una fórmula muy sencilla: "salvar almas".

La Iglesia concebía la salvación en términos individualistas, en cuanto nunca pretendía directamente alterar estructuras sociales, sino salvar al individuo en ellas. Por otra parte podríamos decir que estaba también centrada en la salvación del alma y no del ser humano integral, y por último estaba preocupada por el más allá sin implicarse en el más acá de los evangelizados.

"La superación de esta concepción teológica, dice Eloy Bueno, es la que ha provocado la crisis mayor de la misionología clásica"<sup>44</sup>.

La razón es clara, si ha cambiado la manera de entender la salvación, tiene que cambiar la manera de entender la misión; si se habla de la posibilidad de la salvación en las demás religiones y es natural que algunos se cuestionen el para qué de la actividad misionera de la Iglesia y por otra parte si se habla ahora de salvación integral, la misión tendrá que proponerse abarcar todas las dimensiones del ser humano, empezando por ayudarlo a liberarse de lo que le oprime aquí y ahora.

4.2. En cuanto a la dimensión integral de la salvación ya Pío XII había empezado a ampliar los horizontes cuando releía las llamadas "obras de caridad" (hospitales, escuelas, instituciones de beneficencia, etc.) como un aspecto de la justicia que hay que poner en práctica siguiendo las enseñanzas de la doctrina social cristiana<sup>45</sup>.

A partir de una mejor comprensión de la justicia y del misterio de la encarnación, se fue profundizando en la necesidad de implicarse en un trabajo misionero que abarque no sólo la salvación del alma sino el bien integral de las personas.

La teología católica distingue claramente entre el progreso terreno y el crecimiento del Reino, sin embargo, sabe que hay una correlación indispensable entre ambos, como lo hace notar la *Gaudium et Spes*<sup>46</sup> ya que el Reino exige un trabajo constante por lograr una mejor sociedad humana.

El decreto conciliar sobre la actividad misionera de la Iglesia deja todavía en penumbra la necesidad de implicarse en la salvación integral del ser humano. Los números 11 y 12 que hablan del testimonio cristiano son los que de alguna manera invitan a ampliar la concepción soteriológica de la misión. Sin embargo, *Ad Gentes* no da una perspectiva tan amplia como *Gaudium et Spes*.

Fue la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) la que puso de relieve para la Iglesia latinoamericana y para la Iglesia universal temas tan importantes como el desarrollo, la liberación, la justicia y la paz considerándolos como elementos integrantes de la misión de la Iglesia<sup>47</sup>.

Medellín no trata explícitamente el aspecto misionero pero enfatiza de tal manera los temas sociales de la misión que a partir de ahí no es posible pensar en una evangelización que no sea integral. La salvación ofrecida por Dios en Jesucristo conlleva necesariamente la liberación de los pobres y el trabajo decidido para la instauración de estructuras sociales más justas.

En 1971 el Sínodo de los Obispos se ocupó de la justicia en el mundo, retomando los temas ya propuestos por Pablo VI en la *Populorum Progressio*. El documento conclusivo de ese Sínodo ha sido reconocido como uno de los puntos máximos en la ampliación del componente soteriológico de la evangelización: “La acción a favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo son elementos esenciales de la predicación del evangelio y de la misión de la Iglesia para la redención y liberación del género humano de toda situación de opresión”<sup>48</sup>.

En 1974 la Tercera Asamblea General del Sínodo de los Obispos se ocupó de la evangelización en el mundo contemporáneo, un tema elegido por Pablo VI. Al término de la asamblea el material del Sínodo sirvió de base al Papa para la elaboración de la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, sin duda uno de los documentos más importantes de los últimos tiempos. Estamos hablando de un sínodo y de un documento de hace casi 25 años, la mitad del período que nos sirve de marco para el presente estudio.

La EN desarrolla el aspecto liberador de la evangelización en el capítulo tercero, una vez que ha establecido los aspectos teológicos, cristológicos y escatológicos de la misma. La liberación humana no se identifica con la salvación en Jesucristo. El Reino de Dios no se hace presente por el hecho de crear el bienestar o lograr el desarrollo. Sin embargo la liberación humana y la salvación en Jesucristo están muy unidas: “Entre evangelización y promoción humana -desarrollo, liberación- existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico lazos de orden teológico y vínculos de orden evidentemente evangélico”<sup>49</sup>. El Papa recuerda las palabras que pronunció en el discurso de apertura de la Tercera Asamblea General del Sínodo de los Obispos (27 de septiembre de 1974): “No es posible aceptar que la obra de la evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo. Si esto ocurriera, sería ignorar la doctrina del evangelio acerca del amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad”<sup>50</sup>.

Después de una iluminación tan clara no es posible seguir pensando que el objetivo de la misión pueda consistir solamente en la salvación de las almas, o que la Iglesia pueda implicarse en obras de beneficencia sólo como fruto de la caridad: la Iglesia ha comprendido que la salvación del ser humano ofrecida por Dios en Jesucristo abarca necesariamente todos los aspectos de la vida del

hombre y la mujer, y que, sin reducirse al desarrollo humano, tiene que impulsarlo como exigencia íntima de su misión esencial.

4.3. Respecto a la posibilidad de salvación en las otras religiones, la teología católica ha pasado de un pesimismo generalizado a un optimismo explícito. ¿Cómo olvidar la polémica causada por la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa (*Dignitatis Humanae*) y por la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra Aetate*)? ¿Si los no cristianos pueden alcanzar la salvación en sus religiones para qué lanzarse a evangelizarlos?

Al conocido axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* se comenzó a oponer el dato bíblico sobre la voluntad salvífica universal de Dios. Si Dios quiere seriamente salvar a todos es necesario que actúe más allá de los límites de la acción visible de la Iglesia.

Con diversas teorías trataron los teólogos de responder a esta inquietud, ante un silencio discreto del magisterio oficial de la Iglesia. Rahner propuso la teoría de los cristianos anónimos que causó reacciones opuestas, desde la aceptación y el asombro, hasta el rechazo y la descalificación por motivos varios.

Es un dato de fe para la Iglesia católica que no hay sino un mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo. Por lo mismo toda gracia llega a través de Él. ¿Podemos decir que la gracia de salvación llega a los individuos no cristianos a través de Jesucristo aunque no le conozcan o lo acepten? Por otra parte ¿podemos decir que esa gracia llega a través de las religiones o sólo a pesar de ellas?

Hasta ahora las respuestas no son definitivas pues cada hipótesis tiene sus dificultades. Con el Magisterio reiteramos nuestra fe en que no hay salvación sino a través de Jesucristo, pero estamos lejos de una respuesta satisfactoria a las cuestiones planteadas.

El Vaticano II fue cauto pero no pudo menos de reconocer que en otras religiones hay mucho de santo y verdadero y que a veces reflejan un destello de la Verdad<sup>51</sup>.

En la actualidad varios autores proponen el pluralismo salvífico, excluyendo no sólo la necesidad de la Iglesia, sino también la de Cristo. Cada autor presenta sus peculiaridades, pero en general podríamos decir que estas teorías son difícilmente compatibles con el dogma cristiano.

Sin debatir ahora las posturas del pluralismo, debemos reconocer que el ambiente para llevar a cabo la actividad misionera presenta nuevos retos. Es claro que la misión sólo puede ejercerse

con una actitud de diálogo, respetuoso pero fiel a la totalidad del anuncio cristiano.

El Vaticano II manifiesta en varios de sus documentos la convicción de la Iglesia de que Dios actúa en las personas de otras religiones y en las religiones mismas. Desde esta valoración positiva de los no cristianos se hace posible el diálogo y la colaboración.

A este respecto el Concilio hacía eco a la encíclica *Ecclesiam Suam* de Pablo VI (1964), en la que el Papa proponía como método para la misión el diálogo de salvación.

Los documentos posteriores tomarán esta misma tónica, aunque en algunos se nota mucha cautela, como es el caso de la *Evangelii Nuntiandi*.

Juan Pablo II reclama un sentimiento de profunda estima y de respeto por todo lo que el Espíritu ha obrado más allá de las fronteras de la Iglesia.<sup>52</sup>

No podemos ocuparnos ahora en detalle de este tema tan apasionante, pero al menos quede dicho que la actividad misionera de la Iglesia no puede desentenderse de él: diálogo y anuncio no se identifican, pero tampoco pueden separarse. La Iglesia no puede imponer el Evangelio; sino proponerlo y dejar que la verdad sea recibida en libertad.

Karl Müller apuntaba hace ya más de diez años que la realización de la misión en la actualidad requiere de una detección de las semillas de la palabra de Dios en las diferentes culturas y religiones, una labor de diálogo, el testimonio del amor expresado sobre todo en la ayuda al desarrollo, la colaboración por la justicia y la paz, la liberación y la opción a favor de los pobres, también requiere de la proclamación explícita del evangelio y ha de desembocar en la congregación del pueblo de Dios.<sup>53</sup>

## 5. CONCLUSIÓN

En 1949 el Episcopado Mexicano fundó el Seminario Mexicano de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras. Es del todo natural que la comprensión de la misión *ad gentes* de aquella época estuviera a la base de esa nueva comunidad. Cuando unos años después, en 1953, el Papa Pío XII aprobaba las Constituciones del naciente Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras sin duda leía en ellas el reflejo y las consecuencias de la Misionología del tiempo. Hay que recordar que el

Seminario nació antes de la *Evangelii Praecones* y que el Instituto tuvo sus primeras constituciones aprobadas antes de la *Fidei Donum*. De ese tiempo a nuestros días muchas cosas han pasado, no sólo en la historia, sino en la comprensión eclesial de la misión.

Hoy por hoy este Instituto como cualquier otro dedicado a la actividad misionera tiene que aceptar e integrar en los procesos de formación y en la práctica evangelizadora la superación de la concepción de 'misiones' para incorporarse a la única misión de la Iglesia. Igualmente debe saber que la naturaleza misionera de la Iglesia no excluye que haya una misión específica, llamada *ad gentes*.

Además hay que asumir el hecho de que toda la Iglesia es responsable de la misión si bien debe haber quienes se dediquen de por vida a la misión *ad gentes*. Por otra parte ser misioneros *ad gentes* no exime de la participación en la vida de las iglesias particulares, más aún pide que se refleje la misión *ad gentes* también al interior de la iglesia que los envió.

Es necesario darse cuenta que sigue habiendo grupos humanos y contextos culturales a los que podemos llamar no cristianos ya que ni la Iglesia ha arraigado entre ellos ni su cultura ha sido enriquecida por el evangelio.

La misión no es un concepto geográfico, sino teológico, aunque existen áreas en donde se concentran pueblos enteros que podemos llamar no cristianos. También es posible, desgraciadamente, estar en esos territorios, mayoritariamente no cristianos, sin llevar a cabo una auténtica misión *ad gentes*.

Ha quedado dicho que el compromiso misionero debe ocuparse de la salvación integral de todos los seres humanos. La misión exige una colaboración eficiente en los trabajos de desarrollo humano, de justicia y de paz en los pueblos en donde se esté.

Digamos, por último, que la misión en estos tiempos no se comprende sin una apuesta por el diálogo que nace del profundo respeto a la dignidad de toda la gente y sin una dedicación al anuncio que proponga la buena noticia de Jesucristo para facilitar la aceptación de la verdad en la libertad.

Se ha hablado en los últimos años de tres grandes retos para la actividad misionera *ad gentes* en las próximas décadas: la inculturación del evangelio y de la misma iglesia, el trabajo por la justicia y la paz para buscar la salvación integral de todos y especialmente de los más empobrecidos, y el diálogo respetuoso y propositivo con las demás religiones. En otras ponencias de este



Simposio se abordarán estos retos y otros que tenemos que asumir con sencillez y valentía para el ejercicio de nuestra misión *ad gentes*, la misión de la Iglesia.

En el marco de esta celebración no podemos quedarnos con la actitud llena de nostalgia, miedo y desconfianza propia del anciano *laudator temporis acti*<sup>54</sup>, sino con una actitud semejante a la de María, actitud de apertura gozosa a la gracia siempre nueva de Dios, que con la acción de su Espíritu abre constantemente nuevos caminos de evangelización para la Iglesia y en favor del mundo. "He aquí que yo haré nuevas todas las cosas" (Apoc. 21, 5).

#### NOTAS:

1. Para una breve presentación de las escuelas de Münster y Lovaina véase MÜLLER, K., *Teología de la Misión*, Verbo Divino, Estella 1988, 39-43 y 83-88; también Obras Misionales Pontificias, *La Misionología Hoy*, Verbo Divino, Estella 1987, 58-64.
2. Maximum Illud (MI) 82
3. MI 34
4. Rerum Ecclesiae (RE) 68
5. RE 103
6. MI 11.
7. Evangelii Praecones (EP) 1, Fidei Donum (FD) 19, Princeps Pastorum (PP) 1.
8. PP 20.
9. PP 23.
10. RE 6.
11. EP 1, 20.
12. FD 1.
13. Lumen Gentium (LG) 17.
14. Ad Gentes (AG) 6.
15. AG 2.
16. AG 6.
17. Evangelii Nuntiandi (EN) 14.
18. EN 22.
19. EN 27.
20. *Ibidem*.
21. EN 19.
22. EN 49.
23. EN 50.
24. *Ibidem*.
25. EN 51.
26. Discurso ante la XIX Asamblea Ordinaria del CELAM, Haití, 1983.
27. Redemptoris Missio (RM) 40.
28. RM 2.
29. RM 5.
30. RM 31.

31. RM 33.
32. RM 30.
33. EP 31, 36
34. FD 14, 15
35. FD 11
36. FD 60, 61
37. AG 36- 41
38. AG 20
39. EN59-61
40. EN 62-64
41. RM 63
42. RM 64
43. RM 65-72
44. BUENO, E., *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, Verbo Divino, Estella 1999, 88.
45. EP 49-51
46. Gaudium et Spes (GS) 39.
47. Las Conferencias Generales de Puebla y Santo Domingo refuerzan algunos puntos de lo que aquí se dice de Medellín.
48. BUENO, E., op.cit., 104-105.
49. EN 31.
50. AAS 66 (1974) 562; EN 31.
51. NA 2.
52. Redemptor hominis 2.
53. MÜLLER, K., op. cit., 127-172
54. 'Alabador del tiempo pasado': Horacio, *Ars Poetica*.

# **LA MISION AD GENTES ANTE LA DIVERSIDAD CULTURAL Y RELIGIOSA**

*Dr. Manuel M. Mazal sj  
Pontificia Universidad Católica del Perú*

*La Iglesia de América Latina, como el resto de la Iglesia, tiene hoy mayor sensibilidad frente a la inculturación de la fe.*

*El término inculturación es más usado por la teología pastoral que por la antropología. Significa las distintas formas culturales que toma el mensaje único revelado por Dios en Jesús para que pueda ser entendido y vivido por hombres de todas las culturas.*

*En el caso de los misioneros del XVI no se planteó plenamente la inculturación, pero, aunque no lo hicieron, ciertos misioneros que tenían mayor conocimiento de las culturas indias van señalando pautas para hacer la inculturación, de las cuales en este aporte se retoman seis, que pueden considerarse básicas para construir una teología de la inculturación. Pero los misioneros no se limitaron a señalar pautas, sino que hicieron el camino posible en aquella situación y lo hicieron en la práctica por dos caminos: el del catolicismo popular y el del sincretismo.*

*Los últimos años de la Iglesia de América Latina están marcados por múltiples experiencias de inculturación y, bajo la iniciativa de los mismos obispos, se crean centros para estudiar las culturas indias, se ofrecen cursos para agentes pastorales, sobre todo a los procedentes de otras Iglesias y culturas, y se organizan encuentros a todo nivel para hacer una evangelización inculturada en este continente de todas las sangres.*

*Finalmente se expone algunas pistas para inculturar la fe en latinoamérica: diálogo con el catolicismo popular, diálogo con el catolicismo sincrético, diálogo con el creciente pluralismo católico y diálogo con las religiones autóctonas.*

**E**sta ponencia trata de reflexionar sobre la misión o anuncio de la buena noticia, pero limitándose a América Latina y al destinatario de cultura y religión diferentes. Para ello, a diferencia de muchas ponencias del simposio que son teológicas, me apoyo más en la antropología, definida como la ciencia social que explica el funcionamiento y la evolución de las culturas, que a su vez se definen como los modos de ser colectivos transmitidos de generación en generación. Juan Pablo II dedica seis números de su *Redemptoris missio* a este tema, en los que presenta la encarnación del evangelio en las culturas (nn. 52-54) y el diálogo con otras religiones (nn.55-57). Estos seis números son mi punto de partida, aunque no voy a exponer el contenido de la encíclica, ni las formas de diálogo, para no interferir en otras ponencias.

Juan Pablo, al abordar la inculturación que debe llevar a cabo la Iglesia, observa: *Es ésta una exigencia que ha marcado todo su camino histórico, pero hoy es particularmente aguda y urgente* (n. 52). Partiendo de tal observación, presento, primero, la inculturación de la fe en América Latina, su planteamiento y sus pautas, luego analizo dos *caminos históricos* recorridos, que son parte de nuestra tradición eclesial, que tuvo sus santos padres y es un lugar teológico para nuestra fe, y, finalmente, sugiero pistas de cómo realizar hoy en el continente esa *aguda y urgente exigencia de inculturación* que pide la Iglesia.

## 1. LA INCULTURACIÓN DE LA FE EN AMÉRICA LATINA

Naturalmente no pretendo hacer una historia completa de una inculturación, que no era parte de la agenda misionera en América, sino de cómo los misioneros fueron enfocando y tratando de resolver el problema que se les presentó de mil formas. Por otra parte, no voy a hablar de todo el continente, sino sólo de México y el Perú, no sólo por ser dos países que conozco mejor, sino porque ellos fueron el laboratorio misional de la América Española, como se confirma al menos de la misionología jesuita (Marzal 1992-1994). Comienzo recordando un hecho conocido. Los españoles, al llegar a ésta, desencadenan, a diferencia de los ingleses de la América Sajona, muchos cambios culturales en la población autóctona. La causa es también conocida. Los ingleses de las trece colonias buscaban un territorio para fundar la nueva Inglaterra sin indios, mientras que

los españoles buscaban, no sólo un territorio, sino unos indios, que fueran mano de obra colonial y centro de su proyecto evangelizador y civilizatorio. Esto explica dos hechos claves de la autopercepción del mundo latinoamericano: ser fundamentalmente mestizo y pluricultural y tener un catolicismo popular omnipresente que coexiste con antiguas tradiciones religiosas.

Esta autopercepción es compartida por los obispos de la Conferencia de Puebla (1979). En efecto, para ellos, América Latina tiene su origen en el *encuentro de la raza hispanolusitana con las culturas precolombinas y africanas. El mestizaje racial y cultural ha marcado fundamentalmente este proceso (...), pero sin desconocer la persistencia de diversas culturas indígenas o afro-americanas (...). Durante los dos últimos siglos, afluyen nuevas corrientes inmigratorias (...), las cuales aportan modalidades propias, integrándose básicamente en el sedimento cultural preyacente* (n.409-411). Por otra parte, entre los siglos XVI y XVIII, *se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste* (n. 412); aunque tal evangelización no ha llegado a *algunos grupos culturales autóctonos o de origen negro, que por su parte poseen riquísimos valores y guardan "semillas del Verbo" en espera de la Palabra viva* (n. 450). Tal fue el resultado del encuentro, pero hay que volver al comienzo y ver cómo se planteó la inculturación y con qué pautas.

### 1.1 Planteamiento de la inculturación

El término inculturación es más usado por la teología pastoral que por la antropología. Significa las distintas formas culturales que toma el mensaje único revelado por Dios en Jesús para que pueda ser entendido y vivido por hombres de todas las culturas. Aunque la necesidad de inculturación ha sido plenamente aceptada en la Iglesia hoy, como lo muestran los documentos del magisterio pontificio entre 1963-1993 (Gioia 1988), en el pasado no siempre fue así. Baste recordar, al ponerse en contacto la naciente Iglesia con las culturas de Grecia y Roma, el conflicto de los judaizantes, que obligaban a los conversos a vivir la fe con moldes judaicos; gracias a la intervención de san Pablo, el conflicto terminó con la aceptación de la inculturación y con ella el nuevo testamento, con la excepción

de Mateo, se pudo escribir en griego y Roma fue una Iglesia realmente romana. En cambio, cuando la Iglesia se puso en contacto con las culturas de China e India, el conflicto de los ritos chinos y malabares tuvo un final desafortunado; no faltan quienes ven en ese fracaso una causa de que la Iglesia sea tan minoritaria en Asia. Pero ¿qué pasó en la América Española?

Los misioneros del XVI no plantearon plenamente la inculturación. Se debió a la teología imperante, heredera de la medieval, que interpretaba literalmente ciertos textos bíblicos (Bar 4, 7, y Sal 96, 5), y así juzgaba demoníacas las religiones indígenas. Tal juicio explica la destrucción de ídolos y otros símbolos sagrados que hicieron en México y en el Perú no pocos misioneros. Pero aun grandes teólogos, como el jesuita José de Acosta, quien, aunque en el *De procuranda* (1588) criticaba esa destrucción, porque quitar a los indios *por la fuerza la idolatría, antes de que ellos reciban espontáneamente el evangelio, siempre me ha perseguido (...) cerrar a cal y canto la puerta del evangelio* (1987:261), tenía esa visión demoníaca de las religiones indias. Por eso, en su *Historia* (1590) atribuía las semejanzas entre éstas y el catolicismo, como la creencia en la otra vida, la confesión oral de los pecados o la existencia de vírgenes consagradas, a una **parodia del diablo**, que engañaba a los indios con una falsa copia del cristianismo (1979:235), si bien Dios se sirvió del engaño para familiarizar a los indios con ésta y facilitar su conversión. Tendrá que llegar la Ilustración para que haya otras hipótesis y el jesuita Francisco J. Clavijero en su *Historia antigua de México* (1780-81) analiza los factores "naturales" del origen de la religión y ve la acción, no sólo del diablo por medio de "conjeturas", sino de Dios.

## 1.2 Pautas para ir haciendo la inculturación

Aunque no se planteó a fondo la inculturación, ciertos misioneros que tenían mayor conocimiento de las culturas indias van señalando pautas para hacer la inculturación, de las que voy a fijarme en seis, que pueden considerarse básicas para construir una teología de la inculturación:

1ª) *Conocimiento de la lengua y la cultura.* Juan Pablo II, en la *Redemptoris missio*, recuerda la exigencia de *aprender la lengua y conocer las expresiones más significativas de aquella cultura, para poder llevar de manera creíble y fructífera el conocimiento del*

*misterio escondido* (Rom 16, 25-27; Ef 3,5) (n. 53). Entre los muchos misioneros americanos que han contribuido a este estudio destaca el franciscano Bernardino de Sahagún. Él puede ser considerado padre de la etnografía y aprendió el náhuatl tan perfectamente lo empleó para escribir -caso único en la historia de la antropología- su *Historia de las cosas de la Nueva España* (1582?). La obra se compuso con tres fines: ayudar a los misioneros a conocer la religión azteca, reivindicar la cultura azteca tan envilecida por los españoles y descubrir los secretos del náhuatl a través de textos de tradición oral, como *red barredera para sacar a luz todos los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas significaciones* (I, 27). Sahagún estimaba tanto el mundo azteca que, aun cuando condenaba sus errores condenados por la filosofía y la teología, como los sacrificios de niños, alababa la entereza de sus padres que los entregaban *derramando muchas lágrimas* por creer que así *hacían gran servicio a sus dioses* (I, 142). Hay que añadir que se debe a Sahagún la versión bilingüe de los *Coloquios* entre los doce primeros franciscanos e indios principales, hayan sido en 1524 o posteriormente, que tienen sabor de diálogo interreligioso y que son indispensables para conocer la visión religiosa, náhuatl y cristiana, en la primera evangelización.

2ª) *Respeto a la libertad religiosa*. Es un aporte del dominico Bartolomé Las Casas, obispo de San Cristóbal (Chiapas). Tal libertad fue la base de su tesis sobre la evangelización pacífica de los indios, es decir realizada por la persuasión y el diálogo, que propone en su libro *De unico vocationis modo* (1537) y que hay que analizar, al margen del éxito o fracaso de sus proyectos utópicos en Tezulutlán (Guatemala) y la Costa de Paria (Venezuela). Gustavo Gutiérrez en, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas* (1992), analiza detenidamente *la noción de libertad religiosa y de trascendencia de la fe que fundamenta el respeto de Las Casas por el mensaje de vida del cristianismo y por el derecho de las personas a realizarse plenamente* (1992:220), que discrepa de la postura de Sepúlveda y a veces aun de la de Vitoria y que hace que tenga una postura muy abierta sobre las costumbres religiosas de los indios y *le permite -sin aprobar, lo hace notar en varios momentos, éticamente el hecho- discernir el sentido religioso de actos, como los sacrificios humanos, que provocaban repulsión a sus contemporáneos* (1992:262).

3ª) *Conservar las costumbres no opuestas al evangelio*. Este principio de la inculturación fue formulado por Acosta, que jugó un papel clave en el Perú, como teólogo del 3er. Concilio de Lima y como autor del primer Catecismo trilingüe (1585) y de un influyente tratado de misionología, el *De procuranda indorum salute* (1588), pero que vino también a México, de cuya religión y evangelización habla en sus escritos. Acosta pensaba que los indios conocían a Dios con su razón natural, pues en la *Historia* dice que *confiesan un Supremo Señor y Hacedor de todo, al cual los del Perú llamaban Viracocha* (1979:219). En el *De procuranda* analiza su evangelización partiendo de su cultura religiosa diferente; por eso, Acosta se opone, como se vio, al método de *tabula rasa* y formula el principio de la inculturación: en lo que *sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo que se las deba cambiar (...), sino conservar sus costumbres patrias* (1984:587). Para legitimar la estrategia de disimular muchas veces, alabar otras y cambiar con habilidad las costumbres malas por buenas, Acosta recurre al texto clásico del papa Gregorio a san Agustín de Canterbury sobre la evangelización inglesa (1984:589-591).

4ª) *Cristianización de los mitos*. La hace el jesuita mestizo Blas Valera, autor de una *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú* (1595?) y de una crónica perdida, que usó el Inca Garcilaso (1609). Valera atribuye la similitud entre creencias cristianas e incaicas (un Dios todopoderoso, el demonio o la resurrección de los muertos), que testificaba la tradición oral a la predicación del apóstol Bartolomé, venerado en una estatua de hábito talar en un templo incaico. Dicha *cristianización originaria* de las religiones indias fue sostenida por otros misioneros, sobre todo el agustino criollo Antonio de la Calancha (1639). Valera cristianizó también las *wakas*, que no eran ídolos, sino imágenes del Dios, y que los indios veneraban, *no por entender que había allí alguna divinidad o virtud del cielo, o porque fuesen cosa viva, sino porque creían que el gran Dios "Illa Tecce" había criado y puesto allí (...) como santuario donde él y los otros dioses fuesen adorados*; se deduce de las plegarias, pues los indios *no hablaban con el monte, fuente, o río o cueva, sino con el gran Illa Tecce Viracocha, que decían estar en el cielo y en aquel lugar invisiblemente* (1968: 157). 5ª) *Cristianización de los ritos*. Un buen ejemplo de la misma es el análisis del culto a las *apachetas* que hace el clérigo mestizo Garcilaso el Inca. En sus *Comentarios*



*Reales de los Incas* (1609), para librar a los incas de la idolatría, que era considerado gran pecado y prueba de barbarie, analiza el culto a las *apachetas* o cimas de los cerros donde los indios ponían ofrendas, Garcilaso, con su conocimiento mayor del quechua y en consonancia con la cita de Valera, sostiene que esas ofrendas no eran una idolatría al cerro, sino acción de gracias a Dios. Se basa en que dicha palabra viene del verbo *apáchech*, que significa llevar, y así el dativo del participio presente *apachecta*, no es el nombre del monte divinizado, como comenzaron a decir los españoles, sino una frase ritual de gratitud al Dios, *que hace llevar*, que decían sólo los indios que subían llevando una carga (1991:78). Y, en la segunda parte de los *Comentarios*, la *Historia del Perú* (1616), Garcilaso pone como ejemplo de la inculturación la procesión cusqueña del Corpus, pues los indios, con las mismas cosas de las fiestas antiguas, *celebraban en mis tiempos las fiestas del Santísimo Sacramento (...), como gente ya desengañada de su gentilidad pasada* (1944, III:186).

6ª) *Denominar a Dios con términos indígenas*. Es sabido que, por motivos más pastorales que teológicos, la mayoría de los concilios y aun los catecismos en lenguas indígenas introdujeron el neologismo castellano Dios. Sin embargo, el Inca Garcilaso escribe en los *Comentarios*: *Si a mí, que soy indio cristiano católico por la infinita misericordia, me preguntasen ahora: "¿cómo se llama Dios en tu lengua?, diría Pachacamac* (1991:72). Clavijero, por su parte, deplora que los misioneros por un *excesivo escrúpulo*, similar al que tuvieron para quemar *las pinturas históricas de los mexicanos, sospechando alguna superstición*, no hayan utilizado la palabra náhauatl *Teotl* y termina preguntándose: *¿No hubiera sido mejor adoptar el ejemplo de san Pablo, el cual, habiendo en Grecia adoptado el nombre de Theós para expresar unos dioses mucho más abominables que los mexicanos, no sólo se abstuvo de obligar a los griegos a adorar a Él, o el Adonai de los hebreos, sino que se sirvió de la voz nacional?* (1944, II:63). Una de las excepciones a esta regla fue el catecismo guaraní del franciscano Luis Bolaños, aprobado en los sínodos de Asunción, en el que se designaba a Dios con el término *Tupan*; pero fue cuestionado en un libelo contra el cual el jesuita peruano Ruiz de Montoya, uno de los organizadores de las reducciones, escribió su *Apología en defensa de la doctrina cristiana* (1651).

## 2. CAMINOS LATINOAMERICANOS DE LA INCULTURACIÓN DE LA FE

Pero los misioneros no se limitaron a señalar pautas, sino que hicieron el camino posible en aquella situación. Por eso, aunque, como ya dije, no se planteó una inculturación ideal, que era imposible a causa de la teología imperante y del proyecto civilizatorio de la política española, se dio una inculturación real por dos caminos. Uno, el de las formas religiosas populares, que eran compartidas por los misioneros, los colonos españoles y los indios que se bautizaban y que acabó siendo el lenguaje religioso común de este continente tan mestizo. Y otro, el del sincretismo, que se dio en regiones más indias que ofrecieron mayor resistencia a la evangelización, porque tal sincretismo puede considerarse la otra cara de la inculturación.

