

TEOLOGÍA DE LA MISIÓN

Convocar y enviar:
siervos y testigos del Reino



PAULO SUESS

Teología de la misión

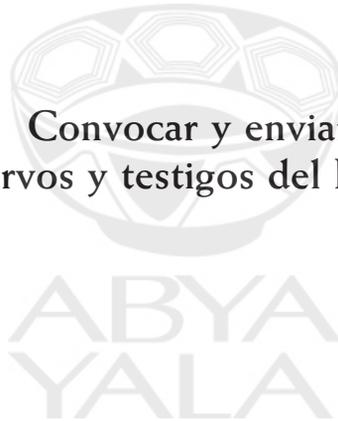
**Convocar y enviar:
siervos y testigos del Reino**

ABYA
YALA

PAULO SUESS

Teología de la misión

Convocar y enviar:
siervos y testigos del Reino



2007

TEOLOGÍA DE LA MISIÓN

Convocar y enviar: siervos y testigos del Reino

Paulo Suess

Título original en portugués:

TEOLOGIA DA MISSÃO

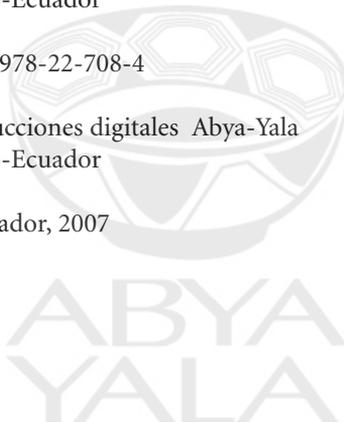
Convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino

Ira. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telfs.: 2506-247 / 2506-251
Fax: 2506-255 / 2506-267
E-mail: editorial@abyayala.org
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-22-708-4

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, 2007



Índice

<i>Abreviaturas y siglas</i>	9
<i>Introducción</i>	11
1. De la revelación: fundamentos bíblicos	17
1.1 Unidad de los testamentos	18
1.2 Invitación al Monte Sión (Antiguo Testamento).....	20
1.3 Envío al mundo (Nuevo Testamento)	26
1.4 Revelación en otras religiones.....	32
1.5 Resumen, palabras clave, preguntas	36
1.6 Referencias bibliográficas	37
2. Del origen: el misterio trinitario de la <i>missio Dei</i>	41
2.1 La misión de Dios.....	43
2.2 El Espíritu Santo: protagonista de la misión	46
a) Pentecostés.....	49
b) Espíritu de Verdad	50
c) Gratuidad.....	52
2.3 Desarrollos eclesiológicos.....	53
2.4 Seguimiento, identidad, transformación.....	54
2.5 Resumen, palabras clave, preguntas	58
2.6 Referencias bibliográficas	59
3. De la mística: caminar desposeído en la lucha	61
3.1 El camino	63
3.2 El despojamiento	67
3.3 La lucha	73
3.4 Resumen, palabras clave, preguntas	77
3.5 Referencias bibliográficas y documentos	78
4. De la historia: aprendizajes de ayer para hoy y mañana..	81
4.1 Desde los orígenes: rechazo y asunción	81
4.2 La conquista espiritual	88

4.3	Primer escenario: José de Anchieta (1534-1597).....	90
	a) Reconocimiento posible.....	91
	b) Beato y apóstol.....	93
4.4	Segundo escenario: Francisco Javier (1506-1552).....	94
	a) Itinerario.....	95
	b) Encuentro con las religiones.....	97
	c) Cosecha.....	99
4.5	Resumen, palabras clave, preguntas.....	100
4.6	Referencias bibliográficas.....	101
5.	Del Vaticano II: de la territorialidad de la misión a la esencia misionera de la Iglesia.....	103
5.1	La Iglesia entre el aislamiento y la actualización.....	104
5.2	El camino tortuoso del Decreto <i>Ad Gentes</i>	106
	a) 23 propuestas.....	106
	b) Prefacio y siete propuestas en forma de decretos.....	107
	c) Prefacio y dos esquemas de decretos.....	108
	d) Prefacio y dos esquemas sobre misión y cooperación.....	108
	e) De las misiones.....	109
	f) Esquema de catorce proposiciones.....	110
	g) Esquema de decreto en cinco capítulos.....	111
	h) Nacimiento del Decreto <i>Ad Gentes</i>	111
	i) Esquema de los textos que precedieron a <i>Ad Gentes</i>	113
5.3	La teología de la misión en el corazón del Concilio.....	115
5.4	Resumen, palabras clave, preguntas.....	118
5.5	Referencias bibliográficas.....	119
6.	Del magisterio latinoamericano: señales de los tiempos: liberación, participación, inculturación, misión.....	123
6.1	Medellín: interpretar las señales de los tiempos.....	125
	a) Lecciones políticas.....	125
	b) Recepción eclesial de la realidad.....	126
	c) La lucha continua.....	128
6.2	Puebla: asunción, comunión, participación.....	129
	a) Asunción.....	130
	b) Comunión.....	131
	c) Participación.....	132

6.3	Santo Domingo: inculturación	133
	a) Meta y agentes	135
	b) Campos y niveles	136
	c) Prioridad de la inculturación	138
6.4	Aparecida: misión como paradigma síntesis	138
	a) Ver y asumir la realidad	139
	b) Conversión al Reino.....	140
	c) Discípulos misioneros universalmente contextualizados	141
	d) La gratuidad: saber dar y recibir	144
6.5	Resumen, palabras clave, preguntas	146
6.6	Referencias bibliográficas.....	147
7.	Del diálogo: pluralismo intercultural, macroecuménico y teológico-pastoral	149
7.1	Diálogo intercultural	150
	a) Discernimientos	150
	b) Objetivos y condiciones.....	153
	c) Conflictos y obstáculos	156
	d) Horizonte místico	157
7.2	Macroecumenismo y pluralismo teológico.....	160
	a) Continuidad de las religiones	162
	b) Pluralismo teológico-pastoral	164
	c) Identidad.....	167
	d) Normatividades.....	169
	e) Horizonte escatológico	171
7.3	Resumen, palabras clave, preguntas	172
7.4	Referencias bibliográficas.....	172
8.	De la práctica: discernimientos en la acción, horizontes de comunicación	177
8.1	Discernimientos: acción misionera en seis continentes...	177
	a) Misión-testimonio en el mundo	178
	b) Pastoral misionera en la parroquia.....	179
	c) Nueva evangelización entre los cristianos culturales...	180
	d) Re-evangelización entre los no-practicantes.....	180
	e) Misión ecuménica entre los cristianos no-católicos	181

f) Diálogo interreligioso entre los seguidores de religiones no-cristianas.....	182
g) Misión <i>ad gentes</i> entre los que no creen en Dios	182
h) Misión <i>inter gentes</i>	185
i) Misión más allá de las fronteras.....	186
8.2 Comunicación intercultural de la fe.....	187
a) Lugar teológico	189
b) Diferentes lenguajes	192
c) Desafíos y propuestas.....	195
8.3 Resumen, palabras clave, preguntas	197
8.4 Referencias bibliográficas	198
<i>Pro memoria</i>	201



Abreviaturas y siglas

AA	<i>Apostolicam Actuositatem</i> , Decreto sobre el Apostolado de los Laicos (18.11.1965).
AG	<i>Ad Gentes</i> , Decreto sobre la Actividad Misionera de la Iglesia (7.12.1965).
CatIC	Catecismo de la Iglesia Católica, 1992.
CD	<i>Christus Dominus</i> , Decreto sobre la Tarea Pastoral de los Obispos en la Iglesia (28.10.1965).
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá.
DA	Documento de Aparecida, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 2007.
DiA	Diálogo y Anuncio. Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, 1991.
DEV	<i>Dominus et Vivificantem</i> , Carta Encíclica sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y el mundo, de Juan Pablo II, 1986.
DGAE	Directrices Generales de la Acción Evangelizadora de la Iglesia en Brasil – CNBB.
DH	<i>Dignitatis Humanae</i> , Declaración sobre la Libertad Religiosa (7.12.1965).
DI	<i>Dominus Iesus</i> . Declaración sobre la unicidad y universalidad salvadora de Jesucristo y la Iglesia. Congregación para la Doctrina de la Fe, 2000.
DM	Documento de Medellín. 2ª Conferencia General del Episcopado Latino-Americano, 1968.
DNC	Diálogo con los no-Creyentes. Secretariado para los no-Creyentes, 1968.
DSD	Documento de Santo Domingo. 4ª Conferencia General del Episcopado Latino-Americano, 1992.
DP	Documento de Puebla. 3ª Conferencia General del Episcopado Latino-Americano, 1979.
DV	<i>Dei Verbum</i> , Constitución Dogmática sobre la Revelación Divina (18.11.1965).

- EN *Evangelii Nuntiandi*, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8.12.1975).
- ES *Ecclesiam Suam*, Carta Encíclica de Paulo VI, 1964.
- FABC *Federation of Asian Bishops' Conferences*.
- GS *Gaudium et Spes*, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo de Hoy (7.12.1965).
- LG *Lumen Gentium*, Constitución Dogmática sobre la Iglesia (21.11.1964).
- MMCL Misión y Ministerios de los Cristianos Laicos y Laicas. Documentos de la CNBB – 62, 1999.
- NA *Nostra Aetate*, Declaración sobre las Relaciones de la Iglesia con las Religiones no-Cristianas (28.10.1965).
- OT *Optatam Totius*, Decreto sobre la Formación Sacerdotal (28.10.1965).
- PC *Perfectae Caritatis*, Decreto sobre la Actualización de los Religiosos (28.10.1965).
- PO *Presbyterorum Ordinis*, Decreto sobre el Ministerio y la Vida de los Presbíteros (7.12.1965).
- PP *Populorum Progressio*, Carta Encíclica de Paulo VI, 1967.
- PT *Pacem in Terris*, Carta Encíclica de Juan XXIII, 1963.
- RM *Redemptoris Missio*, Carta Encíclica de Juan Pablo II, 1990.
- SC *Sacrosanctum Concilium*, Constitución sobre la Sagrada Liturgia (4.12.1963).
- UR *Unitatis Redintegratio*, Decreto sobre el Ecumenismo (21.11.1964).

Introducción

La misión es misión de una comunidad eclesial en defensa de la vida. Por eso, implica la imagen de Dios. Es la lucha por algo absoluto. Esta misión, empero, no implica tan solo una imagen abstracta de Dios, sino un Dios Emanuel, un Dios con nosotros, que se encarnó en el mundo. La misión es histórica, con pasado, presente y futuro, y es ambivalente con santos y pecadores. En las sandalias de la comunidad misionera hay polvo y sangre.

La comunidad misionera vive en el interior de la Iglesia, que es Pueblo de Dios, comunidad constituida por comunidades que luchan por la vida, partiendo de su fe. La misión no es una de las numerosas actividades de la Iglesia. Deriva de su “naturaleza misionera”, que tiene su origen en el envío del Hijo y la misión del Espíritu Santo, según el proyecto de Dios Padre (véase AG 2). Hablar de la Iglesia significa hablar de la misión. Y hablar de la misión significa hablar de la Iglesia. La estructura de esta Iglesia-misión es trinitaria porque ella es “Pueblo de Dios”, “Cuerpo del Señor” y “Templo del Espíritu Santo” (LG 17).

El significado de misión se esclarece en la relación entre Dios y la humanidad. Esta relación es una historia de acercamiento, comunicación, convocatoria y solidaridad. Pero ella siempre es amenazada por la ruptura del pecado: el distanciamiento y la clausura, la dispersión y el egoísmo. Los autores bíblicos describen a Dios como un Dios de las Alianzas a favor de la vida, el diálogo, el perdón y la comunicación (del Verbo). Nunca se produjo una ruptura definitiva entre Dios y la humanidad. La desgracia de Babel se convirtió, a través de Abraham, en gracia, bendición y promesa para la humanidad (ver Gn 12). En Abraham – hombre de fe y del camino – Dios eligió a un nuevo interlocutor y emprende nuevamente la historia con la humanidad.

La historia de la salvación es una historia de liberación. En los grandes misterios de esta historia, recordamos y celebramos un largo proceso histórico en que Dios realiza su misión liberadora en

el acercamiento a su pueblo, en la compostura de las rupturas, en la liberación de la humanidad. Ya las imágenes de la creación muestran tal liberación: la creación del mundo desde el caos, la separación entre tinieblas y luz y la liberación del lodo por el espíritu. La liberación es siempre un proceso de creación, de discernimiento y de asunción de un nuevo destino. En el Verbo encarnado, el Dios creador se contextualiza como Emmanuel, como ‘Dios con nosotros’, prometido a lo largo de la historia (Is 7, 14; Mt 1, 23; 28,20). El camino que reconduce la humanidad al Padre, desviándola de la dispersión, la confusión y la oscuridad, pasa por la encarnación del Hijo. En él se cumplió lo que fue dicho por el profeta Isaías: “El pueblo que yacía en las tinieblas, vio una gran luz” (Mt 4, 16). Él es el mediador de una Nueva Alianza (ver Hb 9, 15; 12, 24) y de un camino para una nueva humanidad (ver Jo 14,6).

La llegada de Jesús-Emmanuel; (Dios salva / Dios con nosotros), culmina en la donación redentora de la vida “con el fin de que aquéllos que viven ya no vivan más para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos” (2 Cor 5, 15). Seguir a Jesús es sobre todo, seguir al Crucificado y resucitado en los pobres, los excluidos, y todos aquellos que sufren. ¡He aquí la “naturaleza misionera” de la Iglesia! “Ella misma se edifica como Iglesia de Dios cuando coloca en el centro de sus preocupaciones, no a sí misma, sino al Reino que anuncia como liberación de todos (...) para que vivan en plena comunión con Dios y entre sí” (DGAE / 1995, N 64). La Iglesia no vive para sí. Tiene la tarea de “convocar y enviar a siervos y testigos del Reino”. Su condición es la libertad y la dignidad que le dio su creador; su ley es el nuevo mandamiento de Jesús; su meta es el Reino de Dios (ver LG 9). En el Espíritu Santo es enviada para articular universalmente a los pueblos en una gran “red” (ver Jo 21, 11) de solidaridad. Del envío nacen comunidades pascales que intentan contextualizar la utopía del primer día de la nueva creación. De las comunidades nace el envío. La misión, con sus dos movimientos, la diástole de la periferia del mundo y la sístole que convoca, a partir de tal periferia para la liberación del centro, es el corazón de la Iglesia. Bajo el signo del Reino, propone un mundo sin periferia y sin centro.

La Iglesia es la servidora del Reino. La misión es expresión de la transitoriedad de la Iglesia, de su camino histórico y su pere-

grinación escatológica, de su carácter diaconal e instrumental. La Iglesia tiene un inicio y un final. Sus realizaciones históricas son relativas frente al Reino. Necesitan, para no convertirse en “huesos secos”, permanentemente, la “purificación”, la “inspiración” y la “animación” del espíritu. Escasas señales marcan su trayectoria: el vacío, la apertura, la partida, la ruptura, el camino, la cruz y la hostia sagrada. El pesebre y el sepulcro están vacíos; la puerta del cenáculo está abierta la genealogía, interrumpida por el espíritu. La expulsión de Jerusalén marca el inicio de la misión. Quien nace y renace al pie de la cruz, en la huida y en la peregrinación, desconfía de los brillantes falsos del poder y de los vencedores. La Iglesia esencialmente misionera no tiene patria, ni cultura, así como tampoco es dueña de verdades. Es sierva, peregrina, huésped, instrumento, señal. Pero ella tiene el rumbo. Su misión se realiza con cierta urgencia escatológica. El anuncio del Reino, a través de la realización del “nuevo mandamiento”, es un asunto urgente, de vida o muerte. La misión no puede esperar a mañana porque la vida no puede esperar. “La caridad de Cristo nos impulsa” (2 Cor 5, 14) a destruir las estructuras de la muerte, a interrumpir la lógica de los sistemas y cuestionar la lentitud de las burocracias. La vida es siempre para hoy. La esperanza es para ahora.

El mensaje fundamental de la misión es la esperanza contenida en la resurrección de Jesucristo como victoria de la vida y de la justicia. La esperanza no debe ser imaginada como progreso cuantitativo en una sociedad de clases. En el horizonte de la esperanza está una sociedad que supera la división de clases sociales. Esta esperanza no es nuestra obra, sino nuestro don. Nosotros no construimos la esperanza; la recibimos como don, como energía que rebasa los cálculos y obras de beneficencia humanas. El don no dispensa su esfuerzo. Vivimos esta esperanza compartiendo lo poco que tenemos, en las causas del Reino que defendemos y la articulación de los pocos que somos. El don de la esperanza que marca nuestra existencia es al mismo tiempo histórico y escatológico, siempre incompleto y en lucha con los “poderes de la muerte” (SD 13). La misión no termina con el bautismo del último “pagano”. Ella es el permanente anuncio de la vida como posi-

bilidad en un mundo de conflictos, miseria, violencia y muertes sin sentido.

¿Cómo cumplir con esta misión de anunciar la vida y la esperanza, en este mundo concreto, donde la miseria no es un accidente, sino un producto de su organización social y su civilización? ¿Dónde encontrar un horizonte que da sentido al camino? Todo eso desafía a la misión como proyecto. Desafía la práctica misionera y la reflexión misionera. A partir de la comprensión de la misión como memoria histórica, proyecto de vida y seguimiento de Jesús, y a partir del lugar de los pobres y de los “otros” en Latinoamérica, intentamos, en esta Teología de la Misión, abordar las cuestiones de la verdadera humanidad. En esta óptica real y mística (Unidad 3) procuramos hacer la lectura de los textos bíblicos (Unidad 1), de los datos históricos (Unidades 4, 5 y 6), de los tratados sistemáticos (Unidad 2) y de los propiamente pastorales (Unidad 7 y 8), sin la pretensión de los manuales clásicos de misiología. Sin renunciar a nuestra identidad, se ha procurado desarrollar estas reflexiones dentro de un espíritu macroecuménico que nos une a otras iglesias, comunidades eclesiales y religiones, y en una relación estrecha entre distintas disciplinas, sobre todo con la antropología que, sin dudas, siempre nos enriquece.

Esta “Teología de la Misión”, que es al mismo tiempo un “Curso de Misiología Fundamental”, se dirige a las comunidades que están viviendo, descubriendo o profundizando su naturaleza misionera como Iglesia Pueblo de Dios, a los agentes de pastoral y a los estudiantes de teología. En los grandes Seminarios y las Facultades de Teología, pocas clases son reservadas a la Teología de la Misión o la Misiología. No existe espacio curricular para una “Introducción” en un semestre, seguida por una profundización en un segundo o tercer semestres. Profesores y profesoras de misiología deben presentar toda la materia en pocas horas semanales, insuficientes para que su ser misionero despliegue por completo su fe, caridad y esperanza.

También en las comunidades parroquiales o religiosas, la formación misiológica inicial o permanente, muchas veces es tratada como un tema aparte que puede ser elaborado en un fin de semana a través de un *workshop* o seminario. Por eso intentamos en

este libro sintetizar contenidos fundamentales de una Teología de la Misión Latinoamericana, que además de las clases formales podrán servir sobre todo para la meditación diaria.

São Paulo, 27 de mayo de 2007
Pentecostés de los Confesores, Testigos, Mártires



DE LA REVELACIÓN: fundamentos bíblicos

El propósito de esta unidad de “Fundamentos Bíblicos” es suscitar cuestiones importantes para una Teología Fundamental de la Misión que surgen de la lectura de los Escritos Bíblicos. Es la lectura de la Iglesia, comunidad de interpretación, que desde sus orígenes se consideró como heredera legítima de las promesas de Israel. En la afirmación de esta herencia se fundamenta la comprensión de la unidad histórica y salvadora, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, a pesar de ciertas rupturas y diferencias. Podemos hablar de una continuidad con rupturas entre los dos Testamentos. Simplificando un poco, pudiéramos caracterizar las diferencias entre ambos con las palabras “llamado” y “envío”. “Misión” en el Antiguo Testamento significa llamado a todos los pueblos con sus religiones purificadas de la idolatría, a la peregrinación escatológica, al monte Sión, que en el imaginario bíblico tardío representa la Nueva Jerusalén. Ya en el Nuevo Testamento y en la práctica pos-pascual y pos-constantiniana de los cristianos, el significado de “misión” es envío a los confines del mundo, con la tarea de producir conversiones en el aquí y ahora de la historia, al único salvador Jesucristo. Esta palabra “único” progresivamente fue comprendida como “privilegio exclusivo”. A la pregunta sobre el lugar donde estarían sus antepasados, Francisco Xavier contestó a los japoneses, como José de Anchieta a los indios y Antonio Vieira a los esclavos: están todos en el infierno. Ni bondad natural, ni oraciones o sacrificios conseguirán sacarlos de ese lugar definitivo. A partir del Vaticano II, la Iglesia Católica redescubrió su naturaleza misionera en detrimento de una comprensión territorial de la misión, su *ser* en detrimento de su

tener. Su interpretación de la Escritura, junto con muchas Iglesias y denominaciones evangélicas, no abolió el espíritu de la exclusividad salvífica, sino que lo modificó, diciendo que la gracia concedida por Jesucristo a Ella, puede, bajo determinadas condiciones, salvar también a personas de otras religiones.

Iahweh, que nos fue revelado por Jesucristo como Dios Padre, ciertamente acepta la invitación al Monte Sión de Israel, así como acepta el envío hasta los confines del mundo de los cristianos, como actitudes complementarias, ya que Israel, por la situación de diáspora en que se encuentra actualmente, también fue enviado al mundo, y la presencia de la Iglesia en el mundo religiosamente plural e ideológicamente secular, es también llamado a convocar, *ecclesia*. En este mundo, conversión no significa en primer lugar cambio de religión, sino en primer lugar repensar cada día el sentido de la existencia personal para el bien de la humanidad, y sustituir la lógica y la ética dominantes del “costo-beneficio” con una lógica y una ética de gratuidad del Reino de Dios¹.

1.1 Unidad de los testamentos

Para los cristianos, la misión se fundamenta en la “misión de Dios”, en el corazón de la Santísima Trinidad. El Dios Trinidad es herencia, no “creación” de los cristianos. Los judíos pueden decir quiénes son y en quién depositan su fe, sin recurrir al cristianismo. Los cristianos no pueden decir quiénes son ni en quién creen, sin recurrir a la tradición de los judíos. Para los cristianos, Jesús es el Mesías que los judíos esperan aún hoy. Sin la revelación de *Iahweh*, Jesús no pudiera hablar de Dios Padre. Jesús de Nazaret no vino para revocar la Ley y los Profetas, sino “para darles pleno cumplimiento” (ver Mt 5, 17). Y los cristianos no pueden olvidar que “la salvación viene de los judíos” (Jn 4, 22). Por lo tanto, el cristianismo se opuso desde el inicio a todas las tendencias de dejar o desvalorizar el Antiguo Testamento². Otras religiones pueden tener su propio Antiguo Testamento y su historia de salvación que apuntan al peregrinaje de todos los pueblos al monte Sión, pero para el cristianismo es difícil pensar que el Antiguo Testamento pudiera ser sustituido por los mi-

tos o la historia de salvación de otras religiones. Quien viene de otras religiones al cristianismo, trae su herencia cultural, religiosa e histórica, pero debe también aceptar la herencia de la nueva religión cristiana, así como los cristianos también deben aceptar la herencia religiosa de los que vienen de otras religiones. El reto teológico de la construcción de *una* historia de salvación, a partir de múltiples historias de salvación que son las historias reales de los pueblos, hasta la fecha no fue convincentemente solucionado.