### 2.1 El camino del catolicismo popular

Los misioneros y la jerarquía eclesiástica de México y Perú querían hacer a los indios verdaderos cristianos, como lo prueban los sínodos y concilios, y sólo discutían la conveniencia de administrarles, por ser cristianos nuevos, ciertos sacramentos como el orden sacerdotal. Pero aquel cristianismo se vivía sobre todo por la devoción a los santos e imágenes. Esta devoción se consolidó tras su nueva aprobación en el concilio de Trento contra los protestantes y se hizo más fácil la evangelización de los pueblos indios que también tenían imágenes sagradas. La devoción a los santos, que al principio fue bastante impuesta y, por eso, hubo indios que veneraban a sus ídolos escondidos en los santos, acabó siendo aceptada por los indios a medida que ellos sintieron que los santos escuchan sus súplicas. El catolicismo popular parece a veces un conjunto incoherente de costumbres religiosas del pasado, que han perdido su sentido por la poca atención religiosa del pueblo y el impacto de la secularización; sin embargo, sirve para dar una visión religiosa de la vida y es una verdadera espiritualidad, que se manifiesta en el significado que da el pueblo, reinterpretación a veces del significado de la Iglesia, a las siete palabras típicas del catolicismo popular:

1<sup>a</sup>) *Devoción*. Es una forma de fe, no tanto intelectual, sino más fiducial, por la que se establece una relación profunda entre el santo

y el devoto y por la que éste sabe que puede contar siempre con aquél. Esta relación suele nacer por motivos culturales, por ser el santo venerado en la propia familia o por el ser patrono del pueblo; pero se convierte en una relación cada vez más personal a medida que el santo escucha al devoto, y suele expresarse en términos de cariño familiar (mi Negrito o mi santa Rosita); este cariño es favorecido por el carácter visible y tangible del santo, pero está teñido también de respeto, porque el santo pertenece al mundo sagrado y porque puede castigar.

2º) *Santo*. En el santo popular se reinterpreta el de la teología católica; para ésta, los santos son los cristianos que, por sus virtudes heroicas, son canonizados por la Iglesia como intercesores y modelos de vida; para el pueblo, los santos son las imágenes de los santos (y también de la Virgen María y del mismo Jesús), que funcionan como intercesores, pero no modelos por el poco conocimiento que se tiene de su vida; pero si los santos no funcionan como modelos estrictos, funcionan como mitos, pues, no teniendo o habiendo perdido sus perfiles históricos, son símbolos de las virtudes cristianas (amor a Dios, bondad y ayuda a los necesitados) y fuente motivadora para vivir rectamente.

3ª) *Milagro*. Durante el período colonial se vivía el mundo maravilloso del milagro, narrado profusamente por la hagiografía y por los religiosos cronistas, y visible en los exvotos de los templos y santuarios. Desde entonces el milagro es tomado por el pueblo, no en sentido teológico de un hecho que supera las leyes naturales y debe atribuirse a una intervención especial de Dios, sino en el sentido amplio de un hecho que supera los medios de que dispone el devoto, a menudo muy limitados por la situación económica y social del país. En tales casos el devoto acude al santo y éste hace un milagro, donde lo importante no es el carácter milagroso del hecho, sino la lectura religiosa del devoto que le permite descubrir que el santo se hizo presente. Esta lectura religiosa, que no niega la del sentido común ni la científica, es una lectura profunda o de otro orden de realidad, donde actúa Dios, aunque éste se sirva para lograr sus fines de las fuerzas naturales y de las personas que actúan libremente. Cada milagro que se produce hace más vigorosa la fe del devoto y esa fe robustecida facilita la multiplicación de los milagros.

4ª) *Castigo*. La fe del devoto se robustece, no sólo por los milagros y bendiciones del santo, sino también, aunque pueda parecer paradójico, por sus castigos. Así el santo deja de ser un simple

bienhechor del devoto y para ser un amigo exigente y celoso, que no tolera el olvido de aquél. Tales castigos son la otra cara del milagro y son, sobre todo cuando el devoto los cree justos, una lectura religiosa de la desgracia. Y así, esta visión del castigo no se debe tanto a razones históricas, como el influjo de las religiones prehispánicas o la predicación colonial sobre los castigos de Dios en el Viejo Testamento, sino que es muchas veces una interpretación cristiana. En efecto, Jesús dijo a los apóstoles sobre el ciego de nacimiento que no había pecado él, ni sus padres, para que naciera ciego (J 9, 3), y dijo a la gente sobre la masacre de los galileos por Pilato que ni éstos, ni las víctimas del terremoto de Jerusalén eran los mayores pecadores (Lc 13, 1-5), para revelar que ni la enfermedad, ni la violencia política, ni los desastres de la naturaleza son efecto directo del pecado. Sin embargo, Jesús amonestó a propósito de esos males que, *si no se convierten, todos perecerán de la misma manera*, invitando a sus oyentes a una lectura religiosa de tales hechos. Juzgo que es esto lo que hace el católico popular, aunque pueda exagerar en algunos casos y tener una visión veterotestamentaria. Por eso, los castigos fortalecen la relación entre el devoto y el santo más que el "silencio" de Dios del mundo secularizado; y por eso, a pesar de la interpretación masoquista del castigo por estudiosos que hacen un reduccionismo psicológico de la religión, el devoto popular casi prefiere que su santo castigue, porque el castigo, como el milagro y como el sueño revelador, prueba que el santo vigila a sus devotos.

5ª) *Promesa*. La contraparte de los milagros y castigos del santo son las promesas, que exigen sacrificios y suelen estar vinculadas al culto, como llevar hábito, visitar un santuario o recibir los sacramentos. Las promesas pueden parecer interesadas, por estar a menudo asociadas a la previa obtención de favores que se solicitan, como llevar el hábito del santo, si éste le concede la salud, y ser un traslado al mundo religioso del principio de reciprocidad que rige la vida social en sociedades tradicionales. Sin embargo, esta interpretación olvida que las promesas de los devotos no tienen necesariamente una finalidad utilitaria, como los prueban muchos estudios empíricos; por eso, ellas expresan ante todo el carácter sagrado del compromiso del devoto, a semejanza de los votos en los institutos de vida consagrada, y son así uno de los modos más lógicos para expresar la devoción al santo.

6<sup>a</sup>) *Fiesta*. Además de hacer promesas, el devoto celebra fiestas, que se ofrecen para solicitar o agradecer favores del santo, y cuya expresión más plena es la fiesta patronal. Aunque ésta sea por su origen una fiesta religiosa, cumple también otras funciones sociales y psicológicas: como integrar a los habitantes del pueblo entre sí, con los emigrantes que retornan al pueblo por la fiesta y con los muertos, que celebraron ésta mucho tiempo; como otorgar prestigio a los responsables de los cargos, favorecer el desahogo colectivo en una vida tan difícil y aun despertar la idea del retorno al "tiempo inicial" en un mundo que aún capta el sentido genuino de lo festivo. Más aún, se puede decir que la fiesta, que, para la teología, es un simple sacramental que otorga la gracia divina de forma más marginal que los sacramentos, se convierte para el pueblo en verdadero "sacramento popular", por el que Dios y los santos se comunican y son celebrados, y el pueblo mantiene la dimensión religiosa de su vida y se pone en contacto con la Iglesia institucional.

7<sup>a</sup>) *Peregrinación*. Algo parecido a lo dicho sobre la fiesta hay que decir de la peregrinación. Si aquélla se mueve en el tiempo sagrado, ya sea del ciclo litúrgico que recuerda la historia de la salvación, o del ciclo santoral, que recuerda el día del triunfo del santo tras su muerte, la peregrinación se mueve en el espacio sagrado. A lo largo y ancho de la geografía latinoamericana, hay lugares hierofánicos donde los santos se han manifestado, y tal manifestación se recoge en mitos, que se repiten en la tradición oral del pueblo. La estructura de estos mitos es muy similar: una situación límite de alguien, sobre todo un pobre, una intervención hierofánica y milagrosa del santo que lo libra de su situación límite, y una generalización de esa salvación a todos los que acuden al santo, porque éste es milagroso. La peregrinación recoge la herencia prehispánica y la tradición española, que había hecho del "camino de Santiago" un símbolo de su identidad colectiva y está llena de simbolismo religioso. No sólo por caminar a un lugar difícil, que refleja la vida cristiana como éxodo penitencial a la tierra prometida, sino también por todos los elementos del lenguaje religioso que convergen en el santuario, como el agua para sanar el cuerpo y purificar el alma, la multiplicación de milagros y el cumplimiento de promesas, el uso de hábitos, la participación en procesiones, los cantos y danzas religiosas y los llantos y emociones profundas. Pero, la peregrinación es también, como la fiesta, un complejo nudo de relaciones sociales, políticas y económicas, de la región donde está el santuario.

Estas siete palabras son el lenguaje religioso que usa el pueblo para relacionarse con Jesús, en quien cree como el Hijo de Dios que murió en la cruz por la salvación de los hombres. A diferencia de otros católicos, cuya experiencia religiosa se basa en otras mediaciones, como el libro de la biblia, el pobre o el Espíritu Santo, el católico popular basa su experiencia religiosa en la devoción a las imágenes. Por eso se relaciona con Jesús por medio de la devoción a los santos Cristos, en cuyo honor hace promesas, celebra fiestas y participa en peregrinaciones y de los que se recibe milagros, aunque a veces también castigos. No es necesario recordar aquí todos los santos Cristos de América Latina, por ser muy conocidos, aunque por deferencia habría que mencionar a los santos Cristos mexicanos, como el Señor de Tila (Chiapas), el Señor de Chalma (México), el Señor de Otatitlán (Veracruz), etc. etc, que son grandes centros de peregrinación. Pero sí hay que subrayar que la relación con Cristo a través de la devoción a sus imágenes es una mediación muy válida, como se verá después, aunque deba ser completada con otras mediaciones.

## 2.2 El camino del sincretismo

En nuestro continente, junto al mayoritario catolicismo popular hay otro más sincrético, que se extiende por amplias zonas de tres países andinos (Bolivia, Ecuador y Perú) y de dos mesoamericanos (Guatemala y México). El catolicismo sincrético es producto de las fallas de la primera evangelización de los indios y de la reinterpretación que ellos hicieron de la misma, sobre todo con la disminución del clero tras la Independencia. Si tal catolicismo fue, por una parte, una forma de resistencia de indios para salvar sus tradiciones religiosas, fue, por otra, la forma cómo los indios tradujeron el mensaje cristiano en sus categorías religiosas y de esa manera reemplazaron la limitada inculturación que hicieron los misioneros. Así el sincretismo se puede considerar la otra cara de la inculturación.

Este catolicismo sincrético es vivido por muchos indios de los Andes y Mesoamérica. Aunque ellos puedan ser considerados católicos populares por centrar su religión en la devoción a los santos, han conservado también, junto a ésta, elementos andinos o mesoamericanos de su religión originaria (Marzal 1983 y 1985, Gruzinski 1993). Por ejemplo, los quechuas de la sierra sur del Perú retienen intermediarios andinos, como los *Apus* o *Wamanis* (Espíri-

tus o cerros tutelares) y *Pachamama* (la Madre Tierra) y repiten mitos andinos para dar sentido a la vida y a la muerte. Además, conservan ritos andinos, como los *pagos* y otros relativos a la salud, el matrimonio (*servinakuy*) o la muerte, y reinterpretan ciertos ritos católicos, al darles nuevos significados; por ejemplo, el "responso" deja de ser una oración para "librar" a los muertos de las penas de sus pecados y se convierte en una oración para "librarse" de los muertos e impedir su retorno a este mundo para molestar a los vivos.

Lo mismo podría decirse del cristianismo sincrético de muchas "regiones de refugio" indígenas de México. Por ejemplo, de los mayos (Ross Crumrine 1974), los otomíes (Dow 1974), los tzotziles (Vogt 1973 y 1979), los tarahumaras (Velasco 1987) y los nahuas (Lupo 1995). Para completar el punto, recojo los aportes indígenas del catolicismo sincrético en un libro del que soy editor (1991), donde ellos son analizados por cuatro autores en los quechuas del Perú (Marzal), los aymaras de Bolivia (Albó) y los zeltales (Maurer) y los tarahumaras (Robles) de México. En la introducción señalo estos aportes del catolicismo sincrético:

*La dimensión sacral del ecologismo (la "Madre Tierra" y los cerros de las culturas aymara y quechua); la unidad de toda la persona (cuerpo y alma); el papel de todos los sentidos en la experiencia religiosa; las imágenes o "santos" como hierofanía; ciertas formas de "animismo" que nos horrorizan desde nuestro concepto del Dios único, pero que pueden verse como símbolos del Dios único providente y cercano; la lógica de lo corpóreo y de lo sensorial, menos dominada por generalizaciones de dogmas intocables y más respetuosa de la variedad y unicidad de cada realidad; las formas de acercamiento más polifacéticas a la divinidad (como, por ejemplo, las danzas o ciertos ayunos), etc. (1991:38).*

Peró, al hablar de los católicos sincréticos, se debe cuidar mucho la recolección y análisis de la información, para no atribuirles unas creencias que abandonaron hace tiempo. La investigadora peruana Rowstorowski (1992) señala *una trayectoria milenaria* entre Pachacamac, divinidad del panteón autóctono costeño, y el Señor de los Milagros, el Cristo más popular del catolicismo peruano; para ello, analiza los datos arqueológicos, etnohistóricos y míticos del culto a Pachacamac, al que veneraban los indios para prevenir los temblores de tierra, y la del culto al Señor de Pachacamilla o de los Milagros, asociado también a los temblores. Al hablar del sincretismo, Rowstorowski concluye que, en torno al Señor de los Milagros

y a las Vírgenes de Guadalupe (México) y Copacabana (Bolivia), que analiza con fines comparativos, porque *ambas, como el Cristo Morado, son morenas, lo que evidencia sus raíces precolombinas, que difícilmente se podían desterrar o borrar de la mente de los naturales* (1992: 166), puede decirse que: cristalizaron una acumulación de creencias, de símbolos y de raíces de un lejano pasado americano. Con ellos se estableció el triunfo del cristianismo sobre las deidades prehispánicas, sin embargo los antiguos dioses no perdieron su presencia en el pueblo, Guadalupe sigue siendo "Nuestra Madre" (Tonantzin), el Cristo Moreno nos protege de los movimientos terráqueos y la antigua deidad del altiplano deviene la Virgen triunfante que rechaza y subyuga al demonio. Sincretismos religiosos logrados en medio de milagros, prodigios y sucesos. Surgieron de acuerdo con la mentalidad de la época para unir a grupos étnicos diferentes en una misma creencia y para fundir los distintos orígenes raciales del entorno americano, en una sola visión integradora (1992:173).

Aunque las tres devociones tienen la capacidad de *fundir los distintos orígenes en una sola visión integradora* y entrañen el *triunfo del cristianismo sobre los dioses autóctonos*, no se puede afirmar la permanencia de éstos, aunque hoy se cumpla también una función que ellos cumplían. ¿El Señor de los Milagros es Pachacamac? Aquél cumple la misma función que éste contra los temblores, pero los devotos del Señor de los Milagros, al rezar, piensan sólo en Jesús, el Hijo de Dios muerto en la cruz, y le piden otras muchas cosas, como sucede con otros santos Cristos del continente: De paso, quiero recordar que, en un reciente estudio sobre los peregrinos a la Basílica de Guadalupe, similar al realizado en otros grandes santuarios del mundo católico, casi ninguno recordaba la vieja relación entre la Virgen de Guadalupe y la diosa Tonantzin que tanto preocupó a Bernardino de Sahagún (Giurati y Masferrer 1998:268).

### **3. PISTAS PARA INCULTURAR LA FE EN LATINOAMÉRICA**

Como se vio en la primera parte, la Iglesia de América Latina, como el resto de la Iglesia, tiene hoy mayor sensibilidad frente a la inculturación de la fe. Por otra parte, ante la nueva evangelización, piensa que, aunque la primera evangelización que se hizo desde la conquista política es irrepetible, ha dejado sin duda muchas en-



señanzas, tanto en las pautas vistas en la primera parte, como en los caminos de inculturación de la segunda parte. Por eso, la Iglesia, al retomar hoy la inculturación, recordó sus raíces, y Medellín (1968) redescubrió el catolicismo popular, Puebla (1989) presentó una visión cultural de la evangelización y Santo Domingo (1992) la confirmó en el clima de inventario del medio milenio. El Sínodo de América profundiza esta línea y Juan Pablo en su exhortación postsinodal *Eclessia in America* (1999) escribe:

Ya que en América la piedad popular es una expresión de la inculturación de la fe católica y muchas de sus manifestaciones han asumido formas religiosas autónomas, es oportuno destacar la posibilidad de sacar de ellas, con clarividente prudencia, indicaciones válidas para una mayor inculturación del evangelio (43). Ello es especialmente importante entre las poblaciones indígenas, para que "las semillas del Verbo" presentes en sus culturas lleguen a la plenitud de Cristo (44). Lo mismo debe decirse de los americanos de origen africano. La Iglesia "reconoce que tiene la obligación de acercarse a estos americanos a partir de su cultura, considerando seriamente las riquezas espirituales y humanas de esta cultura que marca su modo de celebrar el culto, su sentido de alegría y de solidaridad, su lengua y sus tradiciones" (45) (n. 16).

Los últimos años de la Iglesia de América Latina están marcados por múltiples experiencias de inculturación y, bajo la iniciativa de los mismos obispos, se crean centros para estudiar las culturas indias, se ofrecen cursos para agentes pastorales, sobre todo a los procedentes de otras Iglesias y culturas, y se organizan encuentros a todo nivel para hacer una evangelización inculturada en este continente de todas las sangres. Pero la *Redemptoris missio* recuerda que *el diálogo interreligioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia* y que tal diálogo es un *método y medio de conocimiento y enriquecimiento recíproco*, que no se contrapone con *la misión ad gentes*, sino que es *una de sus expresiones* (n. 55). Por eso, en este complejo panorama voy a señalar pistas de diálogo en cuatro casos, los tres primeros que participan de la tradición católica, aunque expresen formas de diversidad, y el último muestra una diversidad más radical y hace la inculturación más difícil. Es cierto que debía hablar también del diálogo y la inculturación en la cultura técnica-secular de las grandes ciudades, pues, el Papa en la *Redemptoris missio* dice: *Hoy la imagen de la misión ad gentes quizás está cambiando: lugares privilegiados quizás de-*

*berían ser las grandes ciudades, donde surgen nuevas costumbres y modelos de vida, nuevas formas de cultura que luego influyen en la población* (n. 37). Expongo los otros cuatro casos:

### 3.1 Diálogo con el catolicismo popular

La misión *ad gentes* en diversidad cultural y religiosa en América Latina debe comenzar por el catolicismo popular, que participa en cierto sentido de la diferencia religiosa. Si éste ha sido redescubierto por la Iglesia jerárquica y más tarde por sectores críticos de la teología de la liberación, que habían visto en él sólo una forma de alienación, hace falta establecer con los católicos populares un diálogo que vaya más allá de decir que su catolicismo es válido, aunque deba purificarse. Algunos agentes pastorales se limitan a repetir esta afirmación, pero el acompañamiento de grupos culturales, como el de las personas, exige un discernimiento de sus mediaciones religiosas y llegar, como dijo Jesús a la samaritana, a *adorar al Padre en espíritu y en verdad* (Jn 4,23); pero debe recordarse que esta adoración en espíritu no significa prescindir de mediaciones, sino que éstas sean sólo un medio y no un fin en sí mismo. Pongo dos ejemplos.

El primero son las imágenes, que están tan arraigadas en el catolicismo popular. No voy a hablar de la legitimidad de su uso, que la Iglesia ha aprobado contra los iconoclastas de todos los tiempos; tampoco, de la afirmación, común en la prédica evangélica, de que el católico popular identifica el santo con su representación, porque la investigación empírica y el sentido común demuestran la falsedad de tal afirmación, pues la casi totalidad de los católicos populares ven en los santos sólo símbolos. Sólo hablaré del valor de las imágenes como mediación de la fe, en el caso concreto de la relación con Cristo. Esta relación es básica, por eso, ser buen cristiano significa tener unión con Cristo en la oración y dejarse cuestionar por su vida. Ahora bien, tal unión y cuestionamiento puede hacerse tanto a través del *libro* del evangelio que narra la vida de Cristo como a través de la *imagen* de los santos Cristos que lo representan. Aunque el libro del evangelio tenga, para la Iglesia, mayor valor en sí que la imagen, debe recordarse que el valor de una relación no se mide por la mediación que se usa, sino por la intensidad de la misma. Muchos cristianos de todos los tiempos han hallado en su veneración a los santos

Cristos un modo de vivir su fe, y ciertamente muchos católicos populares actuales, que no saben leer o que no tienen el hábito de leer el evangelio en privado, siguen expresando su fe en la veneración a los santos Cristos.

El otro ejemplo es el agua bendita, un sacramental de la Iglesia que muchos católicos han convertido en un "sacramento" popular. También en este caso lo que hay que analizar, no es el valor del signo, el agua que ha sido bendecida por la oración del sacerdote, sino lo que éste significa para el católico popular, quien a menudo descubre en el agua bendita la acción de Dios que dice al creyente que *hasta los cabellos de la cabeza están todos contados* (Mt 10, 30) y que Él lo acompañará *todos los días hasta el fin del mundo* (Mt 28, 20). La devoción al agua bendita, aunque es más frecuente entre gente sencilla, ha sido usada por grandes místicos. Así, Santa Teresa de Avila, doctora de la Iglesia, dice en su autobiografía que estando ella una vez en un oratorio, se le apareció el diablo en *abominable figura*, lo que le produjo gran perplejidad; *tenía allí agua bendita y echela (...), y nunca más tornó*. Por eso, concluye: *De muchas veces tengo experiencia que no hay cosa que huyen más (...). De la cruz también huyen, mas vuelven. Debe ser grande la virtud del agua bendita. Para mí es particular y muy conocida consolación que siente mi alma, cuando la tomo* (1957:188). Pero el agua bendita puede convertirse sin duda en una forma de magia, si pierde su significado de simple mediación ante Dios y se emplea sólo con fines utilitarios, al margen del grupo religioso, para controlar ciertas fuerzas morales o cósmicas sin referencia alguna a la ética personal, como ocurre con cualquier mediación religiosa que se "magiza". Es sabido que hay "brujos" piden a sus pacientes que traigan de los templos católicos agua bendita para realizar los servicios solicitados, que pueden ser a veces las venganzas u otras formas de hacer al mal a terceros.

### 3.2 Diálogo con el catolicismo sincrético

Más importante aún es el diálogo con el catolicismo sincrético, donde es mayor el factor de la diversidad y donde subsisten "semillas del Verbo" que los agentes pastorales no han sido capaces de descubrir en el pasado. Un ejemplo claro es el *pago* a la Pachamama, que muchos campesinos de los Andes, desde el sur del Perú al noroeste de Argentina, ofrecen a la Madre Tierra, y hay ritos

similares entre los nahuas mexicanos (Lupo 1995). Hace tiempo analicé el significado del *pago* desde la fe cristiana (Marzal 1971). Este desempeña muchas funciones en el mundo andino, lo que explica su persistencia, pero sin duda cumple también una función religiosa, aunque no sea fácil conocer el significado religioso que le atribuyen cada participante en un mundo rural invadido por la tecnología moderna y los medios de comunicación. El centro del análisis es conocer la motivación de los que hacen el *pago*. Según mi trabajo de campo en el Puno rural, que es la base de mi análisis en dicho artículo y que, por la bibliografía consultada, creo representativo, hay tres motivos para hacer el rito: porque *la Pachamama tiene hambre*, para que *no castigue*, y para *agradecerle todo lo que nos da*. Analizo cada motivo. El primero, el hambre de la Pachamama, es una metáfora que expresa la obligación del campesino andino de hacer el rito; él sabe que la Madre Tierra se debilita, como todo ser vivo, y hay que alimentarla; esta alimentación se logra, por una parte, con los abonos y la rotación de cultivos, técnicas que los andinos practican desde tiempo inmemorial y que se refieren a la realidad física de la tierra (*allpa*), y por otra parte, con la celebración del *pago*, que se refiere a la realidad sagrada de la tierra (*pachamama*). El segundo motivo, para que la Tierra no castigue, expresa la misma obligación ritual y señala las desgracias que pueden sobrevenir al campesino en caso de que no cumpla con el rito. Y el tercer motivo, la acción de gracias a la Madre Tierra, es claramente religioso.

Ello es muy claro en la frase del campesino puneño que recojo en dicho artículo: *Un día un pago, para explicarme por qué hay que hacer pagos a la Tierra, me dijo que ésta es como una virgen santa que conversó con Dios y le dijo: "Yo voy a darles alimentos a tus hijos"* (1971:126). La expresión *virgen santa* no se refiere entre los quechuas a la virginidad, pues la aplican a Santa Ana, madre de María, y a Santa María Magdalena, que no fueron vírgenes; significa una *hierofanía*, una realidad sagrada, que ha sido creada por Dios para los hombres, es intermediaria y signo de la providencia de Dios con los hombres. Por eso, en el *pago* se agradece a la Pachamama lo que nos da y se le pide que nos siga dando. Como se venera a las imágenes por ser símbolos de mediación con Dios, así los quechuas veneran la tierra, que es símbolo de su providencia. Muchos de ellos hacen hoy esta lectura cristiana del viejo rito andino, y a ella les invitaba el papa Juan Pablo II el 3 de febrero

de 1985 en su homilía en Sacsayhuaman (Cusco), al considerar el *pago* una semilla del Verbo: *Así vuestros antepasados, al pagar el tributo a la tierra (Mama Pacha), no hacían sino reconocer la bondad de Dios y su presencia benefactora, que les concedía los alimentos por medio del terreno que cultivaban* (n. 7). Pero, sin duda hay también otros quechuas que consideran el *pago* una ofrenda a una divinidad del viejo panteón andino, cuyo culto ha sobrevivido junto al de los santos.

### 3.3 Diálogo con el creciente pluralismo católico

Pero quizás los católicos sincréticos, a pesar de los rasgos de otras tradiciones religiosas que conservan, no sean los interlocutores más difíciles en el diálogo que exige la Iglesia ante el pluralismo católico actual. Aunque ésta siempre fue plural, por establecerse en las más diversas culturas, es sabido que, a partir del Vaticano II, tiene mayor conciencia de su diversidad. Los distintos catolicismos de la Iglesia son formas de espiritualidad y se caracterizan, por una parte, porque se privilegia alguna dimensión y mediación de la tradición católica para vivir desde ella toda la fe; por ejemplo, el culto a los santos por los católicos populares; la visión del pobre por las comunidades inspiradas en la teología de la liberación; los santos y las propias tradiciones autóctonas por los católicos sincréticos; el Espíritu Santo que se revela y sana por los católicos carismáticos; la autonomía del laico emancipado por los católicos seculares; la autoridad jerárquica y la tradición por los nuevos movimientos eclesiales, etc.

Por otra parte, las distintas formas de espiritualidad se caracterizan por cierto sectarismo, en un amplio espectro, que valora tanto la dimensión y mediación elegida que subestima las otras; este sectarismo es mayor en los extremos, es decir, los nuevos movimientos eclesiales y en los católicos seculares que pueden considerarse, respectivamente, dueños de la verdad y de la historia, mientras que es menor en el centro del espectro que son los católicos populares, lo cuales sólo quieren que les dejen ser católicos a su manera. Ahora bien, el diálogo con las distintas espiritualidades debe empezar por superar el sectarismo y saber reconocer el servicio que, para la Iglesia en su conjunto, cumple cada una de esas espiritualidades, como a lo largo de la historia de la Iglesia ha sucedido con el carisma de los institutos de vida consagrada.

### 3.4 Diálogo con las religiones autóctonas

Entre éstas, hay que distinguir entre las antiguas religiones autóctonas, que se han mantenido tras medio milenio de evangelización, y las nuevas, que han aparecido en las últimas décadas. De las primeras, en México perviven la religión de los tarahumaras, los coras y los lacandones, y en el Perú, varias de la Amazonía, entre las como sesenta y cinco etnias del cuarto de millón de los nativos amazónicos. Aunque éstos han tenido una temprana evangelización por la Iglesia que produjo un catolicismo popular o sincrético (Regan 1983), y hace medio siglo por varias confesiones evangélicas, sobre todo a raíz del establecimiento del Instituto Lingüístico de Verano, muchas siguen celebrando sus tradicionales cultos, algunos de los cuales pasan por un proceso de revitalización étnica. Hasta ahora los antropólogos no han hecho etnografías sistemáticas de las religiones amazónicas, si bien ya hay buenas recopilaciones de los mitos (García Rendueles 1979 y 1996) y buenos estudios del chamanismo (Chaumeil 1998). Las religiones amazónicas tienen, como todas las religiones, un sistema propio de creencias, ritos, sentimientos, organización y ética, pero no es tan fácil descubrirlo por el carácter menos público del culto; por eso, algunos misioneros coloniales que habían visto el esplendor de los ritos y templos incas, llegaron a decir que los amazónicos no tenían religión.

En general, los rasgos de las religiones amazónicas parecen ser: un cosmos jerarquizado y dividido en niveles intercomunicados, que pueden calificarse de divino, humano y subhumano; un complejo chamánico que, a través de alucinógenos, sirve de mediador entre los dioses, la naturaleza y la sociedad y donde se manejan los sueños y visiones; una relación del hombre con la naturaleza que no es de dominación, sino de participación, y que puede llamarse mística; y una ancestralidad colectiva formada por los muertos. El diálogo y la posterior inculturación de la Iglesia y las religiones amazónicas es una tarea pendiente, si bien es una necesidad sentida entre muchos misioneros de hoy.

En cuanto a las nuevas religiones autóctonas, en Perú, en cuya matriz cultural andina hay rasgos *mesiánicos*, como el mito de Inkarrí, y *escatológicos*, por su concepción de un mundo cíclico, han aparecido en el último medio siglo en el Perú tres religiones con un fuerte componente mesiánico y escatológico. Una es la *Iglesia Cruzada Católica Apostólica Evangélica* (Regan 1989, fundada en

Brasil por José Francisco da Cruz, quien se decía *misionero del Corazón de Jesús, apóstol de los últimos tiempos y siervo de Cristo* (1989:245) y quien la difundió por la selva peruana en 1969; él iba curando a los enfermos y removiendo religiosamente a la gente para *que los católicos fueran mejores católicos, y los evangélicos, mejores evangélicos*, pero acabó estableciendo su Iglesia, cuyos miembros son sobre todo nativos, más o menos desnativizados. La Iglesia Cruzada predica la conversión; sobre todo de la borrachera y las brujerías, y tiene una rica vida ritual y simbólica, trasplantada del catolicismo popular, aunque no venera a los santos, sino la cruz de colores verde y amarillo; además, anuncia el cercano fin del mundo, al que los hermanos se preparan con peregrinaciones en busca de *la Tierra sin mal*, propias de la tradición tupí.