La Alianza de *Iahweh* con Israel nunca fue abolida. Creemos en un solo Dios con Abraham y su descendencia. Tenemos y somos esperanza con Abraham, a veces, contra toda desesperación por la realidad sociopolítica. Por eso, Israel hace parte del anuncio (*kerigma*) misionero de la Iglesia, de su liturgia y teología, de su historia de salvación y también de su historia de iniquidad. Esteban, diácono helenista del primer período y mártir, al cual los Hechos de los Apóstoles describen como “hombre lleno de fe y del Espíritu Santo” (Hechos 6, 5), acusa a los judíos del pecado más grave para los cristianos, de haber opuesto resistencia al Espíritu Santo y de haber traicionado y matado al Justo (ver Hechos 7, 51s). Hasta el reconocimiento de la hermandad entre *Sinagoga* y *Eclésia* en los días actuales, pasaron dos mil años, durante los cuales la *Eclésia* causó mucho sufrimiento a la *Sinagoga*.

La Iglesia primitiva era una Iglesia misionera en todos los sentidos: en su práctica diaconal, teológica y litúrgica. Aunque la palabra “misión” no esté presente en los escritos bíblicos, el campo semántico de la actividad y reflexión misionera se encuentra en las palabras y la fe de los profetas y patriarcas, los Apóstoles y las discípulas. Ambos testamentos hablan de la fe y del testimonio, de la convocatoria del pueblo de la alianza con una responsabilidad universal con el mundo; hablan de obediencia, de servicio, que son la luz del mundo; de la conversión, del juicio y la salvación. En la lectura cristiana, ambos testamentos hablan del Mesías, del Cristo, portador de la promesa de Dios. Para los cristianos, a partir del Nuevo Testamento, explicitan al Antiguo, y sin el Antiguo no pueden comprender el Nuevo.

Entre los Testamentos, entre las Antiguas y Nueva Alianzas, hay continuamente rupturas, así como las hay entre la promesa

y su cumplimiento³. Apuntando a una Nueva Alianza, la promesa profética enfatiza la continuidad de los dos Testamentos (Jn 31,31), mientras que San Pablo, enfatizando la superioridad de la Nueva Alianza, prácticamente admite una ruptura; por cierto, una ruptura en continuidad. La Antigua Alianza estaba “grabada con letras sobre la piedra”, generando muerte; la Nueva Alianza es del Espíritu, que comunica la vida (2 Cor 3, 6ss). Los estrechos lazos entre la esperanza en el futuro en el cual se cumplirá la promesa y la ruptura con el imaginario mesiánico por su realización histórica sorprendente, a través de la encarnación y su realización escatológica, genera tensión permanente y provoca una gran diferencia para el significado de la misión. Entre la promesa y su cumplimiento, también para los cristianos siempre existen sorpresas, decepciones y bloqueos. Las promesas son permanentemente reinterpretadas por la fe, en medio de múltiples decepciones de la historia. No solamente el Mesías *de los y para los* judíos vino inesperadamente y en una forma muy diferente, también para los cristianos el atraso de la parusía causó crisis de legitimidad y orientación vivencial. ¿Cuál es el valor de las Escrituras, si no corresponden a los hechos históricos? La comunidad cristiana tuvo que aprender que los escritos bíblicos no corresponden a ecuaciones matemáticas. Hablar de Dios significa siempre hablar en analogías. Es como lo canta el poeta: “Navegar es necesario, vivir no es necesario...”. Para las comunidades de la fe, la historia de la salvación es un camino lleno de sorpresas. No hay linealidad ni previsión evolutiva. La reinterpretación de la parusía marca el inicio de la misión cristiana.

1.2 Invitación al Monte Sión (Antiguo Testamento)

En la Biblia hebrea la visión de la misión de Israel está ligada a la visión de la Alianza de *Iahweh* con su pueblo. En la Alianza con Noé (Gn 9, 8-17), Israel representa a la humanidad. Se trata de una Alianza universal que incluye a todos los pueblos y animales que estaban en el Arca. Las otras Alianzas, con Abraham (Gn 17) y Moisés (Ex 19-24), son alianzas étnicamente restringidas. Se refieren a Abraham y su descendencia. En el transcurrir de su historia,

Israel consideraba la Alianza y la Ley (Torá) como privilegios suyos, dados por *Iahweh*. La misión de los profetas, por ejemplo, generalmente no es un envío a los otros pueblos, aunque su mensaje tenga un alcance más amplio. Es una tarea que debe realizarse dentro del propio “pueblo elegido”. También en la interpretación de Israel, la Nueva Alianza es una promesa de *Iahweh* con su propio pueblo. “Vendrán días en que sellaré con la casa de Israel una Nueva Alianza. (...) Yo pondré mi ley en su pecho y la escribiré en su corazón” (Jr 31, 31. 33).

El cristianismo, en la tradición de Jesús, vio realizada esta nueva alianza, históricamente, en la última cena. El evangelista Lucas describe esta apropiación cristiana de la Alianza, así: “Este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre” (Lc 22, 20). Israel no ofrece la Alianza ni la Torá a los demás pueblos (ver Jr 32, 37-41; 50, 4s; Ez 16, 59-63). Su carácter de misión está diferentemente configurado. Misión no es un envío para incorporar a los otros pueblos en la fe de Israel ni es un don estrictamente ligado a la identidad de Israel (circuncisión, Alianza, Torá). Israel permanece en el recorrido de su historia, como el “pueblo elegido” por Dios y separado de los otros pueblos. El sentido de la elección está en la separación, en la identidad específica, en la señal y el testimonio.

Señal y testimonio, empero, siempre tienen como elemento referencial a otro. Israel no corre detrás de este otro, pero lo invita. La misión de Israel tiene los rasgos de una invitación y un permiso. No se trata de un llamado de integración a lo que es propio de Israel, sino de una peregrinación con lo que es diferente para Israel. La invitación a la peregrinación al monte Sión es dirigido a todos los pueblos:

“Y acontecerá, al final de los días, que la montaña de la casa de *Iahweh* estará firme en la cumbre de las montañas (...). Entonces, habrá pueblos que afluirán a ella, y vendrán numerosas naciones y dirán: vengan, subamos a la montaña de *Iahweh*, a la casa del Dios de Jacob. Él nos enseñará sus caminos y caminaremos por sus veredas (...) *Iahweh* juzgará entre pueblos numerosos y será el árbitro de naciones poderosas. Ellas forjarán con sus espadas arados y con sus lanzas podaderas” (Mq 4, 1-3; ver Is 2, 2-4).

La peregrinación al Monte Sión es escatológica. En las condiciones históricas concretas, las naciones siguen siendo como un referencial positivo o negativo fuera de Israel. Ocasionalmente son mencionadas cuando practican un culto agradable para Dios, como Melquisedeq (Gn 14, 18 ss), Jetró (Ex 18, 12) y Naaman (2 Rs 5, 17). Pocos personajes se integran al pueblo de Israel, como Tamar (Gn 38), Raab (Js 6, 25), Ruth (Rt 1, 16), los gabaonitas (Js 9, 19-27) y los extranjeros residentes que aceptan la circuncisión (Ex 12, 48 s; Nm 15, 14ss; ver BRADANINI). Israel no está bajo el imperativo del anuncio misionero como los cristianos. El propio *Iahweh* va a enseñar a los pueblos el camino de la Torá. Ninguno de los textos de la peregrinación de los pueblos habla de una integración de los pueblos en la alianza de *Iahweh* con Israel (ver LOHFINK, p. 1s). Esta tradición más ágil frente a la participación de otros pueblos en la adoración de *Iahweh*, ya está presente en la oración de Salomón, en ocasión de la inauguración del Templo, incluso el no-judío puede venir y orar en el Templo y *Iahweh* puede atender sus oraciones:

“Incluso el extranjero, que no pertenece a Israel tu pueblo, si viene de un país lejano a causa de la grandeza de Tu Nombre, (...) cuando venga a orar en esta casa, escúchale del cielo donde resides, atiende todos los pedidos del extranjero para que todos los pueblos de la tierra reconozcan tu Nombre y te teman como lo hace Israel, tu pueblo” (2 Cr 6, 32s).

La comprensión de su carácter misionero hace de Israel, actualmente, un interlocutor importante en el diálogo macroecuménico. El camino de la fe reflejada en el Antiguo Testamento, nos ayuda en la comprensión de nuestras propias raíces y prioridades. Algunas palabras clave del Antiguo Testamento, que llegaron a ser también palabras clave para la práctica misionera de las comunidades cristianas, son las siguientes: monoteísmo, liberación, identidad, fidelidad, profecía, territorialidad. El Dios del Antiguo Testamento es salvador y creador al mismo tiempo. La vida comienza y recomienza siempre con un rescate; rescate de la tierra (creación), del cautiverio, del regreso colectivo, del exilio y del futuro. Y este rescate es precedido por grandes sufrimientos, errores y castigos. Un pueblo que sufrió, Israel, desde el Éxodo hasta el exilio y las diferen-

tes destrucciones del Templo, este pueblo es un pueblo de esperanza. Pero este pueblo, ya que no comprende la ambivalencia humana como tal, siempre está en peligro de culparse a sí mismo por desvíos en su historia, causados por la desobediencia, por refugiarse en un estatuto de elección religiosa o radicalizarse, proyectando los azares de la vida hacia otros pueblos. La desobediencia a Dios puede tener su causa en el exceso de apertura ante los otros (adaptación). La adaptación y la aculturación hicieron que Israel, en su reflexión del destierro, perdiera su identidad. En consecuencia, alimenta, posteriormente, un nacionalismo terminado en la época de Esdras y Nehemías (Esd 9-10; Ne 10 y 13). Pero es imposible proteger su identidad detrás de muros. Los judíos de Alejandría ya tradujeron la Biblia al griego. Experimentan la diáspora. Toman conciencia de ser “pueblo testigo” en medio de las naciones (Sb 13-15) y no nación poderosa, y hacen la interpretación de su “elección” como misión testimonial (ver BRADANINI).

Israel siempre aprendió por los dos caminos, el camino histórico de la obediencia a *Iahweh* y el camino que pasa por la transgresión de la Torá y el olvido de la Alianza, seguidos por el castigo de *Iahweh*. Ambos caminos fueron llenos de sufrimiento. Uno sirve de ejemplo y el otro, de advertencia. Y la Iglesia de Jesucristo, caminando entre excesos de fidelidad y transgresiones, hace bien en recordar las experiencias históricas de Israel, su hermano mayor. Estas experiencias son enseñanzas y herencias importantes para la misión de la Iglesia.

1. Una primera enseñanza – herencia es la afirmación del mono-teísmo con la absoluta soberanía y unicidad de Dios. El mono-teísmo protegió la fe y la esperanza de Israel contra los ídolos y las manipulaciones de una autonomía irresponsable frente al otro, frente a sí mismo y las futuras generaciones. En el Antiguo Testamento encontramos individuos y un pueblo en su conjunto, luchando para que su fe sea adulta. El mono-teísmo brindó parámetros importantes para su emancipación y autodeterminación. Figuras como Newton (naturaleza), Marx (sociedad) y Freud (aspectos psíquicos), entre otras, deben ser comprendidas partiendo de su herencia judía.

2. Una segunda enseñanza tiene que ver con la identidad. La apertura sin criterios hace perder la identidad. Y la clausura rígida, que aísla de la historia, hace que la identidad se estanque. Ella debe ser construida y negociada siempre de nuevo entre la fácil adaptación, hoy presente a través de determinadas “modernizaciones” y “modas”, y la clausura a-histórica en un fundamentalismo dirigido al pasado. Los privilegios del pueblo elegido nunca fueron absolutos (ver SENIOR / STUHLMUELLER, p. 428), pero tampoco fueron ofrecidos de forma aleatoria a los otros. La relación con *Iahweh*, no permitió arreglos con las religiones de los paganos, pero tampoco los condenó al infierno.
3. Una tercera enseñanza para la misión cristiana tiene que ver con la institución de la profecía y de los profetas. En una cultura en que la Ley (Torá) es considerada un don de Dios para reglamentar la sociedad con autoridad divina, son los profetas los que garantizan la historia viva de las instituciones religiosas y políticas, haciendo en cada momento el análisis histórico y coyuntural e interpretando las señales del tiempo mediante la palabra de Dios. La presencia profética representa el discernimiento crítico del camino histórico. Los profetas advierten a Israel si hace amistad con terceros que parecen más importantes que la Alianza con Dios, cuando la institución está más preocupada por la pureza de la fe y de la moral de los pobres, que de su hambre y la justicia; cuando la prerrogativa del “pueblo elegido” se convierte en privilegio y prestigio, en detrimento del servicio y del testimonio. Los profetas abren puertas cuando la institución intenta mantenerlas cerradas. Por eso viven en permanente conflicto con las instancias político-religiosas y, en ocasiones, con su propio pueblo. No escogieron la misión de la profecía. La aceptaron con miedo y objeciones (ver Ex 4, 13; Jr 1, 6). El desplazar el horizonte escatológico al aquí y ahora de la historia y al incentivar la responsabilidad universal del “pueblo elegido”, prepararon el camino para la propuesta de Jesús (ver LOHFINK, p. 257).
4. Una cuarta enseñanza se refiere a la historia del “pueblo elegido” como historia de salvación. *Iahweh* salva a su pueblo a través de su camino histórico. Análogicamente, se puede pen-

sar que la historia de cada pueblo es historia de salvación, porque Dios no salva a los pueblos fuera de su historia. Las historias de los pueblos caminan hacia una convergencia escatológica. Las religiones de los otros no necesitan ser incorporadas a la religión de Israel, que sigue siendo hasta hoy el pueblo de la Alianza.

5. Los cristianos recibieron el don de la Nueva Alianza y de la Torá del Nuevo Mandamiento. En el transcurrir de la historia fueron muchas veces infieles a la Alianza y al Nuevo Mandamiento, así como los judíos le fueron infieles a la Alianza y a la Torá. La peregrinación de las religiones al monte Sión, que ya no es un lugar geográfico, sino simbólico, ya comenzó. Todos, hombres y mujeres, somos caminantes. La peregrinación es escatológica, el camino es histórico; el llamado para caminar unos más cerca de otros es la gracia de la convocatoria desde la diáspora.
6. Los cristianos hablan de este camino de Dios Uno y Trino, que se reveló como Padre-Madre y nos hizo a todos hermanos y hermanas en su sangre. Confiesan en su fe la encarnación de Dios en esta historia, su fe en Jesús de Nazaret, que también es Cristo-Mesías, que los convocó para la práctica del amor mayor. Cada uno hablará de sus ideales, sus revelaciones, sus sueños. Ciertamente los judíos hablarán del don de la Alianza y de la Torá que *Iahweh* les entregó y que pueden ser importantes para toda la humanidad. ¿Y los guaraníes? Ah, los guaraníes, si se les pregunta sobre su religión, mantendrán un gran silencio. Y después harán un canto, una plegaria y una danza... (ver MELIÁ; CHAMORRO). La Alianza de Noé con toda la humanidad, las Alianzas con Israel y la Nueva Alianza con los cristianos no son concurrentes. Las Alianzas de Dios reúnen fuerzas históricas en la gratuidad de su donador y preparan caminos que convergen para el bien de toda la humanidad.
7. La quinta enseñanza, que la Iglesia heredó de Israel, es el paso de la territorialidad a la universalidad, de Canaán a la diáspora. Desde la esclavitud en Egipto – pasando por la expe-

riencia del Éxodo, el desierto, el asentamiento en la Tierra Prometida, el desarraigo territorial en el exilio - los ojos de Israel están dirigidos a un territorio: Templo, Jerusalén, Canaán, Palestina. Y el territorio siempre es un obstáculo para el testimonio, además de los muros y las fronteras. Con la destrucción del Templo y la ciudad santa de Jerusalén, y por la dispersión en la diáspora, Israel se convirtió en universal, sin perder su identidad. Quien sufrió lo que Israel sufrió en esta diáspora, puede comprender el sueño de un retorno a fronteras seguras. Pero, desde el punto de vista religioso, el estado de Israel es una equivocación. El cristianismo puede aprender con Israel que su territorialidad también, sea como Europa cristiana, sea como cristiandad latinoamericana, fueron errores cuyos actos fundamentales eran actos de violencia. El cristianismo y, en su forma menor, el catolicismo, serán realmente universales en situaciones de diáspora.

1.3 Envío al mundo (Nuevo Testamento)

La Pascua y el Pentecostés cambiaron el mundo de la misión. En el tiempo pre-pascual, la misión es orientada hacia Israel, el “pueblo elegido” por Dios. Jesús de Nazaret no hizo misión entre los paganos, cuya conversión la consideró un resultado de la convocatoria escatológica de Israel, en el fin del tiempo ya próximo. Jesús se consideró “enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 15, 24; ver 10, 5s). Sin embargo, en varios episodios Jesús habló de la posibilidad de que la “elección” podrá ser desviada de Israel o, al menos, ampliada también para los paganos, cuando menciona por ejemplo el envío de Elías a la viuda de Sarepta, o la curación del sirio Naamán de la lepra (ver Lc 4, 25s). Jesús elogia al centurión romano de Cafarnaúm por su fe (ver Mt 8, 5ss); dice que fue enviado para salvar las ovejas perdidas de la casa de Israel, pero cura a la hija de la mujer cananea porque halló que su fe era grande (Mt 15, 21ss); cuando le preguntaron acerca de las condiciones para alcanzar la vida eterna, cuenta la parábola sobre la práctica de la caridad de un disidente samaritano (ver Lc 10, 29ss).

En la época pos-pascual, en una primera fase, la misión aún se dirige al pueblo que frecuenta las sinagogas y el Templo. Más tarde, cuando según San Pablo fue constatada la obstinación de Israel y su corazón endurecido ante la nueva orden mesiánica (ver Rm 2, 5; 9, 18), esta misión por obra de Dios se convierte en misión *ad gentes*, y llega, pasando por Grecia, a Roma, el centro del Imperio Romano (ver Hechos 14, 27; 15, 12). El fracaso de la misión de los discípulos y de la comunidad cristiana primitiva entre los judíos es una de las premisas para la misión más allá de Israel (PESCH, p. 17-32).

Después de un pequeño período de discipulado en la comunidad penitente de Juan Bautista, Jesús de Nazaret inicia su misión en Galilea, como peregrino y predicador, en sinagogas y plazas públicas, en las calles y casas, sin mantener relaciones estables con su familia, su profesión y su domicilio. En su mensaje central, rechaza el papel de restaurador del Reino de Israel, esperado por el pueblo y por sus propios discípulos. No es el Reino de Israel el que él anuncia, sino el Reino de Dios. Ante la expectativa del pueblo, el propio Jesús pasó por un proceso de discernimiento, que Lucas describe en el episodio dramático de las tentaciones en el desierto (Lc 4, 1-13). El reino político de Israel sería, como todos los reinos políticos, un reino de poder, privilegios y prestigio para pocos.

Rechazando el acceso privilegiado al pan no compartido, al poder que no es servicio y al prestigio de las elites, inaugura, guiado por el Espíritu, su misión. Asume la tradición profética y anuncia en la Sinagoga de Nazaret la buena nueva a los pobres, la liberación de los oprimidos, la recuperación de la vista a los ciegos y un año de gracia del Señor a los endeudados (Lc 4, 16-19). La sinagoga quedó enfurecida con su mensaje, que indica a los nuevos destinatarios de su Reino. Luego Jesús se dirige a Cafarnaúm, donde comienza la convocatoria escatológica de Israel: "El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca. Conviértanse y crean en la Buena Nueva" (Mc 1, 14). Jesús anuncia la llegada inminente del Reino de Dios como reino de amor, justicia y misericordia de Dios. Sus palabras de esperanza y misericordia, que fueron acompañadas por señales del Reino, tuvieron una acogida creciente en el pueblo pobre

y sufrido. Para los pobres, su mensaje es la buena nueva. “Al ver la multitud, tuvo compasión de ésta, porque estaba cansada y abatida como ovejas sin pastor” (Mt 10, 36). Los pobres no tienen nada que temer y todo que esperar de la justicia de Dios. El campo era muy grande para los pocos obreros.

Para acompañarlo en esta predicación al servicio del Reino, Jesús llamó a seguidores, discípulos y Apóstoles. La vocación exige un cambio radical en la vida de las personas escogidas. Los pescadores que se convirtieron en misioneros dejan de ser pescadores. Al seguir a Jesús, los discípulos siempre tuvieron que dejar algo, lo cual puede significar dejarlo todo. Al convertirse en pescadores de hombres y mujeres (ver Mc 1, 17), todo lo que aprendieron antes, llega a ser tan solo un referencial metafórico (ver Lc 9, 23ss). Fueron convocados para renovar a todo Israel. También la elección de los Doce indica esta intención. La finalidad de la vocación y la convocatoria es el envío y el anuncio del Reino mesiánico a Israel.

Los enviados van de dos en dos. Son pequeñas comunidades misioneras en camino. Pueden comer lo que reciben en las casas, sin constreñimiento ritual (ver Lc 10, 8). Para Jesús, el principio ético rebasa la práctica de la Torá en Israel, y su finalidad es el Reino de Dios. En este Reino lo que es más importante son las personas, no las leyes, ni los ritos, ni el Templo, ni la sinagoga. Sin la barrera ritual y legalista, la misión *ad gentes* llega a ser una posibilidad (ver Mc 7, 1-23). Mientras que la ética de la Torá llegó a ser una ideología religiosa, sin mediación de los que sufren, la ética del Reino pasa por la mediación histórica y antropológica de los necesitados.

En dos episodios, Jesús recuerda a sus interlocutores que su Reino no llega a través de prácticas religiosas, sino a través de prácticas históricas mediadas por la atención a los más necesitados. La vida es misión y la misión está al servicio del Reino y este servicio pasa por la nueva lógica de la capacidad de compartir y el alivio del peso de los “sobrecargados” (Mt 11, 28). “Maestro, ¿qué haré para tener la vida eterna?” (Mt 19, 16; Lc 10, 25), preguntaron en diferentes ocasiones el joven rico y el doctor de la Ley. En su expectativa de respuesta pensaban que Jesús hablaría de algunas limosnas ulteriores o de una observancia más rigurosa o más amplia de la Ley. Y Jesús invita al primero, el joven rico, a compartir sus bienes con

los pobres y al segundo, el doctor de la Ley, en la parábola del buen samaritano, a acercarse y socorrer a aquél que cayó en manos de los ladrones (ver Lc 10, 29-37). Para el contexto de la Torá, Jesús cuestiona el principio *ex opere operato*, la eficacia salvífica de los ritos en sí, sin el amor al prójimo (ver CatIC, n. 1.127 y 1.128).

El mensaje del Reino, que cuestiona la práctica de la Torá controlada por las autoridades del Templo, está directamente ligado con la muerte de Jesús. Después de la expulsión de los mercaderes del Templo, que cuestionó las prácticas comerciales y de sacrificio “de la casa de oración para todos los pueblos”, la elite sacerdotal de los saduceos y los escribas comenzaron a pensar en un plan: “cómo hacerlo percer, ya que toda la multitud estaba muy entusiasmada con su enseñanza” (Mc 11, 17s). La purificación del Templo, en un sentido más amplio, tuvo un impacto sobre el área religiosa, económica y política. Afectó la base económica de la aristocracia sacerdotal, la base ideológica del legalismo de Israel y fortaleció la sospecha de que el movimiento mesiánico popular de Jesús de Nazaret podía sacudir el orden político-religioso, que era la base del Estado controlado por los romanos (ver MERKLEIN, p. 131-135).

Para Jesús, el Templo perdió su significado salvífico. Se convirtió en un lugar de asesinato (ver Mt 23, 35), de prestigio y espectáculo (ver Lc 4, 9), de mentira (Mt 23, 16ss). Ante la inoperancia salvífica del culto, del Templo y la Ley para la redención de Israel, Jesús, el enviado del Padre propone, según la interpretación teológica de la comunidad cristiana, con su muerte, una nueva práctica salvadora, un nuevo y último sacrificio redentor para todos. Jesús pone fin a la práctica de sacrificio del Templo. La misericordia es mayor que las exigencias del Templo; ante el sábado, el enfermo tiene absoluta prioridad (ver Mt 12, 6ss). En la Última Cena y la Cruz, Jesús de Nazaret instaura una “Nueva y Eterna Alianza” con Dios, que es renovada en la celebración eucarística, cena y sacrificio, memoria de su muerte y resurrección. La cortina del Templo, ahora lugar de partida, no de llegada, se rasga (ver Mt 27, 51). El nuevo Templo es el cuerpo de Cristo (ver Jn 2, 21) y, mediante él, la comunidad cristiana: “No saben acaso que son un templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en ustedes?”. La purificación del

Templo se convirtió, con la muerte de Jesús, en despojo radical de sus seguidores.

Al hablar de una Nueva Alianza, los cristianos retoman la promesa profética de Jeremías (ver Jr 31, 31ss) y la colocan en el contexto de la Última Cena. Los relatos de la Última Cena corresponden a los relatos sobre la Alianza en el Sinaí, al mismo tiempo que se diferencian de ésta (ver 2 Co 3, 4-18; Gl 4, 21-31). Mateo y Marcos, que se refieren directamente en sus Evangelios a la Alianza en el Sinaí, muestran eso claramente: “Ésta es mi sangre, la sangre de la Alianza, que es derramada a favor de muchos” (Mc 14, 24; ver Ex 24). Lucas y Pablo, después de recordar el “cuerpo que es dado para ustedes”, hablan de la “Nueva Alianza en mi sangre, que es derramada a favor de ustedes” (Lc 19s). La renovación de la Alianza, que desde los orígenes de Israel fue el núcleo de su culto, en la memoria eucarística está presente como herencia de Israel, pero radicalmente transformada por la muerte y resurrección de Jesús. Para el Israel letrado, la Nueva Alianza que propone Jesús de Nazaret significa una ruptura con la Antigua Alianza. Para la clase sacerdotal, para los escribas y los doctores de la Ley, Jesús y las comunidades misioneras rompen con las señales de las Alianzas del Antiguo Testamento, con el Templo y sus preceptos, con el sábado y más tarde, con la necesidad salvífica de la circuncisión. Quien rompe con las señales, rompe con el contenido representado por éstas. Para Jesús y las primeras comunidades, las nuevas señales de la Cruz, el bautismo y el domingo, como nueva Pascua, no significaban una simple ruptura: significaban ruptura en continuidad y, en rigor, realización de la Antigua Alianza. Las etapas importantes de la historia de salvación, que son el núcleo del anuncio misionero pos-pascual, son marcadas por las Antiguas Alianzas (Noé, Abraham, Moisés), por la Nueva Alianza (Jesucristo), por la redención a través de la sangre del cordero de Dios, derramada en la Cruz, por el escándalo y la locura de la Cruz como gracia (ver 1 Co 1, 22s) y como don de Dios para toda la humanidad, inaugurando un parentesco universal en la sangre de Cristo, y por la resurrección del Justo como justicia definitiva de Dios.

La redención, en el horizonte del Reino, no está en montones de piedras, sino en los corazones, y significa: humanización de

Dios por la encarnación y divinización de la humanidad por la redención. “Quien se une al Señor, constituye con él un solo Aliento” (1 Cor 6, 17). La ética del Reino es la “Ley de Cristo” (Gl 6, 2). Y la Torá de Cristo, el Ungido, que significa “Mesías”, es el propio Jesús, Dios que salva. Jesucristo, el Mesías-Dios que salva, es también el lugar de la redención. Él es la casa de Dios, el templo nuevo. Su redención no exige el mérito de sacrificios, lugares sagrados o esfuerzos personales redentores. Su redención es un don pobre como el pesebre y eficaz como la Cruz. La eficacia de la gracia crece con su proximidad a los medios pobres y a los pobres. Esto vale para toda la práctica misionera: De la gracia recibimos y de la gracia participamos. “Somos siervos inútiles, hicimos tan solo lo que debíamos hacer” (Lc 17, 10). La gracia no sustituye el esfuerzo personal, pero al subordinar el esfuerzo del “hombre hacedor” (*homo faber*) a la gracia, ésta rescata la soberanía de Dios y nuestra filiación divina. Todo lo que realmente vale la pena en la vida rompe con la meritocracia y con el virtuosismo ético, porque es gracia y revelación de un desplazamiento del amor redentor de Dios. La Ley de Cristo, la Torá del Mesías, la ética del Reino que está en su Testamento, el Nuevo Testamento, es llevada a las naciones por testigos que en el despojo y la entrega de su vida experimentan la presencia de su Reino (Lc 24, 48).

En una catequesis que ya sintetiza la misión pre y pos-pascual de la comunidad cristiana y la relación entre el Antiguo y el Nuevo Pueblo de Dios el Evangelio de Mateo narra la llegada de magos del Oriente, en busca del Rey de los Judíos (ver Mt 2, 1-12). Los paganos encuentran al Hijo de Dios y salvador dirigiéndose hacia los judíos. “La Epifanía muestra que la ‘plenitud’ de los paganos entra a la familia de los patriarcas y adquiere la dignidad israelita” (Cat.IC, 528). La Iglesia naciente está compuesta por judíos y paganos. La fe de esta Iglesia, con su naturaleza misionera, no existe sin la fe de Israel, cuyos profetas anunciaron que la gloria de *Iahweh* será proclamada entre todas las naciones: “Todas las naciones traerán a todos sus hermanos como una ofrenda a *Iahweh*, montados en caballos (...) y camellos, llevándoles a mi santo monte, a Jerusalén” (Is 66, 20).

En la catequesis transmitida por Mateo, las religiones son como estrellas que llevan la humanidad al Mesías de Israel y al Rei-

no anunciado por él. Esta estrella indica el pasaje por Jerusalén “que es esclava” (Gl 4, 25). Allá, la estrella desapareció como en todos los lugares de esclavitud. Las instituciones religiosas y políticas de Jerusalén, en la época de Jesús, ya no estuvieron abiertas a la realización histórica de la memoria mesiánica. Pero, en las escrituras que conservaron sin comprenderlas, la estrella continúa brillando y reaparece. Y las escrituras de Israel indican una Nueva Jerusalén, “la Jerusalén libre de lo alto”, cuyos hijos e hijas serán numerosos (ver Gl 4, 27). La verdadera Ciudad de Paz (Jerusalén) no es un lugar geográfico; es utópico, es un acontecimiento histórico y escatológico. Es el acontecimiento que se revela en múltiples acontecimientos que tienen en Belén, en la Ciudad de David, su inicio histórico y núcleo simbólico.

El Cristo-Mesías, Hijo de Dios, que rompió con las tradiciones obsoletas del Templo y la Torá, frente a la necesidad concreta del pueblo, sólo puede ser comprendido dentro de la historia que construyó ese Templo y que recibió la Torá como un don de *Iahweh*. “Él vino entre los suyos y los suyos no lo recibieron” (Jn 1, 11). El acontecimiento de Belén muestra la dinámica profética que se realizará en la misión de Jesús: une a Israel y al mundo pagano en el lugar insignificante que es Belén y en la persona de un niño, literalmente sin cuna, lejos de la pompa y del poder de la vieja Jerusalén. Como en la elección de Israel, en la elección del niño no hay mérito, ni prestigio ni grandeza humana. Todo es gracia. En Belén se inicia, en la catequesis de Mateo, la universalidad de un reino nuevo sin fijación territorial, en el encuentro simbólico de judíos, paganos y pobres con una verdadera tradición judía.

1.4 Revelación en otras religiones

La comprensión de la “revelación de Dios” como privilegio del cristianismo, puede llegar a ser una práctica de exclusión, semejante a la noción del “pueblo elegido” de Israel. Creyendo, con Israel, en una peregrinación escatológica de todos los pueblos con sus religiones al Monte Sión, el reconocimiento de la revelación de Dios en estos pueblos tiene más probabilidad. Esta probabilidad no

es ajena a la normatividad del cristianismo, sino que es inherente a los imperativos del Evangelio de Jesucristo, que vincula la cuestión social del reconocimiento de la alteridad estrictamente a la cuestión de la ortodoxia y la ética del Reino. En esta ética, pecado significa indiferencia ante la explotación y el desprecio del pobre-otro (ver SUESS).

Desde los orígenes de la humanidad tenemos relatos sobre un Dios que se reveló en múltiples formas, tanto por la razón como por la intuición, por fenómenos naturales o históricos, por su palabra dirigida a personas comunes y a profetas, dentro y fuera de Israel (ver Hb 1, 1ss). En una oración de alabanza al Padre, Jesús de Nazaret agradece el éxito misionero de sus discípulos y confirma la revelación de Dios a los pobres: “Yo te alabo, oh Padre, Señor del cielo y la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y entendidos, y las revelaste a los pequeños” (Lc 10, 21; ver Mt 11, 25). Los pequeños, los pobres, los crucificados de la historia son portadores de sabiduría divina y ya recibieron, antes de la llegada de los discípulos de Jesús, la revelación suficiente para iniciar la construcción del proyecto de Dios, que es el Reino. Recibieron la revelación, no a causa de su pertenencia religiosa, sino a causa de su estado social de “pequeños”. En “la acción del Espíritu Santo”, Jesús invoca a Dios como Creador del Universo y Padre, y exulta de alegría. Los pobres viven desde siempre el misterio trinitario en la apertura ante el proyecto de Dios. Las dos afirmaciones universales en este fragmento, son que Dios es creador del Universo y que su revelación desde los orígenes de la humanidad fue hecha, no a los “sabios y prudentes”, sino a los “pequeños”. Jesús de Nazaret no levanta fronteras entre buenos y malos, entre santos y pecadores, entre judíos ortodoxos y samaritanos heterodoxos, sino entre el discurso ideológico de las elites y el habla burda y sufrida de los pequeños (ver Lc 10, 25ss). Ellos, que viven la locura cotidiana de su pobreza, son más aptos para comprender la revelación de Dios en la locura de la Cruz como verdadera sabiduría. La revelación de su proyecto como Reino de justicia, arrostra dos dificultades estructurales: el horizonte escatológico y la comprensión analógica de las cosas divinas. Concretamente se puede afirmar lo siguiente:

- Desde los orígenes, la mayoría de los pueblos reconoce una revelación de Dios Creador en sus culturas y religiones. “Dios proporciona a los hombres, en las cosas creadas, un permanente testimonio de Sí (ver Ro 1, 19s)” (DV 2).
- La tradición no-ideológica de la revelación está garantizada por las víctimas de la historia. Lo que rompe con la ideología, que defiende un estatuto social superior como natural, es el sufrimiento concreto de los pobres.
- La revelación más específica en Jesucristo, vivida en los diferentes cristianismos, es histórica y culturalmente transmitida y, por tanto, asumida en condiciones de precariedad y ambivalencia.
- En la parusía, el Verbo que se hizo carne, será el Verbo (la Palabra) de todas las lenguas. A través de este Verbo Universal, todas las religiones se comunicarán con Dios en un nuevo Pentecostés.
- A través de la perspectiva escatológica, la cuestión de la verdad no es dejada de lado, sino colocada en el horizonte del propio Evangelio, en un lugar y hora desconocidos, “en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad” (Jn 4, 23). En ese horizonte, el cristianismo no pierde el sentido de su singularidad histórica y no cae en la trampa de un exclusivismo a-histórico.
- La revelación del fin de los tiempos puede y debe ser esperada como revelación definitiva de los misterios, tanto para los cristianos como para los seguidores de otras religiones. Para los cristianos, el sujeto de la parusía tiene uno de los múltiples nombres que la humanidad le dio a Dios, Jesucristo, que significa Dios Salvador y Mesías.

Jesús de Nazaret eligió a los pequeños-otros como protagonistas de su proyecto, porque ellos son los portadores de la revelación de Dios. En sus discursos fundamentales de la Sinagoga de Nazaret (Lc 4), de las Bienaventuranzas (Mt 5) y del Juicio Final (Mt 25), Jesús es muy claro. Los primeros y privilegiados destinatarios de su palabra, los protagonistas y el núcleo central de su proyecto, que es el Reino, son las víctimas y los desfavorecidos. Pero las vícti-

mas no son solamente protagonistas o destinatarios del proyecto de Dios; son también representantes del proyecto de Dios en el mundo y, como tales, portadores y mediadores de su revelación y promesa.

Los pobres-otros, como protagonistas y mediadores del Reino, son universales, más allá de sus particularidades étnicas, nacionales o culturales. Existe un vínculo entre verdad y pobreza. “La pobreza es la verdadera aparición divina de la verdad” (RATZINGER, p. 116), sobre todo la pobreza en su aspecto concreto de los pobres. En ellos, que son lugar de la epifanía y revelación de Dios, la Iglesia reconoce “la imagen de su Fundador pobre y sufrido” (LG 8c) y, en ellos, el propio Cristo clama en voz alta (ver LG 22a). En las Conclusiones de Puebla, los grupos sufridos y reveladores de Cristo son nombrados a partir del mundo real de hoy (ver *Puebla* 31ss).

La continuidad de la revelación está en las siempre nuevas experiencias contextuales e históricas de la humanidad, con el Verbo Creador que sigue siendo relevante no sólo por su encarnación, sino también antes y después de ésta y, no sólo para los Israelitas o los cristianos, sino también para los que están fuera de Israel o fuera de la Iglesia Católica. Samaritanos, centuriones y extranjeros, hoy, tienen otros nombres. A partir de la voluntad salvadora de Dios, se debe pensar en los caminos propuestos por las religiones como caminos que permiten un acceso interino a la salvación. Ante el Reino de Dios, todas las religiones son mediaciones interinas. En las condiciones histórico-culturales, lo absoluto y definitivo es siempre experimentado en su relatividad cultural y carácter provisional temporal.

A la reserva escatológica corresponde la reserva salvífica de Dios, que se dirige libremente y por múltiples caminos a toda la humanidad, sin perder el papel salvador de Israel o de la Iglesia. La sucesión apostólica es un ordenamiento ordenador normativo interno de la Iglesia Católica, no un instrumento que despoja a Dios de la posibilidad de usar otros caminos de salvación. Desde los orígenes de la humanidad hasta nuestros días, Dios tiene caminos de comunicación salvífica, además de cualquier Iglesia o religión. También para la Iglesia, la verdad es un horizonte, no una posesión (ver DV 8b).

Escuchando a Dios, todos somos eternos aprendices. Necesitamos aprender a creer en la soberanía de Dios, salvador de la humanidad, radicalmente encarnado en la realidad histórica y, al mismo tiempo, radicalmente trascendental, más acá y más allá de todas las contingencias culturales, religiosas y geográficas. Podemos alegrarnos por la mediación salvífica que Jesús de Nazaret atribuyó a los pobres-otros. Al oír siempre de nuevo la voz de Dios en su racionalidad salvífica única y, al mismo tiempo, en la multiplicidad de los ecos en las religiones, seguimos siendo aprendices en la reciprocidad de escuchar la Palabra y recibirla. Cuando nos asalta la voluntad de arrancar toda cizaña de la historia, el Evangelio nos recuerda el horizonte escatológico de la cosecha. Fuimos enviados no para levantar muros, sino para abrir puertas, como el carpintero de Nazaret.

1.5 Resumen, palabras clave, preguntas

Desde sus orígenes, el cristianismo enfatizó elementos de **ruptura y continuidad** entre el Antiguo y el Nuevo Testamentos. La Alianza de *Iahweh* con Israel nunca fue abolida. Israel hace parte del anuncio misionero de la Iglesia, de su liturgia y teología, de su historia de salvación y también de su historia de iniquidad. Los cristianos heredaron de Israel el **monoteísmo**, el empeño por la **identidad**, la institución de la **profecía**, la **superación de la territorialidad** como premisa de la **universalidad**.

La relación entre la misión en el Antiguo y Nuevo Testamentos es la relación entre **llamado y envío**. Israel abre a las naciones la perspectiva de participar en la **peregrinación escatológica** al Monte Sión.

La **práctica misionera de Jesús** era una práctica **dirigida a Israel**. Para los pobres, el mensaje del Reino, que es mensaje de justicia y misericordia, es la buena nueva. Ellos nada tienen que temer de la justicia de Dios. Para las autoridades religiosas de Israel, la lógica del Reino cuestiona la lógica y la práctica del Templo. Éste perdió su significado salvífico; a partir de la purificación del Templo, las autoridades religiosas de Israel planean su muerte.

La **resistencia contra el Evangelio** de Jesús de Nazaret y el **atraso de la parusía** marcan el inicio de la misión pos-pascual a las naciones,

que es **envío** para transmitir un mensaje. Hacen parte de tal mensaje las Alianzas del Antiguo Testamento, el significado de la Nueva Alianza, la redención a través de la sangre del cordero de Dios, el escándalo y la locura de la cruz como gracia (ver 1 Cor 1, 22s) y don de Dios para toda la humanidad, y la resurrección del justo como justicia definitiva de Dios. La **ética del Reino** está en la Torá del Mesías, en la “**Ley de Cristo**” (Gl 6,2).

El anuncio misionero no anula el **mensaje de las religiones no-cristianas**; configura una ruptura en continuidad. La unidad de las religiones, que son portadoras no solamente de experiencias culturales, sino también de la **revelación del Dios** único dentro de una **historia de salvación** propia, indica el horizonte escatológico y analógico de todas las realizaciones humanas.

1. ¿Podemos sustituir los textos del Antiguo Testamento con textos que fundaron otras religiones?
2. Si la Alianza de Dios con Israel continúa hasta hoy, ¿cuál es su misión en el mundo de hoy?
3. ¿Qué se puede aprender de la diáspora de los judíos para la misión de la Iglesia?
4. ¿Cuáles son los criterios para una liturgia misionera?
5. ¿Cuál es la diferencia entre el anuncio misionero pre-pascual y el pos-pascual?
6. ¿Cómo influye en el anuncio misionero el hecho de poder hablar de Dios tan solo en analogías?

1.6 Referencias bibliográficas

BOSCH, David Jacobus

2002 *Missão transformadora: Mudança de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo/RS, Sinodal.

BRADANINI, Sérgio, Unidade

s/f “Fundamentos bíblicos da missão”. Curso básico de missiologia, in: www.missiologia.org.br

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA/Cat.IC.

1993 Petrópolis/São Paulo, Vozes, Paulinas, Loyola, Ave-Maria.

CHAMORRO, Graciela

- 1998 *A espiritualidade guarani: Uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo, Sinodal.

COMBLIN, José

- 1974 *O Enviado do Pai*. Petrópolis, Vozes.

CONCÍLIO VATICANO II

- 1965 *Constituição dogmática “Dei Verbum” sobre a revelação divina*, Roma.

KERTELGE, Karl (ed.)

- 1982 *Mission im Neuen Testament*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.

KITTEL, Gerhard,

- 1967 *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol.II, verbeete *diathäkä* (aliança), Stuttgart: Kohlhammer, p.p. 105-137.

LOHFINK, Norbert

- 1981 Die unerfüllten Prophezeiungen. Von den Hoffnungen des Alten Testaments und ihrer Geltung für die Christen. In: *Orientierung*, 45/23-24 (15./31. Dez. 1981), p.p. 255-258.

MELIÁ, Bartomeu

- 1989 *A experiência religiosa guarani*. In: V.V.A.A. *O rosto índio de Deus*. Col. Teologia e Libertação, Petrópolis, Vozes.

MERKLEIN, Helmut

- 1984 *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*. Stuttgart, Katholisches Bibelwerk.

NISSEN, Johannes

- 1999 *New Testament and mission: Historical and hermeneutical perspectives*. Frankfurt a. M., Peter Lang.

PESCH, Rudolf

- 1982 Voraussetzungen und Anfaenge der urchristlichen Mission. In: KERTELGE, K. (ed.) *Mission im Neuen Testament*. Freiburg/Basel/Wien, Herder, p.p. 11-70.

RATZINGER, Joseph

- 1998 *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. Bad Tölz, Urfeld.

SCHIERSE, Franz Josef

- 1972 *A revelação trinitária neotestamentária*. In: *Mysterium Salutis*, II/1, Petrópolis, Vozes, p.p. 77-118.

SENIOR, Donald; STUHLMUELLER, Carroll

- 1987 *Os fundamentos bíblicos da missão*. São Paulo, Paulinas.

SUESS, Paulo

- 2007 Da revelação às revelações. In: *Concilium* (2007/1).

Notas:

- 1 Tenemos acceso a síntesis exegéticas globales sobre los diferentes enfoques de la misión en la Biblia, que se presuponen en esos “Fundamentos Bíblicos” (ver BRADANINI; SENIOR/STUHLMUELLER; KERTELGE).
- 2 Ver las luchas contra Márcion, que en 144, en Roma, fue excluido de la Iglesia.
- 3 En la traducción de la Biblia hebrea al griego, hecha en los años setenta, la palabra *berith* fue básicamente traducida como *diathäkä* (— “alianza”). *Diathäkä*, a su vez, fue originalmente traducida al latín como “testamento” y, más tarde, por Jerónimo, como “alianza”. Por lo tanto, hay un entrelazarse del concepto más jurídico y documental (“testamento”) con un concepto más teológico-práctico (“alianza”). Cuando hablamos del Nuevo Testamento y la Nueva Alianza, la palabra raíz es casi siempre la palabra *berith* y *diathäkä*. La Alianza no es un contrato o un convenio sobre la base de la reciprocidad ventajosa para ambas partes. En la Alianza, Dios da a la humanidad “el don de su Ley como camino de la vida”. (RATZINGER, 51; ver KITTEL, vol. II, 105-137).

ABYA
YALA

DEL ORIGEN: el misterio trinitario de la *missio Dei*

En esta unidad mostramos el resultado de una larga evolución y discusión sobre el misterio de la Santísima Trinidad, por ser importante para la misión. Se puede resumir este misterio con las palabras de Juan: “Dios es amor” (1 Jn 4, 16); el amor no se contenta de sí mismo y por eso envía al Hijo en el Espíritu Santo en misión para anunciar la Buena Nueva a toda la humanidad. Por tanto, hablar de Dios significa hablar de amor y misión. En los primeros siglos del cristianismo, esta verdad fundamental era vivida, sin definiciones de conceptos y dogmas. La palabra de Dios que se encuentra en los libros bíblicos, fuente de las afirmaciones sobre la pateridad de Dios y la fraternidad / “sororidad” (hermandad) de las personas, es paradigmática, llena de sabiduría, poética e históricoculturalmente situada (ver SCHIERSE). La palabra bíblica no es una palabra conceptual. Permite múltiples interpretaciones y configuraciones eclesiales que, en el transcurso de la historia, amenazaron la unidad de la fe y de la Iglesia.

Después de tres siglos de martirio y clandestinidad de los cristianos, Constantino proclama en el año 313 el Edicto de Tolerancia (Edicto de Milán), que reconoce al cristianismo, dentro del Imperio Romano, como una religión entre otras. Hasta su muerte, en el año 324, la religión cristiana acumula una serie de privilegios (ver FRÖHLICH, p. 31). En el año 321, el domingo cristiano es introducido en el calendario del imperio. En el 375, el emperador romano Graciano renuncia al título de *Pontifex Maximus*. Poco después, los papas asumen este título de “Sumo Pontífice” que prevalece hasta hoy¹. En el año 391, Teodosio prohíbe los cultos paganos.

Con la progresiva asunción de la Iglesia como religión oficial del Imperio Romano, surgieron dificultades internas en las iglesias locales respecto de la correcta interpretación de la palabra de Dios y la comprensión de la Santísima Trinidad.

Después de la razón del testimonio calificado, el martirio, que unió a los cristianos, la razón del concepto y del Estado empezó a dividirlos. El concepto amenaza convertir a la fe viva y subjetiva por la cual se cree (*fides qua creditur*), en una fórmula heredada, histórica, pero no experimentada subjetivamente (*fides quae creditur*). No podemos experimentarlo todo de nuevo. Vivimos en una comunidad eclesial que nos permite confiar en la experiencia religiosa de los antepasados. Pero la apropiación de esta experiencia debe ser siempre vivencial, contextual y transformadora. Esta apropiación vivencial de la fe exige, para su credibilidad, comprensión y transmisión, innovación del lenguaje, de las fórmulas, las metáforas y las parábolas. Para quien nunca vio una oveja, la parábola del Buen Pastor es exótica. Necesitamos una fina sensibilidad para la realidad de fe que está simbólicamente estructurada.