La segunda es la *Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal*, cuyos adeptos son conocidos como los israelitas. Fue fundada en el Perú por Ezequiel Ataucusi Gamonal, un campesino de la sierra arequipeña que se hizo adventista y dijo tener una revelación, según ella, Dios lo eligió para anunciar el fin del mundo y para firmar, por medio de él, otro pacto universal con la humanidad; por eso, Ataucusi es considerado como nuevo Cristo y encarnación del Espíritu Santo por los israelitas. El culto de éstos sigue al pie de la letra el calendario festivo del antiguo testamento (el ofrecimiento del holocausto y las tres grandes fiestas de los Ázimos, de las Semanas y de los Tabernáculos) y por eso guardan el sábado, y su ética se basa en el nuevo testamento en su versión más puritana; pero los israelitas, que proceden de los estratos más autóctonos del país, promueven con entusiasmo el desarrollo cooperativo y la participación política con un partido propio, habiendo sido Ataucusi dos veces candidato a la presidencia del país, además de la colonización de la selva en pueblos integrados sólo por ellos, donde esperan el inminente retorno del Señor (Espinosa 1984, Granados 1986, Marzal 1988).

La tercera es la *Divina Revelación Alfa y Omega*. Fue fundada en Lima en 1975 por Antonio Córdova, que fue discípulo y heredero del chileno Antonio Soto. Este es considerado como una encarnación de Dios, que le reveló telepáticamente (por ovnis o platillos voladores) el contenido en los divinos rollos, que se muestran en la sede central de Lima, para conocimiento de adeptos y visitantes. Tras su muerte, Soto resucitó y vive en China. Los rollos explican el origen y el destino de todo y enseñan a luchar con el mal, el

demonio y los anticristos, como el capitalismo, el militarismo y las religiones actuales, sobre todo la católica. Esta lucha y el arrepentimiento personal son, en sucesivas reencarnaciones, la única alternativa que lleva a la salvación, que vendrá tras el juicio final y la instauración de un milenio y del comunismo celestial. Pero Alfa y Omega se presenta, no como religión sino como ciencia cósmica, y busca adeptos en sus programas radiales y en la acogida a los que llegan a la sede o al adjunto restaurante vegetariano. El diálogo con estas nuevas religiones autóctonas parece más difícil, porque, aunque están en otras partes, la Iglesia Cruzada en Brasil, los israelitas en Colombia (Vargas 1998) y Alfa y Omega en España (Guerra Gómez 1993:260-264), parecen efímeras y no sabemos qué ocurrirá con ellas cuando desaparezca el fundador o el grupo de su entorno; pero, de cualquier modo, presentan a veces originales formas de inculturación y así deben tenerse en cuenta.

#### REFERENCIAS CITADAS:

- ACOSTA, J., 1588 *De procuranda indorum salute*, Madrid 1984, tomo I, *Pacificación y colonización*, y 1987, Tomo II, *Educación y evangelización*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (1590) *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México 1979, (Edic. Edmundo O'Gorman).
- CALANCHA, A. de la., (1639) *Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, Ignacio Prado Pastor, Lima 1974-1975, 5 tomos.
- CLAVIJERO, F. J., (1780-81) *Historia antigua de México*, Porrúa, México 1964.
- CHAUMEIL, J.-P., *Ver, poder, saber. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*, IFEA y CAAAP, Lima 1998.
- DOW, J. W., *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí, México*, Instituto Nacional Indigenista, México 1974.
- DUPUIS, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991.
- ESPINOSA, E., *La secta Israel del Nuevo Pacto Universal: un movimiento mesiánico peruano*, Revista Teológica Limense XVIII (1984) 1-81.
- GARCIA RENDUELES, M. A.,-CHUMAP LUCIA., "*Duik Múum..*". *Universo mítico de los agarunas*, CAAAP, Lima 1979, 2 tomos; 1996 "*Yaunchuk..*". *Universo mítico de los huambisas*, CAAAP, Lima 1996, tomo 1.
- GARCILASO, EL INCA., (1609) *Comentarios reales de los Incas*, Fondo de Cultura Económica, México 1991. (Edit. Carlos Aranibar).
- GIURIATI, P.,-E. MASFERRER., Coords, *No temas..., yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos de la basílica*, Centro Ricerce Socio-Religioso y Plaza y Valdés, México 1998.
- GRANADOS, M., *El movimiento religioso de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal*, PUC, Lima 1986, tesis de magister.



- GRUZINSKI, S., *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.
- GUERRA GÓMEZ, M., *Los nuevos movimientos religiosos (las sectas). Rasgos comunes y diferenciales*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1993.
- GUTIÉRREZ, G., *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Instituto Bartolomé las Casas y CEP, Lima 1992.
- LUPO, A., *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, Instituto Nacional Indigenista, México 1995.
- MARZAL, M., 1971 *¿Puede un campesino cristiano ofrecer un 'pago a la Tierra'?* Allpanchis 3 (1971) 116-128.
- La transformación religiosa peruana*, Pontificia Universidad Católica, Lima 1983.
- El sincretismo iberoamericano*, Pontificia Universidad Católica, Lima 1985.
- Los caminos religiosos de los inmigrantes de la gran Lima*, Pontificia Universidad Católica, Lima 1988.
- La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial*, Pontificia Universidad Católica, Lima 1992-94, 2 tomos.
- MARZAL, M., (Edit.) 1991 *El rostro indio de Dios*, Pontificia Universidad Católica, Lima 1991.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO., *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio (Documenti 1963-1993)*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1994, a cura di Francesco Gioia.
- REGAN, J., *Hacia la Tierra sin mal*, Zeta, Iquitos 1983, 2 tomos.
- ROOS CRUMRINE, N., *El ceremonial de pascua y la identidad en los mayos de Sonora, México*, Instituto Nacional Indigenista, México 1974.
- ROSTWOROWSKI, M., *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1992.
- RUIZ DE MONTOYA, A., (1651) *Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua guaraní*, CAAAP y CEPAG, Lima 1996. (Edit. Bartomeu Melià).
- SAHAGÚN, B., *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco enviados por el papa Adriano sexto y por el emperador Carlos quinto convirtieron a los indígenas de Nueva España en lengua mexicana y española*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1986. (Edit. Miguel León Portilla).
- (1582?) *Historia de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México 1956, 4 tomos.
- VALERA, B., (1595?) *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú en Francisco Esteve, edit. Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid 1968. (Biblioteca de Autores Españoles).
- VARGAS, J., "El reino ya está aquí". *La estrategia de un movimiento mesiánico para convivir con la modernidad*, Universidad de los Andes, tesis de licenciatura, Bogotá 1998, mimeo.
- VELASCO, P. de., *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, Centro de Reflexión Teológica, México 1974.
- VOGT, E. Z., *Los zinacantecos. Un grupo maya del siglo XX*, Sep-Setentas, México 1973.
- Ofrendas para los dioses. Análisis simbólicos de rituales zinacantecos*, Fondo de Cultura Económica, México 1979.

## **LA MISIÓN AD GENTES Y LA JUSTICIA SOCIAL**

---

*P. Raymond Finch,  
M.M. Superior General de la Sociedad Misioneros de Maryknoll*

*No es posible revisar toda la Doctrina Social de la Iglesia durante esta presentación -afirma el autor-, pero sí pretende presentar algunos principios que nos ayudarán a mantener la amplitud y la ortodoxia que deben caracterizar la visión Católica de la justicia social como componente imprescindible de nuestro proyecto misionero.*

*El autor nos presenta diez de estos principios: 1) La dignidad humana, 2) Respeto a la vida humana, 3) La persona humana como ser social, 4) Participación, 5) Opción preferencial por los pobres, 6) Solidaridad, 7) Respeto a la integridad de la creación, 8) Subsidiaridad, 9) La igualdad de toda persona y 10) El bien común.*

*En la segunda parte reflexiona sobre la justicia social en el mundo de hoy y presenta algunos retos y responsabilidades para la misión. Dice que si el compromiso por la justicia desde la opción por los pobres tomó otra forma en los años posteriores a Medellín y Puebla, hoy, en el umbral del próximo milenio sigue otra óptica por la cual el movimiento misionero se prepara a asumir nuevas responsabilidades. Frente a la ambigüedad del momento actual con la crisis de valores y paradigmas, estamos llamados a pensar y actuar con nuevas estrategias que precisamente apuntan a la perspectiva de una globalización desde abajo a base de la reconciliación, la solidaridad y el diálogo intercultural; en fin, se trata de cerrar las brechas que nos separan para que podamos aprender a vivir juntos. Construir redes en la Iglesia tanto como en la sociedad civil con los que comparten con nosotros estos valores y perspectivas del Reino de Dios nos ofrece uno de estos puentes al futuro.*

Cuando Mons. Alonso Escalante organizó los Misioneros de Guadalupe hace cincuenta años y dio inicio a la presencia mexicana en la misión de Dios hasta los últimos confines de la tierra, fue cautivado por una mística extraordinaria que sigue produciendo frutos. Detrás de esta mística encontramos una convicción de la dignidad de cada ser humano, un aprecio de su diversidad cultural y la aceptación de su potencialidad de formarse a la imagen de Dios. Pensando en Mons. Escalante saltan a la vista las palabras de Jesús en Juan 15, 16: "tú no me escogiste a mí, sino que Yo te escogí a ti para ir a producir mucho fruto...". Son palabras que fundamentan esta mística misionera que celebramos en este Simposium Misionero que convoca a quienes compartimos la misma visión de Mons. Escalante y sus seguidores. Se han acumulado los frutos en abundancia, frutos que constituyen el testimonio de vidas entregadas a los demás, sobre todo a los pobres de esta tierra por quienes Escalante dio su vida.

Quiero agradecer al P. José Navarro Navarro, Superior General de los Misioneros de Guadalupe y al P. Juan José Corona López, organizador de este evento, por la invitación a participar en este simposio y presentar una ponencia sobre *La Misión Ad Gentes y la justicia social*. Es realmente un honor para mí estar con ustedes celebrando este evento eclesial. Más que fundamentar la importancia de la justicia social como componente indispensable de la Evangelización y que está ampliamente sustentada en los documentos del magisterio de la Iglesia, más recientemente en *Redemptoris Missio e Iglesia en América*, intentaré examinar nuestro concepto de justicia social y las implicaciones concretas para la evangelización hoy en día.

Empecemos con el concepto de justicia. Cuando hablamos de *Misión ad Gentes* y justicia social, ¿cuál es el concepto de justicia que estamos manejando? ¿Hablamos de realizar una maniobra según la ley o costumbre de un grupo particular? ¿Hablamos de un tipo de reciprocidad, algo balanceado o equitativo? A pesar de la importancia del concepto legal o jurídico de justicia para el ordenamiento de la sociedad, el concepto Católico de la justicia social es algo mucho más amplio y profundo que el mero cumplimiento de la ley o el establecimiento de relaciones equitativas. De otra manera es común enfocar lo económico cuando pensamos en la justicia social, hablamos de justicia económica y derechos económi-

cos, los cuales son esenciales pero de ninguna manera constituyen el cuadro completo. Sería un error grave limitar la justicia social a lo económico; es preciso que nuestro concepto de justicia social comprenda las consideraciones económicas, culturales, sociales, políticas, familiares, religiosas y tecnológicas entre otras. Dicha justicia tiene sus raíces en nuestra Fe, en la Biblia y en la Doctrina Social de la Iglesia y está íntimamente relacionada con nuestra conciencia del Reino o Reinado de Dios (Rom. 14 17-19).

No es posible revisar toda la Doctrina Social de la Iglesia durante esta presentación pero sí pretendo presentar algunos principios que nos ayudarán a mantener la amplitud y la ortodoxia que deben caracterizar la visión Católica de la justicia social como componente imprescindible de nuestro proyecto misionero. Estos principios se tomaron de una carta pastoral de los obispos de los Estados Unidos, *Sharing Catholic Social Teaching: Challenges and Directions - Reflections of the U.S. Catholic Bishops*, y más específicamente de un artículo de William J. Byron, educador jesuita, en la Revista, *America*, titulado *Ten Building Blocks of Catholic Social Teaching*. El autor tiene más de veinte años de experiencia misionera en Perú y una experiencia extraordinaria en los últimos tres años de compartir varias experiencias misioneras en Asia, África y América Latina. No pretendo que la lista sea definitiva pero creo que nos ayudará a analizar las situaciones actuales y los desafíos de nuestro mundo de hoy.

## 1. PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA

### 1.1 La dignidad humana

Cada persona humana es creada a imagen de Dios y redimida por Jesucristo; por eso es miembro de la familia humana, merece todo respeto y tiene un valor propio. Este es el principio fundamental de la Doctrina Social Católica. La persona humana, no importa la raza, el sexo, la edad, la nacionalidad, la religión, la clase económica, la inteligencia, la educación, el *status* social, la orientación sexual o cualquier otra característica individual, merece respeto. La dignidad de la persona está establecida por el hecho de ser una persona humana; no por sus logros ni sus talentos, sino solamente por el hecho de que es un ser humano. En la tradición Católica la persona humana es siempre el fin y nunca un medio.

## **1.2 Respeto a la vida humana**

Toda vida humana, durante toda etapa, tiene un valor trascendental y por sí mismo merece protección. La vida es sagrada; la protección de la vida humana, especialmente la vida humana más débil, es imprescindible según la visión Católica. Antes de su fallecimiento el Cardenal Bernadine de Chicago nos presentó una visión sistemática de la sacralidad de la vida y la obligación moral de resistir todo atropello en contra de ella como el aborto, la eutanasia, la guerra, la pena de muerte, la pobreza o la falta de servicios sociales. No es una cuestión de eficacia ni del valor que pueda tener una persona para la sociedad; tampoco es un asunto meramente de lo que convenga a la sociedad, la cual debe existir para proteger y servir a la vida humana. No hay soluciones automáticas sino la obligación de examinar toda política desde esta perspectiva, con un enfoque principal en la inviolabilidad de la vida humana.

## **1.3 La persona humana como ser social**

La tradición Católica conceptualiza a la persona como un ser trascendental y social. La manera en que organizamos la política, la economía, la educación, la ley, etc., tiene un impacto directo en la dignidad de cada persona y la capacidad de cada individuo de llegar a su potencialidad. La organización social existe para la persona humana, nunca es neutral; siempre es juzgada según la eficiencia con que promueve que cada miembro de la sociedad realice sus posibilidades.

## **1.4 Participación**

Según la Doctrina Social Católica cada persona, desde el más débil hasta el más fuerte, tiene el derecho de participar dignamente en la sociedad. La participación en las instituciones de la sociedad, una educación, un trabajo productivo y digno, un sueldo adecuado y la posibilidad de participar en la vida política no son solamente para unos privilegiados sino son derecho de todos. En el mundo de hoy hay una tendencia tanto en algunos procesos locales como en otros globalizantes de caracterizar personas, grupos y hasta naciones como innecesarias y sobrantes. La posición católica pone en cuestión todo proceso que excluye y expulsa personas o grupos de una plena participación en la sociedad.

### **1.5 Opción preferencial por los pobres**

El bien común de toda la sociedad exige que el bien de los más pobres y débiles siempre tenga prioridad. Una sociedad se juzga, en primer lugar, por la manera en que cuida a los más pobres. Es solamente después de asegurar las necesidades de los más débiles que se debe preocupar por las oportunidades y ventajas para los más hábiles. La opción preferencial por los pobres no significa un rechazo a otros sectores de la sociedad pero sí significa un compromiso de asumir la perspectiva de los marginados y juzgar todo desde este punto de vista.

### **1.6 Solidaridad**

La Doctrina Social Católica proclama que todos somos hijos de Dios, que todos formamos una sola familia. Por lo tanto tenemos responsabilidades frente a todos nuestros hermanos; la instrucción de amar al prójimo tiene un alcance mucho más allá de los límites culturales y nacionales en nuestro mundo interdependiente y globalizado. Frente al egoísmo tan característico de nuestra época la solidaridad es esencial para la construcción de un mundo donde todos vivamos como prójimos; mientras haya hambre, miseria, conflicto, o cualquier sufrimiento en una parte u otra de nuestro mundo, estamos llamados a la solidaridad.

### **1.7 Respeto a la integridad de la creación**

No somos dueños de la creación sino sirvientes, la creación es un reflejo de la bondad de nuestro Dios quien llama a cada uno de nosotros a conservarla y protegerla. No es aceptable tratar a la creación, a nuestro mundo, como un objeto destinado a cubrir las necesidades de unas cuantas personas o sectores de la sociedad. La creación es de todos y para todos, pero más que nada tiene su propia integridad que hay que respetar.

### **1.8 Subsidiaridad**

La visión Católica busca limitar la concentración del poder político de una manera que promueva que la autoridad y el poder de decisión se ubiquen en el nivel más popular, más fundamental de

una sociedad. La organización política y la autoridad deben estar siempre al servicio de la persona humana y nunca al contrario. El principio de subsidiaridad debe proteger el derecho de cada persona a participar en la construcción del futuro, en las decisiones que determinarán la dirección de su propia vida y de la sociedad.

### **1.9 La igualdad de toda persona**

Mientras que las diferencias en los talentos y las capacidades de cada persona son parte del plan de Dios, la discriminación social, cultural o racial no es congruente con dicho plan.

### **1.10 El bien común**

La Doctrina Social Católica entiende el bien común como las condiciones que permiten y promueven que cada persona logre su potencialidad como persona humana. Este principio implica la necesidad de crear organizaciones y estructuras adecuadas tanto a nivel local y nacional como a nivel internacional.

## **2. MISIÓN *AD GENTES* Y JUSTICIA SOCIAL EN EL MUNDO DE HOY**

Estamos a punto de empezar un nuevo siglo, un nuevo milenio. ¿Cuáles son las situaciones y dinámicas políticas, económicas y sociales del mundo de hoy que requieren ser confrontadas con la luz del evangelio? Durante las últimas décadas se ha dado mucha atención al análisis estructural, especialmente a los aspectos políticos y económicos de la sociedad. En un mundo de conflictos ideológicos para el poder político, fue importante defender los derechos humanos y denunciar los abusos tan numerosos por todos lados. Hoy en día es importante mantener la capacidad desarrollada para analizar las estructuras de la sociedad y la de defender los derechos humanos, pero con un enfoque diferente. Es preciso no solamente denunciar las situaciones de abuso vigentes sino que, a la vez, hay que buscar construir nuevos espacios de diálogo, nuevos puentes que sean capaces de ayudar a superar las divisiones de nuestro mundo.

Hace dos años se publicaron los resultados de un estudio de varios años impulsado por la UNESCO en torno a la cuestión de los retos para la educación en vísperas del próximo milenio, titulado

"La educación encierra un tesoro". Sin embargo, se le conoce más como el Informe Delors por el hecho de que fue iniciado por el belga Jacques Delors, uno de los padres fundadores de la Comunidad Europea. Este estudio ha planteado una serie de propuestas educativas aplicables a diferentes contextos en un mundo ante el fenómeno de la globalización en este cambio de época.

Los cuatro pilares del nuevo proyecto se enfocan a la necesidad de cambiar los paradigmas antiguos vigentes hasta el momento actual y apuntan a nuevas formas de aprender. Por eso, los cuatro pilares se formulan de esta manera: aprender a ser, aprender a hacer, aprender a conocer y aprender a vivir juntos. La propuesta para la educación no sólo tiene que ver con la adquisición de nuevas herramientas para preparar a las futuras generaciones a asumir carreras adaptadas a la nueva tecnología, sino que subraya la urgencia de una nueva convivencia social. Aprender a vivir juntos responde a la crisis de la fragmentación, a los conflictos de tipo étnico-religioso y a los diversos reclamos que caracterizan el momento actual.

El debate provocado por la tesis del pensador norteamericano Samuel Huntington sobre *El choque de civilizaciones* refleja esta realidad en que el conflicto global ya no es entre naciones-estados o entre los dos bloques de la guerra fría sino una conflictividad marcada por "fallas étnicas-religiosas," es decir conflictos que no respetan las fronteras o demarcaciones geográficas tradicionales. A pesar de haber realizado la profecía de Marshall McLuhan de *Una aldea global* vivimos más separados por brechas que siguen creciendo. Una globalización abrumadora y a veces deshumanizante que pretende uniformar a los pueblos de esta tierra ha producido nuevos fundamentalismos por parte de quienes se sienten excluidos de sus supuestos beneficios.

Frente a esta paradoja con sus consecuencias tan aparentes y frecuentemente desastrosas, nosotros como misioneros, protagonistas en este escenario global, desempeñamos un papel importante. ¿Cuál es nuestro papel evangelizador en el contexto de Kosovo y Littleton Colorado, Ruanda e Irlanda del Norte o de lugares como Chiapas y la frontera entre México y los Estados Unidos? ¿Cuáles son nuestras referencias o puntos de partida para anunciar un mensaje de esperanza y aliento para los que están entrampados en conflictos sociales, económicos, religiosos o étnicos? ¿Como misioneros estamos o no preparados para ayudar a



crear los consensos necesarios para lograr aprender a vivir juntos, aunque nuestra aportación sea modesta y a veces no reconocida?

No nos enfrentamos a estos retos sin referencias y recursos a nuestro alcance. En primer lugar, la convocatoria a la celebración del Jubileo 2000 por el Papa Juan Pablo II nos presenta una oportunidad única de fundamentación bíblica, rescatando una tradición de tanta riqueza y densidad. Gran parte de la atención y el debate en torno al Jubileo tiene que ver con la propuesta de condonar la deuda externa a los países más pobres. La condonación de la deuda externa, reconocida por muchos expertos como imposible de pagar, es sumamente importante pero es solamente un primer paso en el proceso de construir puentes entre los países más ricos y los más pobres; entre los sectores más pudientes y los más pobres de la misma sociedad. Además de la condonación de la deuda es fundamental empezar a construir relaciones económicas y comerciales a base de la igualdad, la solidaridad y el interés común; o sea construir nuevas relaciones económicas y políticas enraizadas en los principios arriba señalados. La celebración de Jubileo 2000 realizada como indicó el Papa Juan Pablo II podría ser un instrumento eficaz para la profundización de una evangelización integral, o sea una evangelización que pone la totalidad del Evangelio en relación con todos los aspectos de la vida humana.

Además del contenido económico en la convocatoria para la celebración del Jubileo, el tema de la reconciliación cobra mucha relevancia en el contexto de los conflictos sociales y étnico-religiosos presentes en el mundo hoy. Como habíamos visto en casos como Argentina, Chile y El Salvador en los últimos veinte años, la reconciliación no se limita al perdón, sino que está muy relacionada con la recuperación de la memoria histórica de nuestros pueblos. El caso clásico es el de Guatemala, con el proceso asociado al Informe REMHI cuya publicación provocó el asesinato del Obispo Juan Gerardi el año pasado y puso sobre la mesa la gravedad de la guerra civil en ese país durante décadas. Según el teólogo Robert Schreiter, el proceso de reconciliación convoca a todos a buscar la verdad, reconstruir comunidades de memoria y restaurar la confianza. La reconciliación es un proceso nunca acabado hasta que tanto las víctimas como los victimarios de la violencia encuentran caso común en la reconstrucción de sus comunidades desmembradas y dispersas. Va mucho más allá de la resolución de conflictos con acuerdos de paz para plasmarse en

acciones concretas para crear nuevos espacios de encuentro entre pueblos antes divididos.

Al volver a El Salvador, convulsionado por la violencia a mediados de la década de los 80, un grupo de nuestros misioneros de Maryknoll consultó con uno de los Jesuitas de la Universidad Centroamericana (UCA) sobre qué tipo de trabajo apostólico debemos iniciar en una zona marcada por divisiones. El conflicto salvadoreño era un microcosmo de todas las facciones. Les sorprendió cuando el jesuita les dio el consejo de construir una iglesia donde todos pudieran encontrarse porque hasta ese momento se reunían en tres capillas separadas. Apenas se inauguró el templo que es símbolo de la reconciliación recordaron las palabras de este jesuita quien fue uno de los asesinados en noviembre de 1989.

Hemos señalado varios ejemplos del mundo americano sobre la importancia de aprender a vivir juntos y de promover procesos de reconciliación; pero este desafío no se limita a la sociedad de nuestro continente. La reconciliación es urgente en todo el mundo; una parte central del proceso de evangelización hoy en países tan diferentes como Camboya, China, Rusia, Israel, la ex Yugoslavia, Corea, y Sudán entre otros, es promover un proceso de reconciliación que vaya más allá de un acuerdo de paz, un proceso de reconciliación que sea capaz de generar una transformación tanto de las víctimas como de los victimarios para crear nuevas relaciones sociales y por último para crear los cimientos de una nueva sociedad.

Igualmente, en la exhortación Apostólica, *Iglesia en América* se señalaron otras pistas para sanar las brechas que nos dividen con su enfoque en la solidaridad que complementa la reconciliación. Schreiter menciona que la construcción de conexiones entre los pueblos divididos es tarea de la reconciliación. El documento, *Iglesia en América* pone mucho énfasis en distintas formas de colaboración interamericana en áreas como el ecumenismo, los derechos humanos, las cuestiones económicas así como la anhelada comunión entre las Iglesias del hemisferio. A lo largo de todo el documento encontramos referencias a la doctrina social de la Iglesia como instrumento de la reconciliación y de la solidaridad al servicio del bien común. Dada la situación del mundo hoy en día es momento de reafirmar la búsqueda del bien común como la piedra angular de la enseñanza social de la Iglesia y aplicarla a las nuevas situaciones; es momento de ratificar la importancia de la doctrina social de la Iglesia como guía insustituible para la misión de la Iglesia en el mundo moderno.

Pero la parte de la experiencia misionera que más contribuye a esta tarea es nuestra cercanía a los más pobres y a los excluidos en la vida cotidiana en cuyos rostros inocentes descubrimos el rostro sufriente de Cristo. Son los que nos interpelan en el encuentro cara a cara. Ellos son quienes desenmascaran los esquemas de los grandes y poderosos. Entre ellos habitamos y por ellos apostamos. Y nos sentimos impulsados a contar sus historias de heroísmo en situaciones límite. Con base en este encuentro construimos otro tipo de globalización desde abajo, desde la solidaridad y la esperanza. Así generamos nuevas imágenes, conceptos y vivencias de la doctrina social, como un amigo ha comentado, la misión de la Iglesia en estos tiempos es ser "el Sacramento de la globalización".

Hay un proyecto avanzado de una globalización desde arriba, un intento de construir un mercado global, un sistema de financiamiento, comunicación, producción y negocio global. Ello tiene sus aspectos positivos y negativos. Es tarea urgente enfrentar este proyecto con el Evangelio, con la perspectiva de los pobres y excluidos; la experiencia de vivir entre los pobres nos califica a luchar junto con ellos intentando balancear y complementar el proyecto existente con una globalización desde abajo. Es urgente promover la globalización de la solidaridad de los obreros, de las mujeres, de los niños obreros y los niños sin hogar, de los indígenas y campesinos. Es indispensable que las organizaciones que buscan mediar los conflictos y construir la paz, las organizaciones que intentan defender y proteger el ambiente y la naturaleza, las organizaciones que luchan para defender los derechos de los más humildes, tengan las mismas posibilidades de organizarse al nivel internacional que tienen las fuerzas financieras, productivas, militares, policiales y gubernamentales de nuestro mundo.

Durante largos años hemos resaltado el proyecto de la inculturación como el eje y la razón de ser de la misión evangelizadora. Ahora la inculturación, un proceso en marcha desde el inicio de la proclamación que sigue su camino bajo la inspiración del Espíritu Santo, ya no se considera como una tarea separada de la liberación. Pero ahora nuestro papel en la inculturación no es simplemente una cuestión de acompañar este proceso sino de abrir los espacios a un verdadero diálogo intercultural. Hoy más que nunca nos encontramos en estos lugares en que las diferentes culturas se cruzan y no siempre en forma armónica. Aquí el reto del pluralismo religioso y cultural es buscar oportunidades para entablar y sos-

tener el diálogo para no romper la comunicación. Si no es así, habrá consecuencias bien conocidas. Lo anterior se extiende también a la comunicación entre generaciones y entre las diferentes Iglesias cristianas y las grandes religiones. Este diálogo intercultural, intergeneracional e intereclesial abarca mucho más que la mera tolerancia de los demás; parte de la alteridad y el respeto para el otro y su diversidad pero no termina allí. La emergente teología india en América Latina comienza a articularse como una nueva expresión de la interculturalidad y nos sirve como ejemplo y modelo para ponerla en práctica. Algo nuevo está naciendo en estos espacios llamados *intersticiales* a los que tenemos que acceder. Para el misionero no son tierras extrañas.

Si el compromiso por la justicia desde la opción por los pobres tomó otra forma en los años posteriores a Medellín y Puebla hoy, en el umbral del próximo milenio sigue otra óptica por la cual el movimiento misionero se prepara a asumir nuevas responsabilidades. Frente a la ambigüedad del momento actual con la crisis de valores y paradigmas, estamos llamados a pensar y actuar con nuevas estrategias que precisamente apuntan a la perspectiva de una globalización desde abajo a base de la reconciliación, la solidaridad y el diálogo intercultural; en fin, se trata de cerrar las brechas que nos separan para que podamos aprender a vivir juntos. Construir redes en la Iglesia tanto como en la sociedad civil con los que comparten con nosotros estos valores y perspectivas del Reino de Dios nos ofrece uno de estos puentes al futuro.

Mientras la tendencia en algunos sectores de nuestra Iglesia se inclina hacia una postura a contracorriente, más que antes, hay que buscar nuevas oportunidades de confrontar el testimonio de vida cristiano con lo bueno de estas culturas. Tomar distancia, comprarse pleitos y bajar el perfil traerían actitudes y comportamientos sectarios junto con ilusiones de ser dueños de la verdad. Ya es tiempo de sacar la cara con presencia pública, de correr los riesgos, de intentar vivir el Evangelio más congruentemente e ir a estos lugares a donde no queremos ir (Juan 21, 15-19).