En el contexto de esta Introducción a la Teología de la Misión, procuramos sólo captar el resultado de estas primeras luchas doctrinarias, por ser relevantes para la misión. Estas discusiones, que eran básicamente discusiones sobre la encarnación, no sólo se dieron en un debate entre obispos en aulas conciliares (Concilio de Nicea, 325; de Constantinopla, 381; y el de Calcedonia, 451), sino también en la calle, y entre la gente². El pueblo cristiano de la época participó en las discusiones sobre el Dios Uno y Trino porque entendió la importancia práctica de estas discusiones para su vida diaria. La respuesta eclesial a las preguntas: “¿Quién es Dios?”, “¿Quién es Jesucristo?” y “¿Quién es el Espíritu Santo?” estaban, y siguen estando, interconectadas. Son cruciales para el anuncio, la motivación, la finalidad y la importancia de la misión. Por tanto, la reflexión sobre la misión debe comenzar siempre con las dos preguntas: “¿Quién es Dios?”, y “¿Con quién acreditamos, celebramos y asumimos a este Dios?”. Teología y eclesiología están orgánicamente entrelazadas. Pero nunca vamos a agotar tales preguntas por medio de nuestras respuestas conceptualizadas. Todas nuestras palabras sobre Dios Uno y Trino son tan solo aproximaciones, y nuestras definicio-

nes son afirmaciones analógicas sobre un misterio inagotable. Entre creador y criatura, afirma el cuarto Concilio de Letrán (1215), la diferencia es siempre mayor que la semejanza (ver DENZINGER-SCHÖNMETZER, n. 806)³. El propio Hijo de Dios cuando habla del Reino, no habla con conceptos, sino con parábolas. La palabra de los poetas, en ocasiones, llega más cerca del misterio divino que el discurso conceptual de los teólogos.

Los cristianos, dentro de su biografía personal, pertenecen a una comunidad eclesial local. A través de una comunidad local, hacen parte de una red de comunidad de vivencia e interpretación, la Iglesia “Pueblo de Dios”, que se considera misionera “por su naturaleza” (AG 2; 6). Los cristianos participan de esa naturaleza misionera como “adeptos del camino” (Hechos 9, 2) y seguidores de Jesucristo. Él es el primer misionero enviado por Dios Padre-Madre al mundo (ver Jn 5, 36s). El camino es elección y escuela. ¿Cómo se puede comprender esta manera tan humana de hablar de Dios, cuando el cuarto Evangelio y, a través de éste, la Iglesia primitiva, repetidas veces afirman que Jesús es “Enviado del Padre”, el primer misionero que está cumpliendo y transmitiendo a sus seguidores “la misión de Dios”?

2.1 La misión de Dios

La misión tiene su origen en la iniciativa del amor de Dios, Uno y Trino. Por tanto, la misión tiene su origen en la Santísima Trinidad y es anterior a la Iglesia. La misión surge de una comunidad y apunta a la convocatoria y el envío de comunidades misioneras. La Iglesia es instrumento del plan salvador de Dios. La Iglesia existe en la misión, o como lo declara el Vaticano II, “es por su naturaleza, misionera” (AG 2), pero no es ni el origen ni la finalidad de la misión. La finalidad de la misión es la acogida y la construcción del Reino de Dios. El contenido del concepto “misión de Dios” (*missio Dei*) implica la reflexión misiológica ya en las reflexiones antiguas que acompañaron la definición del misterio de la Santísima Trinidad⁴. El concepto *missio Dei*, se pronuncia sobre el amor gratuito y la presencia no manipulable de Dios en el mundo.

La reconstrucción del significado “misión de Dios” comienza con la afirmación de San Juan: “Dios es amor” (1 Jn 4, 8.16). Si Dios es “amor”, Él no puede ser “soledad cerrada”. Decir “Dios es amor” significa decir “Dios es relación”. “Transbordar”, “comunicar” y “relacionar” son características del amor, independientemente de una finalidad posterior.

El amor de Dios es gratuito, pero no contingente. Busca el rostro de la criatura, del otro. Con el “pecado original” ese otro cambió su rostro. Su rostro puede ser el de un asesino o de un asesinado, de un explotador o de un explotado. En la situación histórica concreta de la humanidad caída, el amor de Dios tiene una dirección y una intención descritas por los Santos Padres como plan de salvación. El amor de Dios tiene un desplazamiento enrumbo a revertir la desintegración de la humanidad causada por el pecado y, por consiguiente, a reintegrar la humanidad en la vida plena, que es el Reino en una perspectiva histórica y escatológica.

El amor de Dios que trasborda, en la teología de la Santísima Trinidad, es llamado “amor de fuente” (AG 2b). De esta fuente procede el *Logos* (el Verbo), que es generado por el Padre, y el *Pneuma* (el Espíritu Santo), por la aspiración del Padre y del Hijo. La teología clásica habla de “comunicación” inter-trinitaria, de “procesiones” o “relaciones” que configuran a la Trinidad inmanente desde la eternidad o, como lo dice Juan, “antes de la creación del mundo” (Jn 17, 24).

El “amor de fuente”, principio sin principio, descrito por la teología en las imágenes de “procesiones” y “relaciones” entre Dios, *Pneuma* y *Logos*, constituye el telón de fondo invisible y eterno de la Santísima Trinidad. Esta Trinidad, que la teología define “inmanente”, trasborda y se desplaza en la historia de la salvación. La teología decidió por convención llamar este traslado histórico de la Trinidad inmanente, Trinidad económica o Trinidad histórico-salvífica, que configura la *missio Dei*. Las “procesiones” o “relaciones”, antes del tiempo, caracterizan a la Trinidad *ad intra*, y la “misión de Dios” es la Trinidad *ad extra*, en el tiempo histórico en general y, más específicamente, en la plenitud del tiempo. A través de esta misión *ad extra*, Dios afirma y explicita su plan de salvación. Como se trata de la misma Trinidad Una y Trina, también para la

“misión de Dios”, para la Trinidad histórico-salvífica, la “relación” (nuevas relaciones humanas inauguradas por Jesús!), y la “procesión” (envío y seguimiento!) de la Trinidad inmanente, tiene un significado profundo. En rigor, misión, relación, procesión y comunicación configuran una unidad semántica inseparable.

La “misión de Dios”, la *missio Dei* de la Trinidad histórico-salvífica, indica en una primera instancia, la presencia de Dios en el mundo a través del *Logos* (Jesucristo) y del *Pneuma* (Espíritu Santo). ¿Cómo se relacionan en esta “misión de Dios” la misión del Verbo y la misión del Espíritu Santo?

La misión del Verbo (*Logos*), que se hace carne en la persona de Jesús de Nazaret, se prolonga en la historia, el mundo, la Iglesia y las personas, a través del Espíritu Santo. La revelación de la presencia del Dios Trino, su morada en la persona que vive en el amor (en la gracia), es una de las finalidades de la “misión de Dios” (ver Jn 14, 23). La articulación de la *missio Dei* con el mundo y la historia y al mismo tiempo con los individuos, garantiza el equilibrio entre individualismo y comunitarismo; impide la privatización y, al mismo tiempo, la colectivización de la presencia de Dios en el mundo. La comunidad eclesial siempre reconoció la conciencia del individuo como la última instancia para la toma de decisiones. Al mismo tiempo, la Iglesia tiene la tarea de convocar y articular la diversidad de los individuos y entrelazar la multiplicidad de los proyectos culturales de vida con el proyecto mayor que es el Reino de Dios. La Iglesia no es el Reino, pero apunta a éste. Esta articulación de la diversidad, que es una característica de la Iglesia desde el primer Pentecostés, quiere llegar a la “unidad en el Espíritu Santo”.

La presencia de Dios en el mundo a través de Jesucristo y del Espíritu Santo, no debe ser comprendida como desvío o fraccionamiento de Dios. En las personas divinas de Jesús y del Espíritu, está siempre el Dios Uno y Trino entera y misteriosamente presente. Y la presencia de Dios en el mundo no permite conclusiones sobre su ausencia en otro lugar. Para expresar eso, nuestro lenguaje conceptual y nuestras metáforas son muy limitados. Al hablar por separado de Dios Padre-Madre, de Jesucristo y del Espíritu Santo, siempre se habla también del Dios Uno y Trino. Dios está, en las palabras de San Ireneo, cerca de toda persona humana a través de sus

manos extendidas, que son el Hijo y el Espíritu Santo (ver IRENEO, V, 6,1). Al mismo tiempo, Dios es distante y sigue siendo misterio infinito e inagotable. La proximidad de Dios no anula el misterio, y el misterio no impide hablar de proximidad de Dios. La teología de la misión apoyada tan solo en Jesucristo, o tan solo en la acción del Espíritu Santo, sin considerar su origen y su fin en el misterio de Dios Uno y Trino, no corresponde a la historia de salvación delineada en la Sagrada Escritura y en la tradición original de la Iglesia.

Una última advertencia: en la *missio Dei*, Dios no es solamente aquel que envía, Él es también en el Hijo y el Espíritu Santo, el Enviado: “Quien me vio, vio al Padre” (Jn 14, 9). Como el Dios Uno es también el Dios Trino, la comprensión de la “misión de Dios” es siempre un entendimiento analógico y/o metafórico. Dios no envía partes de sí o “embajadores divinos”. *Missio Dei* es un indicador de la presencia integral de Dios en medio de la humanidad.

2.2 El Espíritu Santo: protagonista de la misión

El Espíritu Santo es fuerza divina y don. Él está en el inicio de todos los caminos que generan vida. Creer en el Espíritu Santo significa creer en el Señor que da la vida (Credo de Constantinopla I, 381). Él es aquel “Espíritu de Dios” que en el principio del tiempo y del mundo “se cernía sobre las aguas” (Gn 1, 2). En el PRINCIPIO eran el Verbo y el Espíritu. Ambos son inseparables. Uno es el camino y el otro es guía, juntos al Dios Padre, creador del mundo.

La misma unidad trinitaria, que estaba en el origen de la creación, está en el origen de la re-creación del mundo, la encarnación. María concibió a su hijo Jesús, Palabra de Dios, redentora del mundo, por la fuerza del Espíritu Santo. Y este mismo Espíritu está en el inicio de la misión de Jesús de Nazaret. En él, el hijo del carpintero de Nazaret fue confirmado como “Hijo bienamado” de Dios, en ocasión de su bautismo en el Jordán (Lc 3, 22). En él fue ungido Mesías e hizo el discernimiento decisivo de su vida sobre la finalidad de su misión: “Él me ungió para evangelizar a los pobres” (Lc 4, 18). En el mismo Espíritu, en la fiesta de Pentecostés, la Iglesia comienza “a hablar en otras lenguas” (Hechos 2, 4) e inicia su misión, revestida de “la fuerza del Alto” (Lc 24, 49).

Dios es amor

EL AMOR FUENTE DE DIOS TRANSBORDA

Antes del tiempo dirigido
ad intra,
hacia sí misma

en la plenitud del tiempo
dirigido *ad extra*,
para la humanidad

El pecado interrumpió la armonía primordial
entre Creador y Criatura.
Dios inicia la historia de salvación que culmina
en la *missio Dei* histórica.

Trinidad inmanente

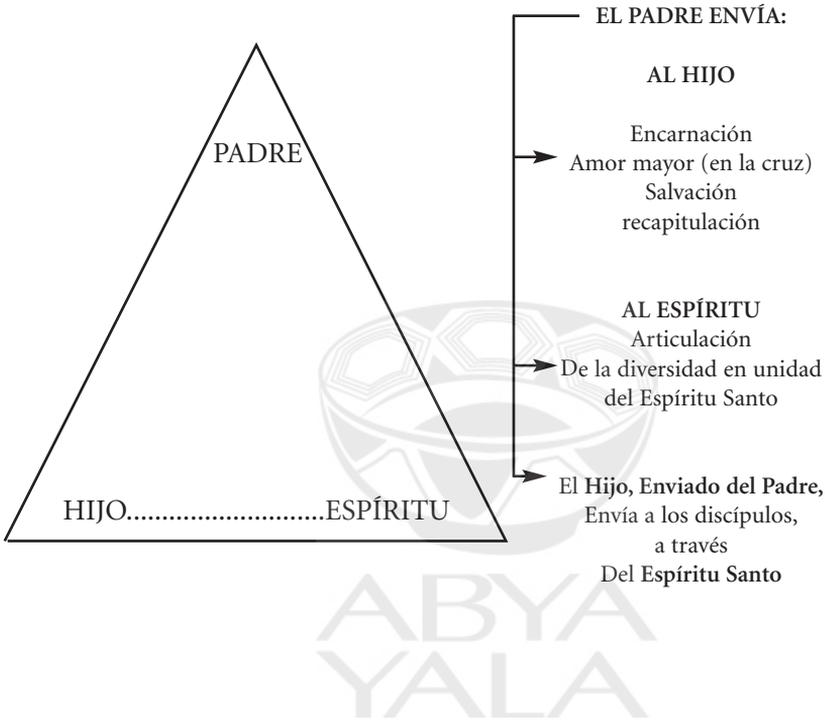
Trinidad económica o
Histórica-salvífica

El transbordar intra-trinitario:

PROCESIONES o RELACIONES
Entre PADRE, HIJO,
ESPÍRITU SANTO

El transbordar extra-trinitario:

MISSIO DEI
MISIÓN DE DIOS



La Iglesia nace del envío trinitario, en la fiesta de Pentecostés. Ella vive la esencia misionera de su origen en el seguimiento de Jesús, anunciando el Reino y convocando a la humanidad para el encuentro con Dios. La misión viene de Dios y regresa a Dios.

a) Pentecostés

En la fiesta de Pentecostés, fiesta del don de la Ley para los judíos y para los cristianos, fiesta del don del nuevo mandamiento, el testimonio de la futura Iglesia rompe las barreras lingüísticas y étnicas, y la “Ley de Cristo” (Gal 6, 2) comienza a ser anunciada a todos los pueblos. Y este anuncio de las maravillas de Dios en la lengua de los otros pueblos, se da por la fuerza del Espíritu. En él, judíos y gentiles son llamados a convertirse en pueblo de Dios, pueblo de la Nueva Alianza (ver Hechos 15, 14). En ese evento pentecostal, la unidad plural en el Espíritu Santo supera la discusión y la dispersión de Babel (Gn 11, 1-9) y los discípulos y las discípulas son convocados y enviados como testigos de la resurrección de Jesús y siervos y siervas del Reino de Dios. Pentecostés es la fiesta pascual que está en el inicio de la misión.

La fundación de la Iglesia por principio, o sea, desde el inicio misionera en la fiesta de Pentecostés, fiesta de convocatoria y de envío, estructura la trayectoria universal del anuncio del Evangelio de la Gracia. Universalidad de los horizontes y carácter concreto de los conflictos, contextualizada, pluralidad de las formas de las Iglesias locales y gratuidad de las formas de salvación, relacionan acción y anuncio misionero de manera especial al Espíritu Santo. En Pentecostés, la Iglesia es concebida por el Espíritu Santo. Él “acompaña y dirige” (AG 4) los hechos de los apóstoles, los discípulos y las discípulas sin cesar.

Los Hechos de los Apóstoles es un libro de la misión realizada bajo el protagonismo del Espíritu Santo. El Pentecostés continúa en la misión de los Apóstoles. “Lucas habla de varios Pentecostés sucesivos: en Jerusalén (Hechos 2; 4, 25-31), en Samaria (Hechos 8, 14-17), aquel que inicia la aventura misionera con Cornelio y el evento de Cesárea (Hechos 10, 44-48; 11, 15-17) e incluso el episodio de Éfeso (Hechos 19, 1-6)” (CONGAR, p. 69). El Espíritu del cielo lleva a Pedro y a la Iglesia de Jerusalén de la estrechez étnico-religiosa al horizonte amplio de la humanidad y los confines del mundo. Bajo la iniciativa del Espíritu se da el bautismo de los primeros gentiles y la primera misión en la diáspora judía, en Antioquia. La manifestación del Espíritu produjo una profunda conver-

sión en el liderazgo de Pedro y las actitudes de las comunidades judías (ver Hechos 10; 13, 2; 15). Fue el Espíritu Santo quien le hizo recordar a la joven Iglesia que son “los enfermos los que precisan el médico, y no los sanos” (Lc 5, 31) y que el “Hijo del hombre vino a buscar y salvar lo que estaba perdido” (Lc 19, 10) y no para mantener a los salvos.

b) Espíritu de Verdad

El Espíritu Santo es el “Espíritu de la Verdad” (Jn 14, 17) que habla en muchas lenguas, pero “no habla de sí mismo” (Jn 16, 13). Este Espíritu le hace comprender a la comunidad de Jerusalén que su misión no es cuidarse a sí misma. La comunidad aprende del Espíritu que su misión está en despojarse y descentrarse, dedicándose a la unidad con las otras comunidades y pueblos. El Espíritu de la Verdad sabe articular el plural y las diferencias en una unidad mayor, sin hegemonías aisladas, y sabe despojarse de las señales de mediación. La diferencia étnica y las variedades culturales no afectan a la verdad. El Espíritu de la Verdad puede ser experimentado en el agua del bautismo y en el fuego de la zarza ardiente; en el aceite de la unción mesiánica y en la luz de una conciencia nueva; en el imaginario de la paloma palpable y de la nube lejana. “Despojamiento”, “descentralización” y “apagamiento” (ver CatIC n. 694, 687) permiten transformar una comunidad de mantenimiento en una comunidad misionera que intenta comunicarse con los otros, los pobres, los sufridos y los perdidos.

El Espíritu Santo es Espíritu de la Verdad, no a causa de una doctrina cierta, una ley perfecta o una moral superior, sino porque en él acontece la verdad en la generación de la vida: en la práctica del nuevo mandamiento (Jn 13, 34) y de la justicia mayor a favor de los pobres. En la raíz de la pobreza está el “padre de la mentira”, el diablo, que perturba el orden social – “aquel que acusaba a nuestros hermanos de día y de noche” Ap 12, 10). El Espíritu Santo es el Paráclito, el “consolador”, el “intercesor” y el “abogado” de los pobres (ver DEV 3b).

En la “Secuencia del Pentecostés”, el Espíritu Santo es invocado no solamente como aquél que “doblega lo que es rígido” (*flecte quod est rigidum*), sino también como “padre de los pobres” (*pater pauperum*). No se trata de un padre abstracto, sin rostro. Con los pobres, que en él se convierten en nuestros hermanos y hermanas, él nos introduce en los grandes conflictos de la humanidad y al Reino de los Cielos (ver Mt 5,3; Lc 6, 20). A causa de este acercamiento a los pobres, el Espíritu es realmente Espíritu de la Verdad que viene del Padre y da testimonio de Jesús. Al conducir los discípulos hacia los pobres, él conducirá a los discípulos en el camino de la “verdad plena” (Jn 16, 13; ver 15, 26) y el camino de la “vida plena”, el camino del Reino. La manifestación divina de la verdad se da en la pobreza que garantiza el incógnito. Al involucrar a la Iglesia, a través de los pobres, en las grandes causas de la humanidad, la “opción por los pobres” sólo tiene sentido en su propio empobrecimiento, capaz de transformar la misión *ad pauperes* en una misión *inter pauperes*; la opción por los pobres en una misión con y entre éstos.

La misión exige más que renunciar a los bienes materiales; exige sobre todo renunciar a las tradiciones, incluso a las tradiciones salvíficas, pero disfuncionales y, por tanto, pesos dispensables, ante un nuevo contexto histórico y cultural. La acción salvadora de Dios – antiguamente llamada “salvación de las almas” – repasa todo exclusivismo y esoterismo de las señales salvíficas de judíos y cristianos. Eso no desvaloriza tales señales, sino que les da una nueva dimensión ante la posibilidad cultural de las personas concretas y las relativiza ante el poder de Dios. En esta flexibilidad – no en los contenidos, sino ante las prácticas corporativistas y de protagonismo de un ropaje cultural único – el Espíritu Santo sigue siendo Espíritu de la Verdad y se revela en la misión como protagonista del Evangelio de la Gracia (ver RM 21b). Él dinamiza este Evangelio y se hace presente en todas las formas de entrega de la vida: el diálogo paciente, la presencia silenciosa, el testimonio, la contemplación y la acción, la caridad, la misericordia y la justicia. Todo lo que suscita la esperanza en un mundo desesperado es manifestación de la Buena Nueva sostenida por el Espíritu.

c) *Gratuidad*

El Espíritu Santo, padre de los pobres y protagonista de la misión, es don divino y donador de los dones (*dator munerum*)⁵. El don realmente importante es el amor (1 Cor 13), que genera unidad y gratuidad. Las tres formas de la actuación de Dios son, según San Agustín, *crear* (la humanidad y el cosmos), *generar* (al Hijo de Dios) y *donar* (Espíritu Santo). El Espíritu Santo es Dios en el gesto de Don (AGUSTÍN, lib. XV, 29, p. 524).

En la gratuidad y la unidad del Espíritu Santo, que se concretan en la misión, se manifiesta la resistencia contra la lógica del costo-beneficio, que divide la humanidad, y contra las formas burocráticas de la acción eclesial. La Iglesia, con sus instancias institucionales, no necesita tenerle al Espíritu Santo. El movimiento pentecostal y la renovación carismática son, más que la representación de una amenaza, una advertencia para equilibrar la dinámica trinitaria. El peligro de la Iglesia no está en su reducción numérica, sino en una mezquindad creciente. Gratuidad y unidad en el Espíritu Santo significan continuidad, ruptura y movilización, alegría y espontaneidad. “Es gratuitamente que ustedes fueron salvados, por medio de la fe. Esto no proviene de nuestros méritos, sino que es puro don de Dios” (Ef 2, 8s).

La gratuidad garantiza la continuidad de la historia de salvación. Ella está presente en las diferentes etapas de inicio de la vida con don y gracia. Por eso, en forma especial, está ligada a los sacramentos de iniciación que son los sacramentos del camino: el bautismo, la confirmación y la Eucaristía (ver CONGAR, p. 140-147). Al relacionar y reconstruir tales inicios, al completar la creación por medio de la recapitulación, el Espíritu Santo muestra el rostro de Dios a través de gestos significativos de continuidad y ruptura, de despojamiento e innovación, como principio dinámico en la historia de la salvación. La gratuidad que simbólicamente celebramos en la “acción de gracias”, en la Eucaristía, es la condición de la no-violencia y la paz en el mundo. La gratuidad quiere llegar a la posibilidad del mundo para todos. El Espíritu que es don, gracia y gratuidad, el Espíritu que da vida, vive en el Verbo encarnado, en la Palabra cumplida. Él, que es la vida del Verbo, vive también con nosotros en la Palabra de Dios cumplida en la fidelidad a la misión.

2.3 Desarrollos eclesiológicos

La reflexión sobre la articulación de la “misión de Dios” con el misterio de la Santísima Trinidad permite comprender mejor la profundidad del origen, el significado y el horizonte de la misión de los cristianos y de la naturaleza misionera de la Iglesia. Jesús de Nazaret, “Enviado del Padre”, “asumió toda la naturaleza humana” (AG 3). La naturaleza misionera de la Iglesia encuentra su ser y su horizonte en este origen y en esta asunción. La misión de la comunidad cristiana está entrelazada con la “misión de Dios” en Jesucristo. El significado del nombre de Jesús es su programa: Dios salva. Y esta misión, que es expresión del amor de Dios, es gratuita, pero no sin finalidad.

Existe cierta dificultad en articular la gratuidad con la finalidad o los intereses, porque se sospecha que existen detrás de los intereses, “unas segundas intenciones” que afectan a la gratuidad. Los fines, los objetivos, el hecho de mirar el punto de llegada, muchas veces perturban la transparencia de la gratuidad en el *cairós* del aquí y ahora. Se puede describir tal dificultad, sin poder solucionarla. Los místicos como Cusano y Eckhart hablan de “coincidencia de los opuestos”, en Dios. El Reino está en el medio entre los dos y, al mismo tiempo, tiene una dimensión escatológica. Historia y escatología, gratuidad y finalidad pueden, en la perspectiva de los místicos, ser comprendidas como algo que – en última instancia – coincide. Por tanto, la gratuidad del amor mayor que es el don de la vida, tiene un punto de llegada. Donar la vida es ético, no estético. La actividad social de la Iglesia es expresión del amor que transborda, no del proselitismo que apunta a la conversión del otro. La finalidad del otro tampoco es conseguir un lugar en el cielo para los misioneros, tampoco la conversión de toda la humanidad a la Iglesia Católica. El cálculo de los que aún no son católicos, como estímulo para la misión, tiene a veces aspectos comerciales. Estas finalidades – ganar el cielo para sí, forzar la conversión por el *marketing* de la bondad y mejorar el porcentaje católico en el mundo – son incompatibles con la gratuidad y la importancia de la misión.

Pero, al mismo tiempo, se puede afirmar que la finalidad de la misión, mantenida rigurosamente dentro de su gratuidad, es la

recapitulación de la humanidad en Cristo, que es, según Ireneo, la recuperación de la imagen y semejanza divina perdidas en Adán, y ahora recuperables en Jesucristo (ver IRENEO, III, 18, 1). La misión viene de Dios y vuelve a Dios. En esta recapitulación prevalece la gratuidad y la libertad sobre la necesidad.

Así como las “señales de Dios en el tiempo” no están limitadas al espacio interno de la Iglesia Católica, también el proyecto de Dios es más amplio que cualquiera de las Iglesias. Ninguna de las Iglesias tiene toda la responsabilidad del proyecto de Dios en el mundo. Solamente así la misión – el envío hasta el fin de los tiempos y los confines del mundo – puede ser asumida sin tendencias depresivas (a causa de las fallas) o autoritarias (a causa de la totalidad). La comunidad eclesial sabe que es santa por la vocación y pecadora en su actuación histórica. La presencia de la Iglesia en el mundo está caracterizada por la “representación”, no por la “totalidad”. El representante del Rey no es el Rey. La Iglesia es apenas “sacramento”, “señal” e “instrumento” de esta recapitulación y de la “unidad de todo el género humano” (LG 1). Cerca de una señal, hay espacio para otras señales. La señal aún no es la realización de lo que significa. La Iglesia colabora con la unidad y quiere llegar a ésta. Libera la gracia, en vez de encerrarla en vasijas de barro.

2.4 Seguimiento, identidad, transformación

Jesús envió a sus discípulos para anunciar la buena nueva de la ascensión, recapitulación y reintegración de la humanidad y el mundo en el proyecto de Dios: “Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, estén ellos en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste” (Jn 17, 21). Y en la misma oración escuchamos que Dios coloca a sus discípulos en el linaje de la misión divina: “Como tú me enviaste al mundo, yo también los envíe al mundo” (Jn 17, 18).

¿Quién es el Enviado del Padre? Al averiguar quién es Jesús, averiguamos, al mismo tiempo, el origen de su autoridad, el propósito y la calidad de su misión. En el Evangelio de Juan, Jesús se presenta a sí mismo como Pan de la vida (Jn 6, 35), luz del mundo

(Jn 8, 12) y resurrección (Jn 11, 25), como buen pastor (Jn 10, 11), como puerta (Jn 10, 7), como vid (Jn 15, 1) y como camino (Jn 14, 6). Las primeras tres autodenominaciones de Jesús son resaltadas por señales: la multiplicación de los panes, la curación del ciego y la resurrección de Lázaro. Identificándose como “pan”, “visión” y “resurrección”, Jesús caracteriza su misión y por consiguiente también la de los cristianos, como intervención en los grandes problemas del mundo, que son la redistribución del pan, la curación de la ceguera y el combate a muerte con todas sus ramificaciones. Todas estas intervenciones tienen una dimensión que se refiere a personas concretas: un hambriento, un ciego y un difunto. Pero por ser señales, también indican las enfermedades estructurales de la sociedad: muestran la apropiación del pan por pocos, el reconocimiento del otro y la visión ideológica de las elites y la vida mutilada y destruida antes de tiempo a causa de la idolatría del poder. “El último enemigo en ser destruido será la muerte” (1 Cor 15, 28).

Las otras cuatro autodenominaciones de Jesús tienen algo que ver con las nuevas relaciones. Recuerdan las dimensiones relacionales de la Santísima Trinidad, que son manifestaciones del amor: el conocimiento profundo del *buen pastor*, el libre paso por la *puerta*, la unión íntima con la *vid* y el despojo en el *camino* para encontrar a aquél que cayó en manos de los ladrones, el pobre, el otro y todos los que sufren. El Enviado del Padre, da “condición divina”, concreta a la *missio Dei*, históricamente, anulándose a sí mismo y “asumiendo la condición de siervo” (Fl 2, 6s). La misión de Jesús elimina el poder, la pompa y los privilegios (ver Lc 4, 1-13).

La auto-comprensión de Jesús configura la identidad de la misión de los cristianos. ¿Quiénes son ellos? Son comunidades misioneras que tienen un compromiso de redistribución del pan, reconocimiento del otro y lucha contra la muerte. Son comunidades misioneras en camino. Son “los del camino”. Son movimiento, movimiento en la transformación personal, colectiva, histórica, y movimiento en la espera de la transformación definitiva. Esta transformación definitiva o escatológica es recordada en las transformaciones diarias. Pero esta transformación será más que la suma de estas transformaciones diarias. El compromiso en la redistribución del

pan y la transfiguración del mundo es asumido por la comunidad misionera, simbólicamente, en la celebración de la Eucaristía, que recuerda y sustenta la presencia dinámica del amor mayor y universal en medio de nosotros. “¡Hagan eso en memoria mía!”. Celebración y misión se hacen en memoria de Aquél que dio a sus discípulos “poder y autoridad sobre todos los demonios, así como para curar las enfermedades. Y los envió a proclamar el Reino de Dios y a curar”, sin llevar nada para el camino (ver Lc 9, 1-3).

¿Existe algo más complicado que la “identidad en la transformación?” ¿Identidad como referencial estructurante del “ser estable” y transformación como eje del “venir a ser”? ¿Cuál es la posibilidad de convivencia entre “identidad” y “transformación” y cuál es la finalidad de esas transformaciones y conversiones permanentes?

Guiada por la estrella de Belén, que lleva al contexto de la encarnación (inculturación), y por el Espíritu Santo, que permite concebir la diversidad de los pueblos en la universalidad del mundo y la unidad de un proyecto, la transformación última permitirá ver a Dios cara a cara (ver Mt 2,2; Ap 22, 4). El objetivo último del camino es el reencuentro de cada uno y de la humanidad con Dios, su Creador.

Es la utopía de la bienaventuranza definitiva que promete a los puros de corazón, a los que derrotarán sus ambiciones y ambivalencias, ver a Dios (Mt 5, 8). A los que se convirtieron en luz, dice el salmista, les será posible ver la luz: “Con tu luz nosotros vemos la luz” (Sal 36, 10). La utopía y el horizonte no apartan de los cristianos la visión de sus tareas concretas y las transformaciones diarias por realizar. El Vaticano II indica la necesidad de articular el horizonte utópico con el camino concreto cuando afirma que:

“la esperanza de una nueva tierra, lejos de atenuar, debe al contrario impulsar el empeño para el perfeccionamiento de esta tierra. En esto crece el Cuerpo de la nueva familia humana, que ya puede presentar algún rasgo del nuevo siglo. Por eso, aunque el progreso terrenal deba ser cuidadosamente distinguido del crecimiento del Reino de Cristo, no deja de ser de gran interés para el Reino de Dios” (GS 39).

En las transformaciones diarias es donde se vive la última transformación como tarea y don. Y es en llevar la gracia en lo cotidiano, lo simple y en la pequeñez de la vida. En estas transformaciones, los cristianos saborean, anticipadamente, la presencia del Reino que simbólicamente celebran en la Eucaristía. Es la transformación del mundo que hallan frente a sí, en el camino, a través de nuevas relaciones. Es el mundo habitado por ángeles y demonios, el mundo de los otros, los pobres, los que sufren. Éstos desafían la “formalidad” de la fe cristiana y forjan el paso del “libro” (Biblia) y de las “fórmulas” a la vida, de la vida a la solidaridad militante, de la lucha a la contemplación.

La identidad de la comunidad misionera es, permanentemente, cuestionada y transformada por la intervención de los otros, los pobres y los que sufren, que apelan a su sensibilidad. Los pobres intervienen en la gerencia de su propiedad. El encuentro que transforma la *identidad, la propiedad y la sensibilidad* de la comunidad misionera a través del compartir, inaugura una nueva órbita, que puede llamarse la órbita o la lógica del Reino. Ésta rompe con la lógica de la acumulación, que es la lógica del tener. En la lógica del ser, el pan compartido no acaba. Rompe la lógica de la convención de lo “culturalmente correcto”, de la alienación debida a las modas y a los mercados.

Este compartir es multidimensional. Está en compartir la palabra y el pan, el espacio y el tiempo, los dones que se tienen y los bienes que la vida proporciona. En gestos infinitos de “generosidad” la comunidad regenera sus energías. Compartir dones y bienes en la vida diaria, es un rito de iniciación permanente para el envío y para el compartir mejor, que es la entrega de la vida. Los discípulos de Emaús encuentran su misión – dar testimonio del Resucitado – en compartir el pan. Repartiendo el pan reconocieron en el otro a Jesús, al misionero resucitado. En la fuerza del pan compartido está la posibilidad de caminar “llenos de amor por Dios”, como el profeta Elías, “cuarenta días y cuarenta noches” (1 Rs 19) o años, una vida entera, hasta la montaña de Dios, el Horeb, o como Moisés, hasta el Sinaí. La celebración eucarística termina siempre con un envío y es memoria e imperativo de la misión.

2.5 Resumen, palabras clave, preguntas

La misión y la **naturaleza misionera de la Iglesia** tienen su origen en el amor de **Dios Uno y Trino**. Este amor-fuente, que es relación, lo manifestamos como **economía de salvación**, configurada a través de la misión de Dios (**missio Dei**). Dios, que es amor, extiende a través de su Hijo y el Espíritu Santo sus dos manos a la humanidad (Ireneo). Esta *missio Dei* tiene su manifestación en el **seguimiento** gratuito de la comunidad misionera para la **transformación** del mundo, rumbo al **Reino**. Esta comunidad encuentra su identidad en la **identidad** de aquél a quien el Padre envió, y que es **siervo** y se presenta como pan, luz, resurrección, buen pastor, puerta, vid y camino. Al identificarse como “pan”, “visión” y “resurrección”, Jesús caracteriza a su misión y, por consiguiente, la **misión de la comunidad misionera como intervención en los grandes problemas del mundo**, que son compartir el pan, curar la ceguera, cuestionar las ideologías y combatir la muerte y sus ramificaciones. Todo lo que sostiene la esperanza en un mundo desesperado es la manifestación de la Buena Nueva sustentada por el Espíritu Santo.

1. ¿Dónde está hoy el lugar histórico, empírico y experimental para la afirmación de que Dios es amor? ¿Cómo hacer que sea relevante este amor de Dios en la transformación de nuestra sociedad?
2. ¿Cuál es el valor de las definiciones dogmáticas si, según el IV Concilio de Letrán (1215), todo lo que decimos de Dios es más diferente que semejante al misterio divino? ¿Qué significa hablar analógicamente de la realidad divina?
3. ¿Cuál es la relación entre las fórmulas y las definiciones de la fe (*fides quae creditur*) y la fe por la cual se cree (*fé qua creditur*) que es vivida en las angustias y esperanzas de la vida concreta?
4. Si la misión tiene su origen en Dios, ¿cuál es el criterio para la evaluación de las múltiples actividades misioneras y también de otros credos y religiones, que permite convivir en una tensión fraterna?
5. ¿Qué significa “la naturaleza misionera” de la Iglesia para la

práctica pastoral de las diócesis y parroquias? ¿Cuál es la vinculación de la misión con su origen trinitario, con su fin, que es el Reino, y con la Iglesia como comunidad misionera mediadora e instrumental?

6. En un mundo que gira en torno a la eficacia, productiva y cuantitativa, y el cambio monetario, ¿cómo revivir la perspectiva de la gratuidad que afirma que vivimos de los dones, del compartir y del perdonar, y no de objetos comprados?

2.6 Referencias bibliográficas

AGOSTINHO, Santo

1994 *A Trindade*. 2 ed., São Paulo, Paulus (Patrística).

BENTO XVI

2005 Carta encíclica *Deus caritas est*.

BOFF, Leonardo

1986 *A Trindade, a sociedade e a libertação*. Petrópolis, Vozes.

CABRIAL, Silvanio Silas

s/f *Missio Dei*. Uma introdução teológica sobre a *Missio Dei* (Misão de Deus) e uma pesquisa sobre o crescimento das igrejas históricas no Brasil, Editora Descoberta – Livraria Virtual (www.descoberta.com.br).

COMBLIN, José

1974 *O Enviado do Pai*. Petrópolis, Vozes.

CONGAR, Yves

2005 *Creio no Espírito Santo*, vol. 1: Revelação e experiência do Espírito, vol. 2: Ele é o Senhor e dá a vida, vol. 3: O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente. São Paulo, Paulinas.

DENZINGER-SCHÖNMETZER

1965 *Enchiridion symbolorum*. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, 36. ed., Freiburg im Breisgau, Herder.

FRÖHLICH, Roland

1987 *Curso básico de história da Igreja*. São Paulo, Paulinas.

IRINEU DE LIÃO

1997 *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus (col. Patrística).

JOÃO PAULO II

1986 *O Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo* [Carta Encíclica

Dominum et vivificantem (DEV)]. São Paulo, Paulinas.

JOÃO PAULO II

1991 *A validade permanente do mandato missionário* [Carta Encíclica *Redemptoris missio* (RM)]. São Paulo, Paulinas.

JOÃO PAULO II

1998 Carta encíclica *Fides et ratio*.

SCHIERSE, Franz Josef

1998 *A revelação trinitária neotestamentária*. In: *Mysterium Salutis*, II/1, Petrópolis: Vozes, 1972, p.p. 77-118.

VICEDOM, Georg F.

2002 *Missio Dei: Eine Einführung in eine Theologie der Mission. Actio Dei: Mission und Reich Gottes*. Hg. Klaus W. Müller, Nürnberg, edition afem.

Notas:

- 1 Así como Paulo VI substituyó la tiara papal por la mitra episcopal, así mismo la sustitución del título “Sumo Pontífice” por un título más bíblico tendría un significado simbólico importante para una Iglesia pos-conciliar dedicada al pueblo (*versus populo*).
- 2 Grandes contribuciones para iluminar esta cuestión dieron los Santos Padres, como Atanasio, Basilio de Cesárea, Gregorio Nazianzeno, Gregorio de Niza, Agustín y Cirilo de Alejandría.
- 3 Ver n. 806: “... quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos mayor sit dissimilitudo notanda”.
- 4 La afirmación de que la misión tiene su origen en la “misión de Dios” (*missio Dei*) nos une a las Iglesias articuladas en el movimiento ecuménico. Quien, por primera vez, sistematizó el concepto *missio Dei*, que tuvo una gran importancia para las Iglesias articuladas en el Consejo Mundial de Iglesias, fue Georg F. Vicedom.
- 5 La misma Secuencia habla de los siete dones (*sacrum septenarium*), siete fuentes de gracia y dones de la vida, como los sacramentos, nombrando la tradición mesiánica de Isaías: Sabiduría, inteligencia, consejo, fortaleza, ciencia, piedad, temor de Dios (Is 11, 2).

DE LA MÍSTICA: caminar desposeídos en la lucha

*Camino por una vía
Que pasa por muchos países.
Yo preparo una canción
Que haga despertar a los hombres
Y dormir a los niños.*

(Corazón Amigo,
Carlos Drummond de Andrade)

La palabra “mística” tiene múltiples connotaciones. Puede significar espiritualidad, plegaria, culto, romería, experiencia de Dios, esoterismo. Los pueblos indígenas, por ejemplo, cuando preparan una lucha importante, pintan sus cuerpos, hacen danzas e invocan a sus espíritus, para favorecer la empresa. La mística de los oprimidos, generalmente, es una vivencia comunitaria para estimular el valor y anticipar el éxito deseado del evento. Recuerdan victorias del pasado y anticipan una transformación que permite al infinito hacerse presente en lo finito de la vida concreta, en los trabajos corrientes y en las luchas por una causa.

La mística misionera es mística cristiana. La misión no es una tarea entre otras tareas, sino la esencia de la vida cristiana. La mística es la energía vital de esta misión. Con esta energía, la misión asume la tarea de transformar al mundo y revelar el Reino. Transformación y revelación se dan en la vida diaria. También en los confines del mundo todos viven una vida diaria. El objetivo de la misión no es la lucha; la lucha es su cruz. El objetivo es la paz (*shalom*)

que garantice la vida de los pobres y de los otros, de los que sufren y de los que perdieron el sentido de la vida. La lucha en la acción misionera es el paso del no-lugar de los emigrantes, los pueblos indígenas, los recolectores de papel, los sin techo, los sin tierra, los que sufren y tantos otros en todos los continentes.

Ante la mercantilización total de la vida cotidiana, la propia palabra “mística” corre el riesgo de convertirse en mercadería, trivialidad y moda. Muchas veces se confunde mística con misticismo, que llegó a ser una medicina paliativa de una sociedad que, por dinero, lo ofrece todo. La palabra “mística” tiene la misma raíz de la palabra “misterio”. El misterio no se explica, se vive, en la contemplación y en las acciones cotidianas. La mística es como la utopía. Ambas son reales, pero no se dejan aprisionar en agendas que dan nombres. La mística es macroecuménica.

Para los cristianos, la mística tiene su raíz en aquella fe profunda que hace andar sobre las aguas, que hace caer muros y abre puertas sin martillos o explosivos. De esta mística misionera, que se inspira en la palabra de Dios y la vida diaria, vamos a profundizar tres ejes interconectados: la itinerancia, el desposeimiento y la militancia. La lucha es parte de la contemplación y, sin desposeimiento, el camino se convierte en parada.

La mística misionera es mística profética. El profeta mira lejos. Renuncia a las mediaciones que hacen confundir conceptos, palabras, discursos, paradigmas e instrumentos, con la realidad. El profeta-místico hace un análisis crítico de la realidad, percibe las alternativas y atestigua soluciones a partir de una realidad distinta que, en las categorías del tiempo y del espacio, no concibe expresar correctamente. En su experiencia de Dios, que está en la base de su balbucear, no caben sus palabras. En la mística se vive el acceso más profundo a lo real. Y lo real es el Dios Uno y Trino, la unidad dialéctica entre sabiduría e ignorancia, entre el todo y la nada, entre la vida y la muerte, entre el ser humano y Dios. Es la mística más vivida en el desapego radical del camino, en el desprendimiento en las relaciones, en la anulación personal y la anticipación en algunos pequeños instantes del Reino. Son pocos los instantes de nuestra vida en que conseguimos ser místicos con esta intensidad. Lévi-Strauss describe con maestría, al final de sus *Tristes trópicos*, algunos de esos instantes:

“La contemplación proporciona al hombre el único favor que sabe merecer: suspender la marcha, retener el impulso que lo obliga a tapar, una tras otra, las grietas abiertas en el muro de la necesidad y a concluir su obra, abandonando al mismo tiempo su prisión; este favor que toda la sociedad ambiciona, cualesquiera que sean sus creencias, su régimen político o su nivel de civilización; allá donde ella sitúa su ocio, su placer, su descanso y libertad; oportunidad fundamental para la vida, de desligarse, y que consiste (...) durante los breves intervalos en que nuestra especie soporta la interrupción de su faena de colmena para captar la esencia de lo que ella fue y sigue siendo, más acá del pensamiento y allende la sociedad: en la contemplación del mineral más bello que todas nuestras obras, en el perfume más sabio que nuestros libros, respirado en la esencia de un lirio; o en un parpadeo lleno de paciencia, serenidad y perdón recíproco que un entendimiento involuntario permite, a veces, intercambiar con un gato” (LÉVI-STRAUSS, p. 394).

3.1 El camino

Para poder hablar del camino se precisa tener la experiencia del andar. El camino es siempre autobiográfico, original, único. Pero el camino nos une también con otras personas y nos permite fraternizar con la diversidad. ¡Cuántos caminos, en el transcurso de una vida! El camino estrecho que nos colocó en la vida; el laberinto, el callejón sin salida, el atajo, el caminar en contra-vía; ascensos a las montañas y bajadas al mar; la autopista, el sendero estrecho en la selva; la pista de danza y la marcha nupcial; la *vía crucis* y la alameda larga que lleva al cementerio; el camino de la resurrección y el viaje cósmico. En el andar, muchos caminos se cruzan. No existe la hegemonía del camino único o de la interpretación definitiva de la realidad. Nadie tiene la última palabra. Nuevas mezclas, puntos de vista diferentes y enfoques inusitados recuerdan la posibilidad de otros caminos. La verdad del camino es una opción histórica, no una necesidad. Todos los caminos nos hablan; están llenos de sabiduría, de alegrías, de dolores. En la escuela de la vida, todos los caminos pueden tener sentido.

En el cristianismo, el camino representa un paradigma fundamental. Es el camino de liberación, salvación, redención. Jesús de Nazaret indicó este camino y se hizo camino. Para sus seguidores, este camino, que es camino de liberación, es un proceso intrínsecamente ligado a la historia. Por eso los caminos nunca son totalmente perfectos o imperfectos. El camino más bonito es aquél que nos conduce a una nueva ilusión de la realidad; es el camino de la conversión que transforma a Saulo, después de haber caído al suelo, en Pablo (ver Hechos 9, 1ss), que llama a Zaqueo, el cobrador de impuestos, a bajar del árbol (ver Lc 9, 1ss), y a Pedro, Santiago y Juan, para bajar del Tabor y pisar nuevamente el suelo concreto del seguimiento.

La vida pública de Jesús fue una vida “en camino”. Él “recorrió todas las ciudades y aldeas” (Mt 9, 35), “salió de la ciudad” (Mt 21, 17; Mc 11), “salió del Templo” (Jn 8, 59), “subió a Jerusalén” (Lc 18, 31). “En el camino” y “por el camino” (Mc 8, 27), Jesús histórico enseñaba el camino del Reino. Inclusive en lo imaginario de los discípulos y en la memoria de las primeras comunidades cristianas, Jesús estaba presente como un caminante y un peregrino. Abriéndose camino enseñó y reveló el Camino. Después de la muerte de Jesús, los discípulos hicieron la experiencia de su resurrección “en el camino”. Jesús resucitado “caminaba” con sus discípulos y les explicaba las Escrituras “por el camino” (Lc 24, 15.32).

Así es comprensible que la palabra “camino” se convirtiera en una palabra clave en los escritos del Nuevo Testamento.¹ A partir de la vida pública de Jesús, “en camino”, y de su *enseñanza y ser Camino*, la palabra “camino” llegó a ser síntesis vivencial para las primeras comunidades cristianas. Se auto-denominaron “los del Camino” (Hechos 9, 2). El camino, que es experiencia de libertad, se convirtió en programa de vida. El andar, en este doble sentido de movimiento y propuesta, es siempre una renuncia. La vida en plenitud es un ejercicio permanente de dejar “familia”, “tierras” y “casas” (ver Mt 19, 29). “Las raposas tienen madrigueras y las aves del cielo, nidos; pero el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar su cabeza” (Lc 9, 57ss). “El Verbo se hizo carne” en viaje, en la “subida” de Nazaret a Belén, “y vivió entre nosotros” (Jn 1, 14), no en una casa, sino “en un pesebre”. Y el lugar para ser enterrado fue cedido por José de Arimatea (ver Mt 27, 57ss). La misión es camino, y el camino

es “empeño en andar” y “seguimiento” de un sin techo, pero es también “propuesta” y “proyecto”. El camino es más importante que la casa. El camino es el lugar de aprendizaje del discípulo y revelación del maestro. El camino, no el templo, es la escuela vocacional. “Mientras caminaban”, Jesús explicó que “seguimiento” es el seguimiento de un sin techo y un sin tierra; es priorizar la carretera, opción por la tierra y el suelo.