## LOS RETOS ACTUALES PARA LA MISIÓN AD GENTES

*Robert Schreiter, C.PP.S.  
Catholic Theological Union, Chicago IL, USA*

*Han pasado ya casi diez años de la publicación de la Redemptoris Missio y para nosotros, en el umbral del tercer milenio, es importante que nos volvamos a plantear la cuestión de dónde se halla nuestra misión y hacia dónde se dirige, en particular en cuanto a lo que se refiere a la misión Ad Gentes.*

*Para formular algunas propuestas debemos considerar antes cuáles son las causas de lo antes mencionado, es decir, ¿Por qué creemos que la misión Ad Gentes debería tomar, en un futuro inmediato, una dirección distinta a la que ha tenido hasta el momento? Por lo tanto, en la primera parte me dedicaré a los factores que crean el clima para poder plantearnos los retos con los que encontraremos en la misión Ad Gentes. Basándome en estos factores, me gustaría considerar, posteriormente, las condiciones que han ayudado a dar forma a la misión Ad Gentes en los últimos años. Algunas de dichas condiciones, de hecho, están cambiando (cambios en la teología de la misión, en el mundo en que se lleva a cabo la misión y cambios en los agentes de la misión). Estos cambios van a tener, necesariamente, una influencia sobre la misión Ad Gentes. A partir de aquí, vamos a pasar a la tercera y última parte de la presentación en la que les propondré algunas sugerencias sobre el destino que debería tener, de hecho, la misión Ad Gentes.*

## 1. ¿HACIA DÓNDE SE DIRIGE LA MISIÓN *AD GENTES*?

La encíclica *Redemptoris Missio* del Papa Juan Pablo II, que lleva el subtítulo de "Sobre la permanente validez del mandato misionero" constituye una llamada elocuente a la revisión del fervor misionero dentro de la Iglesia. En la mencionada encíclica, el Santo Padre vuelve a presentar los fundamentos teológicos de la misión siguiendo las propuestas del Concilio Vaticano II (cerca del veinticinco por ciento de las citas contenidas en la Encíclica se refieren al Decreto sobre la Actividad Misionera de la Iglesia *Ad Gentes Divinitus*.) El Papa se dedica en esta Encíclica a reflexionar sobre los horizontes de la Misión en nuestros días, sobre los medios para su consecución, y finaliza el texto con una reflexión sobre la espiritualidad misionera. Se trata en este caso de la primera encíclica sobre la actividad misionera surgida tras el Concilio Vaticano II que expresa la idea de una urgencia en replantearse el esfuerzo de la Iglesia en todos los aspectos relativos a la misión.

A lo largo de la encíclica hay un tema subyacente que aparece, no obstante, muy a menudo en el texto y que indica que la motivación misionera ha ido decayendo, y que la actividad misionera en sí misma considerada ha ido también disminuyendo con el paso de los años. De hecho, para cualquier persona conocedora de los debates suscitados acerca de la ideología y de la dirección tomada por la misión en los últimos treinta años, será fácil reconocer las preocupaciones del Papa al respecto. La propia necesidad de la redacción de una encíclica como *Redemptoris Missio* indica que existía un problema. Tras la celebración del Concilio, se cuestionó profundamente el objetivo mismo de la misión, incluso dentro de los propios ámbitos misioneros. La crisis del decenio de 1960 y de 1970 no fue solamente una crisis teológica; los procesos de descolonización y las nuevas situaciones políticas por las que atravesaban los nuevos estados en los que los misioneros en general estaban trabajando exigían particularmente en África una "Moratoria" para la misión. Para la misionología católica llevada a cabo dentro del marco de los institutos religiosos que enviaban a sus misioneros a las misiones, el simposio SEDOS celebrado en 1981 representó un momento decisivo en el debate misionero. Dicho simposio permitió poder llegar a comprender que el cuestionamiento sobre el objetivo de la misión se había transformado en una reflexión sobre la manera en la que la misión debía llevarse a cabo<sup>1</sup>.

Sin embargo, incluso después de la nueva orientación que tomaba la actividad misionera, para algunos la misión, y por consiguiente la misión *Ad Gentes*, seguía siendo motivo de preocupación. El hecho de que *Redemptoris Missio* fuera publicada casi diez años después del mencionado simposio es una prueba de ello. Han pasado ya casi diez años de su publicación y para nosotros, en el umbral del tercer milenio, es importante que nos volvamos a plantear la cuestión de dónde se halla nuestra misión y hacia dónde se dirige, en particular en cuanto a lo que se refiere a la misión *Ad Gentes*.

Para esta presentación, se me ha solicitado que considere cuáles son los retos de la misión *Ad Gentes* con los que nos enfrentaremos. Por supuesto, ninguno de nosotros tiene la capacidad de ver lo que ocurrirá en el futuro.

Pero basándonos en lo que vemos ahora, podemos realizar algunas propuestas prudentes sobre lo que a nuestro juicio represente quizás el futuro para nosotros.

No obstante, para llegar a las propuestas debemos considerar antes cuáles son las causas de lo antes mencionado, es decir, ¿Por qué creemos que la misión *Ad Gentes* debería tomar, en un futuro inmediato, una dirección distinta a la que ha tenido hasta el momento? Por lo tanto, en la primera parte me dedicaré a los factores que crean el clima para poder plantearnos los retos con los que encontraremos en la misión *Ad Gentes*. Basándome en estos factores, me gustaría considerar, posteriormente, las condiciones que han ayudado a dar forma a la misión *Ad Gentes* en los últimos años.

Algunas de dichas condiciones, de hecho, están cambiando; estos cambios van a tener, necesariamente, una influencia sobre la misión *Ad Gentes*. A partir de aquí, vamos a pasar a la tercera y última parte de la presentación en la que les propondré algunas sugerencias sobre el destino que debería tener, de hecho, la misión *Ad Gentes*.

Mi objetivo con estas ideas es dar un cierto sentido de la orientación a la charla, al mismo tiempo que presentar varias ideas (por supuesto que pueden existir muchas otras) sobre el estado actual y futuro de la misión *Ad Gentes*.

¿Por qué nos hacemos la pregunta? Para comenzar, pues, debemos responder a la aporía que nos hace plantearnos la cuestión de los retos de la misión *Ad Gentes*. En mi opinión existen tres tipos de cambios que hemos experimentado y que nos han llevado, quizás, a considerar a la misión *Ad Gentes* como algo que se dirigía en una dirección distinta.

Estos cambios son los siguientes: Cambios en la teología de la misión, cambios en el mundo en el que se lleva cabo la misión, y cambios en los agentes de misión. Consideremos cada uno por separado.

## 2. CAMBIOS EN LA TEOLOGÍA DE LA MISIÓN

En la segunda mitad de este siglo, hemos asistido a importantes variaciones en la teología que han influido en la concepción de la misión *Ad Gentes*. De alguna manera, todos estos cambios tienen su origen en la teología de la misión recogida en diversos textos emanados del Concilio Vaticano II.

Es importante que reconozcamos en este momento que los orígenes de todos estos cambios deben encontrarse en los documentos del Concilio Vaticano II, pero quizás el rumbo que han tomado estas teologías no representen la idea que los documentos originales del Concilio proponían. De hecho, tanto Pablo VI como Juan Pablo II abogan a menudo por una lectura más auténtica de dichos documentos frente a posturas teológicas surgidas posteriormente.

Tres de esos cambios de los que hemos hablado merecen que prestemos atención en este momento. No voy a presentar tales cambios detalladamente, puesto que implicaría desarrollar cuestiones teológicas que se tratarán más profundamente en otras presentaciones durante este simposio.

El primero de los cambios que trataremos es el de considerar que toda la Iglesia en su conjunto es misionera, tal y como se puede leer en *Ad Gentes Divinitus*. Esto significa cambiar el concepto anterior por el cual la actividad misionera era algo a lo que la Iglesia se comprometía en colaboración con otras personas. El fundamento teológico para considerar a la misión como algo que le pertenece a toda la Iglesia debe encontrarse en el concepto de misión en sí mismo como una acción de la Sagrada Trinidad hacia el mundo; a la Iglesia, pues, se le confía una misión en forma de participación en la labor salvífica de Dios. El objetivo mismo de la existencia de la Iglesia es, entonces, la misión.

Esta teología en sí misma considerada no plantea ningún tipo de problemas.

De hecho, la Iglesia la ha acogido como un fundamento de la misión mucho más exhaustivo.

El problema no reside principalmente en el aspecto teológico sino en la percepción y en la estrategia utilizada, pues si toda la



Iglesia debe dedicarse a la misión, cabe preguntarse entonces cuál es la tarea de los Institutos Misioneros o de los misioneros *Ad Gentes* considerados individualmente. Pese a que se hayan realizado muchos intentos para responder a esta pregunta, tenemos la impresión de que resultará muy difícil que este cuestionamiento desaparezca. En realidad podemos atribuir lo antes mencionado al hecho de que la teología presente en *Ad Gentes Divinitus* no se comprende suficientemente; no obstante podemos hacernos la siguiente pregunta: ¿Por qué perdura esta percepción errónea? Y también esta otra: ¿Cómo afecta a la identidad y especificidad de aquellas personas con una vocación misionera *Ad Gentes*?

El segundo de los cambios está relacionado con las formas de Evangelización. Lo más importante al respecto es la introducción del diálogo junto a la proclamación. *Redemptoris Missio* intenta restablecer la relación entre diálogo y proclamación; el documento vaticano, Diálogo y Proclamación, publicado por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos y el Consejo Pontificio sobre el Diálogo Interreligioso intenta explicar esta relación un poco más detalladamente<sup>2</sup>.

La misión se ha entendido siempre claramente como la proclamación del evangelio a todos aquellos que todavía no lo han oído. La importancia que le confirió *Nostra aetate* al diálogo durante el Concilio Vaticano suscitó nuevas cuestiones. Al respetar las otras tradiciones religiosas existentes y al promover el diálogo con ellas en vez de la predicación apologética con el fin de demostrar sus errores, la forma en la que se relacionan entre sí los fines de la proclamación y el diálogo se convierte en algo problemático.

Pese a que tanto los documentos eclesiales como las publicaciones teológicas han intentado explicar y clarificar la relación existente entre proclamación y diálogo, la confusión persiste. Si el diálogo (o al menos algunos tipos de diálogo con ciertos fines en comparación con otros tipos) es un fin en sí mismo, ¿Qué ocurre pues con la proclamación como se la entiende tradicionalmente, y con una misión *Ad Gentes* “a fortiori”?

El tercero de los cambios teológicos se deriva del anterior. El respeto a las otras religiones presupone algunos elementos o caracteres salvíficos en su constitución. Este aspecto ha sido ampliamente reconocido por *Lumen Gentium*, *Nostra aetate*, y por *Ad Gentes*

*Divinitus*. Pero en todos estos documentos se reconocía y afirmaba ese elemento salvífico, aunque en realidad no se explicaba. La acción salvífica y última o completa de Jesucristo se afirmaba también en cada una de las instancias. La manera de relacionar estas dos realidades: salvación en otras religiones y salvación en Cristo Jesús, ha sido objeto de acalorados debates teológicos a lo largo de la segunda mitad del siglo veinte.

El mencionado debate no ha llegado aún a su conclusión. Es, sin duda alguna, un punto extremadamente delicado, pero de importancia fundamental para la misión. Mientras la Iglesia católica tenga una postura "Inclusivista" (así es como se la ha denominado), la discusión no tendrá fin. Incluso la naturaleza de las categorías empleadas para caracterizar las distintas posiciones sigue siendo objeto de constante reflexión.

A propósito de este punto tan delicado, los teólogos siguen buscando una clarificación de los valores que se deben conservar, de las categorías de discurso que se deben emplear, y del significado de las diferentes trayectorias de los argumentos esgrimidos. Sin embargo, aunque todo esto se siga realizando, la cuestión de lo que se conoce con el nombre de teología de las religiones sigue siendo polémica<sup>3</sup>.

Para la misión *Ad Gentes*, la manera en la que se debe comprender la relación de la salvación ofrecida en Cristo en comparación con las religiones del mundo reviste una importancia fundamental. Si de hecho la salvación de Dios se puede obtener a través de otras religiones, ¿Cuál es pues el objeto de la actividad misionera cristiana? ¿Por qué entonces debemos *dirigirnos Ad Gentes*, a todas las naciones? Puesto que contamos con estos conceptos teológicos, ¿Es legítima tal actividad?

Estas tres preguntas, surgidas de la teología de la misión expuesta en los documentos del Concilio Vaticano, siguen vigentes. No obstante, continúan cuestionándonos sobre la misión *Ad Gentes* en cuanto a su especificidad e identidad, sus objetivos, e incluso su legitimidad. Pero podemos afirmar que una correcta comprensión de la relación entre los aspectos teológicos de los documentos conciliares sobre la naturaleza de la misión, de la relación del diálogo y la proclamación y de la teología de las religiones puede ayudar a resolver todas estas cuestiones. Sin embargo, seguiremos con algunas dudas mientras no se expliquen adecuadamente todas estas relaciones.

### 3. CAMBIOS EN EL MUNDO EN EL QUE SE LLEVA A CABO LA MISIÓN

Nuestra manera de ver los retos futuros para la misión *Ad Gentes* se ve afectada no sólo por los cambios teológicos, sino también por los cambios que se producen en el mundo en el que se lleva a cabo la misión.

Me gustaría poner de manifiesto hoy que existen dos cambios fundamentales en el mundo.

El primero de ellos es el advenimiento de la globalización. Aunque este fenómeno se asemeje en gran parte a la Expansión Imperialista de Europa entre los siglos XV y XIX, la globalización surgida en la última década del siglo XX se diferencia de los Imperios Europeos por su alcance, la intensidad de las interrelaciones que ha creado, la velocidad con las que se mueven la información y los capitales, y por la gran influencia que ejerce sobre todo<sup>4</sup>.

Entre otras cosas, un concepto que está cambiando a causa de la globalización (hablaré más detalladamente de esto más adelante) es el del significado de territorio y de Nación-Estado. Porque la información y el flujo de capital que se mueven gracias a la tecnología de la comunicación y a los límites de la Nación-Estado, pilares fundamentales de la economía política desde el Tratado de Westfalia de 1648, han ido disminuyendo su importancia. Con el movimiento y las migraciones de los pueblos, así como con la incursión de las fuerzas culturales globales en las comunidades locales, la "cultura" entendida como territorio también ha ido perdiendo importancia.

Pese a que ni la Nación-Estado ni el territorio cultural desaparecerán por completo (un temor presente en las primeras etapas de la expansión de la idea de globalización)<sup>5</sup>, su relevancia ha disminuido notoriamente.

¿Qué significa todo esto para una misión que se define a sí misma como misión *Ad Gentes*, si el mundo ya no está claramente dividido en grupos culturales y étnicos? Los Institutos Misioneros *Ad Gentes* han intentado redefinir el término *Ad Gentes* como *Ad Extra* (es decir, dirigirse simplemente a aquellos que consideramos los "otros".) La transformación de los límites que definen a "Las Naciones" o a "Los Otros" nos hace preguntarnos sobre la dirección de la misión y también sobre su fundamento.

El segundo cambio en el mundo está relacionado con lo que podemos considerar como una reorganización de la geografía religiosa del mundo.

En este sentido existen dos hipótesis. La primera indica que los convertidos a las grandes tradiciones religiosas que van más allá de las tradiciones locales (como por ejemplo el Cristianismo o el Islam) provienen en general de tradiciones orales locales. De hecho la historia parece demostrar que las personas pertenecientes a las tradiciones orales locales (a menudo llamadas religiones indígenas) deciden cambiar de buena gana y adoptan tradiciones translocales como el Cristianismo, el Budismo o el Islam. Pero cuando ya han realizado este cambio de religión, no se muestran propicios a pasar de una religión translocal a otra. Sólo aquellas personas que no han sido bien integradas en estas tradiciones translocales o aquellas personas que hayan sido alejadas de ellas están más dispuestas a cambiar de religión. Si este es el caso, entonces la misión *Ad Gentes* acabaría para el cristianismo (y el Islam) cuando se evangelizara al último de los pueblos indígenas. En segundo lugar, cabe preguntarse si, a pesar de los intensos esfuerzos de evangelización de los dos últimos siglos, el cristianismo está progresando verdaderamente.

El porcentaje de la población mundial actual que profesa la fe cristiana es casi el mismo que el de hace un siglo, de hecho, hay pruebas de que este porcentaje ha descendido levemente<sup>6</sup>. ¿Se afanan demasiado los cristianos para en realidad permanecer en el mismo sitio en el que se encontraban? No es del todo cierto que esta hipótesis sobre la geografía religiosa del mundo sea igual para el futuro, pero la realidad es que nos proporciona una posible explicación de la afiliación religiosa y de la conversión en el pasado. Debido a las migraciones de los pueblos en la actualidad, es probable que las cosas cambien, aunque todavía es demasiado pronto para afirmarlo rotundamente. No obstante, esta situación provoca una cierta vacilación cuando se intenta promover la pasión por la misión *Ad Gentes*. Asia, por ejemplo, será quizás "inalcanzable" en el sentido de que no ha sido demasiado receptiva al mensaje cristiano. Pero si esta hipótesis es verdadera, la misión *Ad Gentes* en aquella parte del mundo podría haber acabado completamente.

Por mucho que evaluemos los cambios producidos en el mundo en el que se lleva a cabo la misión *Ad Gentes*, estos siguen poniendo en tela de juicio la importancia fundamental del tema que estamos tratando en esta ocasión.

Debemos tenerlos en cuenta en tanto y en cuanto consideremos los retos futuros.

#### 4. CAMBIOS EN LOS AGENTES DE MISIÓN

También debemos considerar los cambios producidos en los propios agentes de misión. Me refiero especialmente a los Institutos Misioneros, aunque para tener un espectro completo deberíamos considerar también a los misioneros laicos y a los voluntarios que emprenden una labor misionera por períodos breves y muy específicos.

Los Institutos Misioneros fundados en el siglo XIX y en el XX en forma de sociedades nacionales para el envío de misioneros, han visto reducido el número de sus miembros. La media de edades es mucho mayor, y los nuevos miembros son escasos. ¿Qué significa esto, entonces, para su trabajo misionero a largo plazo? En aquellos Institutos que ahora reciben miembros provenientes de las zonas en las que anteriormente realizaban una labor misionera, la mayoría de estos nuevos miembros son originarios de lo que en un tiempo fueron "zonas de misión", y sin embargo los recursos financieros para sostener la misión *Ad Gentes* son proporcionados por el país que envía misioneros.

Existen otros dos cambios importantes que tendrán que abordar en el futuro los Institutos *Ad Gentes*. En algunas de las zonas donde antes los misioneros trabajaban como Evangelizadores, ahora ven que forman parte de la Iglesia local, y que por lo tanto ya no llevan a cabo la evangelización de la misma manera que antes. Hay muchas razones por las cuales no consiguen salir de esas situaciones. Un segundo factor consiste en la fundación de nuevos Institutos Misioneros *Ad Gentes* en países que hasta hace poco tiempo eran objetivo de la misión.

¿Qué tipo de actitudes e ideas tienen estos misioneros que provienen de países del continente africano o de Corea del Sur? Todos estos cambios teológicos, ambientales y dentro de los propios Institutos Misioneros tienen un papel, al menos subliminal, para determinar la manera en la que nos cuestionamos la misión *Ad Gentes* en la actualidad, y en particular, la forma en la que debemos llevar a cabo la misión en el futuro. Retomaré estos temas en la tercera parte de esta charla. Pero antes de llegar a ella, debemos detenernos en la segunda parte que versará sobre nuestro pasado reciente y su forma de comprender el concepto de misión *Ad Gentes*. Es importante que consideremos este punto para relacionarlo con lo que acabamos de decir sobre los cambios producidos y para presentar algunas ideas fundamentadas sobre el futuro.

## 5. CONDICIONES QUE CONFORMAN LA MISIÓN *AD GENTES*

En la primera parte de esta charla, hemos visto tres grupos de factores importantes para ver cuál será la dirección de la misión *Ad Gentes* en los próximos años. En la segunda parte, me gustaría tratar en detalle uno de los factores que han dado forma a gran parte de la misión *Ad Gentes* en los últimos dos siglos. Este factor no es algo nuevo para nosotros, pero tengo la esperanza de que reflexionar sobre él dé como resultado conceptos que nos ayuden a despejar el camino que debemos seguir.

Cualquiera que se dedique a estudiar la historia de las misiones sabe que la preocupación de la Iglesia por la misión *Ad Gentes* no ha sido una actividad permanente de los dos mil años de historia con los que cuenta. Durante largos períodos ha habido muy poca o casi ninguna actividad misionera en la Iglesia. De hecho, el vívido pasaje del final del Evangelio de san Mateo (28:18-19) en el que Jesús envía a sus discípulos a todas las Naciones sólo comenzó a entenderse como un llamado claro a la misión a partir del siglo XVII<sup>7</sup>.

Por otra parte, la actividad misionera rara vez se llevó a cabo de manera fortuita o separada de las condiciones de las sociedades de la que surgía o a la que se dirigía. Siempre se han utilizado las infraestructuras presentes en el momento y en los lugares que se realizaba. En su época el apóstol Pablo encaminaba sus viajes misioneros, como se puede leer en el libro de los Hechos, recorriendo las rutas comerciales y las carreteras del imperio romano.

No debe sorprendernos, por lo tanto, que la expansión de la actividad misionera que comenzó con los viajes de misioneros europeos más allá de los confines de Europa a finales del siglo XV, estén estrechamente relacionados con los designios expansionistas de España y Portugal, y posteriormente de Francia, Países Bajos y Gran Bretaña.

La historia del imperio y la misión ha sido relatada a menudo tanto por opositores como por defensores de la misión. Yo no tengo intención de contar esa historia nuevamente aquí, sino que me gustaría centrarme, por el contrario, en uno de los aspectos de dicha historia, a saber, el hecho de que los designios expansionistas de Europa proporcionaron la infraestructura para una misión *Ad Gentes* organizada y de común acuerdo.

El imperio no sólo proporcionó una infraestructura necesaria en cuanto al transporte, a la protección e incluso al apoyo económico

para los misioneros, sino que también participó sin duda alguna en la concepción de la organización de la misión en sí misma. A lo largo de la historia podemos hallar los rastros dejados por los esfuerzos individuales de muchos misioneros. Pero la movilización de los institutos religiosos y posteriormente la fundación de institutos dedicados específicamente a este propósito seguía los pasos e incluso adoptó la retórica militar de los constructores del imperio.

Lo que intento decir con esto es que no quiero reducir la misión *Ad Gentes* organizada a un producto que iba a la par del imperio, porque sería simplificar la historia además de inadecuado. A menudo los misioneros se oponían al imperio, poniéndose a favor de la gente a la que evangelizaban y en contra de los colonizadores. Otros conservaron la cultura poniendo por escrito las lenguas orales de los indígenas, incluso cuando el imperio lo destrozaba o destruía.

Lo que intento hacer en esta charla es indicar algunos factores surgidos de la convergencia del imperio y la misión *Ad Gentes* y que quizás nos sirvan de enseñanza para esta época.

No podemos reducir la misión al imperio, pero debemos observar tres aspectos producidos por esta convergencia de la misión y el imperio y que siguen presentes entre nosotros:

La convergencia de la misión *Ad Gentes* y el imperio dio lugar a un concepto muy fuerte por el que la noción de misión *Ad Gentes* está estrechamente relacionada al territorio. Esto lo podemos ver en primer lugar en la fundación de la *Propaganda Fide* en Roma en el siglo XVII y más tarde con la creación de la *Jus Commissionis* en el siglo XX. En vez de crear modelos gracias a los cuales ir *Ad Gentes* significaba ir a conseguir la conversión, la misión se entendía como la cristianización de un territorio.

La convergencia del imperio y de la misión proporcionó modelos de misión derivados del imperio y de sus procesos de colonización. El modelo imperante durante el período del imperio de Europa era el de la civilización, es decir, el de llevar *Ad Gentes* la educación, la formación técnica y los sistemas sanitarios europeos. Para decirlo con términos del siglo XX, los modelos de promoción humana van de la mano con la misión.

Hoy en día nosotros lo entendemos en cuanto a justicia social y a defensa de los derechos humanos. Tanto con el modelo anterior como con los modelos más recientes, lo que significa evangelizar viene dado de una infraestructura que sostiene a la misión.

La **convergencia del imperio** y la misión también proporcionó **modelos de relaciones** entre los misioneros y las gentes, así como **metáforas de la misión misma**. Ganar almas para Dios, rescatarlas de las **garras de Satán**, y expandir la Iglesia deben su existencia en gran medida a las **metáforas militares** que se utilizaban paralelamente a la **construcción del imperio**. Las metáforas se convierten así en **importantes medios** para organizar la imaginación colectiva, y la **misión ha utilizado algunas de ellas** a lo largo de su historia.

¿Podemos aprender algo de esta convergencia del imperio y la misión que pueda ayudarnos a ver el futuro de la misión *Ad Gentes* con más claridad?

Permítanme indicar algunas cosas que considero que son merecedoras de nuestra atención:

1. ¿De qué forma el futuro de la misión *Ad Gentes* depende de la estructura geopolítica y macroeconómica del mundo actual? No es una mera coincidencia, por ejemplo, el hecho de que la crisis sufrida por la **misión mediados del siglo XX** se produce al mismo tiempo que la **disolución de los imperios europeos**. Como hemos dicho en la primera parte, **una de las características geopolíticas y macroeconómicas del mundo de hoy es la globalización**. Se asemeja enormemente a la **construcción del imperio** en particular a la de  **finales del siglo XIX y de comienzos del XX**. Pero también tiene muchas **diferencias fundamentales**. Voy a proponer sólo un ejemplo de la **manera en la que la globalización está influyendo sobre la misión**: el **aumento del voluntariado durante períodos breves**. La rapidez con la que se puede viajar, a precios bastante económicos, hace posible que se **plantee la disponibilidad de misioneros para un tiempo determinado**. Hace unos años los misioneros solían abandonar sus países de por vida o volvían a ellos para visitas ocasionales. En cuanto a los misioneros para períodos breves, debemos tener en cuenta que esta posibilidad de disponer de misioneros para estancias cortas, forma parte de una organización económica en la que las personas se pueden permitir cambiar de ocupación **varias veces a lo largo de la vida**, en vez de elegir un trabajo durante los primeros años de vida activa que se seguirán ejerciendo hasta la jubilación o la muerte.

2. Como la época del imperio nos ha enseñado a pensar en el territorio cuando pensamos en la misión, la reducción del espacio creada por la **globalización** puede llevarnos a replantearnos qué significa *Ad Gentes* para nosotros en la actualidad. Como mencioné



antes, los Institutos Misioneros ya están en este proceso. Ellos interpretan *Ad Gentes* como *Ad Extra* o *Ad Altera*. El hecho de que considerar a la misión *Ad Gentes* en relación con el territorio era importante en la segunda mitad del segundo milenio del cristianismo significa que, en el umbral del tercer milenio, debemos prepararnos a replantearnos el tema otra vez.

3. ¿Cuáles serán las metáforas que darán forma a la imaginación social de la misión? Si las metáforas de la expansión y la conquista militar fueron las que conformaron la era del imperio, ¿Cuáles serán las metáforas de la misión *Ad Gentes* en el siglo XXI? He sugerido en otro lugar que al referirnos a la misión en la segunda mitad del siglo XX surgieron las metáforas del acompañamiento con el fin de reemplazar a las de expansión y conquista<sup>8</sup>.

Misión entendida como inserción, como un caminar al lado de los pobres, como diálogo (especialmente un diálogo de vida), como solidaridad todas estas metáforas hablan de un profundo sentido de la Misión que implica un lazo fuerte y una identificación del misionero con la gente a la que sirve.

Quizás esta metáfora sea en parte la causa de la dificultad que sienten ahora los Institutos de Misión para trasladarse a otros sitios: ¿Hacia dónde nos lleva una nueva situación?

## 6. MISIÓN AD GENTES EN EL TERCER MILENIO

Llegamos ahora a la tercera y última parte de esta charla, en la que intentaré proponer algunos retos para la misión *Ad Gentes* en el tercer milenio. Para ello, he intentado establecer algunos de los factores que nos llevan a esperar los cambios, y posteriormente considerar en detalle algunas de las condiciones que conforman una misión *Ad Gentes* organizada. ¿Cómo convergen todos estos factores?

El factor más importante en esta mezcla de elementos es el nacimiento de la globalización entendida como un nuevo orden mundial. La globalización es un fenómeno extremadamente ambivalente, que provoca violencia a gran parte de la población mundial, especialmente a los pobres. Al mismo tiempo que hace posibles nuevas comunicaciones e incluso relaciones, impide que un gran número de personas pueda mejorar sus condiciones de vida.

El Papa Juan Pablo II lo ha expresado perfectamente de esta manera: "Globalización en solidaridad, globalización sin marginación" (Mensaje por el Día Mundial de la Paz, 1997).

Por mucho que reprobemos los males que la globalización ha provocado a los pobres, debemos reconocer al mismo tiempo que quizás represente el orden mundial con el que tenemos que convivir. No hay alternativa en este sentido.

Durante toda su existencia el cristianismo ha luchado con el orden mundial experimentando siempre una relación tirante con el orden establecido por no aceptar la injusticia. En la actualidad nosotros vivimos esta misma situación.

La globalización actual tiene dos características significativas para nosotros: su poder de homogeneización, por el que pone en conexión a todo el mundo y comunica el mismo mensaje utilizando una misma red, y su poder de fragmentación que, en las instancias locales, desorganiza los arreglos sociales enfatizando el sentido de lo particular y lo local. ¿Cómo se relaciona este aspecto de la globalización con la misión *Ad Gentes*?

Para responder a la interconexión a través de la comunicación como una forma de homogeneización, los Institutos Misioneros y la misma Iglesia deberían utilizar sus recursos de organización transnacional y no gubernamental para reunir a todas las personas en la solidaridad de la familia humana y para crear redes de apoyo y sostén. Los institutos misioneros deberían demostrar con sus modos de vida y trabajo que las organizaciones transnacionales no tienen necesidad de ser opresivas, sino que pueden asociar los recursos humanos y materiales para mejorar la vida de la humanidad. Deberían utilizar sus recursos para alcanzar a las gentes dispersas ahora por el mundo, como resultado de las migraciones o de su condición de refugiados, aquellas gentes que fluyen hacia nuestras enormes ciudades como la que nos acoge en esta reunión perdiendo su identidad en el proceso. Como misioneros y como teóricos de la misión debemos reflexionar sobre cómo los factores de homogeneización del mundo de hoy dan forma a nuestro pensamiento y a nuestras relaciones.

La globalización también fragmenta al mundo. En este sentido me parece que la misión *Ad Gentes* está llamada a resolver las consecuencias de dicha fragmentación, para que las personas reconstruyan, recreen una nueva identidad que les ayude a resistir a los abusos de la globalización, para que los refugiados y desplazados reconstruyan sus vidas y puedan curar las heridas producidas a la memoria. El trabajo de la misión, pues, es un trabajo de reconciliación, es decir, devolver la dignidad humana y

curar a una sociedad destruida. La labor misionera consiste en decir la verdad, buscar la justicia y crear una nueva visión moral. De hecho, creo que la reconciliación puede ser una perfecta metáfora para la misión a medida que nos acercamos al siglo XXI<sup>9</sup>. En un mundo caracterizado por una mayor interconexión y fragmentación, debemos desplegar nuestras capacidades de "Derribar los muros de hostilidad que nos separan," como leemos en la Carta a los Efesios (2,14).