En la encarnación, el Verbo buscó la historia, y el camino encontró al peregrino. El Camino escogió a los caminantes para que éstos no se queden acorralados en un callejón sin salida histórica o sin sentido. El camino de Jesús no es el camino de los sabios; es el camino de los locos, los pobres, los excluidos. Es “camino de la justicia” (ver Mt 21, 32) en conformidad con la voluntad salvífica del Padre. Jesús de Nazaret, el Mesías prometido como el JUSTO, sufre la injusticia de aquéllos que se enclaustraron en los palacios, el Templo, la Ley. Ellos asistieron al camino de Jesús desde un palco. Su perspectiva de vida estaba determinada por los balcones de sus casas y las cátedras de sus “facultades”. Estos “pacientes”, “espectadores”, “comentaristas” y “custodios de la ortodoxia”, decidieron cerrar este camino del peregrino de Nazaret y de sus seguidores, manteniendo “la verdad prisionera de la injusticia” (Rom 1, 18). Detrás de las máscaras y corazas personalizadas y las fachadas públicas, los asentados en el Templo se convierten en sus propios carceleros. En el orden establecido encontraron siempre una ley para perseguir, excluir, matar sobre la base de esto.

La *vía crucis* es la consagración del caminar de Jesús, que “murió por los injustos” (1 Pd 3, 18). Con su muerte, el camino no se cerró. Dios dilató esta sentencia de muerte en una “última instancia” e hizo que el “autor de la vida” resurgiera de entre los muertos. La resurrección del JUSTO que sufrió la injusticia, y del CAMINO impedido, inicia la justicia definitiva: la justicia de la resurrección. Ésta es una nueva dimensión de la realidad iniciada por Dios, y su anuncio es una misión de la comunidad cristiana por realizarse hasta los confines del mundo.

El Resucitado se revela a los discípulos de Emaús como peregrino “por el camino” y “en la partición del pan” (Lc 24, 32ss).

El camino es don, ejercicio y misión. También la Eucaristía hace parte del camino. Es viático, acción de gracias y provisión para el viaje, prefigurada en el andar de Elías hasta la montaña de Dios, el Horeb (ver 1 Rs 19,8). El Resucitado crea un “clima” que hace que el corazón arda y los pies caminen. La palabra del Resucitado es palabra de paz y de envío. El andar garantiza la levedad del ser. Al enviar a los Doce, de dos en dos, Jesús les recomendó que no llevaran nada para el viaje: ni pan, ni alforja, ni dinero. Y en el camino predicaban para que todos se convirtieran, expulsaban demonios y curaban enfermos (ver Mc 6, 7ss). Todo en la vida de Jesús indica estructuras leves y relacionales, para la curación de las heridas y el perdón de los pecados (ver RM 14c).

El andar cambia la perspectiva de los caminantes y la percepción de la realidad. El problema y sus soluciones están, muchas veces, en la perspectiva, el enfoque y el ángulo del problema. El camino cambia la perspectiva. El camino es curativo. Muchos enfermos a quienes Jesús curaba estaban impedidos de andar. Por eso eran cargados y colocados a sus pies (ver Mt 15, 30). Jesús los cura y los invita a caminar: el “levántate, toma tu camilla y anda” (Mc 2, 9), que es precedido por la nueva propuesta de vida y la conversión, significa desprogramación y perdón. Un camino verdaderamente nuevo siempre es un éxodo que hace que los “pacientes” se levanten para convertirse en “agentes” de su destino. Los dos ciegos que estaban “sentados en la orilla del camino”, por la intervención de Jesús recuperaron la vista y el camino: “vieron y los siguieron” (Mt 20, 30.34). La restauración de la visión es la posibilidad de iniciar un nuevo camino.

La topografía de los Evangelios también es siempre teología. Juan Bautista, el profeta-precursor de Jesús, le prepara el camino para la predicación de conversión y la proximidad del Reino. Preparar el camino significa preparar los corazones de las personas para que puedan percibir el dualismo de sus actitudes y entrar en el camino y en la lógica de la coherencia del Reino. En esta dimensión pedagógica deben situarse ciertas dicotomías del “Sermón de la Montaña”. Existen dos formas de dar limosna, dos posibilidades diferentes de rezar; existen tesoros falsos y verdaderos. Así como existen falsos profetas y profetas verdaderos y discípulos verdaderos y falsos, también existen dos caminos, el camino estrecho que condu-

ce a la vida, y el camino amplio, que en realidad es un falso camino que lleva a la perdición (ver Mt 7, 13ss). Por tanto, en el inicio del catecismo de los primeros cristianos, en la llamada *Doctrina de los Apóstoles o Didaqué* (Instrucción), se encuentra una advertencia sobre la ambivalencia de la existencia humana: “Hay dos caminos: uno de vida y uno de muerte. La diferencia entre ambos es grande”.²

El “camino”, en cuanto propuesta de vida y movimiento, significa la liberación del apego a los resultados. “Llegar” sería algo absoluto y humanamente imposible, “caminar” es relativo. Jesús se declaró camino, no llegada (ver Jn 14, 6.9). Verdad y vida están entrelazadas en la relatividad y relacionalidad del camino. Éste relativiza las afirmaciones y los resultados absolutos y enseña – en la parábola de los talentos (ver Mt 25, 14ss), por ejemplo, o en la observación de una “pobre viuda” ante el “Tesoro del Templo” (Mc 12, 41ss) – que hay en todas las acciones humanas una proporcionalidad y un diferencial subjetivo. La finalidad de la vida no es la llegada a la “casa del Padre”, sino el “camino”, el encuentro y la comunicación en el sendero. El resto es consecuencia. Fuimos regenerados por la gracia, y la Nueva Jerusalén ya está en medio de nosotros como Reino (Lc 17, 21). A partir de nuestro *centro* y de nuestro *medio*, nos transfiguramos y nos mantenemos abiertos ante los otros, el Universo y Dios. Caminamos con las manos vacías para poder caminar con las manos entregadas, extendidas y erguidas.

3.2 El despojamiento

El andar misionero exige desposeimiento como ejercicio cotidiano que involucra todas las dimensiones de la vida. Desposeimiento puede significar desapegarse de los privilegios, y lanzar al viento deseos, conocimientos y objetos que crean dependencias. El desapego es central para la construcción de una vida entera, libre, integral. El mundo de hoy resalta al emprendedor que muestra que es posible escapar del desempleo, del ocio improductivo y del fatalismo de aquéllos que viven en la miseria. A éstos les faltaría el espíritu emprendedor. En este mundo parece extraño situar el desprendimiento en el centro de la vida activa, vivida como vida entera. El

desprendimiento es una premisa de la justicia distributiva y de una pedagogía, economía y mística, que el gran pedagogo Comenius (Jan Amos Komensky) resumió en pocas palabras: todo para todos integralmente: los conocimientos, los bienes materiales y los dones espirituales. La vida entera de cada día exige la capacidad de entrelazar relaciones y producir gestos de aniquilamiento de sí mismo y disponibilidad para interactuar con los demás.

Levedad y relación pudieran ser comprendidas como algo meramente funcional, ya que con maletas pesadas nadie llega lejos, y las relaciones establecidas durante el camino pudieran ser entendidas como estrategia de supervivencia, digamos, como convivencia social básica y fuga del aislamiento. Pero el desprendimiento indica un rumbo que rebasa la utilidad recíproca y está más acá del funcionalismo pragmático. El desprendimiento como práctica de solidaridad, de inclusión y participación, es el núcleo central de nuestra identidad. Es una manifestación de la caridad y de la justicia.

Desprenderse de algo no significa simplemente abandonar algo; significa dejar que algo sea, dejar que algo exista libremente, algo que estaba amenazado por los apegos a deseos y objetos. El desprendimiento no es privación, sino liberación y purificación. De esta purificación, caracterizada por el rechazo de las prácticas posesivas de acumulación, emergen energías nuevas. Así como libramos a animales y árboles de parásitos que les roban la energía vital, nosotros también tenemos necesidad de liberarnos de apegos parasitarios que nos roban la energía. Sin libertad y energía, la vida empieza a marchitarse. El apego corta la libertad y el flujo energético de la vida.

El desprendimiento en su forma individual puede ser comprendido como conversión y ascensión. En su forma comunitaria o socio-política, como ruptura y solidaridad. En un continente de pobres y hambrientos, hablar de ascensión pudiera parecer un discurso alienante hecho por ricos. Pero ascensión, que significa “ejercicio”, es un ejercicio que pretende alertarnos exactamente sobre las ilusiones alienantes de la sociedad y liberarnos de la dependencia de deseos artificiales, creados por una industria que lucra con la ansiedad consumista que crea. La estructura de esta sociedad de lucro y consumo apunta a la maximización de los deseos alie-

nantes, a la maximización de los gastos, a la incesante renovación de las mercaderías, a la acumulación de los bienes y al crecimiento de los lucros. El desapego como ascensión, como ejercicio para liberarse de lo no-necesario, para que todos puedan usufructuar de lo necesario, rebasa la esfera de lo privado y lo individual. El desprendimiento como ejercicio ascético tiene una función social que desestabiliza el sistema.

Los medios de comunicación nos predicán, a través de mensajes pseudo-misioneros bien elaborados, la necesidad de más, de mejor y de lo nuevo³. El consumo obsesivo es, psicológicamente, una señal de miedo y, socialmente, es un robo. Este consumo llegó a ser una actitud prestigiosa. Yo puedo darme el lujo de comprar este producto y este otro. Consumo, luego existo. En realidad, en este consumo hay una falta de amor a sí mismos y al prójimo. Quien vio la mirada triste y oyó las historias deprimentes de los que se destruyeron por los vicios con las drogas, bebidas o juegos, sabe que el “deseo” sin límites produce caos y muerte. La ascensión es el ejercicio diario que disciplina el deseo por medio del desapego, el saberse despojar y desprender. La tela de la araña venenosa del consumo no necesario exige de cada uno vigilancia, amor a sí mismos, amigos, fuerza de voluntad y estrategias de recuperación.

El gran místico, el Maestro Eckhart, que vivió aproximadamente entre los años de 1260 y 1328, hace en su sermón sobre la expulsión de los mercaderes del Templo (ver Mt 21, 12ss; Jn 2, 13ss), una lectura alegórica profunda del significado del desprendimiento, para aquellos que intentan cada día preparar su vida para el nacimiento de Dios. A continuación, resumimos fragmentos del sermón (n. 1) de Eckhart:

El templo, donde Dios quiere vivir es el alma humana a la cual hizo semejante a sí mismo (ver Gn 1, 26). Para que Dios pueda vivir en este templo, éste debe ser vaciado. Dios no quiere ninguno de los vendedores o comerciantes en este templo. Ellos pueden, hasta cierto punto, ser considerados hombres buenos. Evitan pecados graves, hacen ayunos, obras buenas y rezan para recibir recompensas divinas. Por querer recompensas, son comerciantes. Ellos quieren hacer negocios con Dios: dar una cosa a Dios para recibir otra. Están equivocados. Inclusive si dieran todo lo que tienen a Dios, no por

eso Dios tuviera ninguna deuda con ellos. Por eso, Nuestro Señor los expulsó del Templo.

Si usted quisiera, una sola vez, liberarse del comercio para que Dios habite en este templo, necesita transformar sus obras en lo a Dios y, finalmente, precisa liberarse de éstas. Si usted actúa así, entonces sus obras son espirituales y divinas, porque Dios está solo en su templo. Vea quién es el ser humano verdaderamente libre: es aquel que no se tiene ni a sí mismo ni algo diferente en su mente, sino a Dios.

Para que Jesús pueda hablar al alma de las personas, ésta debe estar sola y silenciosa como el Templo. Él es la palabra del Padre. Se revela en el alma con una inmensa sabiduría que es él mismo, y con una inmensa felicidad que viene de la fuerza del Espíritu Santo. Esa felicidad inunda gratuitamente los corazones bien dispuestos con una fuerza inmensa y sin medios. Cuando eso sucede, el hombre exterior obedece al hombre interior hasta la muerte y permanece siempre al servicio de Dios en la paz permanente (ver MAESTRE ECKHART, p. 39-45).

En Eckhart, el desprendimiento es simplicidad radical, transparencia, premisa del nacimiento de Dios en el alma. Quien quiere experimentar el nacimiento de Dios dentro de sí, necesita abandonar sus confirmaciones y silenciar sus fuerzas (ver ECKHART, p. 425ss): “Todo el que llega a Dios es transformado” (sermón 3).

En la vida contemplativa, la purificación precede a la iluminación, el romper las telas precede al tejer redes y ver a Dios. En los caminos de la iniciación diaria para una vida mejor, siempre vivimos esta polaridad triangular entre purificación, iluminación y unificación, entre el rompimiento de las telas, la trama de las relaciones y alianzas, y la transformación simbólica o real del mundo por el pasaje de Dios. Al comentar, en el sermón n. 52 (en la edición alemana, n. 32), la primera bienaventuranza según Mateo, “felicites los pobres de espíritu porque de ellos es el Reino de los cielos” (Mt 5, 3), Eckhart describe la persona espiritualmente pobre como el templo liberado de los vendedores: “Éste es un hombre pobre que nada quiere, nada sabe y nada teme”. Esto no significa apagar la con-

ciencia y la vida, sino vaciarlas. La inspiración, el establecimiento del Espíritu o el nacimiento de Dios pueden darse exactamente en el momento de la liberación de las imágenes, de los conceptos (dogmas), de las voluntades (deseos), de los conocimientos y los objetos que ocupan el lugar de Dios. En vez de decir: “éste es un hombre pobre”, Eckhart pudiera también decir “éste es un hombre puro de corazón, porque está listo para ver a Dios” (Mt 5, 8), o esta persona “es un templo de Dios” preparado para la unificación con su creador, el último grado de la mística: purificación, iluminación, unificación. La Palabra de Dios, que se hizo carne en Jesús de Nazaret, purifica, ilumina y une.

El desprendimiento coloca nuevamente en cada momento a Dios, al pobre Dios del pan y la Cruz, en el centro de la humanidad. Esta centralidad de Dios orienta la igualdad y la libertad de los seres humanos como criaturas. En esta perspectiva de una igualdad radical, no hay lugar para apropiaciones privadas de los bienes de la tierra. En consecuencia, los místicos siempre se encuentran a contramano ante los sistemas y en la mira de los administradores de las instituciones y de las palabras. Los místicos brindan un pretexto para su persecución, porque están ante la imposibilidad de hablar adecuadamente de su experiencia de Dios. Su lenguaje rebasa muchas veces las analogías y los paradigmas. Así, sucede que los místicos llegan a ser profetas y mártires; en ocasiones, a causa de malentendidos y, en otras, a causa de su radicalismo bien entendido. Su existencia denuncia las acomodaciones administrativas de las instituciones religiosas y la marginación de los pobres, a través de prácticas políticas y sociales rutinarias de exclusión.

El desprendimiento es ascética, ejercicio de liberación de objetos, cosas y deseos. Pero el desprendimiento es también ruptura. Esto vale para la vida individual y comunitaria. En esta perspectiva, desprendimiento significa retomar la vida de las manos de aquéllos que nos educaron para morir. Nosotros necesitamos todos los días reeducarnos para vivir y romper con la lógica alienante del sentido común, que muchas veces es la perversión del buen juicio. Ruptura significa intervención en situaciones que impiden, a una parte significativa de la humanidad, vivir su vida con dignidad. Su

muerte antes de hora no solamente es tolerada, sino esperada como alivio social. El desprendimiento como descontento profético emerge de la conciencia de que las reformas o los “remiendos nuevos en odres viejos” no cambiarán el curso de la historia.

El Reino de Dios sólo puede ser concebido en un horizonte radicalmente sin sistemas; allende la pesadilla de la sociedad consumista, de la sociedad productora de objetos a costa de las personas, y de la sociedad dividida en clases sociales y prejuicios étnicos y morales. Esta ruptura no sucede en lo intangible de las macro-estructuras. Ascética y ruptura, en la vida cotidiana, pueden contribuir a ampliar las grietas de la sociedad alienada de la misma manera en que pueden contribuir a construir una humanidad igualitaria y libre.

¿Cómo producir rupturas? ¿Cómo implantar los sueños de los pobres y los excluidos en las grietas de los sistemas? ¿Cómo abandonar nuestras representaciones prestigiosas y vivir la solidaridad como expresión radical de gratuidad. Gratuidad significa no sólo ruptura con la sociedad domesticada por lucro, competencia y control. La gratuidad rompe el deseo mimético de incorporación, identificación y reciprocidad. Gratuidad y desapego son hermanos gemelos. Con éstos renunciamos a la recompensa y a la segunda intención que intenta controlar los resultados.

¿Cómo romper las telarañas que se instalaron en el templo de nuestra vida desde nuestro nacimiento? Es preciso tener la conciencia clara de que la casualidad del nacimiento en ésta o aquella casa y cultura, sociedad y civilización, no tiene poder absoluto sobre nosotros. No somos naturalmente rehenes de proyecciones, sistemas e instituciones, a condición de que no sustituyamos telarañas con telarañas, jaulas con jaulas, tradiciones obsoletas con tradiciones obsoletas. Cuanto más caminemos, más capaces somos de relativizar nuestro origen y el ambiente que nos moldeó. Nosotros somos capaces de sustituir las telarañas heredadas o históricamente impuestas por redes que nosotros mismos tejemos. Tenemos raíces con alas. No dependemos fatalmente de nuestras raíces de parentesco, cultura y sociedad. Podemos tejer redes sociales de lucha y contemplación, según nuestras opciones. El desprendimiento en todo rescata nuestra libertad y serenidad ante el temor de que algo no pueda ser acertado, y de la ambición de que algo deba ser cierto.

3.3 La lucha

La mística de los cristianos es mística misionera militante, mística del Reino, víspera pascual, esencia de la vida en la existencia histórica, atravesada por deseos humanos y luchas para la apropiación de los bienes de la tierra. Presencia del espíritu en la acción y en el camino. La mística misionera es militante, porque la causa del Reino nos coloca en el centro de una cadena de grandes conflictos: la redistribución de los bienes acumulados y el reconocimiento de los otros y otras en su alteridad. En la mística, en esta certeza de que lo único absoluto y definitivo es Dios, acumulamos fuerzas de resistencia contra los “poderes de la muerte” (SD 13). Para el místico vale la palabra del profeta Zacarías: “Nosotros iremos contigo, ya que oímos decir que Dios está con ustedes” (Zc 8, 23).

La tarea de esta mística militante es anunciar la ruptura con las tradiciones obsoletas y la destrucción de los diques que impiden el flujo de la vida. Los místicos llevan el sueño de un mundo para todos, al plan de las luchas sociales concretas. Apuntan a la dimensión profética de la vida, de aquéllos que luchan enteramente por una vida entera. Luchan para el *shalom* (paz), que es un don cotidiano y escatológico, como el Reino de Dios. Ellos nos enseñan a vivir en el hoy, en forma concomitante, el pasado y el futuro. Son visionarios *cautivos-cautivados* de la esperanza (ver Zc 9, 12). Cuando la vida llega a un punto muerto, nos avisan que la lucha continúa, porque en ese preciso momento está dándose un renacimiento. La dimensión profética de nuestra vida nos hace convivir con las piedras en el camino. Estas piedras tienen muchos nombres. Podemos llamarlas iniquidad social, crisis, estrés, desaliento, aburguesamiento, o acomodación. Las piedras en el camino son puntos de partida.

La misión tiene sentido cuando dedicamos nuestra vida al proyecto de Jesús de Nazaret, a la causa de los desfavorecidos y a la lucha por transformaciones al lado de los pobres. A partir de nuestra opción de fe, “lucha”, “causa” y “proyecto” hacen parte del proyecto mayor del Reino de Dios, con sus dimensiones históricas y escatológicas. Todas las realizaciones de proyectos históricos quedan siempre más acá, respecto al Reino, aunque en aquéllas pueda revelarse el Reino que en su plenitud se manifestará tan solo al fin de los

tiempos, cuando Dios esté todo en todos. El proyecto del Reino está presente en la vida diaria a través de nuestra metodología, de las pequeñas victorias y la esperanza que da sentido a los eventos de cada día. Podemos dar pasos en falso, pero no estamos de acuerdo, en ningún momento, con el absurdo de un mundo para pocos; podemos estar tristes por nuestras derrotas, pero jamás desesperados. Sí: la vida tiene sentido a pesar de las contingencias, las muertes y la desesperación que las estructuras pueden causar.

La mística misionera militante es el telón de fondo de la vida en la misión, que indica tres actitudes como señales del Reino:

- vivir cada día y en cada lugar el horizonte “allende las fronteras” institucionales, culturales y geográficas, de la misión;
- vivir los conflictos de las causas del Reino en una militancia profética en la cual los medios corresponden a los fines: “Los medios materiales e institucionales requieren de una atención permanente, para que no sean un anti-testimonio frente a la simplicidad de la vida de los pueblos indígenas” (PLAN PASTORAL, p. 49);
- asumir los conflictos como oportunidades de transformación;
- vivir el telón de fondo de nuestra mística pascual en relaciones de presencia, gratuidad y acción concreta de compartir.

En el mundo globalizado los conflictos tienen una dimensión que rebasa la región y el país. Los conflictos por tierra / territorio de los pueblos indígenas o de los sin tierra, por ejemplo, nos colocan en conflictos locales con el latifundio como sinónimo de privilegio y desigualdad. Pero los beneficiados por las desigualdades – los latifundios de tierra, de capital, de los medios de comunicación – están mundialmente articulados dentro de estructuras injustas. Los incendios sociales se derraman sobre el planeta Tierra. Por eso somos enviados hasta el fin del mundo como señales de justicia y testigos de esperanza que revelan lo incógnito de Dios. Somos, por nuestra misión, como los huéspedes en la tienda de Abraham (Gn 18), que anuncian el nacimiento de una vida nueva; somos, por el testimonio de la resurrección, como el forastero de Emaús (Lc 24, 13ss), compartiendo el pan, el camino y la buena nueva.

La globalización, con su visibilidad y rapidez, colocó la misión en desventaja. El mercado financiero no puede ser derrotado por el mercado religioso. La mística tiene poca visibilidad, porque no cabe en los medios de comunicación. Los intentos miméticos de algunas Iglesias, que recorren a los *showbusiness* de la fe, son espiritualmente superficiales, teológicamente fundamentalistas y éticamente vacías. Legitiman la violencia en curso, porque esconden la cruz de Cristo y los rostros de los crucificados. Intentan servir al misterio con diversión y a través de cierta infantilización de los fieles. La mística integra el campo ético con el estético. En la lucha por lo justo, se lucha también por lo hermoso, por la armonía, por el ser entero.

En un mundo en que para muchos todo ya sucedió (poshistórico, posmetafísico, posmoderno, posutópico), no dejamos de soñar, luchar, actuar, interferir y derrumbar todo lo que divide, excluye y privilegia. La reducción del horizonte utópico crea no sólo una miopía estructural para los desafíos históricos reales, sino que reduce también la memoria del pasado. Hace perder la esperanza, compromete la fe y disminuye la caridad. Quien ve lejos, también ve claramente las decisiones de cada día.⁴

La mística misionera militante está arraigada en la realidad de un mundo en construcción, sin víctimas. El Crucificado terminó con los sacrificios humanos y desautoriza a cualquier persona o sistema que crea víctimas. En esta contemplación, en cuanto resistencia contra la muerte, aparece el horizonte del sentido. El sentido es generado en las estaciones de la lucha, del sufrimiento y el grito. Pero el sentido también es construido en la fiesta y en el silencio. La mística como energía de un sentido estructurante tiene dos brazos. Es mística de la tierra, de la realidad material, de la lucha y las marchas y es mística de lo trascendente, que se hizo y se hace carne todos los días. Es lucha simbólica, presente en el silencio de la noche estrellada, en la poesía, las canciones, las banderas y las palabras que son santo y seña.

Toda tierra conquistada es símbolo del planeta Tierra cuando es conquistado para una nueva humanidad. Esta humanidad necesita emanciparse del mundo-mercado, de la alienación y

del fetichismo que hacen de los objetos (máquinas, mercaderías) unos sujetos y de los sujetos (obreros, pueblos indígenas) unos objetos; emanciparse también de aquella formación / educación que tiene dos tareas: brindar los conocimientos que permiten adiestrar a las personas para la máquina productiva, y producir valores y normas que legitiman los intereses hegemónicos. No podemos simplemente asumir lo que la cultura dominante nos ofrece. Las formas sedimentadas del comportamiento colectivo, que el sistema pedagógico nos hace aprender a repetir, sirven simplemente para continuar un juego con cartas marcadas. En la acción militante, se materializa una nueva conciencia, a partir de la experiencia de la negatividad, del no-lugar de los pobres y los otros.

La mística hace parte de la responsabilidad misionera, es decir, de la habilidad para responder a los grandes retos que atraviesan el mundo de hoy. Somos herederos que nacieron en el grito y, por tanto, somos libres, responsables. Haciendo algo o no haciendo nada, en el silencio y en el grito, siempre somos responsables. Somos responsables también por el grito de los otros, por los muros, por el muro que separa a la verdadera humanidad de las condiciones mínimas de la dignidad humana; somos responsables de la indebida apropiación de los latifundios y la corrupción de los administradores. Siempre somos responsables, o como profetas o como perros mudos (ver Isaías 56, 10). Estamos condenados a las elecciones, las opciones, las decisiones.

La mística es un viaje que relativiza proyectos, gramáticas y lógicas. En cada etapa de este viaje que se convierte en caminata, vuelven antiguas y nuevas interrogantes. Son señales de nuestra subjetividad en construcción y de la búsqueda de sentido. Afirmamos que la vida tiene sentido, y al mismo tiempo, muchas veces preguntamos: ¿Dónde está el sentido en esta muerte y en aquella violencia? Sólo el sujeto hace preguntas, se cuestiona a sí mismo y al mundo. La caminata es un aprendizaje para convivir en paz con cada vez más preguntas y con una indignación profunda. En el camino se pierde el ansia de soluciones inmediatas y el ansia de encontrar respuestas para todo.

Dios no responde a todas estas preguntas que tenemos. Él nos dice tan solo “verás” y nos hace un llamado: ¡Sal de tu tierra y

anda! ¡Abandona tus sendas! ¡Intenta arrancar de la territorialidad tu proyecto de vida! Preguntando caminamos. Al salir de “nuestro” lugar, dirigimos nuestra mirada hacia el mundo, reforzamos la voluntad de luchar y de andar con la frente alta, y conquistamos nuevas perspectivas y nuevos compañeros y compañeras, siempre tejiendo en aquella red lanzada al mar que es similar al Reino (Mt 13, 47). En las luchas estamos enredados con los testigos, con los mártires que dieron la vida por la causa del hermano menor para que la llama de la vida no se apague. Caminemos preguntando.

3.4 Resumen, palabras clave, preguntas

Enfocamos la **mística misionera militante** bajo los tres aspectos entrelazados del **camino, el desprendimiento y la lucha**. La mística es **experiencia de Dios** en el camino. Este camino llega a ser caminata y programa de vida. Jesús de Nazaret se hizo Camino y los primeros cristianos se llamaron “los del Camino”. El camino de Jesús es el de los “perdidos”; es camino de justicia. La Vía Crucis es la consagración del camino de Jesús, que “murió por los injustos” (1 Pd 3, 18). Dios anuló, en última instancia, la sentencia de muerte e hizo que el “autor de la vida” resurgiera de entre los muertos, iniciando la justicia definitiva de la resurrección.

Camino y caminata son como un filtro que nos protege contra las sutiles infiltraciones del aburguesamiento y la burocratización. La mística misionera nos hace comprender y gustar del **desprendimiento** como un camino a la plenitud. En la **polaridad** entre la nada y el todo, a través de la experiencia de lo contradictorio en tierra extraña, reconstruimos, permanentemente, nuestra **identidad**.

El desprendimiento nos permite pensar en la construcción de una sociedad en que sea **“todo para todos integralmente”**: los conocimientos, los bienes espirituales y los materiales. La mística misionera no es una mística de ojos cerrados; es la mística de la mirada abierta y **responsable**, capaz de responder a los retos de la realidad y convivir con preguntas últimas que las guardamos para el encuentro definitivo con Dios.

1. ¿Cuál es la diferencia entre mística y misticismo?
2. ¿Qué significa mística misionera y militante? ¿Por qué militante?
3. ¿Cómo están entrelazados los tres pilares de la mística: el camino, el desprendimiento y la lucha?
4. ¿Cuál es la diferencia entre la dimensión social y la dimensión personal del desprendimiento?
5. ¿La mística contribuyó en algo en la transformación del mundo, o colabora para que la situación permanezca tal como está?

3.5 Referencias bibliográficas y documentos

AD GENTES

1965 Decreto sobre a atividade missionária da Igreja. Cf. n. 24: Espiritualidade missionária.

ALTERNATIVAS

2000 Hacia una nueva espiritualidad, VI/14.

ALTERNATIVAS

2000 Cambio de época y desafíos a la espiritualidad, VII/15.

CASALDÁLIGA, Pedro. VIGIL, José Maria

1993 *Espiritualidade da libertação*. 2ª ed., Petrópolis, Vozes.

CONCILIUM

1994 Mística e crise internacional, fasc. 254/4.

CONCILIUM, 1966

1966 Espiritualidade, n. 19.

CURSO DE VERÃO

1997 *Espiritualidade e mística*. São Paulo, Paulus/Cesep.

DIDADQUÉ

1983 *Catecismo dos primeiros cristãos*. 4ª ed., Petrópolis, Vozes.

GRANDE SINAL

1988 Espiritualidade e militância política, n. 5.

GUTIÉRREZ, Gustavo

1987 *Beber no próprio poço*; itinerário espiritual de um povo. 4ª ed., Petrópolis, Vozes.

JOÃO PAULO II

1990 *Redemptoris missio*. Carta encíclica sobre a validade permanente do mandato missionário. Cf. n. 87-91: A espiritualidade missionária.

- LÉVI-STRAUSS, Claude
1993 *Tristes trópicos*. Lisboa, edições 70.
- MASSERDOTTI, Franco
1987 *Meditações de espiritualidade missionária*. São Paulo, O Recado Editora.
- MEISTER ECKEHART
1978 *Deutsche Predigten und Traktate*. 5ª ed., editado e traduzido por Josef Quint. München, Hanser.
- MESTRE ECKHART
2006 *Sermões alemães*. Petrópolis/Bragança Paulista, Vozes/Edusf.
- MESTRE ECKHART
1983 O desprendimento, a completa disponibilidade, a total liberdade. In: Idem, *A mística de ser e de não ter*. Petrópolis, Vozes, p. 147-158.
- PAOLI, Arturo
1987 *Espiritualidade hoje; comunhão solidária e profética*. São Paulo, Paulinas.
- PLANO PASTORAL E ESTATUTO DO CIMI
2006 1ª ed., Brasília.
- RELATOS DE UM PEREGRINO RUSSO
1985 4ª ed., São Paulo: Paulinas.
- REB, 1979
1979 Espiritualidade de encarnação, fasc. 156/Dezembro.
- RICHARD, Pablo
1987/7 *O fundamento material da espiritualidade* (Rm 8,1-17 e 1Cor 15,35-58). *Estudos Bíblicos*. 2ª ed., (1987/7), p.p. 73-85.
- SOBRINO, Jon
1990 Espiritualidad y seguimiento de Jesus. In: *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid, Trotta, vol. 2, p.p. 449-476.
- SUESS, Paulo
1989/5 Raiz e caminho. Balizas para uma espiritualidade missionária. *Grande Sinal*, XLII (1989/5), p.p. 527-538.
- SUESS, PAULO
2004 Pedras e horizontes para uma mística missionária militante. Apontamentos de um retiro no Cimi. *Convergência* XXXIX/374 (julho-agosto/2004), p.p. 364-372.

Notas:

- 1 En el Nuevo Testamento se encuentra escrita 101 veces la palabra “camino”
- 2 Ver DIDAQUÉ, cap. 1 y 5
- 3 Una red de supermercados, por ejemplo, tiene un *slogan* de propaganda que podría ser de Caritas: “Dedicación total a usted”. Quien observa críticamente la propaganda que intenta estimularnos para comprar uno u otro producto, percibe fácilmente en los textos y en las imágenes el núcleo de un mensaje misionero vehiculado hacia lo bello, lo inocente (niños), lo viril, lo justo o lo cómico.
- 4 Esta herencia profético-utópica de Israel, aún está presente en el pensamiento secularizado de Marx (transformación social), de Freud (el sueño como camino real hacia las profundidades del alma) y de Bloch (“Principio Esperanza”).



DE LA HISTORIA: aprendizajes de ayer para hoy y mañana

El cristianismo inició su misión en los grandes centros urbanos del Imperio Romano. El pueblo del campo – los *pagani*-, que muchas veces ni siquiera hablaba la lengua franca del Imperio, el griego y más tarde el latín, se convirtió en sinónimo del no-bautizado, pagano, sincretismo religioso y atraso cultural. Sobre todo los paganos de los territorios conquistados no asimilaban fácilmente la religión y la cultura del Imperio. Ya el paganismo de los centros urbanos tenía el estatuto de religión oficial. Desde el inicio, los escritos del Nuevo Testamento y de los Santos Padres son contradictorios. Por una parte, los paganos fueron considerados radicalmente perdidos en las tinieblas de su ignorancia religiosa. Por otra parte, su forma de vivir representaba una “preparación evangélica” y “una pedagogía para Cristo”. Entre estos dos polos del rechazo y la asunción, se movió la historia de la misión, a veces destruyendo, a veces asumiendo antiguas tradiciones culturales y religiosas de los pueblos. En términos generales, se puede decir que la misión ligada al poder, como en la cristiandad latinoamericana, hizo pocos esfuerzos de asunción o aculturación. Digamos de paso que, en la historia de la Iglesia, grandes áreas geográficas jamás se “convirtieron” sin una vinculación de la acción misionera con el poder político de la respectiva región. La “conversión” religiosa a gran escala normalmente era acompañada por una “rendición” o “asunción” política.

4.1 Desde los orígenes: rechazo y asunción

De las tres alternativas posibles entre continuidad, ruptura y una relación dialéctica “ruptura/continuidad”, las Iglesias, gene-

ralmente, optaron por las dos últimas: o “ruptura” unida a hostilidad con la religión que debía ser sustituida por el cristianismo, o “ruptura en continuidad”, aprovechando ciertos enganches culturales disponibles. Los dos modelos pueden ser observados en los primeros tiempos del cristianismo ante los judíos y los paganos.

Después de una primera convivencia entre *Ecclesia* y *Sinagoga*, en la era apostólica, progresivamente la simbiosis dio paso a la ruptura documentada en el primer diálogo interreligioso, en el “Diálogo con Trifón”, de Justino (+ 165) y, más tarde, en los textos anti-judíos de autores cristianos, desde el segundo siglo. El discurso anti-judío de los Santos Padres representa la voz eclesialmente autorizada de esta ruptura acompañada de hostilidades.

Ya en relación con el paganismo, el punto de partida fue, desde el inicio, de una separación rígida y, pasados los primeros siglos, de un reconocimiento de elementos de las culturas paganas que hubieran podido ser considerados como propedéutica divina. En los *Hechos de los Apóstoles*, la Iglesia primitiva en el discurso de San Pablo en el Aerópago de Atenas frente al paganismo, une aparentemente la continuidad entre la creencia en un *Dios desconocido* de los atenienses y la fe en Jesús resucitado de entre los muertos. En realidad se trata, en la construcción de la redacción de Lucas, de cierto “arreglo” para no descalificar el tiempo antes de la conversión de los paganos, tan solo como “tiempos de ignorancia” (Hechos 17, 16ss). En el discurso del Aerópago, San Pablo asume elementos universales y críticos de los propios filósofos paganos con relación a los templos, los sacrificios y el politeísmo de la religiosidad popular pagana. El cristianismo expresó progresivamente su teología, su credo y sus estructuras ministeriales en los parámetros culturales del universo helenístico, sin dejar dudas respecto de la ruptura radical en el campo religioso.

Con los apologistas griegos, en el segundo siglo, el cristianismo salió de su *ghetto* cultural e inició un proceso de aproximación. Justino de Roma, apologista, filósofo y mártir (+ 165), es el primero en admitir que el pasado pagano también está bajo la influencia del *Logos* / Cristo. Muestra eso en el tópico de la “semilla del Verbo”. En la escuela filosófica de la Estoa (300 a.C.), las “semillas del Verbo” (*logoi spermatikoi*) son razones inmanentes respecto del

mundo, que contienen los pensamientos eternos para todo lo que ha de venir. En la filosofía y ética de un Sócrates y un Heráclito, se encuentra, según Justino, la semilla del *Logos* que Dios sembró en toda la humanidad. Pero esta semilla debe ser purificada y completada en la plena luz del *Logos* encarnado.

El Vaticano II (*Ad gentes*, 11; *Lumen Gentium*, 17), Medellín (Pastoral Popular, 5) y *Evangelii nuntiandi* (n. 53) retoman el tópico “*logos spermatikos*” (“semilla del Verbo”) de Justino dentro del contexto del *aggiornamento* y la inculturación. El Decreto *Ad gentes* (n. 3) sobre la actividad misionera de la Iglesia, invoca genéricamente a “los Santos Padres” para reafirmar el principio de la encarnación: “No fue sanado lo que no fue asumido por Cristo”. En el orden pastoral sigue siendo válido, dice Puebla, “el principio de la encarnación formulado por San Ireneo: ‘Lo que no es asumido no es redimido’” (n. 400).

Tertuliano (+ 220), quien más tarde rompió con la Iglesia para migrar al grupo de los montañistas (207), advierte contra la “sabiduría mundana” de la filosofía pagana: “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la Academia con la Iglesia? ¿Qué tienen que ver los herejes con los cristianos? Nuestra doctrina viene del portal de Salomón” (*De praescriptione haereticorum*, 7, 9s). Después de Jesucristo, la cultura pagana es idolatría. Ya en su tratado *De testimonio animae*, Tertuliano desarrolla una frase de su *Apologeticum* (c. 17), afirmando que la vida de los paganos muestra una raíz cristiana común y natural a toda la humanidad (ver SUESS, 1986, p. 162ss). En la encíclica *Evangelii praecones*, de 1951, Pío XII retoma el paradigma de Tertuliano, sin mencionarlo: “La naturaleza humana (...) conserva todavía en sí algo naturalmente cristiano (...)”. El Vaticano II no cita explícitamente el tópico del “alma naturalmente cristiana” de Tertuliano, pero el espíritu del Concilio, de la *Gaudium et spes*, por ejemplo, está profundamente empapado de esta visión optimista del mundo. Inclusive la tesis de que en cada persona humana se hospedaría un “cristiano anónimo” de Karl Rahner, se inspiró en Tertuliano.

En la *Didascalia Apostolorum*, una doctrina redactada por un obispo a finales o mediados del siglo III, se encuentra una visión

negativa respecto de la cultura de la época: “Evite todos los libros de los paganos. ¿Qué tiene que ver usted con afirmaciones o leyes extrañas o con profecías mentirosas, que desvían a los jóvenes de la fe?”. La cultura pagana no consiguió mejorar a la humanidad. Por eso, su *ethos* y su verdad estarían desmentidos. Lo que vale la pena saber es la Iglesia la que lo sabe.

Después de la literatura anti-herética de los apologistas del siglo II, la *Escuela Catequética de Alejandría* continuó y profundizó la inserción del cristianismo en el universo cultural del helenismo. Esta inserción del cristianismo en el helenismo, la llamada “helenización”, más tarde sería sustituida por la “romanización”. Hasta el inicio del siglo IV, el griego, lengua oficial del Imperio, fue sustituido por el latín, que “se afirmó como lengua cristiana inicialmente en Cartago y en el África y no en Roma, donde la liturgia se celebraba en griego hasta mediados del siglo IV” (HAMMAN, 1989, p. 43).

“Helenización”, “romanización”, “germanización”, señalan el peligro que aguarda al cristianismo en cada cultura, el peligro de asumir a ésta o aquella cultura como cultura modelo para el anuncio del Evangelio. Es el peligro de identificación sobre el cual dio una advertencia la *Evangelii nuntiandi* (ver EN 20b). La misma dificultad existió en la inserción de la revelación de Jesús en la cultura de Palestina. Jesús recurrió a parábolas y metáforas cuando hablaba de Dios y del Reino. Posteriormente, la Iglesia intentó esquivar este problema de la insuficiencia de lo culturalmente disponible para los misterios de Dios, recurriendo a conceptos y definiciones dogmáticas, que tampoco consiguieron solucionar el problema de la incapacidad de los lenguajes humanos para acoger adecuadamente los misterios de Dios. Inclusive los dogmas sólo pueden ser comprendidos, partiendo de su ropaje cultural y su contexto histórico.

La Escuela Catequética de Alejandría, con Clemente (+ 215) y, sobre todo, con orígenes (+ 253 / 254) y sus alumnos, consideraba la filosofía griega como educadora para Cristo. Enseñaron tal filosofía como propedéutica de una primera evangelización. Clemente muestra a Cristo como al verdadero educador, pero la filosofía pagana hace parte del programa escolar de Alejandría.

Eusebio de Cesárea (+ 339), historiador de la Iglesia y obispo influyente en la corte de Constantino, escribió quince libros sobre la “preparación evangélica para la cristiandad”. *Lumen Gentium* (n. 16) y *Evangelii nuntiandi* (n. 53) retoman el paradigma de la “preparación evangélica” con referencia a Eusebio. *Ad gentes* (n. 3) cita el mismo tópico de la “pedagogía para Dios” y de la “preparación evangélica” con referencia a Ireneo, el teólogo más importante del segundo siglo y obispo de Lyon (*Adversus haereses*, III, 18, 1 y IV, 6, 7). Para Eusebio, la cultura griega hace parte de la economía de la salvación. Así él rescató no solamente el pasado pagano del Emperador como relevante para la vida en Cristo, sino también la cultura de los otros pueblos.

Basilio Magno, obispo de Cesárea (+ 379), después de la transformación radical de Constantino, que convirtió a los cristianos perseguidos en favorecidos, tuvo que adaptarse a que la cultura helénica echara raíces en todos los sectores de la vida cotidiana. En su *Exhortación a los jóvenes*, argumenta positivamente respecto de la herencia cultural. Así como es necesario preparar la tela antes de teñirla para que el color no salga, los cristianos se preparan con las enseñanzas de los paganos para después, firmemente, asumir la cultura cristiana. Los jóvenes deben actuar como las abejas: buscar la miel y evitar el veneno. Es importante estudiar las obras de los poetas e historiadores que ayudan en el reconocimiento del camino de la salvación.

El IV siglo es el siglo del Edicto de Tolerancia (313) de Constantino y de la transformación del cristianismo y de la fe de Nicea (325) en religión de Estado (Teodosio, 391). Con la oficialización del cristianismo, termina la época gloriosa y sufrida del martirio estructural. Ahora se prohíben los cultos paganos y sus templos son destruidos. Luego surgen dificultades internas en el cristianismo. Al lado de los judíos y los paganos, considerados adversarios externos, surgen adversarios internos, los herejes, con sus doctrinas del donatismo, el arrianismo y del priscilianismo.

Pero el siglo IV era también el siglo de los tres grandes Padres Latinos de la Iglesia, Ambrosio, Jerónimo, Agustín. Fue también el siglo de Martín de Tours (316-397), no el más erudito, pero sí el más santo de su tiempo. Contra su voluntad, fue aclamado

obispo por el pueblo. Fue desprendido y moderno, con su monasterio temporal y peregrino, con su diócesis misionera, su opción por los pobres y la defensa del derecho a la vida de los presidiarios. En Martín de Tours vivieron muchos santos, un Helder Câmara, como voz de los sin voz, una madre Teresa, arquetipo de misericordia. Él era pacifista y pobre, como Gandhi y profético como aquel otro Martín, Martin Luther King, negro y pastor bautista. Martín es un santo ecuménico, vivió antes de la gran ruptura eclesial. En muchas Iglesias de España, donde la estatua de Santiago domina el escenario, en un nicho lateral hay también una estatua de San Martín que nos dice: En esta Iglesia siempre andan juntos, el Matamoros y el defensor de los pobres-otros. El IV siglo era también y sobre todo, el siglo del desmoronamiento del Imperio Romano.

Con la libertad de la Iglesia, desde la era de Constantino, comenzó la represión contra los no-cristianos. La iglesia se benefició de la legislación anti-herética contra arianos y donatistas de Graciano (375-383), Emperador de Occidente, y Teodosio (379-395), Emperador de Oriente, y brindó las armas ideológicas para su persecución. En el año 385, cuando la decapitación de Prisciliano, en Triar, a pesar de las protestas solitarias de Martín de Tours, por primera vez la espada del Emperador parece haber servido a los intereses de la Iglesia. Medio siglo más tarde, el papa León Magno se declara satisfecho por la intervención del Estado en el caso de los Priscilianistas. Según León I, la severidad secular fue de gran utilidad para la clemencia eclesiástica (ver LEO I, Ep. 15, 7 y 9). Desde el inicio del siglo V, la herejía fue calificada como crimen contra la majestad del Emperador y la pena de muerte fue aplicada contra maniqueos y donatistas.

En el año 388, Ambrosio (+ 397), obispo de Milán, defiende a los incendiarios de la sinagoga de Kallinikón, en el Río Éufrates, y califica a la sinagoga como “lugar de incredulidad, la patria de la ausencia de Dios, el escondrijo de la locura condenado por el propio Dios” (AMBROSIUS, Epist. 40 PL 16, 1104ss).

Jerónimo (+419/20), el más erudito de los Padres de la Iglesia latina, vacila entre la aceptación y la crítica severa a la filosofía y la cultura paganas. Escribe (*Epístola* 21, 13, 6) que debe tratarse a la filosofía griega como la prisionera en el libro del Deuteronomio:

rapar sus cabellos, cortar sus uñas, cambiar su vestido. Sólo después es posible casarse con ella o, “si ella deja de agradarte, déjala partir como le plazca” (Dt 21, 12-14). Para llegar a la práctica de la tolerancia, la Iglesia aún tiene un largo camino que recorrer.

Desde San Agustín (+430), obispo de Hipona (396), y su obra apologética “La verdadera religión”, redactada contra los maniqueos, la Iglesia misionera sabía que las religiones no-cristianas no tienen ningún valor salvífico. El paganismo, según San Agustín, no llegó a formar una religión en la cual el Dios único y verdadero es adorado y que debería ser el conjunto de un culto, una moral y una doctrina. Por el pecado original, la humanidad no rescatada por Cristo pertenece a la “masa condenada”. Con sus *Retractationes* (II / 31), teólogos y misioneros justifican “medidas de fuerza” con Lucas 14, 23: “Fuerza a las personas a entrar, para que se llene mi casa”.

Siguiendo la argumentación de San Agustín, a partir de sus luchas contra el pelagianismo, el pecado original adquirió un peso casi aplastante sobre la naturaleza humana. Esa visión pesimista está presente posteriormente en la “teología de las sentencias” (Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo) que hacía cierta confusión entre el orden natural y el sobrenatural, y en la doctrina de las dos espadas de San Bernardo (+1153). En su tratado sobre *Las glorias de la Nueva Milicia*, manda a los soldados de Cristo a combatir “sin ningún temor de pecar por ponerse en peligro de muerte y matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica ninguna criminalidad y procura una gran gloria” (SAN BERNARDO, p. 503).

La minimización del orden natural inspiró las interpretaciones teocráticas del poder pontificio, no sólo en los tiempos de Gregorio VII (1073-1085) hasta Bonifacio VIII (1294-1303), sino también en la interpretación de la supuesta “donación alejandrina” y las “guerras justas” contra los indios. Para compensar la naturaleza humana de los indios (“*los naturales*”), marcada por el pecado original, se presenta a la Iglesia autoritaria del patronato que administra la gracia divina (SUESS, 1988, p. 32ss).