Por lo tanto, ¿En qué punto nos encontramos nosotros respecto de la misión *Ad Gentes* en los albores del siglo XXI? Permítanme resumir mi opinión en cinco puntos:

- Al igual que el imperio creó una infraestructura mejor o peor para la misión *Ad Gentes* organizada de la que somos herederos, el orden mundial actual surgido de la globalización creará la infraestructura mejor o peor para la Misión *Ad Gentes* a la que debemos dirigirnos.
- Las gentes a la que se dirige la misión no estarán determinadas por el territorio sino por las identidades que se construyen y adquieren su forma con la globalización. Dichas identidades serán mucho más fluidas.
- Dos de los retos teológicos de la misión *Ad Gentes*, el diálogo y la teología de las religiones; que afectan a los objetivos y a la legitimidad de la misma deberán ser considerados a la luz de esta nueva reorganización del mundo. En un mundo en el que la fragmentación amenaza constantemente la calidad de vida de todos juntos, el diálogo aparece como un elemento fundamental no sólo para entender a los demás sino también para crear un ambiente de confianza que posibilitará la comunicación y la cooperación. El pluralismo exacerbado que crea la globalización a través de la interconexión nos obligará a formar nuevos conceptos sobre el propio pluralismo, lo que nos ayudará a formular una teología de las religiones adecuada y fiel.
- La reconciliación será quizás la metáfora más importante para la misión *Ad Gentes* en los próximos años. Esta idea es ya una labor que se está llevando a cabo en todo el mundo puesto que es un tema con el que debemos convivir, por ejemplo, la asistencia a trabajadores en la resolución de conflictos y en la reconstrucción de las comunidades o sociedades. La reconciliación no se trata de una pacificación fácil; tampoco

se trata de un paliativo que sustituye al trabajo arduo por la justicia y la verdad.

- El significado de todo esto para la reorganización de los institutos misioneros está todavía sin explorar. Pero tenemos la certeza de que implica primero un análisis de la realidad que reconozca que las cosas cambian, y posteriormente el despliegue de estrategias y relaciones que lleguen a las gentes. Significa también la formulación de una espiritualidad que sostenga nuestro trabajo que se enfatiza la interrelación, la proclamación de la verdad y la creación de una nueva visión moral para las sociedades. Implica, igualmente, la búsqueda de la justicia y el cultivo de relaciones basadas en la confianza para establecer comunidades de memoria y esperanza.

Los Institutos Misioneros dedicados especialmente a la misión *Ad Gentes* tienen todavía mucho camino por recorrer. Espero que los conceptos y sugerencias propuestos en esta charla ayuden a renovar el sentido de una misión fiel a nuestra llamada, profética en nuestra respuesta y repleta de esperanza en el advenimiento del Reino de Dios.

#### NOTAS:

- 1.- Los documentos del simposio se podrán encontrar en *Mission and Dialogue* de Mary Motte y Joseph Lang (eds.), Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1992.
- 2.- Para un tratamiento exhaustivo de este tema se puede consultar *Redemption and Dialogue: Reading Redemptoris Missio and Dialogue and Proclamation* de Williams Burrows (ed.), Orbis Books, Maryknoll, Nueva York, 1993.
- 3.- La literatura sobre la teología de las religiones es muy amplia en nuestros días. La controversia suscitada por las investigaciones de Jacques Dupuis en su moderado resumen sobre este tema, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, (Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1997) es una muestra de las tensiones que plantea esta cuestión. Para tratar el tema del intento de la Comisión Teológica Internacional de resolver este punto en su documento de 1997 *Cristiandad y Religiones del Mundo*, confrontar el documento de Terrence Tilley, *Cristiandad y Religiones del Mundo, un Documento Vaticano Reciente*, *Theological Studies* 60 (1999) 318-337.
- 4.- El mejor relato sobre las semejanzas y diferencias de la globalización desde sus etapas iniciales se puede encontrar en el libro de David Held, Anthony McGrew, David Goldblat y Jonathan Perraton, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture* (Stanford University Press, 1999).
- 5.- Un libro que tocaba este tema también de modo exhaustivo es el de Hans-Peter Martin y Harald Schumann, *Die Angriff auf Demokratie und Wohlstand* (Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1996).

- 6.- En 1990, el 34.4% de la población mundial era cristiana; hacia mediados de 1999, se calculaba que el porcentaje era del 33.1%: David Barrett y Todd Johnson, *Annual Statistical Table on Global Mission: 1999*, International Bulletin of Missionary Research 23 (1999) 25.
- 7.- Para el tema de la historia de la misión cristiana que busca modelos de actividad así como motivaciones que llevan a la misión, consultar *Transforming Mission: Paradigm Shifts of Mission* de David Bosch, Orbis Books, Maryknoll 1991. El misionero luterano Justinian von Wetz (1621-1688) fue el primero en invocar a la llamada Gran Comisión.
- 8.- Se puede consultar por ejemplo: *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local*, de Robert Schreiter, Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1997, 124-126.
- 9.- He desarrollado este tema en *World order, conflict, and mission at the turn of the millennium* y en *¿Reconciliation as good news in a divided world?*, Philippa Woodbridge y Carlos Pape (eds.), y también se puede encontrar en *Las Américas se abren a un nuevo milenio*, SEDOS, Roma 1998, 195-223

## LOS AGENTES DE LA MISIÓN AD GENTES Y LA PROMOCIÓN DE LOS LAICOS EN LA IGLESIA

*Francisco Merlos A.  
Universidad Pontificia de México.*

*Las siguientes reflexiones tienen el propósito de profundizar el tema a partir de este triple contexto (eclesiológico, cultural, histórico), a fin de reconocer el estado actual de la cuestión y plantear algunas propuestas viables de cara al futuro. Tocaremos los siguientes puntos: 1) Iglesia, reino y mundo: una premisa teológica de alcances insospechados, 2) Los agentes de la misión ad gentes, interlocutores en el anuncio del Evangelio y 3) Los fieles laicos, entre el reconocimiento y la ambigüedad. Sobre el tercer punto se puede afirmar que numerosas han sido las deformaciones que se han dado de la figura del laico (laico-masa, laico-clericalizado, laico-dependiente, laico-manipulado... o laico prepotente).*

*Hay en los años recientes una creciente preocupación por reconocer al laico su identidad eclesial y su condición secular, como rasgo esencial de su personalidad cristiana. Existe sin lugar a dudas una nueva eclesiología en acto, desde la cual se vienen desentrañando las múltiples incidencias que desembocan en una auténtica teología del laicado. Sin embargo hemos de reconocer que se avanza más rápidamente en el discurso teológico que en la praxis pastoral.*

*La comunidad eclesial vive un momento privilegiado. Aguarda iniciativas eficaces que favorezcan en los fieles laicos su conciencia de Iglesia, su sentido de pertenencia y la calidad de su compromiso con ella. Hacia dentro y hacia fuera se ve urgida de una gran creatividad para suscitar espacios que lleven a los laicos a rescatar su irrenunciable vocación en la Iglesia. Ellos no pueden ser vistos como simple añadidura institucional, sino como elemento sustancial de la Iglesia, que reconoce en cada uno su radical igualdad cristiana.*

**F**ormulado en estos términos el tema nos lleva a asumir desde la entrada un triple carácter que lo acompaña: teológico, cultural e histórico. *Teológico*, porque se sitúa y adquiere toda su significación a partir de la interpretación de fe que se haga del misterio de la Iglesia. Ella es, en efecto, el contexto original desde el cual los creyentes hacen posible la sacramentalidad salvífica de la comunidad cristiana. *Cultural*, pues tanto la acción misionera *ad gentes* como la promoción de los laicos se concibe como un cometido de encuentro y diálogo con las culturas de los pueblos, en las cuales los discípulos de Jesús viven su condición de protagonistas, testigos y servidores del Evangelio. *Histórico*, ya que se inscribe en los virajes que el tema ha tenido en la presente coyuntura, no sólo en cuanto a los nuevos planteamientos, criterios y actitudes con que se aborda, sino sobre todo con relación a una praxis inédita que está en vías de consolidarse.

Las siguientes reflexiones tienen el propósito de profundizar el tema a partir de este triple contexto (eclesiológico, cultural, histórico), a fin de reconocer el estado actual de la cuestión y plantear algunas propuestas viables de cara al futuro. Tocaremos los siguientes puntos:

1. Iglesia, reino y mundo: una premisa teológica de alcances insospechados.
2. Los agentes de la misión *ad gentes*, interlocutores en el anuncio del Evangelio.
3. Los fieles laicos, entre el reconocimiento y la ambigüedad.

## **1. IGLESIA, REINO Y MUNDO: UNA PREMISA TEOLÓGICA DE ALCANCES INSOSPECHADOS**

La teología contemporánea ha puesto de relieve las relaciones intrínsecas que existen entre estas realidades, a tal punto han llegado a constituirse en una premisa teológica y un trasfondo indispensable en el diálogo del Evangelio con sus grandes interlocutores actuales: la sociedad, las culturas, la historia. La fractura de esta unidad ha originado en el pasado a la Iglesia numerosos tropiezos en su empeño por servir al hombre. El reconocimiento de la misma ha contribuido, en cambio, a adoptar una actitud más ecuménica y libre de prejuicios, una postura más humilde y tolerante en la búsqueda de la verdad y una mayor libertad interior para vivir la fe en diálogo con todos.

Acerquémonos brevemente a cada una de estas categorías teológicas.

### 1.1 Una mirada evangélica sobre el mundo

Históricamente existieron posturas que entorpecieron la misión de la Iglesia, que se colocó a menudo sobre el mundo en actitud arrogante, o contra el mundo en actitud descalificadora, o fuera del mundo en actitud indiferente, o frente al mundo en actitud de competencia. De allí surgieron toda suerte de inquisiciones y censuras, de cruzadas, fugas del mundo y evasiones, de condenas, moralismos, persecuciones y otras consecuencias de las que aún no logramos liberarnos.

Entre las causas principales de esta situación, además de la presencia del mal que oscureció el sentido genuino de la misión, encontraremos una interpretación distorsionada de la palabra de Jesús a propósito de la realidad del mundo<sup>1</sup>.

Afortunadamente estamos viviendo una transición significativa con relación a la valoración del mundo como espacio, interlocutor y destinatario del Evangelio. Hoy se sostiene con gran normalidad que la Iglesia viene del mundo, vive en el mundo, actúa con el mundo y existe para el mundo. Esta es precisamente la novedosa proclamación de *Gaudium et Spes*, impregnada de una sólida teología sobre el mundo y cuyas claves centrales de interpretación se encuentran en la solidaridad, el diálogo, el discernimiento y el servicio al mismo en nombre del Evangelio<sup>2</sup>.

Sabemos que en el lenguaje bíblico el mundo es, por un lado, el cosmos, el espacio material, la realidad que se le da al hombre como hábitat natural y tarea a perfeccionar; por el otro, es la humanidad, el conjunto de los hombres y mujeres, urgidos de la presencia reveladora y liberadora de Dios; finalmente es también la realidad marcada por el pecado, como misterio de iniquidad presente y opuesto al designio de Dios. Es la seducción, la incredulidad que niega el plan amoroso del Señor<sup>3</sup>.

En esta perspectiva resulta comprensible que el mundo, como constitutivo de la existencia humana lo sea también de la misión de la Iglesia, a la cual se le plantean estos desafíos insoslayables: Aprender a estar en el mundo, amar al mundo que nos ha tocado por herencia, estar en el mundo sin dejarse seducir por él, conocer al mundo como sus testigos y protagonistas, caminar al ritmo del



mundo y criticar proféticamente al mundo para que en él se manifieste el proyecto de Dios<sup>4</sup>.

## **1.2 Una visión correcta del Reino de Dios**

El Reino es la realidad central en la predicación de Jesús. Es presencia misteriosa, permanente y transformadora de Dios en el mundo, en la historia y en corazón de las personas. Es respuesta a necesidades reales y a anhelos profundos del ser humano. Es de carácter personal y concreto, interior, espiritual y de carácter religioso, por eso pide conversión. Pero también es liberación de males estructurales, sociales e históricos, por eso exige solidaridad y compromiso en su edificación al interior de la convivencia humana.

Es de dimensión universal y se encuentra allí donde hay humanidad que liberar, historia y mundo que transformar.

Tiene un destinatario preferencial en los pobres que perciben la llegada del Reino en la misericordia y por eso se constituyen en su signo mesiánico privilegiado.

El Reino concentra su fuerza transformadora en Jesús, el ungido del Espíritu. Se expresa densamente en la Iglesia, que no lo agota, sino que le sirve de humilde sacramento para hacer creíble la Buena Nueva. El Reino apunta a los cielos nuevos y a la tierra nueva donde se consumará en plenitud escatológica<sup>5</sup>.

## **1.3 Una concepción integradora del misterio de la Iglesia**

Se trata de mirar a la Iglesia abarcándola en sus aspectos esenciales, consignados no solo en los solemnes pronunciamientos conciliares y posconciliares, sino sobre todo en la creatividad teológica que se suscitó a partir de entonces<sup>6</sup>.

Sacramento universal del Reino y pueblo convocado por la Palabra

- Que tiene en el amor fraterno su máxima exigencia evangélica.
- Vive de una igualdad radical, como obra del Espíritu, que hace a todos hijos y hermanos.
- Pueblo protagonista e inmerso en la historia de los hombres y mujeres, solidario con sus luchas, gozos y angustias,
- Orgánicamente constituido en carismas, funciones, servicios y ministerios, subordinados a la caridad y al Espíritu.

- Su vida interior es expresión del Misterio trinitario de la comunión en el amor.
- Comunidad santa y pecadora, se hace pueblo orante y se reconoce urgido de permanente conversión.
- Se comprende a sí misma como pueblo profético, enviado al mundo proféticamente para forjar un pueblo de profetas.
- De cara al mundo se sitúa en actitud de diálogo respetuoso y de servicio sin pretensiones dominadoras, codicia de poder o rivalidad con otras instancias.
- Sirve porque es pobre, a la manera de Jesús, que prefiere a los pobres como signo inequívoco de la presencia mesiánica del Reino.
- Es poseedor de la fuerza liberadora del Espíritu, por la cual denuncia toda idolatría, toda opresión a la persona y todo lo que pretende sustituir al Dios vivo.
- En el seguimiento radical de Jesucristo encuentra el centro de gravedad de su existencia como pueblo, viviendo de un peregrinaje que en sí mismo revela su vocación a lo definitivo y escatológico.

## **2. LOS AGENTES DE LA MISIÓN AD GENTES, INTERLOCUTORES EN EL ANUNCIO DEL EVANGELIO**

Quisiera detenerme ahora en uno de los rasgos más significativos de un agente de la misión *ad gentes*, siempre en el contexto de las premisas teológicas antes señaladas y en el marco de la nueva teología de la misión. Me estoy refiriendo concretamente a su condición de interlocutor con aquellas realidades a las cuales se acerca en nombre del Evangelio.

### **2.1 Bajo el signo de la interlocución**

Tal vez por la fuerza de la costumbre y de una vieja tradición, la Iglesia y sus enviados se han dirigido a las personas y a los grupos humanos, a las culturas y a las sociedades como a simples destinatarios de su mensaje, es decir, como a receptores que supuestamente deberían aceptar pasivamente la oferta que les hacen. Una cierta manera de pensar considera que los hombres y las mujeres han de estar aguardando lo que pueda llegarles gratuitamente de parte de Dios, de la Iglesia o de sus enviados.

Los documentos de la Iglesia, testigos de la historia, y muchas otras formas de comunicación (cartas pastorales, predicaciones, catequesis, escritos destinados al pueblo) suelen utilizar un lenguaje que deja la impresión de colocar, en un lado, a los ignorantes, a los beneficiarios, a los destinatarios, ¿a los paganos?, y en el otro, a los que saben, los que enseñan, los que orientan, los que dan directrices... Parecería que de un lado de la barrera estarían los que nacieron para administrar la llave de la ciencia y de la sabiduría, y de la otra, los predestinados a ser los eternos discípulos de aquellos<sup>7</sup>.

Ahora bien, lo anterior no parece estar totalmente de acuerdo ni con la forma como Dios habla a su pueblo ni con la mentalidad de nuestros contemporáneos. ¿Por qué? Ciertamente la revelación divina, la palabra de Dios, el Evangelio proceden de la gratuidad del Señor que se manifiesta a quien quiere, cuando quiere, como quiere, donde quiere y por quien quiere. Ciertamente las personas y la comunidad son destinatarios de sus mediaciones. Pero se manifiesta a ellos como a personas que no sólo reciben sino también reaccionan y dialogan, están dotadas de una libertad en nombre de la cual deciden aceptar o rechazar la oferta que Dios les hace. No son únicamente destinatarios del don de Dios, sino también interlocutores de su Palabra.

Por su parte el mundo actual inmerso en la cultura de la comunicación global y del debate, ha hecho de la comunicación y de sus medios una especie de religión a la que todo lo sacrifica. El auge de las ciencias modernas de la comunicación (semántica, lingüística, semiótica, hermenéutica, comunicología) nos hablan de la trascendencia que se da a este fenómeno central en la convivencia humana de nuestros días. Esta misma cultura ve en el diálogo, la interlocución y la participación una de sus mayores aspiraciones y valores<sup>8</sup>.

En la misión *ad gentes* y aún en el quehacer pastoral cotidiano, a menudo se ha confundido la libre gratuidad de la iniciativa divina con un pobre paternalismo que no toma en cuenta a las personas en su capacidad de reaccionar y de actuar corresponsablemente. La santa Escritura nos muestra que Dios se relaciona con los hombres y las mujeres, no sólo como destinatarios y términos de su Palabra, sino como personas capaces de dialogar con Él y de convertirse en interlocutores vivos, ya sea porque Él mismo se pone a su nivel o porque los levanta para ponerlos al nivel suyo. Esto quiere decir que cuando Dios y el pueblo entran en contacto hay un encuentro profundo y un intercambio de vida, hay corriente vital que se comparte, escucha mutua, diálogo de libertades. Hay interlocución y reciprocidad. La palabra es corriente de ida y vuelta<sup>9</sup>.

Se ha olvidado este modo de proceder de Dios. En la Iglesia muchos no han logrado superar la mentalidad y la actitud paternalistas. Al anunciar el Evangelio o al servir a la comunidad, aún actúan creyendo que sólo dan y nunca reciben, sólo deben hablar sin jamás escuchar, sólo deben enseñar sin nada que aprender, sólo han de evangelizar sin ser ellos mismos evangelizados. Y de esta manera se va creando la falsa conciencia de quien llega a creerse dador de todos los dones, sin advertir que, en aquellos a quienes servimos, se encuentran dádivas que el Señor quiere entregarnos a través de ellos.

El documento de Puebla llega a decir que cuando evangelizamos a los pobres somos evangelizados por ellos<sup>10</sup>. Y esto significa precisamente que el anuncio del Evangelio nos hace interlocutores, porque así como revelamos a otros los caminos del Señor, ellos, a su vez, nos los muestran a nosotros.

Puede decirse con toda verdad que en la obra de la misión *ad gentes* y en el quehacer evangelizador todos somos al mismo tiempo principio y término, maestros y discípulos, emisores y receptores del mensaje, iniciativa y respuesta, damos y recibimos, proclamamos el Evangelio y a nosotros también se nos anuncia. Somos, pues, interlocutores y no solo receptores pasivos.

Habría que meditar si no es hora de cambiar ya nuestra mentalidad, nuestra actitud, nuestro lenguaje y nuestra manera de actuar en este punto. Crearnos la sólida convicción de que en la misión no sólo hay destinatarios sino sobre todo interlocutores. Esto podría llevarnos a vivir una relación más fraterna y más humilde entre quienes anuncian el Evangelio y aquellos a quienes es anunciado. Podría quizá preservarnos de caer en las frecuentes tentaciones de superioridad, de falsa grandeza, de engreimiento y de arrogancia... también en nombre del Evangelio.

## **2.2 Algunas condiciones para ser agente-interlocutor en la misión *Ad Gentes*.**

### ***2.2.1 Un creyente con los ojos puestos en la realidad***

Esta actitud no es una simple estrategia o moda de la época que nos ha tocado vivir. Es una consecuencia inmediata de la teología del mundo. El estudio y el conocimiento de la realidad (cultural, histórica, social), sobre todo si se apoya en las ciencias humanas, dan la posibilidad de situarse en ella de otro modo, de dialogar con ella con una

conciencia que permita ser protagonistas y no simples espectadores. Se estudia la realidad para constatar en ella los signos de gracia o de pecado que favorecen o estorban el cumplimiento del reinado de Dios. Se analiza y se dialoga con la realidad para conocerla con mayor objetividad y propiciar en ella cambios significativos, es decir, nuevas formas de ser y de relacionarse, de comportarse, de comprometerse y de vivir en su interior.

### ***2.2.2 Una apertura sin barreras***

Es propio del que anuncia el Evangelio aprender a cultivar esta actitud que abre a todas las posibilidades del ser propio y ajeno. Ella permite alargar la mirada más allá del entorno personal, liberando de encerramientos estériles y enseñando a valorar la originalidad de matices que hay en la existencia de los otros.

### ***2.2.3 Un diálogo incesante***

Por ser el diálogo la forma más sublime de la convivencia humana, el proclamador del Evangelio sabe que, a través de él, puede recrear el sentido de la vida y nutrir los espacios más vitales de la persona. El diálogo sitúa a los interlocutores en el nivel de igualdad y los educa para asumir la reciprocidad como condición indispensable de toda realización personal y comunitaria. Es experiencia de mutua dignificación.

### ***2.2.4 Una sensibilidad solidaria***

La empatía con las realidades, acontecimientos y situaciones del otro otorgan a la persona la oportunidad de adquirir una conciencia nueva para situarse de manera distinta y comprometerse en cambios sustanciales. Le dan también una autoridad que lo involucra radicalmente con los demás. Esta clase de sensibilidad brota de un espíritu atento y perspicaz, capaz de intuir las corrientes profundas que a menudo están ocultas en los fenómenos que se perciben.

### ***2.2.5 Una capacidad de compartir***

El compartir revela la calidad de los seres humanos. Superando el estrecho entorno del propio yo y de la circunstancia personal, el

compartir es como una escuela de universalismo, donde las personas descubren el valor singular del otro, le reconocen su dignidad de interlocutor y lo confirman en su condición de compañero de camino. El compartir suele implicar experiencia genuina de la gratuidad.

### ***2.2.6 Una participación generosa***

La convivencia se da en la medida en que se multiplican los espacios de participación en todas las direcciones posibles. Participar es asumir un destino común y asociarse con libertad a las tareas que llevan a su realización. Supone magnanimidad (grandeza de espíritu) y despojamiento para ofrecer lo mejor de uno mismo en la edificación de las obras comunes.

### ***2.2.7 Una búsqueda incesante***

Nadie puede estar tan seguro de sí mismo y de su haber que no tenga necesidad de seguir buscando. Buscar es una forma de reconocer continuamente nuestra condición de seres vulnerables e inacabados. Es el camino para no dejarnos atrapar por los inmovilismos que entorpecen el espíritu y estorban su crecimiento.

### ***2.2.8 Una fraternidad evangélica***

Finalmente esta tarea esencial del discípulo de Jesús resume las exigencias que conlleva el ser y el vivir como interlocutores del mundo, de la historia y de los hermanos de adentro y de afuera. La fraternidad evangélica resplandece en el amor hacia todos los interlocutores del Padre, del Hijo y del Espíritu, hacia todos los que esperan que la comunidad cristiana se manifieste como el espacio privilegiado donde todos sean actores y protagonistas y no simples receptores y espectadores.

## **3. LOS FIELES LAICOS: ENTRE EL RECONOCIMIENTO Y LA AMBIGÜEDAD**

### **3.1 Una situación incómoda y esperanzadora**

Por largo tiempo el laico no fue la persona más apreciada ni la más promovida en la Iglesia. Razones históricas, teológicas, pastorales

y estructurales llevaron a fijarlo en una especie de anemia eclesial casi total, silenciando su identidad, subestimando su potencial evangelizador e impidiéndole su plenitud cristiana.

Numerosas han sido las deformaciones que se han dado de la figura del laico (laico-masa, laico-clericalizado, laico-dependiente, laico-manipulado... o laico prepotente). Y entre las causas originantes de este fenómeno estuvo ciertamente la osadía de querer definir al laico en oposición al clérigo, despojándolo de su personalidad eclesial. El laico se empequeñeció tanto en la Iglesia que en la práctica fue tratado (¿y todavía?) como un infatigable menor de edad.

La IV Conferencia episcopal latinoamericana celebrada en Santo Domingo (1992), constata en su Documento de trabajo: "cada día adquiere más fuerza la presencia activa, responsable y comprometida de los laicos. Van creciendo en la conciencia de su identidad eclesial, su pertenencia esencial al Pueblo de Dios y sus tareas evangelizadoras... Destacamos la vocación y misión de los laicos, convocados a transformar el mundo con la fuerza del Evangelio... Uno de los aspectos más sobresalientes es el de los ministerios confiados a los laicos. Son fruto de la vitalidad del pueblo de Dios que busca expresarse en la totalidad de sus carismas, talentos y servicios... Se dan, sin embargo, tropiezos tales como: desconfianza y celo de parte de algunos presbíteros que ven en los laicos posibles rivales; marginación de la mujer como sujeto de ministerios.. dedicación exclusiva a ministerios intraeclesiales y falta de formación, así como una búsqueda de prestigio personal en el desempeño de dichos ministerios"<sup>11</sup>.

Hay en los años recientes una creciente preocupación por reconocer al laico su identidad eclesial y su condición secular, como rasgo esencial de su personalidad cristiana. Existe sin lugar a dudas una nueva eclesiología en acto, desde la cual se vienen desentrañando las múltiples incidencias que desembocan en una auténtica teología del laicado<sup>12</sup>. Sin embargo hemos de reconocer que se avanza más rápidamente en el discurso teológico que en la praxis pastoral.

No es el momento de demostrar aquí la urgencia de la promoción del laico. Cae por su propio peso. Ella nace no solo de su vida teologal, principio fundante del seguimiento de Cristo y razón de todo crecimiento en la experiencia cristiana, sino también de las circunstancias históricas y socioculturales en las cuales se ha de hacer presente el proyecto que el Espíritu desea

realizaratravés de cada uno de los creyentes. La promoción del laico no es algo opcional para la Iglesia. Es un imperativo que no puede soslayar si en verdad pretende proclamar la fe con la totalidad de su ser<sup>13</sup>.

### **3.2 Una personalidad polivalente**

Cabría preguntarse: ¿Qué líneas habría que asegurar en la promoción del laico a fin de que recupere finalmente la personalidad eclesial que nunca debió perder? Sugiero las que nos permiten trazar un perfil de identidad laical bien definida.

#### ***3.2.1 Cultivar en el laico el sagrado don de la secularidad***

Entendemos por secularidad la condición del laico presente activamente en el corazón del mundo por vocación radical. Por esas raíces seculares los laicos se revisten de la específica tarea de ser constructores del Reino en toda realidad temporal. Su presencia comprometida con el mundo hace que los valores evangélicos ejerzan su función profética en los espacios de la secularidad (trabajo, economía, política, educación..), donde el proyecto de Dios no siempre es referencia central de la existencia.

Como artífices de lo secular los fieles laicos se sitúan en su interior sapiencialmente, pues allí ellos son interpelados, disciernen, optan y se definen como testigos de la trascendencia en la imanencia, es decir, como signos del Dios que no cesa de hacer germinar las semillas que El mismo ha dejado dispersas en la historia.

La autoridad de los laicos en la Iglesia surge precisamente de su sensibilidad y de su capacidad para plantear los cuestionamientos correctos a toda la comunidad de los creyentes. Por vivir en el corazón de la cultura secular están en las mejores condiciones para detectar existencialmente el envejecimiento de la fe o su permanente actualidad. Finalmente los fieles laicos constituyen sin reservas un claro testimonio ante el mundo de cómo la fe cristiana puede ser una propuesta válida a los problemas y expectativas que la vida plantea a cada persona y a cada sociedad. Su mayor autoridad reside en la lucidez con que viven su condición secular, en la dimensión del cuestionamiento y en la dimensión de la respuesta.



### ***3.2.2 Crear espacios para una presencia significativa de los fieles laicos en la Iglesia***

La teología del laicado nos obliga a repensar y afrontar lealmente algunas cuestiones ancestrales que se resisten a morir en numerosos clérigos y laicos. Hay que decirlo con toda honestidad: lo que menos necesita la Iglesia son sacristanes o multitudes amorfas de bautizados sin conciencia eclesial. Por el contrario, está urgida de laicos orgullosos de serlo sin tener que vivir de imitaciones para hacerse valer en la comunidad. Hombres y mujeres que no tienen necesidad de ser sobreprotegidos para vivir su vocación eclesial.

Por lo mismo, dentro de la Iglesia los fieles laicos ni se empuqueñecen con actitudes de sumisión irresponsable, ni se engrandecen con posturas de prepotencia inaceptable. Sólo quieren ser los hermanos en la fe, de la cual nacen los derechos, deberes y carismas que no son una graciosa concesión de autoridad alguna, sino una expresión fecunda del Espíritu.

La comunidad eclesial vive un momento privilegiado. Aguarda iniciativas eficaces que favorezcan en los fieles laicos su conciencia de Iglesia, su sentido de pertenencia y la calidad de su compromiso con ella. Hacia dentro y hacia fuera se ve urgida de una gran creatividad para suscitar espacios que lleven a los laicos a rescatar su irrenunciable vocación en la Iglesia. Ellos no pueden ser vistos como simple añadidura institucional, sino como elemento sustancial de la Iglesia, que reconoce en cada uno su radical igualdad cristiana.

### ***3.2.3 Promover laicos protagonistas de la ministerialidad de todo el Pueblo de Dios***

El carácter ministerial de la Iglesia entera es posiblemente uno de los avances más significativos de la eclesiología posconciliar, al punto de ser considerado como elemento constitutivo de la esencia y la estructura de la misma.

Es un viraje de trascendencia histórica, pues a una prolongada época en que se despojó abusivamente a los fieles laicos de su condición ministerial en aras de un exclusivismo clerical, aparece otra en que se quiere rescatar el talante de ministros del Evangelio, inherente a la vida eclesial y laical.

Diversos factores han dado origen a esta nueva óptica. En primer lugar está una eclesiología de raíces más bíblicas y patrísti-

cas, que se viene elaborando en la segunda mitad del presente siglo; en segundo término la complejidad, la multiplicación y la pluralidad de las necesidades y tareas eclesiales que han venido a demostrar la insuficiencia del modelo clerical de ministerio que se ejerció durante siglos; en tercer lugar está la evolución cultural, reflejada en una nueva sensibilidad y una nueva práctica de relaciones entre los hombres (menos paternalistas, más democráticas, corresponsables y respetuosas) que han obligado a replantearse eso mismo al interior de la Iglesia; por último el reconocimiento y el impulso que el magisterio de la Iglesia ha dado a la reflexión teológica y al ejercicio legítimo de otros ministerios en las comunidades de vieja y de nueva cristiandad<sup>14</sup>.

Es una evidencia que salta a la vista. El porvenir de la Iglesia reside en gran medida en el impulso de este novedoso proyecto de ministerios laicales que se viene dibujando desde hace varias décadas. Un cometido nada fácil, pero absolutamente indispensable sobre todo si se responde a cuatro exigencias ineludibles:

a) Seguir ahondando en una eclesiología que recupere la ministerialidad común como una de sus notas teológicas esenciales.

b) Reconstruir el equilibrio evangélico de relaciones entre laicos y pastores a fin de reflejar una Iglesia cuya fuerza interior resida en la comunión fraterna de ministerios.

c) Reconocer lealmente y superar las numerosas resistencias y posturas (clericales y laicales) que entorpecen la realización de proyectos comunes, fundados en igualdad, respeto, reciprocidad y complementariedad.

d) Sustituir el viejo binomio clérigos-laicos a favor de uno nuevo, teológicamente más preciso y evangélicamente más auténtico: comunidad-ministerios el cual ofrece una perspectiva con mayor porvenir.

## CONCLUSIÓN

La comunidad creyente en su condición de sacramento histórico de salvación reconoce la esencia de su ser, que se expresa en una multiforme diaconía misionera de todos sus miembros, particularmente laicos. Desde la experiencia original de su vida teologal, todos los discípulos de Jesús se saben convocados a vivir en la conciencia lúcida de ser simultáneamente hijos de la Iglesia, constructores del Reino y protagonistas del mundo que han recibido por herencia.

## NOTAS:

1. Es sintomático cómo el lenguaje sobre el mundo ha sufrido un cambio de sentido. Hasta hace pocas décadas la santidad se identificaba con la *fuga mundi*, la huida del mundo. Hoy se expresa como una inserción en el mundo.
2. Cf. Gaudium et Spes, 1-10
3. Ver GURHT, J., *Mundo*, en COENEN LOTHAR, et. al., Diccionario teológico del Nuevo Testamento. Sígueme, Salamanca 1986, 138-142.
4. Cf. METZ, J.B., *Teología del mundo*. Sígueme, Salamanca 1971, 53-66.
5. SOBRINO, J., *Centralidad del Reino de Dios en la teología de la liberación*, en *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid 1990, 467-509. GALILEA, S., *El Reino de Dios y la liberación del hombre*, Paulinas, Bogotá 1992. Cf. Carta encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II (Dic. 7 de 1990), el Reino de Dios, nn. 12-20. En realidad la literatura sobre el tema es abundantísima.
6. A este respecto es muy interesante la obra coordinada por RENÉ LATOURELLE: *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1989, 259-440.
7. Destinatario es un lenguaje muy usado en el modo de hablar de la Iglesia institucional, no sólo en documentos del pasado, sino también en recientes expresiones de su enseñanza. Bastaría recordar a *Evangelii nuntiandi* (1975), *Catechesi tradendae* (1879) o al mismo *Directorio general para la Catequesis* (1997). Todos ellos tienen un capítulo dedicado a los destinatarios del mensaje.
8. Cf. DECOS-VARIOS, *Comunicación, misión y desafío*, Celam, Bogotá 1997. MARTÍNEZ DIEZ, F., *Teología de la comunicación*, Bac, Madrid 1994. MERLOS, F., *La Pastoral: don, tarea y desafío de la comunidad*, UPM, México 1998, 25-28.
9. La Escritura en su conjunto, como obra humano-divina, da testimonio de una Revelación que se hace bajo el signo de la interlocución.
10. Cf. Documento de Puebla n. 1147.
11. Cf. Documento de Trabajo, Celam, Bogotá 1992, 66-67.
12. A este respecto es interesante subrayar la proliferación de obras teológicas y del magisterio de la Iglesia sobre el laicado en perspectiva eclesiológica, desde la ya clásica del P. Yves Congar, *Jalones para una teología del laicado*, aparecida en la década de los años 50, hasta los más recientes pronunciamientos que se hacen en la mayoría de los documentos eclesiásticos. Como fenómeno eclesial merece la pena un estudio detallado y una interpretación que favorezca la comprensión profunda de su significado y de su trascendencia.
13. Cf. Exhortación apostólica Postsinodal *Christifideles Laici* (Dic. 30 1988) de Juan Pablo II. nn. 57-63.
14. Cf. BOROBIO, D., *Los ministerios en la comunidad*, (Biblioteca litúrgica 10), Centro de pastoral litúrgica, Barcelona 1999, 13-120. GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Hombres de la comunidad*, Sal Terrae, Santander 1989. *Motu Proprio Ministeria Quaedam* de Pablo VI, publicado el 15 de agosto de 1972.

## DIÁLOGO Y ANUNCIO

*Mons. Luis Augusto Castro Quiroga  
Arzobispo de Tunja, Colombia  
Depto. de Misiones del CELAM*

*El autor nos presenta en ocho apartados su visión en torno a la cuestión y relación entre diálogo y anuncio. Luego de una pequeña introducción inicia hablando de la paganización cuantitativa y cualitativa que se da en nuestros días. Analiza brevemente la paganización de las ciudades y el paganismo premoderno, moderno y posmoderno. Después nos habla de la visión global de la misión como el contexto del tema y de las actitudes bíblicas que nos predisponen para el diálogo y la misión. La primera actitud abierta sostiene que Dios ha creado todos los pueblos y la diversidad es voluntad de Dios. La segunda actitud abierta reconoce que también otros pueblos rinden culto a Dios. La tercera actitud abierta acepta que las tradiciones de los otros pueblos pueden enriquecer la vida y el culto.*

*A continuación define lo que es el diálogo interreligioso y presenta los presupuestos para el mismo, así como las formas del diálogo y muros para derribar. En la última parte se ocupa del kérigma y su relación con la misión. Para hablar del kérigma utiliza una imagen: la explosión, de la que extrae interesantes aplicaciones y consecuencias.*

**A**gradezco la invitación a este simposio así como el haberme pedido tratar un tema que tiene una actualidad única y, aún más, una grande urgencia. Tal es el tema expresado en esas dos palabras: “diálogo y anuncio”.

Para motivarlos sobre la importancia del tema, he considerado oportuno dar una rápida mirada a una de las grandes tendencias de la misión en los albores del siglo XXI y que llamo la paganización.

Hay un paso a veces no muy notado desde la secularización o el secularismo hacia la paganización.

Que ésta sea la tendencia más notable y preocupante hoy, es algo reconocido por muchos estudiosos y por los documentos de la Iglesia (RM). Al respecto anota Lesslie Newbegin: *Hemos captado muchas cosas en relación con la sociedad secular. Hemos aprendido, creo, que cuanto se ha venido creando no es una sociedad secular, sino una sociedad pagana; no está privada de imágenes públicas, sino adora dioses que no son Dios*<sup>1</sup>.

¿Por qué en lugar de la secularización o del secularismo se terminó en la paganización?<sup>2</sup> Sencillamente porque la secularización es incapaz de responder a los porqués más profundos de la vida. Eso que se llama abiertamente “modernidad” no ofrece un alimento suficiente al espíritu humano. Así pues, nos vemos frente a una doble paganización: cuantitativa y cualitativa .

## 1. PAGANIZACION CUANTITATIVA

La más fácil de notar, de esta paganización cuantitativa nos habla la *Redemptoris Missio*<sup>3</sup>: *El número de los que ignoran a Cristo y no hacen parte de la Iglesia está en continuo aumento. Desde finales del Concilio se ha duplicado. Para esta humanidad inmensa, amada por el Padre, que por ella envió al Hijo, es evidente la urgencia de la misión.*

Marcelo Zago y otros misionologistas con cifras precisas y dicientes lustran el mismo fenómeno: Mientras que el Concilio consideraba el número de los no cristianos en cerca de dos milardos de hombres, 25 años después pasan a tres milardos y medio (3.449.084.000). Los cristianos son 1.802.154.000 es decir el 34%. Los católicos son un poco más de la mitad de los cristianos, exactamente 928.500.000 y constituyen el 17,68% de la humanidad (Estadísticas del 1992). En Asia la población aumento en 60 millones de personas desde el 1990. Los católicos en Asia aumentaron solo 5.334.000. Por este motivo, Asia es el continente misionero por excelencia. De tres milardos y medio de no cristianos, tres viven en Asia.

El fenómeno que más interpela la iglesia es el hecho de que contrariamente al islamismo, el cristianismo no abre brecha con sus comunidades eclesiales dentro de las grandes religiones mundiales como el islamismo, el budismo, el hinduismo y el sikhismo<sup>4</sup>.

## 1.1 Paganización de las ciudades

“A medida que crecen las ciudades, el porcentaje de los cristianos urbanos disminuye. En 1900, sostiene David Barrett, los cristianos eran el 68.8 por ciento de los habitantes urbanos. En 1980, el número descendió al 46.3 por ciento. Para el año 2000 el porcentaje será de 46.3 por ciento. Según Barrett los no cristianos en las ciudades aumentan uno cada segundo”<sup>5</sup>.

En el año 1990, las megaciudades no cristianas eran 5 mientras hoy son 121 y se presume que para el año 2.059 serán 510<sup>6</sup>. Para el año dos mil, el 33.6% de la población estará en ciudades del tercer mundo y de este total (846 millones) estarán en áreas muy pobres o suburbios. En este contexto, no se debe hablar solo de misión urbana sino de misión urbana pobre y además joven. En África el 60% de la población son jóvenes inferiores a los 24 años de edad.

Evangelizar el mundo del 2000 significa evangelizar las grandes ciudades con una opción preferencial por los pobres y los jóvenes.

## 2. PAGANIZACION CUALITATIVA

Los paganos hoy los podemos considerar en tres categorías: paganos premodernos, paganos modernos, paganos postmodernos. Todos ellos forman las tres quintas partes de la humanidad en acelerado aumento, mientras que los cristianos somos las otras dos quintas partes y de éstas, los católicos somos una.

### 2.1 Paganos premodernos

¿Cuáles son los paganos premodernos? Son los que vienen desde antes de que tomase forma el mundo moderno. En especial son dos: Las religiones universales y las religiones locales.

#### *Religiones universales*

Se trata de las personas, grupos o pueblos pertenecientes a las religiones no ligadas a un lugar específico como puede ser el budismo, el confucionismo, el hinduismo, el islamismo, etc. Se han extendido por casi todo el planeta.

### *Religiones naturales locales*

Se trata de personas pero sobre todo de grupos étnicos particulares o pueblos que viven las religiones naturales.

Estas religiones están más condicionadas a lugares y pueblos específicos. Por este motivo son múltiples y difícilmente se pueden conceptualizar porque las vivencias religiosas son de muy diverso orden y de una fuerte carga de afectividad o subjetividad. Tienen, sin embargo, un gran sentido de la trascendencia y de la presencia del divino en medio de ellos.

Son religiones que hoy vuelven a despertar con fuerza cuando muchos pueblos o etnias minoritarias sienten el deseo de ir a descubrir sus raíces.

La historia de la iglesia misionera ha sido la historia del encuentro con las grandes religiones universales o con las religiones naturales. Ahí se ha concentrado el mayor esfuerzo misionero. Pero vamos hacia el siglo XXI que nos trae desafío enormes de otro tipo.

## **2.2 Paganos modernos de arreligiosidad positivista**

Se trata de personas, grupos específicos y hasta pueblos que han nacido y se han educado dentro de los marcos de la modernidad con su absolutización de varias realidades (razón, ciencia, progreso, planeación, causalidad) de las cuales la primera es la razón y la consiguiente exclusión de la fe por científica.

Podríamos hablar del paganismo profesional. Son muchos los que se inclinaron ante la diosa razón y redujeron toda realidad a cuanto es verificable, medible, comprobable matemáticamente. Estando así las cosas, el nuevo ídolo de ellos se llama el número. Es uno de los poderes o elementos de este mundo (*stoicheia*) junto con el dinero, la raza y el caso.

El número de suyo es importante y útil pero cuando viene absolutizado, cuando todo debe plegarse a su realidad, se torna en un tirano, en un ídolo<sup>7</sup>.

## **2.3 Paganos postmodernos**

### *La cultura religiosa de la postmodernidad*

Para entender los cuatro tipos de paganismo relacionados de algún modo con la postmodernidad, es conveniente referirnos a este naciente y preocupante fenómeno cultural en lo que al aspecto

religioso se refiere especialmente. Algunas de sus características son las siguientes.

- La verdad se convierte en la opinión compartida por la mayoría pero con el sentimiento de que en el fondo todo es lo mismo.
- La lógica del vacío de la vida no despierta como antes angustia sino se ve como lo normal. Lipovetsky tiene una frase muy expresiva: "Dios está muerto, las grandes utopías se apagan, pero a nadie le importa un comino. Esta es la novedad.
- "El hombre postmoderno no se ata a nada de manera definitiva, no tiene certezas absolutas, no hace opciones totales, ni siquiera es intolerante. Nada lo sorprende: Sus opiniones son susceptibles de rápidas modificaciones"<sup>8</sup>.
- Los compromisos no son definitivos. Hay solamente consentimientos blandos. Hablar de una opción de vida es una locura. Los noviazgos duran diez años y se prolonga el tiempo de prueba tanto en la vida afectiva como en el trabajo. La idea de un acto definitivo -en el matrimonio, en el sacerdocio, en la vida religiosa- se ha tornado extraño a la cultura contemporánea, porque la misma concepción del tiempo no lo permite.
- A la crisis de la razón, típica de la razón postmoderna, se añade la tentación del fideísmo, del abandonarse a lo irracional en el campo religioso. Nuestra época está caracterizada por un vertiginoso volver a lo religioso, por una proliferación de curanderos y santones, por un interés difuso por las religiones orientales.

Una vez considerada la cultura de la modernidad, podemos considerar sus cuatro retoños de tipo religioso.

### *La indiferencia religiosa*

La indiferencia religiosa es la actitud de quien vive más o menos conscientemente la realidad sin atribuirle ninguna relevancia religiosa. La indiferencia religiosa es un fenómeno pluriforme que cubre grandes grupos. Es un fenómeno típico de nuestro tiempo, conceptualmente débil y culturalmente árido a diferencia del ateísmo que fue tomando forma en un proceso secular de reflexión filosófica. Es un fenómeno silencioso, escondido, subterráneo.

La referencia a Dios desaparece de la vida sin colocarse demasiadas preguntas, sin tantos interrogantes, sin escrúpulos ni preocupación.



### *La neoreligiosidad*

Pertenecen a este paganismo, los grupos y personas que actualmente sufren o acogen el influjo de la postmodernidad de la que la nueva religiosidad es su versión religiosa.

A diferencia de las religiones universales, no se puede la nueva religiosidad describir como un sistema filosófico o como el mensaje del fundador de una religión. Se parece más bien a un sentimiento del mundo que se manifiesta bajo muchos aspectos y de muchas maneras. Ella es más como un mosaico con múltiples pedacitos.

La nueva religiosidad es un hundirse en lo más profundo de sí, en el ansia de tener una experiencia intensa de sí mismo, en el anhelo de descubrir la unidad perdida, en el intento de desarrollar la superconciencia, en el esfuerzo de lograr la paz, el calor que tanto falta en el mundo de hoy.

Naturalmente, ello no quiere decir aislarse del mundo, todo lo contrario. Se entra en una unidad con la naturaleza intensa y profunda. No por nada la nueva religiosidad es muy amiga de la música, muy amiga de la física, muy amiga de la psicología, muy amiga de la meditación, muy amiga de la salud y de muchas cosas más pero por nada amiga de Dios. Como diría cualquier campesino: Ese es un encuentro de yo con yo.

### *Politeísmo occidental*

Propio de Europa donde pareciera que se acogió en pleno el llamado del Papa de ir a buscar las raíces pero en cambio de identificar las raíces cristianas que la construyeron y le dieron su identidad, se va más allá hacia la época de las divinidades paganas y de sus respectivos cultos indoeuropeos. De aquí el interés por el renacimiento de las religiones normanas, célticas y germánicas, por el druidismo<sup>9</sup> y por el odinismo<sup>10</sup>. Grupos neopaganos nacen en Islandia, Francia y aún en los Estados Unidos dedicados a prácticas religiosas arcaicas, a una búsqueda de las raíces naturales y a ritos específicos tomados del patrimonio pagano indoeuropeo.

### *Pseudocristianismo*

Se trata de un cristianismo neopagano vacío de su substancia que solo desea conservar el revestimiento exterior como algo de moda. Es una reducción del cristianismo a su revestimiento cultural.

Es interesante anotar cómo cuando el Estado hoy en Europa desea restaurar lugares de culto lo hace con la condición de que

sean lugares de cultura pero no de culto. Lo contrario de lo que hizo André Malraux, ministro de cultura en Francia que pidió una comunidad de monjes afirmando que sin ello las restauraciones hechas no tenían ningún sentido.

He querido empezar este tema hablando del paganismo porque es éste el interlocutor preferencial en el diálogo interreligioso y el destinatario privilegiado del primer anuncio.

### 3. EL CONTEXTO DEL TEMA: VISIÓN GLOBAL DE LA MISIÓN

#### 3.1 Evangelio

El segundo evangelio empieza con las palabras: "Comienzo del Evangelio de Jesucristo, hijo de Dios" (Mc 1,1). Son las palabras con que inicia la historia de Jesús, desde el bautismo por parte de Juan hasta su muerte y resurrección. Marcos afirma así que cuanto los primeros misioneros predicaban, el llamado Evangelio, se remonta histórica y realmente a Jesucristo mismo que llegó a Galilea como mensajero del evangelio de Dios y quien pedía fe en este mismo evangelio.

El referirse al evangelio de Dios, nos lleva a identificar líneas de fuerza muy profundas:

En primer lugar aparece la presencia de Dios que viene. Él tiene el **primado**; es la fuente de la misión; todo lo demás es solo el hecho de su amor con que se digna de asociar a los hombres a su obra. Este primado aparece resplandeciente desde el antiguo testamento:

- El hace resplandecer su gloria en medio de las naciones (sal 98)
- El mismo es la luz que atrae a las naciones (Is 60, 19-20)
- El evía a los profetas, aún los más recalcitrantes como Jonás.

"En último análisis, la misión, antes de ser envío de los profetas, del Siervo o de los mensajeros, es la puesta en camino de Dios mismo que viene para ser el Emmanuel, el Dios con nosotros"<sup>11</sup>. La teología actual tanto católica como protestante insiste en que la misión es ante todo *Missio Dei*<sup>12</sup>.

En segundo lugar, aparece la **potencia de la palabra**. Pablo lo afirma claramente: El Evangelio es potencia de Dios para la salvación (Rom , 16) Y esta potencia de la Palabra es más fundamental que la evangelización pues ésta se encuentra mezclada con la acción humana mientras que el Evangelio es sencillamente fuerza divina. Por eso, Pablo puede distinguir entre sus pobres esfuerzos de

evangelizador y la Palabra misma del Evangelio: Por él sufro hasta llevar cadenas como un malhechor; pero la palabra de Dios no está encadenada. (2 Tim 2,9).

En tercer lugar, el Evangelio aparece como **presencia y acción del Espíritu**. (1 Tes 1,5), alma de todo apostolado, que crea siempre de nuevo, que abre nuevos horizontes, cuya creatividad no deja de sorprendernos y que nos conduce hacia la revelación plena (Cf. Rom, 15,18-19).

La misión es ante todo cuanto se expresa con éstas tres "pees": **Primado de Dios, Potencia de la palabra y Presencia creativa del Espíritu**. Son tres realidades que aparecen en el Enviado del Padre, en Jesús que con esa fuerza debe anunciar que el Reino está cerca. Por eso, bien claro queda el hecho de que no es el evangelizador el que lleva el evangelio sino es el Evangelio que lleva al evangelizador.

### 3.2 La evangelización de los pueblos

La misión de Dios, ese movimiento de amor propio de Dios que envía a su Hijo para que Dios pueda tener su tienda entre nosotros, se extiende a los hombres, a los discípulos. Y entonces, aparece la evangelización de los pueblos. "Como el Padre me envió, así yo también los envío". Es un envío que aparece con una gran pluralidad de formas. Cada evangelista ha buscado de ofrecernos alguna cuando presenta la realidad de la resurrección porque la misión no se puede entender fuera del contexto de la resurrección. Los énfasis de cada uno son diferentes pero corren paralelos a la actividad de Jesús: Marcos nos ofrece en su final larga una forma kerygmática e itinerante de evangelización, una comunicación rápida de la Buena Noticia (Mc 16, 14-20) y en su final breve la fuerza divina del Evangelio. Lucas ve la misión contemporaneamente como proclamación y como testimonio no solo individual sino comunitario. (Lc 24,47 Hch 1,8). Juan ve la misión dentro de una experiencia total de liberación integral y de paz restablecida. Mateo presenta la misión detallando todos los aspectos humanos de la tarea que Jesús da a sus apóstoles: Hacer discípulos, bautizar, enseñar, pero también poniendo de relieve la presencia del resucitado como actor principal y no como secretaria auxiliar<sup>13</sup>.

La misión pone en camino un proceso que la *Evangelii Nuntiandi* llamará complejo, rico y dinámico, con múltiples aspectos y elementos que aparecen desde el día mismo de pentecostés.

#### 4. EL PROCESO EVANGELIZADOR

He querido como resumir en ocho etapas este proceso evangelizador. Ellas son a su vez como metas u objetivos de la evangelización de los pueblos.

*Primero.* Promoción de los valores del Reino. La característica novedosa de Jesús fue anunciar que el Reino estaba ya presente en medio de nosotros. Este “nosotros” ¿a quién se refiere? Se refiere sencillamente a la humanidad. La Encíclica *Redemptoris Missio* lo expresa con suprema claridad: “La Iglesia sirve al Reino difundiendo en el mundo los valores evangélicos que son expresión de eses Reino y ayudan a los hombres a escoger el designio de Dios. Es verdad, pues, que la realidad incipiente del Reino puede hallarse también fuera de los confines de la Iglesia, en la humanidad entera, siempre que ésta viva los valores evangélicos y esté abierta a la acción del Espíritu que sopla donde quiere (Cf. Jn 3,8)” (N.20).

Quiero poner de relieve dos aspectos: 1) “La carta encíclica *Redemptoris Missio* es el primer documento del magisterio romano que distingue claramente -aún teniéndolos unidos- entre la iglesia y el reino de Dios en su peregrinar histórico: el Reino presente en el mundo es una realidad más amplia que la iglesia; se extiende más allá de las fronteras de ésta e incluye -aunque de modos que pueden ser diferentes- no solo a los miembros de la Iglesia sino a los demás”<sup>14</sup>.

Ustedes dirán que muchos otros han dicho esto. Sí, pero no en documentos oficiales de la iglesia. Lo que más se ha acercado es el documento sobre las tesis del diálogo interreligioso de la comisión teológica consultiva de la federación de las conferencias de los Obispos Asiáticos, donde se lee: “El punto focal de la misión evangelizadora de la iglesia es la construcción del Reino de Dios y la construcción de la iglesia para que esté al servicio del Reino. El Reino es por tanto, más amplio que la iglesia. La iglesia es sacramento del Reino: ella lo hace visible, está ordenada a él, lo promueve, pero no se hace igual a él”<sup>15</sup>.

2) Si no solo los miembros de la iglesia sino también los demás hacen parte del Reino de Dios (de qué manera, es propio cuanto nos dice la teología de las religiones no cristianas) ello significa que estamos llamados a construir juntos este Reino de Dios en el mundo en cada época, en su doble dimensión horizontal y vertical, a través de la conversión a Dios y la promoción de los valores evangélicos, hasta que llegue, al final de la historia, a su plenitud escatológica.

*Segundo.* El diálogo interreligioso. Hace parte de la evangelización, lo cual es una novedad postconciliar. Considero al diálogo religioso con múltiples dimensiones misioneras. La encarnación del misionero que es ya diálogo con la cultura y con la religión; el contacto humano que es diálogo de la vida y el diálogo explícito y formal que, como veremos tiene diversas expresiones, exigencias y hasta obstáculos.

*Tercero.* El primer anuncio. Primero quiere decir fundamental, lo que no puede de ninguna manera faltar. Es nuestra especialidad como misioneros. El primer anuncio llamado también kérygma implica muchos aspectos objetivos y subjetivos que profundizaremos posteriormente.

*Cuarto.* El dar vida a nuevas comunidades cristianas y llevarlas a una relativa madurez. En el pasado la teología de la misión discutió mucho cuál era el objetivo de la misión si el anuncio o la creación de comunidades. Pues, el Concilio tomó en consideración los dos desafíos y los asumió como ambos necesarios. Al fin de cuentas, el kérygma lleva a la comunidad.

*Quinto.* La catequesis. No sobra hacer notar que la catequesis viene después del anuncio, lo presupone y lo ilumina. Catequesis sin anuncio no tiene sentido.

*Sexto.* La espiritualidad que está antes que la teología. Toda la historia de la misión ha sido la historia de la espiritualidad vivida más que de una teología de mucha avanzada. Sin la espiritualidad, la misión se hubiera paralizado.

*Séptimo.* La teología misionera que es hija de la misión. La teología debe decirle a la misión: Aló, mamá. La teología se desarrolló dando respuesta a las situaciones y problemas que se presentaban en la acción misionera. Por eso, la teología debe seguir dando respuestas a la misión adquiriendo ese rostro local que la hace familiar, comprensiva, significativa. Es ayudar a los cristianos a una respuesta más auténtica al Evangelio de Jesús<sup>16</sup>.

*Octavo.* La liturgia que es punto de llegada fundamental de la misión. Por eso se coloca como en el culmen. En efecto, la eucaristía es el culmen de la evangelización. La evangelización existe porque no existen comunidades eucarísticas. El punto final es el culto a Dios, no el hombre. La misión se acabará, el culto durará eternamente. La eucaristía es alimento de la misión y punto de llegada de ella:

Para que conozcan en la tierra tu camino,  
tu salvación en todas la naciones.

Que los pueblos te den gracias, oh Dios,  
que todos los pueblos te den gracias.. (Ps 67, 3-4)

## 5. ACTITUDES BÍBLICAS QUE NOS PREDISPONEN

Para introducirnos en el diálogo, es oportuno considerar que en el Antiguo y en el Nuevo Testamento se pueden descubrir dos actitudes bíblicas que aparecen luego tanto en la Iglesia primitiva como en la iglesia posterior y en la de nuestros tiempos<sup>17</sup>.

*La primera actitud* abierta sostiene que Dios ha creado todos los pueblos y la diversidad es voluntad de Dios. Es una actitud que favorece la misión en forma muy positiva. La actitud opuesta habla de que solo Israel es el pueblo de Dios y solo él tiene un pacto con Dios. Esta actitud no favorece la misión<sup>18</sup>.

*La segunda actitud* abierta reconoce que también otros pueblos rinden culto a Dios, favoreciendo el que haya aprecio por cuanto los otros son, sus valores y sus culturas. La actitud exclusivista excluye a los otros pueblos de la relación con Dios y acaba con la misión pues no tiene sentido evangelizar a quien ha sido excluido por Dios<sup>19</sup>.

*La tercera actitud* abierta acepta que las tradiciones de los otros pueblos pueden enriquecer la vida y el culto. Es una actitud difícil de encontrar en Israel. Es verdad que Israel se enriqueció de las otras culturas como la cananea. Pero no fue una apertura consciente a esas riquezas sino muy inconsciente. Más bien, se descubre con facilidad la actitud exclusivista que considera que las tradiciones de los otros pueblos alejan a Israel de su fe. Los profetas tronaban contra cualquier apertura de Israel en este sentido.

Pero es muy interesante desde el punto de vista misionero, la actitud del profeta Malaquías. Él sostiene que mientras sea sincero, todo culto tiene la aceptación de Dios. "Porque mi Nombre es grande en las mismas naciones paganas, dice Yavé de los ejércitos". (Mal 1,11.13) Lo dice criticando el culto de Israel por insincero pero también vale si no estuviese haciendo comparaciones.

En cuanto al Nuevo Testamento, basta enfrentar dos actitudes de Pablo mismo. En los Hechos de los Apóstoles, en los discursos de Listra y de Atenas Lucas nos presenta un Pablo muy abierto y muy sensible a las tradiciones de los otros pueblos. En cambio, en las cartas especialmente a los Gálatas y Corintios se muestra muy duro con los paganos<sup>20</sup>.

Textos como éstos llevan a los misioneros de hoy a asumir políticas de exclusión como en efecto ha acontecido y a dejar que brote en ellos un sentimiento de superioridad frente a las otras religiones lo cual no siempre favorece el encuentro con las mismas. Una revisión de las actitudes es importante cuando se impone no solo a nivel teológico sino práctico el dar fuerza al diálogo entre las religiones.

## 6. QUÉ ES EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

El cardenal Francis Arinze quien luego de ser Arzobispo de Onitsha (Nigeria) se desempeñó como presidente del Pontificio Concilio para el diálogo interreligioso, nos presenta el diálogo de esta manera: "Es un encuentro de personas de diferentes religiones en una atmósfera de libertad y de apertura, para escuchar al otro, para entender la religión de esa persona, para buscar posibilidades de cooperación, con la esperanza de que haya en la otra persona reciprocidad"<sup>21</sup>.

Es necesario acentuar la palabra reciprocidad porque ella es propia de la naturaleza del diálogo. Este implica receptividad y comunicación activa. Hay un dar y un recibir. Igualmente, hay que subrayar el escuchar al otro, tarea que a veces es muy difícil. Disponibilidad a escuchar quiere decir aprecio por la otra persona, por lo que cree, ora, vive, así que vale la pena dedicar el tiempo para informarse de todo ello.

### 6.1 Presupuestos del diálogo

El diálogo presupone mi disponibilidad a dar testimonio de Jesús, a confesar mi propia fe en él, a declarar que he sido seducido por él y que me colocó como un signo. Esta declaración plantea el problema de la autoridad. Con qué autoridad dialogo, con qué autoridad anuncio, con qué autoridad soy misionero?<sup>22</sup> La respuesta es solo de fe. Creo en alguien llamado Jesús, el Señor, es decir, la suprema autoridad para mí. Pero no se trata solamente de una decisión mía, es algo mucho más profundo. Yo fui escogido, fui seducido, fui colocado por él en la posición de confesar su nombre. Yo no me escogí, él me escogió (Jn 15, 16) La misión es ante todo *Missio Dei*. Este presupuesto está totalmente al polo opuesto del solicitado por John Hick quien pide la actitud de buscar la verdad y que se deje la actitud confesional como realidades

opuestas. El no se da cuenta que una confesión de fe es el punto de partida de la búsqueda de la verdad.

Yo no sé hasta dónde llega la luz y dónde empiezan las tinieblas. La luz brilla en las tinieblas y de esa luz damos testimonio pero no podemos ponernos al borde y decir al frente hay luz, en las espaldas hay tinieblas.

Mi lealtad a Cristo no me exige disminuir a los demás, ir a buscar sus puntos oscuros y sus pecados para hacer ver que allí no hay luz. Si amamos la luz y caminamos en la luz, nos alegramos con la luz que resplandece en los demás.

Reconocer que hay luz fuera del cristianismo y fuera de toda religión. La luz no se debe identificar con las religiones de la humanidad. Cuántas veces la religión puede ser también lugar de tinieblas. Ausencia y presencia de religión no equivalen a ausencia y presencia de luz, así nos lo enseña el Buen samaritano.

No considerar a la Iglesia como a la exclusiva poseedora de la salvación sino como signo de la salvación universal. La Iglesia es en el mundo el lugar donde Jesús está presente con la plenitud de su divinidad y de su salvación, pero ella no es esa plenitud. "Ella es su cuerpo y en ella despliega su plenitud el que lo llena todo en todos" (Ef 1, 23).

## 6.2 Formas del diálogo

Cuatro formas de diálogo suelen considerar los expertos sin que ninguna de esas formas sea superior a la otra<sup>23</sup>.

La primera es el diálogo de la vida. Es la relación que se tiene con los de otras religiones en la vida diaria, en el trabajo, en la escuela, en los contactos culturales o comerciales. Cuando las personas de diferente religión se abren unas a otras para hablar de sus esperanzas, de sus proyectos, de sus preocupaciones están actuando este diálogo de la vida aunque no necesariamente se termine hablando de asuntos religiosos. Pero expresan los valores de sus propias tradiciones y creencias. Carlos de Foucauld (1858-1916) realizó durante muchos años este diálogo de la vida en medio del pueblo de Tamanrasset, todo él musulmán. Vivió con ellos, vivió como uno de ellos.

La segunda es el diálogo de la acción. Es el diálogo que se vive como cooperación en la lucha conjunta por la promoción humana en alguna de sus formas. El grupo de musulmanes y el grupo de



católicos que se unieron en un solo comité para organizar y sostener un centro para los leprosos es un buen ejemplo. Más de una vez, budistas y católicos se han encontrado codo a codo enfrentando situaciones de hambre y pobreza.

La tercera es el diálogo teológico que tiene lugar cuando los expertos en cristianismo y otras religiones se encuentran para intercambiar información sobre sus respectivos credos. Escuchar y comprender a un nivel lo más profundo posible es el objetivo. Ellos tratan de enfrentar los problemas actuales y darles respuesta a la luz de sus respectivas religiones. Es un diálogo para especialistas como el que tiene lugar en el grupo de investigación islamo-cristiano fundado en 1977 y que saca publicaciones periódicas como resultado de los diálogos.

La cuarta es el diálogo espiritual o de las experiencias religiosas. Se refiere a personas profundamente enraizadas en sus respectivas tradiciones religiosas que comparten experiencias de meditación, oración, contemplación, modos de buscar a Dios, etc. Los monjes benedictinos que se encuentran con los monjes budistas para la meditación es un ejemplo. Chiara Lubich fundadora del movimiento católico de los focolarinos y Nikkyo Niwano fundador de un movimiento budista (Rissho Koseikai budista) han logrado una enriquecedora comunicación espiritual de provecho para los dos movimientos.

Estamos hablando de realidades que los misioneros debemos enfrentar a diario y para las cuales debemos estar preparados, a las cuales debemos ser sensibles y las cuales deben recibir el máximo apoyo de nuestra parte. Los conflictos enormes interreligiosos hoy nos exigen intensificar la formación al diálogo interreligioso.

### **6.3 Muros para derribar**

Al enfrentar el siglo XXI, la Iglesia está llamada a superar algunos muros que se le presentan y que le impiden entrar en el diálogo interreligioso.

*Primero.* La comprensión demasiado estrecha de la salvación. Estamos lejos de aquellas actitudes fomentadas por la equivocada interpretación del axioma: Fuera de la iglesia no hay salvación. Pero podemos caer en fundamentalismos modernos y excluyentes.

*Segundo.* La falta de estudio de las religiones comparadas. Ello nos impide apreciar en su justa dimensión las riquezas de las otras

religiones. Si conociéramos más de la mística sufi y de su afinidad con la mística católica, apreciaríamos más el sufismo.

*Tercero.* La actitud de superioridad frente a las otras religiones muy al polo opuesto de la actitud de Pedro al encontrar a Cornelio o de cuanto decía Pablo de sí: A mí, el menor de todos me ha sido concedida esta gracia...(Ef 3,8).

*Cuarto.* Las convicciones demasiado rígidas que impiden asumir la perspectiva del otro para entenderlo mejor y para descubrir la parte de verdad que le acompaña.

*Quinto.* La hermenéutica bíblica demasiado centrada en el pasado y poco en el presente así que no colabora en la iluminación de los actuales problemas del mundo y del encuentro con las religiones hoy.

*Sexto.* El lenguaje de conquista más que de guerra y que sin embargo, tiene un cierto sabor a proselitismo. El lenguaje de guerra se necesita para luchar contra el mal, contra el pecado, contra los poderes de este mundo (*stoicheia*) pero no contra la carne y la sangre, como anotaba Pablo.

*Séptimo.* La aparente contradicción entre el respeto a las otras religiones y la unicidad de Jesucristo. Si de doce libros publicados sobre la unicidad, once la rechazan no significa que la debemos rechazar pero sí que debemos encontrar nuevas formas de explicarla para que sea comprendida correctamente.

En el campo de la reflexión misionera estamos ofreciendo muy poco para enfrentar estos muros y el aporte misionero debería ser más rico, más significativo, más decisivo.

#### **6.4 Respuesta a estos muros**

Una respuesta global es la invitación a colocarnos en situación de kénosis, en el fondo de la escalera, desde empezaremos a subir los unos y los otros en el esfuerzo de un enriquecimiento mutuo. En medio de las escaleras, que son todos los esfuerzos de nuestras religiones para crecer, se ha plantado algo decisivo: la cruz<sup>24</sup>. Ella significa que Dios ha querido encontrarnos no en la cumbre de la escalera sino en la base y Él se abajó hasta ese punto. Allí estamos llamados a encontrarnos con los miembros de otras religiones.

A John Hick le parece muy interesante esta posición pero dice que ella implica remplazar los dogmatismos del pasado con una visión moderna y científica. Los dogmatismos del pasado son la

encarnación, la divinidad de Jesús, su unicidad y la Trinidad. Nuestra posición es que partimos de una actitud de confesión de nuestra fe y que esta no se opone ni a la búsqueda de la verdad ni a la actitud de kénosis.

## 7. LA UNICIDAD DE JESUCRISTO BAJO FUEGO

Las objeciones que se hacen a la unicidad de Jesucristo provienen de tres frentes:

### *Frente filosófico:*

No hay verdades absolutas sino relativas ya que:

- Cada verdad, incluida la unicidad de Jesucristo, está históricamente condicionada.
- Hay una intencionalidad diferente en cada acción.
- Hay dependencia de un punto de vista.
- Está ligada a un lenguaje específico.
- Obedece a una interpretación específica.
- Es dialógica según preguntas y respuestas.

### *Frente bíblico:*

- Resultado de una visión del mundo y del lenguaje condicionados.
- Resultado de una visión apocalíptica hebrea y por ende limitada.
- San Pablo la hubiese relativizado si hubiera conocido la mística de las religiones orientales.
- En Juan es mítica, poética no reducible a prosa.
- En el contexto histórico de los apóstoles era natural presentar a Cristo como única vía.

### *Frente teológico:*

- Entre el Jesús histórico y el Cristo de la iglesia apostólica sucesiva hay una brecha incolmable.
- Jesús estaba totalmente centrado en Dios mientras que la iglesia se volvió cristocentrada.
- Él anunció la venida del reino; ella lo anunció a él.
- Él afirmó la paternidad universal de Dios, la iglesia afirmó la unicidad de su filiación.
- Mientras que Jesús era un hombre acreditado por Dios, la iglesia lo elevó a persona divina.

- Lo que era un lenguaje metafórico, poético, funcional se convirtió en literal, de prosa, ontológico.

A estas objeciones, la actual teología ha dado respuesta no negando la unicidad de Jesucristo pero sí explicándola en forma más precisa, así que aparezca que no se opone la unicidad de Jesucristo a la voluntad salvífica universal ni al hecho de que las otras tradiciones religiosas sean caminos de salvación.

Estamos, sin embargo, frente a uno de los más grandes desafíos que tiene la teología católica en el siglo XXI.

### 7.1 Cristo, un símbolo real, no un símbolo imaginario

“El error básico de esos enfoques cristológicos (de John Hick, de Charles Davis, de Paul Knitter y otros) está en que si bien consideran a Cristo justamente como una realidad simbólica, no aceptan el hecho de que el símbolo real tiene un lado *objetivo* y un lado *proyectivo* o *subjetivo*. Estos teólogos conservan los elementos *subjetivos* y *proyectivos* pero eliminan los *objetivos*, convirtiendo a Jesús en una simple representación de particulares aspiraciones de vida humana”<sup>25</sup>. El símbolo debe ser tomado también realísticamente de lo contrario convierten a la cristología en ciencia ficción.

Símbolo real es aquel en el que la cosa que se quiere significar o indicar está realmente presente. Cuando decimos que el cuerpo es símbolo de la persona, no estamos diciendo que una cosa es el cuerpo y otra la persona sino que el cuerpo siendo persona, revela aspectos de la persona que sin él quedarían escondidos. Bien solemos decir que los ojos son la ventana del alma.

Y en este sentido, hablamos de Cristo como de un símbolo, es el símbolo de Dios por excelencia. El símbolo hace presente eso que quiere revelar. Cristo es Dios que se comunica, que se revela (el que me ve a mí ve al Padre) pero al mismo tiempo Cristo es el hombre que acepta la revelación de Dios y a la par, la más plena manifestación de esa revelación y de esa aceptación. Cristo hace parte de las realidades simbólicas reales no ficticias y que revelan algo escondido, un misterio.

Insisto en el término realidad aplicado al símbolo para que no caigamos en la trampa de muchos teólogos actuales no católicos especialmente, que por el influjo del arte y la literatura, ven en el símbolo solamente una proyección de las realidades subjetivas de una persona, una proyección imaginaria de las posibilidades humanas.

Que el símbolo, o mejor, algunos símbolos puedan ser algo imaginario, inventado por la persona o por la comunidad para expresar sus posibilidades, no se puede negar. Ese también es un símbolo pero es un símbolo imaginario, no un símbolo real. Pero no se puede aceptar que Cristo sea reducido a símbolo imaginario, fruto de la imaginación de la comunidad primitiva. Estos teólogos separan la realidad objetiva de la parte subjetiva. De esa manera hacen de Jesús, de su encarnación y resurrección simples construcciones de la imaginación humana, que por ricas que sean destruyen la realidad divina de Jesús. Jesús hace parte de las realidades simbólicas reales y por tanto es revelador de algo nuevo.

Para Mircea Eliade los símbolos son capaces de revelar una modalidad de lo real o una condición del mundo que no es evidente en el plano de la experiencia inmediata<sup>26</sup>. Por eso, los símbolos tienen un efecto transformador en nuestras vidas, en nuestro comportamiento, en nuestros compromisos. Ellos nos abren a niveles de la realidad que sin ellos quedarían cerrados para nosotros y nos hacen descubrir la unidad de tantas realidades que parecían incompatibles, facilitando así la integración de nuestra vida. Ellos, por consiguiente, despiertan en nosotros energías escondidas de nuestro espíritu y nos llevan a la acción.

Pero refiriéndonos al diálogo interreligioso, sucede que según estos teólogos, para acercarnos a las otras religiones con respeto e igualdad, tenemos que considerar a Cristo, el Hijo de Dios, como un símbolo subjetivo y proyectivo, es decir, como un invento de la imaginación humana. Como quien dice, para ser misioneros debemos empezar por negar a Jesucristo, su ser símbolo real de Dios Padre y su realidad de Hijo de Dios encarnado y resucitado.

Reconocer que en las otras religiones hay grandes valores, reconocer que el Logos actúa en esas religiones, reconocer que las tradiciones religiosas que viven son camino de salvación para sus miembros, no exige destruir la divinidad de Jesucristo ni tampoco inventarse una separación entre un Logos que anda por su cuenta y un Jesús que tiene otro camino. Lo que hay que reconocer es sencillamente que la revelación puede ir más allá de cuanto nos llegó por Jesús y que el Espíritu Santo sigue siendo el camino para llegar a esa revelación dentro y fuera del cristianismo.

Por otra parte, no es el caso negar que el Logos eterno se puede manifestar a otros pueblos a través de otros símbolos religiosos<sup>27</sup>. A nivel cristiano, se puede sostener que la persona divina que

aparece en Jesús de Nazareth no se agota con esa aparición histórica. Los símbolos y mitos de otras religiones pueden estar indicando hacia aquél a quien los cristianos llamamos Cristo”<sup>28</sup>.

## **7.2 Limitaciones salvíficas del evento Cristo según Dupuis**

La anterior afirmación se puede complementar con cuanto afirma Jacques Dupuis sobre las limitaciones de tipo salvífico del evento Cristo:

- La encarnación de suyo lleva consigo inevitables limitaciones.
- La conciencia humana de Cristo no podía de suyo agotar el misterio divino dejando incompleta la revelación.
- El evento Jesús no podía agotar la potencia salvífica de Dios. Fue un canal, un signo eficaz (sacramento) de la voluntad salvífica.
- Entre Dios, fuente última y quien es la imagen humana de Él hay siempre una distancia. Jesús no se sustituye a Dios.
- La potencia salvífica de Dios no está ligada exclusivamente al signo universal que Él proyectó para su acción salvífica.
- La acción de Dios mediante el Logos no encarnado y el Espíritu persiste aún después de la encarnación del Logos.

Otras figuras salvíficas pueden ser iluminadas por el Verbo e inspiradas por el Espíritu y ser así indicadoras de salvación. Estas afirmaciones es bueno traerlas a colación para que entendamos que al entrar en diálogo interreligioso no estamos fingiendo que los demás tienen verdades que nosotros no tenemos sino que en realidad puede haber elementos de revelación que nos llegan a través de ellos. La obra de Raimundo Pannikar hace mucho énfasis en este aspecto como cuando nos habla -sin entrar a juzgar si es en todo correcto- del Cristo presente en el hinduismo<sup>29</sup>.

## **7.3 Relaciones diálogo y anuncio**

Se tiene a veces la impresión que los que hablan bastante del diálogo poco se refieren al anuncio. Se quedan en la admiración de la verdad del otro y hasta de la cultura del otro, como acontecía a algunos misioneros ante las culturas del oriente, y de ahí no pasan. O sencillamente, proceden, como es el caso de Paul Knitter a identificar misión con diálogo y a reducir el anuncio al simple diálogo, como consecuencia de su cristología que niega que Jesu-

cristo sea constitutivo de la salvación de la humanidad<sup>30</sup>. Por eso me parece muy importante que, a la manera de cremallera, unamos diálogo y anuncio y ello a través de algunas preguntas muy específicas y sus respectivas respuestas que han sido elaboradas especialmente en el documento *Diálogo y Anuncio* emanado por dos dicasterios con la finalidad de ofrecer algunas aclaraciones fundamentales, unos meses después de la publicación de la *Redemptoris Missio*<sup>31</sup>:

*¿Es el diálogo un simple medio para el anuncio? NO.*

El diálogo que es por una parte un espíritu globalizador y por otra una tarea, no es simple medio.

*¿Es el diálogo una forma de evangelización en sí mismo? SI.*

“Es un elemento auténtico, como también el anuncio, de la misión evangelizadora de la Iglesia” (DA.77)

*¿Entonces, puede estar solo sin el anuncio? SI (DA 41).*

Diálogo y anuncio tienen objetivos distintos. El primero mira a la conversión más profunda hacia Dios de cada uno de los interlocutores -cristianos y otros-. El segundo es una invitación explícita a ser discípulos de Jesucristo en la Iglesia. Son dos fines diferentes que sin embargo, se pueden considerar como etapas de un proceso como la alianza con Moisés era un fin en sí misma y ello no era óbice para que estuviese orientada hacia la alianza con Cristo en la que se realiza plenamente.

*¿Así que puede del todo prescindir del anuncio? NO.*

“No. El diálogo no representa toda la misión de la Iglesia, y tampoco puede sustituir al anuncio...sigue orientándose hacia el anuncio, puesto que en éste el proceso dinámico de la misión evangelizadora de la Iglesia alcanza su culmen y plenitud” (DA 82) Entre los dos hay esa tensión propia que se da entre el ya y el todavía no.

*¿Es libremente intercambiable con el anuncio? NO.*

*¿Exige dejar en la sombra las propias convicciones religiosas? NO*

Aunque John Hick parece solicitar que se deje de lado todo lo confesional, la verdad es que la seriedad del diálogo exige, como lo reconoce el mismo Knitter<sup>32</sup>, que cada uno manifieste y mantenga las propias convicciones personales. Al mismo tiempo se requiere no absolutizar lo que es relativo ya por incomprensión, ya por intransigencia<sup>33</sup>.

Aclarada la relación diálogo-anuncio, podemos pasar a ver el anuncio ante todo como experiencia subjetiva y luego como realidad objetiva.

## 8. EL KÉRYGMA VISTO SUBJETIVAMENTE. UNA EXPLOSIÓN

Explosiones se conocen a diario, ya reales ya ficticias como las de las películas. Entre las reales siempre me impresionó la de ese avión de la TWA que explotó en New York. Nunca se supo la razón pero fue tan fuerte que se encontraron restos de avión y de personas muchos kilómetros lejos del lugar de los hechos.

Hay otras explosiones menos repentinas. Por ejemplo, las que suceden cuando se coloca la dinamita en un punto y una mecha muy larga se prende para que vaya avanzando poco a poco hasta la dinamita que cuando recibe el fuego traído por la mecha, estalla y lanza todo lo que hay cerca muy lejos.

Me encantan las explosiones. Pero advierto de inmediato que esas que me apasionan son las explosiones espirituales, no las materiales. Al fin de cuentas también Jesús decía: "He venido a traer fuego sobre la tierra y cuánto desearía que ya estuviese ardiendo" (Lc 12,49-50).

Explosiones espirituales hay muchas y siempre con mecha y todo. ¿Y qué hacen estas explosiones espirituales? Lo mismo que las otras. Si explota dentro de ti primero te pone patas arriba, te descompone todo y luego te lanza lejos porque genera una fuerza centrífuga que no te deja más estar quieto en un lugar sino sientes que tienes que ponerte en movimiento, en circulación más allá de todas las fronteras que hasta ahora te han limitado.

### 8.1 La vivencia del kérygma

La vivencia del kérygma es una de esas explosiones. Estoy seguro de que muchos de los aquí presentes han tenido la experiencia de esta explosión espiritual y los ha puesto en movimiento de amor más allá de toda frontera.

El kérygma vivido no es fruto de un mandato, de una explicación racional, de una lección de catecismo. Es una explosión, que agarra todo mi ser y despierta en mí estupor y perplejidad a la par que me llena de alegría<sup>34</sup>. Que implica un encuentro vivo, emocionante, de ojos abiertos y de corazón palpitante con el Señor (Juan Pablo II). Que se vive no solo personalmente sino también en forma comunitaria. Que pide una acogida de amor y de discernimiento de la Palabra para no confundirlo con mis propias fantasías. Que inicia en mí un proceso vivo, existencial.



## 8.2 Misión, vivencia plena del kérygma

Pero fuera de ser un encuentro maravilloso de ojos abiertos y corazón palpitante, es un encuentro que no me deja donde estoy sino que me lanza lejos. La misión más allá de las fronteras de la fe o de otras fronteras no es simplemente fruto de un mandato misionero, de una orden o de una ley. Es parte de esta experiencia explosiva de que estamos hablando.

Los discípulos de Jesús fueron recibiendo de él todas las verdades que encierra esta palabra Kerygma. Como esa mechita que va quemando poco a poco, así los apóstoles fueron siendo empapados de la Buena Nueva hasta que el día de pentecostés cuando sintieron esa explosión. ¿Y qué sucedió? Los apóstoles fueron lanzados hacia fuera, fueron puestos en movimiento, fueron empujados, sacados de su encerramiento para anunciar su experiencia con Cristo a todos los rincones. Ellos que habían recibido el kérygma de Jesús, ahora lo comunicaban a los demás. ¿Cómo es que cada uno de nosotros les escuchamos en nuestra propia lengua local? Se preguntaban estupefactos y perplejos quienes los escuchaban. Era el anuncio de Jesús vivo y un anuncio sin fronteras.

Los discípulos de Emmaús recibían de un desconocido la explicación de las Escrituras sobre la muerte de Jesús y su resurrección. La mechita iba quemando y ellos sentían que algo ardía en su corazón. Hasta que llegó la explosión que los puso en movimiento, un movimiento misionero que no pararía más<sup>35</sup>.

## 8.3 Otras explosiones

Esta unión de kérygma y misión como integrantes de una misma realidad, puede descubrirse en hechos paradigmáticos como el anuncio dado a la Virgen María y su puesta en marcha hacia donde su prima Isabel llevando la alegría de la presencia del salvador al mismo Juan Bautista. Y puede verse en el primer encuentro entre María Magdalena y Jesús resucitado quien de inmediato la pone en movimiento para que anuncie a sus hermanos que Él está vivo. Y puede verse en Pentecostés cuando los apóstoles reciben la luz de lo alto pero al mismo tiempo un empujón que los saca fuera, en misión.

## 8.4 Los tres pasos

Entonces , la vivencia del Kérygma puede considerarse con estos pasos:

*Hay un comienzo.* Alguien pone el fuego en la mecha. Ese alguien tiene diversos nombres. Se llama la Palabra que al decir de Jeremías es como fuego (Jer 5, 14; 23, 29). Se llama el Espíritu Santo y nada de extraño que se haya presentado en formas de lengua de fuego. Se llama el apóstol, el misionero o el testigo, alguien que me habla, que se dirige a mí de manera especial. El apocalipsis habla de dos testigos profetas y los compara con los candelabros de oro ya que tienen que dar fuego, luz y calor<sup>36</sup>.

*Hay una continuidad* a veces muy corta, a veces muy larga. Es la mechita que va haciendo su trabajo desde dentro. Ese fuego interior lo experimentó dramáticamente el profeta Jeremías: “Me has seducido, Yavé, y me dejé seducir por ti. Me tomaste a la fuerza y saliste ganando. Todo el día soy el blanco de sus burlas, toda la gente se ríe de mí. Pues me pongo a hablar, y son amenazas, no les anuncio más que violencias y saqueos. La palabra de Yavé me acarrea cada día humillaciones e insultos. Por eso decidí no recordar más a Yavé, ni hablar más en su nombre, pero sentía en mí algo así como un fuego ardiente aprisionado en mis huesos, y aunque yo trataba de apagarlo, no podía” (Jer 20, 7-9).

*Hay un punto de llegada:* Es la explosión en todo su poder; es el ser lanzado fuera, el ser puesto en movimiento misionero. Isaías después de su experiencia de Dios tan especial y de haber escuchado su palabra: ¿a quién enviaré? concluyó diciendo: “Señor, mándame a mí”. Pedro y los otros se sienten lanzados hacia fuera y capacitados para expresar lo que han vivido de una manera universal, en todas las lenguas. Juan también expresará que su experiencia le agarró hasta en el propio cuerpo: “Lo que hemos visto y oído se lo anunciamos también a ustedes para que estén en comunión con nosotros, pues nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo”. (1 Jn 1,3). Pablo convertido no capta de inmediato ese punto de llegada. Lo captará más tarde cuando las mismas palabras del profeta Isaías le abran a horizontes más amplios:

“Tú serás, además, una luz para las naciones,  
para que mi salvación llegue  
hasta el último extremo de la tierra” (Is 49,6)<sup>37</sup>.

El punto de llegada, ese lanzamiento con la fuerza del fuego del Espíritu se constituye en punto de partida para llevar el kerygma a los demás, ese primer anuncio a quienes no han conocido a Jesucristo. Por eso, debemos entender el kerygma también objetivamente y no solo como vivencia emotiva y personal.

### 8.5 El kerygma visto objetivamente

El kerygma es el primer anuncio del evangelio de Jesucristo, Signo, Señor, Salvador y Santificador, enviado del Padre con la fuerza del Espíritu, dirigido al corazón de quien no es cristiano para que en él, por la acción de Dios, surja la fe y la viva comunitariamente.

Podemos decir también que el kerygma es el primer anuncio del Reino.

Procedamos por partes:

1). La palabra *anuncio* indica que el kerygma se parece a ciertos remedios de los que se dice: Tómese únicamente por vía oral. El kerygma es anuncio por vía oral pero también por vía testimonial porque lo que se dice se está viviendo. La palabra *primero* indica no algo que se pone al comienzo y luego se pasa a otra cosa y se olvida. Primero quiere decir fundamental, aquello sin lo cual lo demás quedaría en el aire, inutilizado. Para gustar un banquete primero hay que tener vida.

Cuanto el kerygma busca es generar vida, *la vida de la fe*. Por eso Pablo hablaba a sus hijos como un padre, aún más, como una madre que está generando, dando a luz, gracias al kerygma, al primer anuncio: “No les escribo esto para avergonzarlos, sino para amonestarlos como a hijos muy queridos. Pues aunque tuvieran diez mil maestros de vida cristiana, no pueden tener muchos padres, y he sido yo quien les transmitió la vida en Cristo Jesús por medio del Evangelio”. (1 Cor 4,14-15). A los Gálatas que están en peligro de volver a la esclavitud religiosa pagana y al legalismo les dice: “Hijitos míos, de nuevo sufro por ustedes dolores de alumbramiento, hasta que Cristo haya tomado forma en ustedes” (Gal 4,19).

2). El evangelio de Jesucristo Signo, Señor, Salvador y Santificador. Se trata de cuatro eses. Es el anuncio de Jesucristo vivo signo del amor del Padre que nos amó primero; es la invitación emotiva a acogerlo como el único Señor ante quien toda rodilla se doble, toda lengua proclame (Fil 2,10) y todo pensamiento se pliegue (2 Cor 10,5). Es la invitación emotiva a acogerlo como Salvador. Así procedía

Felipe quien les hablaba a los Samaritanos del Reino de Dios y del poder salvador de Jesús, el Mesías, y tanto los hombres como las mujeres creyeron y empezaron a bautizarse. (Hch 8,12). Es la invitación emotiva a acogerlo como santificador, es decir, como el Mesías que comunica el Espíritu que santifica.

3). Es el anuncio de Jesús, pero es un anuncio *trinitario* porque se habla de él como enviado del Padre con la fuerza del Espíritu.

4). Y he dicho que es un anuncio y una *invitación emotiva y cordial* porque se dirige al *corazón*, a ese centro del ser humano donde se toman las decisiones existenciales y definitivas; a ese centro donde el Espíritu Santo tiene su plataforma de acción, a ese centro desde donde se responde no con ideas sino con amor. Hay que tener puntería, hay que disparar al corazón. No es una invitación a aprender algo con la cabeza sino a decidirse por Alguien con el corazón. Es un anuncio que suscita una profunda emoción como lo reconocían quienes escuchaban a Pedro cuando les ofrecía el kerygma y se sentían atravesados en el corazón. Y lo hacía notar Lucas refiriéndose a Lidia: "Mientras nos escuchaba, el Señor le abrió el corazón para que aceptase las palabras de Pablo" (Hch 2,37).

5). Un anuncio vivido *comunitariamente*. Eso significa que el kerygma no solo da lugar a la conversión de quienes no son cristianos sino también a la fundación de comunidades cristianas porque el anuncio del Evangelio es convocación de toda la humanidad; y en cada una de esas comunidades llamada iglesia se manifiesta la presencia del Espíritu Santo, se vive la participación en el cuerpo de Cristo y se espera su venida gloriosa.

## 8.6 El kerygma transmitido

Pongamos el caso ahora de que el organizador de este Simposio en un arranque de fervor y novedad, hubiese querido que se hiciese presente el apóstol Pedro para que presentase el mismísimo kerygma que anunció después de Pentecostés. ¿Qué hubiera sucedido? Sencillamente que nadie habría entendido nada ni por la lengua usada ni por la forma, a no ser que se diese otra vez el milagro de pentecostés. Pero la verdad es que no hay necesidad de milagro. Esto significa que el kerygma que nos llega a nosotros no es el mismo anunciado por Pedro por primera vez, que se parece el pan calentico que sale del horno, sino que ha pasado de mano en mano, esto es, ha sido transmitido desde él hasta hoy por sucesivas generaciones. Se

parece más al pan que nos llega a la mesa y que pasó por el panadero, el despachador, el tendero, la señora que lo compró y finalmente quien lo pone en la mesa. Ya San Pablo decía que el transmitía lo que había recibido. El kerygma nos llega *transmitido*. Pero en ese pasar de unos a otros, cada uno deja algo, una comprensión mayor del kerygma. Y por eso, del kerygma sabemos más nosotros que los primeros cristianos. El asunto es que cada uno, por enano que sea, se sube sobre los hombros de los predecesores y puede ver más lejos. El kerygma transmitido nos llega *enriquecido* no porque se le añadan cosas sino porque se descubren dentro del mismo, se hacen explícitas tantas riquezas implícitas en él y a ello contribuyen los teólogos, los concilios y el magisterio de la iglesia.

El kerygma, además, nos llega *traducido* a nuestra lengua y a nuestra cultura en forma muy familiar. Y este esfuerzo de traducir y de inculturar el kerygma también representa una riqueza. Cuando los LXX tradujeron el texto hebreo en griego, permanecieron fieles al texto hebreo y sin embargo la interpretación sacó a la luz muchos aspectos no notados por los hebreos. De parte de éstos hubo alguna protesta pero la verdad es que se mantuvieron fieles al texto y fieles a la cultura griega para la que traducían<sup>38</sup>. Inclusive, las mismas religiones no cristianas ayudan a enriquecer el kerygma porque de diversas maneras nos hacen ver las riquezas escondidas del mismo. Pedro fue a la casa de Cornelio y de su vida y de su obrar mucho aprendió el apóstol de la realidad de Dios y del actuar de Jesús. Y a la luz de tantas bellas experiencias de las otras religiones, entendemos muchos aspectos del amor y del actuar de Dios Padre, de su Hijo y del Espíritu Santo. Por eso, la iglesia invita al diálogo con las otras religiones.

### **8.7 Ausencia del kerygma y salvación**

Nos queda una última pregunta: ¿Aquéllos que no reciben el primer anuncio y que no invocan el nombre del Señor Jesús, cómo se salvan? La pregunta plantea uno de los problemas más grandes que se le plantea a la teología hoy. Las respuestas dadas han sido muchas desde las que niegan abiertamente la salvación para los que no acogen el kerygma hasta los que negando la unicidad de Jesucristo, consideran todas las religiones igualmente salvíficas.

El documento *Diálogo y anuncio*, emanado conjuntamente por la Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos y

el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, unos meses después de la Encíclica *Redemptoris Missio*, al que ya nos hemos referido, nos ofrece la respuesta más avanzada que se pueda encontrar hoy en algún documento de la Iglesia sobre el hecho de la salvación de quienes no reciben el primer anuncio. El documento, retomando una intervención de Juan Pablo II después de la jornada mundial de oración en Asís, habla de que a pesar de la diversidad de religiones hay un misterio de unidad. Y luego prosigue diciendo: “De este misterio de unidad deriva el hecho de que todos los hombres y mujeres que son salvados participan, aunque de modo diferente, en el mismo misterio de la salvación en Jesucristo por medio de su Espíritu. Los cristianos son conscientes de ello gracias a su fe, mientras que los demás desconocen que Jesucristo es la fuente de su salvación. El misterio de la salvación los toca por vías que solo Dios conoce, mediante la acción invisible del Espíritu de Cristo. A través de la práctica de cuanto es bueno en sus tradiciones religiosas y siguiendo los dictados de su propia conciencia, los miembros de otras religiones responden positivamente a la invitación de Dios y reciben la salvación en Jesucristo, aun cuando no lo reconozcan como su Salvador (Cf. *Ad Gentes* 3,9 y 11)”<sup>39</sup>.

Es oportuno hacer notar que hay dos caminos: Seguir los dictados de la propia conciencia (era el camino anotado por el Vaticano II) y la práctica de cuanto es bueno en sus tradiciones religiosas (es el camino novedoso ofrecido por el documento).

### **8.8 Nadie separe lo que Dios ha unido**

Les cuento que un niño le preguntó al catequista: ¿Es pecado tirarle la cola al gato? El catequista respondió: No estoy muy seguro, pero la biblia dice que no se debe separar lo que Dios ha unido.

No se debe separar vivencia del kerygma y compromiso misionero. Son dos realidades que van juntas y su separación es una deformación eclesial. San Pablo anota que Dios da la gracia y el apostolado. Anoto esta unión para hacer ver algunas dificultades que a lo largo de los siglos han debilitado el anuncio y además lo han separado del compromiso misionero.

### **8.9 Dificultades y olvidos del anuncio**

Según el teólogo S. Dianich, la conciencia eclesial a lo largo de los tiempos se ha caracterizado por diversos modelos de misión. Uno

de estos es el modelo de la misión realizada. La importancia de considerar este modelo es el influjo no ciertamente positivo que ha tenido en la vitalidad del primer anuncio. Procederé por puntos que no indican una cronología particular.

### *La edad apoótolica*

El inminente retorno de Cristo hace que la misión de la iglesia quede condicionada por los tiempos breves. Esta es la última hora, escribirá San Juan (1 Jn 2,17 ss). Este condicionamiento indica precisamente que la misión ya ha sido cumplida, que no es el caso de anunciar cuanto de prepararse a la venida del Señor tan inminente.

### *El influjo de Pablo*

Pablo sueña con llegar a España (Rom 15,28) para ver así realizado su deseo de evangelización de todo el mundo. Esta culminación de la misión es expresada por Pablo así: “¿Acaso no han oído? Sí que han oído: por toda la tierra ha corrido su voz y hasta los confines del mundo sus palabras” (Rom 10,18). Con esta cita del salmo 19,5 Pablo sienta las bases de un tópico que será habitual durante toda la edad media: La misión de la iglesia se ha cumplido y todo el mundo ha sido ya evangelizado<sup>40</sup>. Esto quiere decir, en otras palabras que el primer anuncio del Evangelio ya se ha dado suficientemente, no se necesita má<sup>41</sup>.

### *La misión, algo ocasional*

El impacto teológico de esta visión de la misión ya realizada hizo que la gran empresa misionera, la gran obra de la expansión de la fe se fuese reduciendo al punto que esta tarea como anota el historiador Eusebio terminase siendo sencillamente algo ocasional, propio de la vida cotidiana, fruto del contacto familiar, del coloquio en el lugar de trabajo, de las conversaciones de unos con otros en las termas, etc.<sup>42</sup>

### *Las épocas posteriores*

“El modelo de misión realizada aparece también en la manera con que rápidamente los obispos, los sacerdotes y los diáconos son destinados a atender a las comunidades constituidas, más que a difundir el evangelio entre los no creyentes... En el *Pontificale Romanum* la tarea misionera no ocupa ningún lugar destacado en el cuadro de los ministros de la iglesia, ya que en los primeros siglos

no consideraban como una función propia de la evangelización de los no creyentes que vivían más allá de los límites de sus iglesias”<sup>43</sup>

La *Traditio* apostólica de Hipólito en las oraciones para la consagración del Obispo, del sacerdote y del diácono, no atribuye al ministro ordenado ninguna tarea que vaya más allá de la atención, el gobierno y el servicio litúrgico en la comunidad constituida. La conciencia de que todo el mundo es cristiano se vuelve muy fuerte en la edad media. Santo Tomás de Aquino es un rico e interesante testigo de esta mentalidad para quien la iglesia ya ha sido edificada en todo el mundo.

#### *Una primera constatación*

La primera constatación lamentable que hay que poner de manifiesto es ésta: Parece que muy rápidamente haya tenido lugar un cambio de interés. Se pasó de la cuestión del primer anuncio con el momento crucial del encuentro cordial con Jesucristo y la fe en él al problema del conocimiento de la doctrina cristiana y a su respectiva ortodoxia y a la coherencia evangélica con la vida. Con la difusión del bautismo de los niños y algunos estilos propios de conversión masiva mediante la conversión del rey, se agravó la situación así que el kerygma no fue más el centro de la predicación, el primer anuncio quedó debilitado.

#### *Frente a los nuevos pueblos*

Con la aparición en el horizonte europeo de nuevos pueblos lejanos y posteriormente con el descubrimiento de América, se podría pensar que la misión realizada llegaría a su fin y con ello se le daría un impulso al primer anuncio del evangelio. Pues no mucho. “La praxis misionera que se afirmará en el nuevo Mundo no hará otra cosa que reproducir los esquemas de instrucciones catequísticas propios de la tradición europea, sin que se perciba la gran novedad de un evento en el que poblaciones enteras, que jamás habían conocido a Jesucristo, llegaban ahora a creer en él”<sup>44</sup>. En otras palabras, continuó el mismo énfasis dado más a la catequesis que al primer anuncio.

#### *Los tiempos más recientes*

Pero vengamos a tiempos más recientes. Cuando el Código de Derecho Canónico presenta la lista de cuanto debe conocer un adulto para recibir el bautismo, no hace alusión a la acogida en la



fe del anuncio de Jesús que es lo fundamental. Sencillamente lo presupone. (canon 865). Los comentarios a este canon no se apartan del mismo. Para ser cristiano se necesita conocer una serie de cosas. El asunto se ubica a nivel de conocimiento de las verdades básicas de la fe<sup>45</sup>. Pero la fe que surge del anuncio, como anota Pablo, no se considera, sencillamente se presupone.

Si vamos al rito de la Iniciación cristiana de los adultos publicado en el año 1972, se dice que estos ritos deben estar precedidos de un precatecumenado. El precatecumenado se supone que sea exactamente el primer anuncio. Pero justamente anota Dianich: "Definir como precatecumenado ese acto fundamental de toda la entera misión de la iglesia es colocar el primer anuncio en el atrio en el que uno se dispone a entrar y no en el lugar que verdaderamente vale"<sup>46</sup>.

### *Santo Domingo*

Es interesante ir a Santo Domingo para constatar en este documento la definición del problema aquí planteado, a saber, la progresiva marginalidad del kerygma, del primer anuncio y el peso preponderante que tomó la catequesis. Y claro está al tomar conciencia de ese desequilibrio hace un llamado a volver al kerygma.

Dice el documento de los Obispos de América latina: "Desde la situación generalizada de muchos bautizados en América Latina, que no dieron su adhesión personal a Jesucristo por la conversión primera, se impone, en el ministerio profético de la Iglesia, de modo prioritario y fundamental, la proclamación vigorosa del anuncio de Jesús muerto y resucitado, raíz de toda evangelización, fundamento de toda promoción humana y principio de toda auténtica cultura cristiana"<sup>47</sup>. Es un llamado enérgico a dar prioridad al kerygma y a colocar la misión en el centro de la vida eclesial.

Acentuar la catequesis y toda la pastoral pero olvidar el kerygma es como repetir el gesto de nuestros indígenas precolombinos que cuando alguien moría lo enterraban y colocaban sobre la tumba una gran cantidad de comida. Es obvio que esa comida se perdía porque el muerto no se levantaba de noche a comérsela. Para comer todo lo que la Iglesia ofrece con su pastoral hay que estar primer vivo y esa vida que se llama fe requiere el primer anuncio, el kerygma: ¿Cómo creerán en él si no les ha sido anunciado? En definitiva, la fe surge del anuncio y el anuncio se verifica mediante la Palabra de Cristo (Rom 10, 14.17)

## 8.10 Síntesis

El kerygma no solo nos hace discípulos de Cristo sino que nos mueve a ir hacia los demás para que también ellos acojan a Jesucristo. Un cristiano es un discípulo que hace discípulos. Hacer discípulos es el gran mandamiento misionero que Jesús nos dio con la fuerza de su resurrección cuando nos dijo: Vayan y hagan discípulos de todos los pueblos y bautícenlos para consagrarlos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. (Mt 28, 19)

## CONCLUSIÓN

Déjenme terminar contándoles que al primer ministro de Inglaterra Oliverio Cromwell se le acabó el metal con que se hacían las monedas, Así que estaba en un gran problema. Ordenó a sus súbditos que fuesen por todo el reino buscando este metal. Los súbditos fueron y regresaron diciéndole: Ese metal solo lo encontramos en las iglesias. Hay muchos santos hechos con ese metal. Cromwell entonces dio la orden: "Derrítanse los santos y pónganse en circulación".

América latina tiene muchos santos, gente buenísima, maravillosa. Les falta solo una cosa: Que sean derretidos con el fuego del kerygma y sean puestos en circulación misionera. Ojalá este simposio como toda la animación misionera de los Misioneros de Guadalupe siga contribuyendo a esta CIRCULACIÓN UNIVERSAL.

## NOTAS:

1.- NEWBEGIN, L., *L'evangelo in una società pluralistica*, Claudiana Editrice, Torino 1995, 281.

2.- La secularización como aceptación plena de la modernidad tuvo un auge muy fuerte en los años sesenta. Fue cuando Dennis Munby escribió su libro *La idea de una sociedad secular*, en contra de la obra de Elliot, *La sociedad cristiana*; y cuando se difundió la obra de H. Cox, *The secular City*. La idea era la de una sociedad no ligada a ninguna idea particular del mundo sino pluralista por principio, con una clara división entre moralidad pública y privada; una sociedad que no ofrece modelos o imágenes oficiales a la emulación. Claro está que sencillamente la televisión que ofrece modelos oficiales de vida y de consumismo contradice todo esto. Y en cuanto a las imágenes sencillamente se cambia la del Dios verdadero por ídolos oficiales.

3.- Nn. 3,35,38

4.- (Ver ZAGO, M., en *Le sfide missionarie del nostro tempo* (pp. 40-44).

- 5.- CONN, H. M., *Urban Mission*, en Phillips, J., y Coote, R., *Toward the 21<sup>st</sup> century in Christian Mission*, Eerdmans, Michigan 1993, 322.
- 6.- Una fuente afirma que mientras en África se añadían 4.000 nuevos cristianos cada día, en Europa perdía 7.000 cristianos cada día. Por eso, Marc Spindler describe la escena europea en términos de resurrección del paganismo.
- 7.- Ver al respecto, NEWBIGIN, L., op. cit., 275
- 8.- GRASSO E., *Il mattino che viene*, EMI, Bologna 1995, 103.
- 9.- Druida es un término que en lengua céltica significa los muy sabios. Pretendían tener un saber oculto que se ha transmitido a lo largo de los siglos. En las últimas dos décadas se han producido intentos de resucitar la brujería druídica como nueva religión frontalmente opuesta al cristianismo. La pasión por el druidismo constituye una de las características de algunos de los portavoces del movimiento de la Nueva Era dado que comparten algunos énfasis como es la creencia en la reencarnación y la práctica de la magia. (Ver Vidal Manzanares, *Druida*, en C. Diccionario de sectas y ocultismo, Verbo Divino, 1994).
- 10.- Conjunto de ideologías tendentes a resucitar las antiguas mitologías nórdicas. Ejemplo de estas manifestaciones neopaganas es el comité odinista de Inglaterra o la Comunidad odinista. (Ver en Vidal Manzanares, *Odinismo*, o.c.).
- 11.- LEGRAND, L., *Il Dio che viene*, Borla, Roma 1989, 58.
- 12.- El tema de la *missio Dei* en su desarrollo positivo como en el negativo ha sido tratado por: DAVID, B., *Transforming Mission*, Orbis Books, Maryknoll New York 1991, 389 y ss.
- 13.- LEGRAND, L., op. cit., 105-106.
- 14.- DUPUIS, J., *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1998, 458
- 15.- Texto en FABC Papers, n. 48, FABC, Hong Kong 1987, 16.
- 16.- Cf. SCHREITER, R., *Constructing local theologies*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1985.
- 17.- Ver, DICKSON, K., *Uncompleted Mission*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1991, 60 y ss.
- 18.- Genera dos actitudes consiguientes: Un aislamiento de los demás con los cuales no debe haber comunicación por peligro a una contaminación. O una actitud misionera negativa en el sentido que el misionero considera que tiene todo y el otro no tiene nada y por tanto éste debe aprender todo del misionero. Este a su vez, tiene poco aprecio de los valores humanos del otro.
- 19.- La actitud abierta sin embargo puede también estrecharse un poco en cuanto que se puede considerar que la forma de dar culto a Dios del misionero debería ser como la ideal y todos deberían copiar esa forma. Es cuanto hacen ver el clamor de Isaías 2, 2-4 y de Miqueas 4, 1-5 cuando piden que todos los pueblos se conviertan a la forma de culto de Israel. Es un universalismo demasiado centrípeto, orientado todo él hacia el culto de Jerusalén.
- 20.- Con esta actitud abierta de Pablo contrasta la otra que manifiesta en su carta a los Gálatas. "En otros tiempos no conocían a Dios y sirvieron a los que no son dioses; [9], pero si ahora conocen a Dios o, más bien, Dios los ha conocido a ustedes, ¿cómo pueden volver a normas y principios miserables y sin fuerza? ¿Quieren ser de nuevo sus esclavos? Y van a observar ciertos días, y las lunas nuevas, y tal tiempo, y ese año. Me temo que todas mis penas hayan sido inútiles" (Gal 4,8-11). Tal vez se debe a la diversidad de oyentes o a que a medida que se van formando los cristianos van dando espacio a una actitud menos abierta y más exclusivista especial-

mente cuando los cristianos se organizan en comunidades. Entonces, aparecen actitudes protectoras y excluyentes de otros influjos. Se pueden recordar algunas palabras de Pablo donde se hace evidente la política de la exclusión tan extraña en un misionero tan intrépido como él: "En mi carta les decía que no tuvieran trato con la gente de mala conducta [10]. Por supuesto que no me refería a los no-cristianos que practican el libertinaje sexual, a los que quieren tener siempre más, a los que se aprovechan de los demás o a los que adoran a los ídolos. De ser así, ustedes tendrían que salir de este mundo. Yo les decía que no tuvieran trato con quienes, llamándose hermanos, se convierten en inmorales, explotadores, adoradores de ídolos, chismosos, borrachos o estafadores. Ni siquiera deben comer con ellos. Yo no tengo por qué juzgar a los que están fuera, pero, ¿no son ustedes quienes deben juzgar a los que están dentro? Dejen que Dios juzgue a los que están fuera, pero ustedes ¡saquen al perverso de entre ustedes!" (1 Cor 5,9-13).

Hay que ubicar este texto en el contexto de los corintios de aquel entonces, pero de todos modos la invitación que él hace a los cristianos a rechazar a los excristianos que no fueron fieles y a no tomar en consideración por ser indignos de ello a los paganos inmorales, reflejan una tendencia hacia un elitismo cerrado de tipo defensivo con miras a remover todas las fuerzas que pudiesen causar desintegración.

21.- ARINZE, F., *Meeting other believers*, Our Sunday visitor, Huntington, Indiana 1998, 16.

22.- NEWBEGIN, L., *The Open Secret*, Eerdmans Grand Rapid, Michigan 1995, 12 y ss.

23.- ARINZE, F. op. cit., 17.

24.- NEWBEGIN, L., op. cit., 181.

25.- DULLES, A., *Models of revelation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1992, 172.

26.- Cf. ELIADE, M., *Mefistófeles y el Andrógino, estudios sobre el mito religioso y el símbolo*.

27.- Raimundo Pannikar, quien propone una cristología universal, está en la línea de una antiquísima tradición cristiana de la Teología del Logos que se remonta Justino Mártir.

28.- DULLES, A., op. cit., 190.

29.- PANNIKAR, R., *The unknown Christ of hinduism, Towards an ecumenical christophany*, Darton, Longman and Todd, London 1981. Sobre el pensamiento de Pannikar, a veces acusado de reduccionismo en su cristología puede verse: D'Sa Francis X., *The notion of God*, en Prabhu, Joseph, *The intercultural challenge of Raimon Pannikar*, Orbis Books, 1996, 37-39. El autor hace notar cómo Pannikar es insistente en su afirmación de que Jesús es el Cristo pero que la realidad de Cristo es mucho más de cuanto se manifiesta en Jesús. Hay aspectos desconocidos de Cristo que se han revelado en el hinduismo y otros aspectos se han revelado en otras tradiciones religiosas. Estas aclaraciones de Pannikar buscan enfatizar su reconocimiento pleno del Jesús de la historia.

30.- KNITTER, P., *Jesus and other names*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1996, 25-164.

31.- Óptimo el comentario a este documento presentado por J. Dupuis: *A Theological Commentary: Dialogue and Proclamation*, en Burrows, William, *Redemption and Dialogue, reading redemptoris Missio and Dialogue and Proclamation*, Orbis Books, 1993, 119-158.

32.- Knitter, P., *No Other Name?*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1985, 208. La propia religión es como el telescopio con el cual se observa la religión del otro. Los astrónomos no dialogan prescindiendo del telescopio.

33.- Dupuis ofrece el ejemplo de la plenitud de la revelación en Jesucristo. Esta plenitud no es cuantitativa sino cualitativa; no es una plenitud extensiva y omnicompreensiva, sino una plenitud de intensidad. Ella no se opone de ninguna

manera a la naturaleza limitada de la conciencia humana de Jesús ni agota el misterio divino como tampoco niega la verdad de la revelación divina por medio de figuras proféticas de otras tradiciones religiosas. Hay, entonces, que combinar adhesión a la propia fe con la apertura a la fe del otro. Ver Dupuis, J., *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1998, 508-509.

34.- Es la alegría del Evangelio, que es pasiva y activa a la vez, a la que hace referencia el card. Martini en *Oración y conversión intelectual*, San Pablo, Bogotá 1994, 119.

35.- La figura de Moisés puede ser un paralelo interesante. Él vio una zarza ardiendo, era una mechita que se estaba quemando, producía algo dentro de sí. Aparentemente era pura curiosidad pero había más. Algo lo atraía. Y la mechita generó la explosión y Moisés se vio lanzado fuera, hacia una misión de liberación que parecía superior a sus fuerzas.

36.- "Yo enviaré a mis dos testigos vestidos con ropa de penitencia, para que proclamen mi palabra durante mil doscientos sesenta días. Estos son los dos olivos y las dos lámparas que están ante el Dueño de la tierra. Si alguien intenta hacerles mal, saldrá de su boca fuego y devorará a sus enemigos; así perecerá el que intente maltratarlos" (Ap 11,3-5).

37.- Pablo y Bernabé en Antioquía de Pisidia ven en este texto como una orden dirigida a ellos mismos. No es que piensen que Isaías habló para ellos, pero ellos entienden que se refiere a Cristo e indirectamente o por consecuencia a ellos mismos como discípulos de Jesús.

38.- No se puede aceptar la filosofía de la cáscara y de la pulpa siendo el kerygma la pulpa intacta y la cáscara la cultura que cambia adaptándose al kerygma. O siendo el kerygma la pared y la cultura la pintura que se le aplica para que tenga sabor local. Todo eso es muy superficial dirá Pablo VI y especialmente los Obispos africanos en el sínodo del 1974.

39. Este texto (nn. 28 y 29) merece ser considerado en sus diversas partes.

Primera: El misterio de unidad

Este misterio de unidad, explica el Papa se debe a que:

Toda la humanidad forma una sola familia.

Toda la familia tiene un origen común, ha sido creada por Dios.

Todos están llamados a un destino común, la plenitud de vida en Dios.

El plan de salvación es único y su centro es Jesucristo quien con su encarnación en cierto modo se unió a todo hombre (*Redemptor Hominis* 13 *Gaudium et Spes* 22).

Segunda: La unión al misterio de salvación en Jesucristo por el Espíritu Santo

Se recalca aquí:

La presencia universal del Espíritu Santo quien sopla donde quiere.

No se están aceptando múltiples salvaciones ni múltiples salvadores.

Però se está aceptando que la salvación está presente en todas las religiones.

Tercera: Los cristianos gracias a su fe son conscientes de ello, no los demás.

La misión *ad gentes* busca llevar esa buena noticia desconocida de la salvación en Jesucristo. Reconocer que los de otras religiones se salvan no significa que la misión ya no sirve para nada.

Hemos sido llamados a proclamar a Jesucristo, a confesarlo con nuestra vida y nuestras palabras, a dar razón de nuestra fe y ello no colocándonos en la cumbre de los salvados para de allí ir hacia los perdidos sino para que resplandezca en la conciencia y en la vida de todos la luz de Jesucristo el Señor. Somos administradores, nos dice la parábola, no somos propietarios. Nos creemos propietarios cuando nos

consideramos los únicos salvados y los demás son los perdidos. Somos testigos de la salvación universal no los escogidos a la salvación universal.

Cuarta: Este misterio de salvación los toca, los llama, los invita por la acción del Espíritu Santo

Bajando a lo más concreto, se habla de un toque especial, de una llamada, de una invitación que de alguna manera el Espíritu Santo hace a cada ser humano de la religión que sea. Su acción nos es desconocida, es invisible, pero es real. Él propone y mueve hacia la respuesta.

Quinta: La respuesta concreta a este toque es doble:

A través de la práctica de sus propias tradiciones religiosas.

Siguiendo los dictámenes de su propia conciencia.

Si la respuesta fuese solamente la segunda, estaríamos en cuanto decía el Concilio. Pero este documento refleja una maduración en la reflexión de la Iglesia que llega a reconocer que la práctica de las otras tradiciones religiosas puede ser sendero que lleva a la salvación, puede ser medio de respuesta al toque del Espíritu. Hay aquí una novedad que inclusive no aparece ni siquiera en la Encíclica *Redemptoris Missio*.

El texto no dice que se salvan a pesar de sus tradiciones religiosas o al margen de sus tradiciones religiosas sino en la sincera práctica de sus tradiciones religiosas y a través de ellas en forma que solo Dios conoce. En verdad, Dios da a todos y a cada uno de los seres humanos las gracias suficientes para salvarse.

40.- DIANICH, S., *Iglesia en Misión, Sígueme*, Salamanca 1988, 81.

41.- Juan Crisóstomo comenta el evangelio de Mateo donde afirma: "Este evangelio se predicará en todo el mundo en testimonio para todas las gentes y entonces vendrá el fin, es decir la destrucción de Jerusalén" (Mt 24,14). Que el evangelio se haya predicado en todo el mundo antes de la destrucción de Jerusalén, él lo demuestra citando a Pablo (Col 1,23) y comenta: Si él hizo un viaje tan grande desde Jerusalén a España, si uno solo recorre una parte tan grande de la tierra, piensa cuánto habrán hecho todos los demás.

42.- EUSEBIO, *Historia eclesiástica* III, 37: PG 20, 293.

43.- DIANICH, S., op. cit., 82.

44.- DIANICH, S., *Cosa si deve credere per diventare cristiani*, en *Ad gentes* 2 (1998) 145.

45.- DIANICH, S. op. cit., 133.

46.- *Ibidem*.

47.- Santo Domingo, *Conclusiones*, n.33.

## **SOBRE LOS AUTORES**

### **ARZ. LUIS MORALES REYES**

Nació en Churumuco, Diócesis de Tacámbaro. Fue consagrado Obispo en 1976. Ha sido Obispo de Tacámbaro, Mich., de Torreón, Coah., y actualmente es el Arzobispo de San Luis Potosí.

### **DR. STEPHEN BEVANS, S.V.D.**

Nació en Estados Unidos de Norte América. Sacerdote de la Sociedad del Verbo Divino. De 1972 a 1981 fue misionero en Filipinas. Actualmente ocupa la cátedra Louis Luzbetak, B.D. sobre "Misión y Cultura" en la Catholic Theological Union, Chicago, Estados Unidos. Obtuvo su Licenciatura en la Universidad Gregoriana, Roma y su Doctorado en la Universidad Notre Dame, en Estados Unidos. Es autor de *Models of Contextual Theology* (Orbis, 1992). Editor Asociado de *Missiology* y contribuye al *International Bulletin of Missionary Research*.

### **MTRO. SERGIO CÉSAR ESPINOSA GONZÁLEZ, M.G.**

Nació en Monterrey, Nuevo León. Hizo sus estudios de Teología en el Colegio Máximo "Cristo Rey", en la ciudad de México. Se ordenó Presbítero, Misionero de Guadalupe, el 6 de octubre de 1974. Obtuvo la maestría en "Teología Pastoral" en la Universidad Laval de Quebec, Canadá. Fue Rector de seminario menor en Guadalajara, Jal. de 1977-1979 y del Seminario Mayor de 1979-1983. Estuvo como misionero en Kenya de 1983-1992 y allí también fue superior de la misión. Desempeñó el puesto de director y profesor en la escuela de teología de la Universidad Intercontinental de 1992-1998. Ha impartido conferencias, cursos especiales en México y en otros países y

ha publicado diversos artículos de teología. Actualmente desempeña el cargo de rector de la Universidad Intercontinental.

**DR. MANUEL M. MARZAL, S.J.**

Jesuita nacido en España. Vive en Perú desde 1951. Cursó Teología en el Colegio Máximo "Cristo Rey" (México). Es Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Maestro en Antropología por la Universidad Iberoamericana de la ciudad de México. Actualmente es profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Imparte cursos de Antropología de la Religión e Historia de la Antropología. Ha escrito más de una decena de libros, sobre todo de Antropología Religiosa. Sobre Misionología ha escrito *La Utopía Posible, indios y Jesuitas en la América colonial*.

**P. RAYMOND FINCH, M.M.**

Nació en los Estados Unidos de Norte América. Ordenado Sacerdote con los Misioneros de Maryknoll. Obtuvo la Maestría en Psicología Social en la New School of Social Research. Misionero en Perú durante 23 años. Superior General de Maryknoll desde hace 3 años.

**DR. ROBERT SCHREITER, C.P.P.S.**

Misionero de la Preciosa Sangre, nacido en Estados Unidos de Norte América. Es Doctor en Teología por la Universidad de Nimega, Países Bajos. Profesor desde 1974 en la Catholic Theological Union, Chicago, de la que fue Decano de 1977 a 1986. Ha publicado 11 libros, de los cuales los más importantes son: *Constructing Local Theologies, The New Catholicity, Reconciliation* (en español, *Violencia y reconciliación*), *The Ministry of Reconciliation*. Fue Presidente de la Sociedad Americana de Misionología y de la Sociedad Teológica Católica de América. Es editor de la serie "Fe y Culturas" en Orbis Books.

**LIC. FRANCISCO MERLOS ARROYO**

Sacerdote de la Diócesis de Tacámbaro, Mich. Licenciado en Teología y en Pastoral por la Universidad Gregoriana y por la Universidad Católica de Estrasburgo. Profesor de Teología Pastoral de la CELAM, en Colombia, de la Universidad Pontificia de México y de la Universidad Intercontinental. Profesor de Catequética en Lumen Vitae, (Bruselas) y del Instituto, Pastoral del Sureste, en Miami, Florida. Es asesor del Plan Orgánico de Pastoral de la Conferencia Episcopal Mexicana.



**MONS. DR. LUIS AUGUSTO CASTRO QUIROGA**

Misionero de la Consolata, nacido en Bogotá, Colombia. Doctor en Teología. Fue ordenado Presbítero en 1967. Obispo en la Amazonia de Colombia durante 11 años. Presidente del Departamento de Misiones de la CELAM de 1990 a 1994. Autor de alrededor de 20 libros, la mayoría de ellos sobre Teología de la Misión. Actualmente es Arzobispo de Tunja y consultor de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

## VOCES

### **Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental**

La suscripción anual a la revista  
(dos números)  
es de \$ 70.00 para México, y  
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro  
junto con la ficha de suscripción, a nombre de la  
**Universidad Intercontinental**

### **Ficha de Suscripción Revista Voces**

La suscripción anual a la revista (dos números)  
es de \$ 70.00 para México, y 20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto  
con esta ficha de suscripción,  
a nombre de la **Universidad Intercontinental**.

Nombre \_\_\_\_\_

Calle \_\_\_\_\_

Colonia \_\_\_\_\_

C.P. \_\_\_\_\_ Ciudad \_\_\_\_\_

País \_\_\_\_\_

Teléfono \_\_\_\_\_ Fax \_\_\_\_\_

Suscripción para el año: \_\_\_\_\_

## ÍNDICE

### PRESENTACIÓN

### MISIÓN PARA EL TERCER MILENIO

Homilía en la Basílica de Guadalupe en ocasión del 50 aniversario de la fundación de los Misioneros de Guadalupe <i>Arz. Luis Morales Reyes</i>	9
Fundamentos teológicos del carisma para la misión Ad Gentes <i>Dr. Stephen Bevans, S.V.D.</i>	15
El concepto de misión Ad Gentes en los últimos 50 años <i>Mtro. Sergio César Espinosa González, M.G.</i>	33
La misión Ad Gentes ante la diversidad cultural y religiosa <i>Dr. Manuel M. Marzal, S.J.</i>	53
La misión Ad Gentes y la justicia social <i>Mtro. P. Raymond Finch, M.M.</i>	77
Los retos actuales para la misión Ad Gentes <i>Dr. Robert Schreiter, C.P.P.S.</i>	89
Los agentes de la misión Ad Gentes y la promoción de los laicos en la Iglesia <i>Dr. Francisco Merlos Arroyo</i>	107
Diálogo y anuncio <i>Mons. Luis Augusto Castro Quiroga</i>	121
<b>SOBRE LOS AUTORES</b>	<b>157</b>