El otro lado de este rigor salvífico es la gran sensibilidad social que los padres de la Iglesia mostraron como defensores de los pueblos cristianizados (ver MEULENBERG, 1985 y 1998). El des-

precio a los otros y la defensa de los pobres marcaron el trabajo misionero de la Iglesia Católica hasta el Vaticano II.

4.2 La conquista espiritual

La “conquista espiritual” del jesuita Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), sobre las reducciones guaraníes en Paraguay, dio el nombre al primer siglo de la labor misionera en las Américas. Misión significaba cruzadas en tierras lejanas, conquista de territorios ocupados por enemigos de la fe, liberación de almas engañadas por el demonio. Todo eso brindó motivaciones fuertes para cruzar océanos y sacrificar vidas. Históricamente, no es correcto calcular la violencia de la Conquista a partir del carácter nacional de españoles o portugueses. Lo que está en juego es la ambivalencia del propio cristianismo en el encuentro con el otro. La conquista espiritual de las Américas no representa ruptura, sino continuidad de la práctica misionera de los siglos anteriores. La *Capitulatio de partibus Saxoniae*, del 782, de Carlos Magno (+814), dejó a los sajones la misma alternativa que el Requerimiento (SUESS, 1992, Doc. 106), de 1513, a los indios: conversión al cristianismo o muerte. En el año 782, en un solo día, el fundador de la Europa cristiana mandó a decapitar, en Verden, a 4500 adversarios. Pero la victoria definitiva sobre los sajones paganos vino tan solo con el bautismo de su líder, Widukind. Carlos Magno fue su padrino de bautismo. Para la primera generación de cristianos, la conversión era tan solo un cambio religioso por fuerza mayor. También los métodos misioneros de la Europa cristiana y de la cristiandad latinoamericana, eran semejantes. Willibrord profanó los santuarios de los sajones; Bonifacio cortó su árbol sagrado; Sturmius exigió la destrucción de sus templos (SUESS, 1992, p. 11).

El primer relato etnográfico de la conquista espiritual de América, escrita por el geronimita Ramón Pane, demuestra la violencia desencadenada por la dominación del imaginario. Cuando los indios “tiraron las imágenes de los cristianos al suelo”, Bartolomé Colón, hermano de Cristóbal, “hizo un proceso contra los malhechores y, conociendo la verdad, los mandó a quemar públicamen-

te” (SUESS, 1992, Doc. 17, p. 113). Los conquistadores, cuando vieron el gran número de oratorios de los indios, quedaron perplejos. Bernal Díaz describe cómo los soldados de Cortés, camino de Tenochtitlán, destruyeron los dioses de los totonacos. Los caciques, cuando vieron sus imágenes sagradas destruidas, lloraban y pedían perdón a sus dioses. Enseguida, Cortés mandó que los sacerdotes retiraran y quemaran las figuras despedazadas y dijo que de ahí en adelante consideraba a los totonacos hermanos. Luego mandó a instalar en ese oratorio una imagen de Nuestra Señora, a construir un altar y celebrar una Misa (DÍAZ DEL CASTILLO, vol. 1, p. 162s).

Después de la sumisión de los aztecas, Cortés llamó a los franciscanos para la reorientación ideológica de los conquistados. Llegaron doce frailes para la fundación de la Provincia del *Santo Evangelio* para Nueva España (México). La conquista, afirman los “Doce”, es el castigo de Dios por la vida fuera de la gracia redentora de Jesús: “Nosotros conocemos la cantidad de sus errores, que sus padres dejaron para ustedes. En eso no hay nada recto, nada verdadero, nada digno de fe. Todo eso es tan solo palabras vacías. Pero todo lo que nosotros decimos está en el libro divino, allá está pintado” (SUESS, 1992, Doc. 64, p. 429).

El ambiente cerrado del patronato permitió la continuidad de la práctica misionera entre Europa y América. Santiago, apóstol de la reconquista española, continuó en el imaginario de la conquista americana, siendo como un caballero apocalíptico, socorriendo con la cruz y la espada a los soldados de Cristo. Y ya no fue *Santiago Mata-moros*, sino *Santiago Mata-indios*. Y Cortés, en su segunda Carta-relato, de 1520, podía abiertamente comunicarle a Carlos V que mandó “por prevención” a encerrar a un gran número de indios de Churultecal en una sala. Enseguida dio orden a sus soldados para matarlos y prender fuego a la ciudad: “En pocas horas murieron más de tres mil hombres” (CORTÉS, p. 50). La sociedad entre la cruz y la espada tuvo un papel decisivo en la fundación de la Europa cristiana y la América católica.

Más tarde, en 1536, los franciscanos, desde 1527 subordinados al primer obispo de México, el franciscano Zumárraga, inician un colegio solamente para indígenas, el Imperial Colegio de

Santa Cruz de Tlatelolco. El Colegio comenzó con sesenta alumnos, hijos de caciques en su mayoría, y con un calificado conjunto de profesores. En 1546, diez años después de su fundación, el Colegio de Santa Cruz, ya era totalmente indígena por sus alumnos, profesores y marcos administrativos. En la primera fase del Colegio, los alumnos fueron los asesores de los profesores. Bernardino de Sahagún mantuvo junto a los alumnos también dos ancianos como informantes para su monumental *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Más tarde, la producción histórica y antropológica del Colegio fue prohibida y confiscada por Madrid.

Había, en la conquista espiritual, también voces proféticas, como la de Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapas (México), Diego de Medellín, tercer obispo de Santiago de Chile, y la comunidad dominica de Santo Domingo, luego condenadas por el poder político y religioso, a un “silencio obsequioso”. Para esta comunidad, la práctica misionera de un solo año fue suficiente para percibir que el mayor obstáculo para la conversión y la catequesis de los indios no era su idolatría, sino la injusticia practicada contra ellos. En aquel memorable cuarto Domingo de Adviento de 1511, los dominicos invitaron al gobernador Diego Colón, a los oficiales del Rey y a los juristas letrados, a que fueran a su Iglesiasita de paja. Fray Antonio Montesinos era su vocero cuando gritaba: “Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por causa de la crueldad y tiranía que usáis contra estas gentes inocentes. ¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios?” (SUESS, 1992, Doc. 57, p. 407).

4.3 Primer escenario: José de Anchieta (1534 – 1597)

Encontramos a José de Anchieta¹ en Brasil en un momento en que el poder político y la autoridad eclesiástica vivían en paz y reconocían su interdependencia complementaria (ver SUESS, 1997). Cuando “Su Alteza” decidió “mandar a doce hombres a la selva a descubrir oro”, el gobernador Tomé de Sousa “pidió un sacerdote que fuera con ellos en lugar de Cristo para que no estuvieran desamparados”. Anchieta pondera: “Ellos van a buscar oro y él [el

padre Navarro] va a buscar tesoros de almas, que en aquellos lugares es muy abundante” (VIOTTI, p. 57). Los misioneros estaban convencidos de que una misión sin el brazo armado sería una empresa suicida. Y la administración colonial sabía que sin los misioneros sería imposible “asegurar” a los indios. “Ningún fruto, o al menos pequeñísimo, se puede tomar de ellos, si no se junta la fuerza del brazo seglar, que los domine y los sujete al yugo de la obediencia” (VIOTTI, p. 76), relata el hermano Anchieta.

Los misioneros de la Compañía llegaron a América motivados por el Evangelio, pero sin preparación para el reconocimiento de la realidad.

Para conocer a los indios de Anchieta podemos atenarnos a la realidad de la sociedad tupinambá que es, antes que nada, una sociedad de guerreros (CUNHA, p. 57-78). El guerrero es un vengador y el vengador es un hombre culturalmente completo. El guerrero es el “santo” tupinambá, toda vez que la venganza del enemigo permite el acceso del vengador al paraíso. Para la sociedad tupinambá, la venganza es interminable y constitutiva para la historia y la inmortalidad. Esta venganza no es expresión de odio personal. En el patio de la aldea, el prisionero es matado con un único golpe. Su ejecutor no participa en la fiesta antropofágica. Se aísla para un prolongado retiro, durante el cual toma un nuevo nombre. La muerte es honrosa también para los cautivos que no aceptan ser rescatados. Las guerras de los Tupinambá no eran matanzas. Su vida cotidiana estaba llena de ternura. “Aman a los hijos extraordinariamente (...) y no les dan ningún tipo de castigo” (CARDIM, 91s). No acumulan tesoros, ni son borrachos. Tratan bien a las mujeres y reciben a sus huéspedes con lágrimas de bienvenida.

a) Reconocimiento posible

Allá donde el eje de la cultura del otro es vengarse de los enemigos, como entre los Tupi de la costa brasileña, existen pocas posibilidades de una socialización del mensaje cristiano. A partir de su convivencia con los Tupinambá, Anchieta tenía buenas condiciones para conocerlos en su originalidad, pero pocas posibilidades de

reconocerlos en su alteridad. No podemos pedirle interpretaciones antropológicas del siglo XX, pero podemos exigirle a Anchieta la posible conciencia de la época en que se encuentra; por ejemplo, la conciencia laica de Montaigne y Gil Vicente.

Michel de Montaigne [1533-1592], un contemporáneo de Anchieta, no necesitaba romper con la Iglesia Católica para relativizar el etnocentrismo de su época. En sus *Ensayos*, de 1580, comenta las más diversas costumbres e intenta comprenderlas, partiendo de su lógica interna: “Los bárbaros no son motivo de mayor extrañeza para nosotros de lo que nosotros somos para ellos” (MONTAIGNE, 62s.65 [1.23]). Montaigne opinaba sobre los tópicos más comentados en la época, como la antropofagia, la poligamia, la desnudez, el hecho de ser guerreros, y llega a la conclusión sorprendente para la época: “No veo nada de bárbaro o salvaje en lo que dicen de aquellos pueblos; y en verdad cada cual considera bárbaro lo que no se practica en su tierra” (ídem, pp. 105ss, 109 [1,31]). La sensibilidad antropológica del “laico” Montaigne fue más evangélica que la práctica de los misioneros del siglo XVI.

Anchieta participó en la conquista espiritual con las armas que le eran peculiares: el conocimiento de la cultura tupi, sobre todo de la lengua, y la poesía. De Gil Vicente aprendió el arte de los “autos”. Gil era un observador crítico de la sociedad feudal. En las alegorías vicentinas que siguen formalmente la tradición del teatro medieval, la corrupción del aparato ideológico y de las castas políticas está abiertamente denunciada. El que gana la conducción en “La Barca del Infierno” [1517] es el hidalgo, como representante de su clase, el juez, el abogado, el usurero y el fraile. El parvo (“el bufón”) y los cuatro caballeros de la cruzada, son invitados al barco del ángel y a la travesía hacia la gloria.

Anchieta no lanza, en sus autos, ninguna flecha contra la sociedad colonial. En sus autos los diablos visten la cultura tupi y los ángeles y santos la cultura del colonizador. En su famoso “Auto de la Fiesta de San Lorenzo”, el rey de los demonios, Guaixará, es un ex jefe tamoió. La liberación de los tupinambá, según los jesuitas del siglo XVI, les exige a los indios que renuncien a su pasado histórico y odien su tradición cultural. El reconocimiento como “buen cristiano” está vinculado con el abandono de su antigua forma de ser.

José de Anchieta llegó lejos en la decodificación lingüística de los misterios del otro. Adquirió una habilidad legendaria en expresarse en la lengua tupi. Después de tres años en Brasil, a sus 22 años, ya había hecho una gramática e introdujo la escritura entre los jóvenes tupinambá. Pero incluso el paso de la lengua oral a la lengua escrita no es inocente. Lévi-Strauss advierte en los *Tristes trópicos* que, desde Egipto hasta la China, “es necesario admitir que la función primaria de la publicación escrita fue la de facilitar la servidumbre” (LÉVI-STRAUSS, p. 284). La dialéctica de la aclaración despojó a todos nuestros actos civilizadores de su traje de inocencia.

b) Beato y apóstol

Anchieta no fue un articulador político, como Nóbrega, ni un profeta, como Las Casas. Fue en primer lugar un devoto “beato”. No un devoto de la refutación, como Antonio Conselheiro, sino un devoto de la unanimidad. Como ellos, él recorrió vastas regiones. Fue considerado un milagrero. Todos le oyeron hablar en su idioma. Como poeta, escribió en español, en portugués para los colonos, en tupi para los indios y en latín para los eclesiásticos.

Anchieta supo convivir con el sistema colonial, con los sacrificios que exigía, practicando la caridad que no fuera de impedimento. La “salvación del alma” es su defensa de los derechos humanos. En la lucha espiritual, Anchieta es implacable; en el trato humano, afable. Allá donde la catequesis es amenazada por la muerte de los indios antes de su bautismo, él se convirtió también en un defensor del “cuerpo indígena”, sirviendo de médico y de taumaturgo. Impresionó a sus interlocutores por su dulzura y sencillez.

Cuando Anchieta murió, en la aldea de Reritiba, fue llevado a Vila de Vitória, donde la sociedad colonial lo recibió con una fiesta. Esta villa recuerda históricamente la victoria de los colonos lusitanos sobre los goitacazes, señores de la costa brasileña. Las victorias, dedicadas en la América española a San Tiago, en la América portuguesa las dedican a la Virgen María, vestida con una túnica blanca y un manto dorado de reina. Con el Niño Jesús en el brazo izquierdo y una corona sobre la cabeza, ella tiene en la mano

derecha la palma de la victoria. La fuerza histórica del imaginario religioso cristiano, sustituyó y recuerda el mito de la diosa *Victoria* del *Forum Romanum*. Las victorias de Anchieta se pueden fácilmente relacionar con el imaginario de la patria victoriosa, la estética literaria y la simulación de la armonía ideológica que silencia los gritos de los colonizados. Las victorias de este devoto ignaciano eran, en primera instancia, victorias sobre la cultura del otro. Eran victorias de un Cristo mutilado y reducido. Hoy, el paradigma Anchieta señala la rearticulación entre *solidaridad, conocimiento y reconocimiento*. La vida y la obra de Anchieta pueden ser vistas como advertencia.

4.4 Segundo escenario: Francisco Javier (1506-1552)

Francisco Javier nació en el año de la muerte de Cristóbal Colón, en 1506, en el Castillo de Xavier, reino de Navarra. Ya con 19 años lo encontramos en París, donde vivía y estudiaba en el Colegio Santa Bárbara. Por mucho tiempo, Pedro Fabro fue uno de sus compañeros de cuarto y amigo. En 1529, esta convivencia armoniosa fue afectada por la llegada de un nuevo compañero de cuarto, Ignacio de Loyola (1491-1556), ex comandante del fuerte de Pamplona. Ignacio combatió, junto a Castela, a los hermanos de Francisco que luchaban por la independencia de Navarra. Con mucha paciencia y con la sabiduría de un comandante de guerra, Ignacio supo entrar en la fortaleza de Francisco y se convirtió en su padre espiritual. Ignacio habría dicho que el joven Francisco fue la masa más dura que amasó.

Desde temprano, Francisco pensaba terminar sus estudios con un doctorado y luego ser miembro del capítulo Catedral de Pamplona, donde tenía un tío influyente. En esa época, la continuidad católica y las reformas protestantes, empezaban a trabar sus luchas ideológicas abiertamente. En 1531 y 1532, Juan Calvino estuvo varias veces en el Colegio Santa Bárbara. Su pensamiento encontró eco creciente, hasta su expulsión de la Universidad de París, en 1534. En esos años, entre 1532 y 1533, Francisco se convirtió y participó en el pequeño núcleo de la futura Compañía de Jesús. En la prime-

ra misa de Pedro Fabro, los siete primeros integrantes de la Compañía se reunieron: Ignacio de Loyola (43 años), Fabro y Javier (28), Bobadilla (25), Rodríguez (24), Laynez (22), Salmerón (19).

Cuando, en 1536, los prelados de la Catedral de Pamplona eligieron a Francisco como miembro del capítulo de esta Catedral, llegaron tarde. Terminados los estudios de teología en París, Francisco y los compañeros fueron a Venecia donde recibieron, el 24 de junio de 1537, la ordenación sacerdotal. En 1538, el emisario de Don Juan III, Rey de Portugal, pidió misioneros para las Indias Orientales. Fueron destinados Simón Rodríguez y Nicolás Bobadilla para esa misión. Pero Bobadilla enfermó. En marzo de 1540, Ignacio nombró a Francisco Javier su sustituto.

El día 7 de abril de 1541, Javier partió en compañía de dos sacerdotes, junto con el nuevo gobernador, Martín Alfonso de Souza y más de seiscientos marineros hacia las Indias. Algunos años antes, en el hospital de Venecia, como lo relató Laynez, Francisco se despertó en medio de la noche y contó que había soñado que cargaba a un indio en sus hombros, y era tan pesado que su peso casi lo aplastó. Allá viajó el peregrino pobre y frágil, con los documentos pontificios de un nuncio apostólico bien escondidos, para cotejar sueño y pesadilla, mito y realidad.

a) Itinerario

Entre la llegada de Francisco de Xavier a Goa, el 6 de mayo de 1542, y su muerte en Sanción, en la puerta de China, el 3 de diciembre de 1552, pasaron apenas diez años. Cuando llegó a Goa, allá encontró franciscanos, dominicos y un clero seglar, cada cual empeñado a su manera en su misión *ad gentes*. El método misionero de Francisco Javier era simple. Apenas llegó empezó a aprender el idioma local, reunir a niños y visitar enfermos:

“Tradujimos las plegarias, comenzando por la forma de santiguarse, confesando que las tres personas son un solo Dios, después el credo, los Mandamientos, el Padre Nuestro, el Ave María, el Salve Reina, y la Confesión general, del latín al *malabar*. Después de (...) saberlas de memoria, ya por todo lugar, con una campanilla en la

mano, juntando a todos los muchachos y hombres que podía y después de haberlos juntado, les enseñaba cada día dos veces” (FRANCISCO JAVIER, Doc. 20, 2).

Cuando el viaje fue interrumpido por algunos meses, al inicio de su itinerario en Mozambique, escribió a los compañeros que estaban en Roma:

“Apenas llegamos aquí, nos ocupamos de los pobres enfermos que venían en la armada (...). Todos habitábamos con los pobres, y según nuestras pequeñas y flacas fuerzas, ocupándonos tanto de lo temporal como de lo espiritual. El fruto que se obtiene, Dios lo sabe, ya que es Él quien todo lo hace” (Doc. 13, 2).

En 1545, Francisco partió hacia Malaca, en la costa occidental de la Península de Malasia. En enero de 1546, viajó a las islas Molucas. El 15 de agosto de 1549, llegó a Japón, al puerto de la ciudad de Kagoshima. El primer año entero fue dedicado al aprendizaje del idioma y a la traducción de los principales artículos de fe y de un catecismo.

Después de los primeros intentos de predicar, los bonzos expulsaron a los misioneros del centro de la ciudad. En agosto de 1550, Francisco predica el Evangelio en algunas ciudades del sur de Japón. Al final de este año lo encontramos en Meaco (Miyaco, hoy Kyoto), entonces la principal ciudad de Japón. No consiguió realizar su misión, que pretendía lograr la conversión del Emperador. Se dio cuenta, después de pocas semanas en la capital, de que el poder político no estaba en manos del Emperador, sino de los *Daimyô*, los gobernadores regionales. Francisco también se dio cuenta de que su ideal de pobreza apostólica no era comprendido en el esplendor de la capital. Enseguida cambió sus ropas pobres por las ropas de la corte, presentándose como representante oficial del Rey de Portugal.

En 1551 sigue su peregrinación por algunas ciudades importantes, donde dejó comunidades cristianas que rápidamente crecieron. Muchas de estas comunidades laicas permanecieron fieles en períodos de intensa persecución, sobre todo después del decreto de expulsión de los misioneros, en 1614. El escritor japonés Shusaku Endo, en su novela *El Silencio*, nos da un impresionante panorama

de ese tiempo de martirio y drama personal de aquéllos que, bajo tortura, renegaron de su fe. Después de dos años y tres meses en Japón, Francisco volvió a Goa, donde llega a comienzos de 1552.

Durante su presencia en Japón, Francisco se dio cuenta de que la clave para la conversión de Japón, era la conversión de China. Los bonzos opinaban que el cristianismo no podía ser la verdadera religión, si los chinos la desconocían. En abril de 1552, dejó Goa. A fines de agosto llegó con una embarcación portuguesa, a la pequeña isla de Sanción (Shang Chuan), cerca de la tierra firme de China. No había posibilidad de entrar legalmente a China. El día 21, Francisco enfermó gravemente, y el día 3 de diciembre de 1552 hizo su travesía definitiva. Su compañero de viaje, el chino Antonio de Santa Fe, exalumno del colegio San Pablo de Goa, lo enterró. En el año de su muerte, nació Matteo Ricci (1552-1610), quien logró dar continuidad al sueño de Francisco Javier.

b) Encuentro con las religiones

La situación misionera de Francisco Javier era muy diferente de la situación de José de Anchieta (1491-1556), en Brasil, o de José de Acosta (1540-1600) en Perú, cuya misión estaba integrada en el sistema colonial. Francisco venía del contexto de la expansión ibérica, pero sin posibilidad de imponer su Evangelio. El único camino abierto era convencer al otro. Pero el exclusivismo salvífico de la Iglesia Católica era inaceptable para los japoneses. Los neófitos del Japón le preguntaban muchas veces al misionero: “¿Dónde están nuestros padres y parientes fallecidos?”. Y Francisco no podía darles ningún consuelo. De Cochín, escribe el 29 de enero de 1592, a sus compañeros de Europa:

“Un desconsuelo tienen los cristianos de Japón, y es que sufren muchísimo cuando decimos que los que van al infierno no tienen ningún remedio. Sienten eso por amor de sus padres y madres, esposas, hijos y otros muertos del pasado, y tienen piedad de ellos. Muchos lloran a los muertos y me preguntan si pueden tener algún remedio mediante limosnas y plegarias. Yo les digo que no tienen ningún remedio” (Doc. 96, 48).

Una buena nueva que no incluía a los antepasados, para la gran mayoría de los japoneses, era una mala noticia. Por otro lado el monoteísmo de Francisco, para los bramanes, era fácil de aceptar. Pero decían que el pueblo necesita el politeísmo, necesita las diferentes representaciones de Dios en su vida diaria. La encarnación de Dios en Jesucristo, por ejemplo, no causó ninguna dificultad. También en el hinduismo existen *Avatares*, encarnaciones divinas. Pero aceptar a Jesucristo como la única encarnación de Dios era muy difícil para los budistas.

Una cuestión central de los bonzos budistas era ésta: ya que todo fue creado por Dios, ¿de dónde vinieron el mal y los demonios? El cristianismo de la época no supo explicar satisfactoriamente el predominio de la libertad de la criatura sobre la intervención misericordiosa del creador. La Diosa de la Misericordia del budismo tiene múltiples rostros y mil brazos que extiende para salvar a todos. La misericordia de Francisco sólo tenía un brazo que bautizaba a los no cristianos. Se empeñó en multiplicar este brazo, suplicando que le enviaran más misioneros. El 15 de enero de 1544, escribió de Cochín:

“Muchas veces pienso ir a los centros de estudios de estos lugares – dando gritos, como alguien que haya perdido el juicio – y principalmente a la universidad de París, diciendo en la Sorbona a los que tienen más letras que voluntad, que se preparen a fructificar con éstas. ¿Cuántas almas dejan de ir a la gloria y van al infierno, por la negligencia de ellos! (...) Temo que muchos de los que estudian en las universidades, estudien con sus letras, para alcanzar dignidades, beneficios, obispados (...). Es tan grande la multitud de los que se convierten a la fe de Cristo en esta tierra donde ando, que muchas veces siento cansados los brazos de bautizar; y que no puedo hablar, por haber dicho tantas veces el Credo y los mandamientos (...).” (Doc 20, 8).

También el encuentro de Francisco Javier con el Islam fue polémico. La conversión del Islam, escribe él desde las Islas Malucas (10.5.1546), está dándose en un contexto de violencia y esclavización:

“Los paganos de Maluco (¡interjección!) son más numerosos que los moros. (...) Los moros quieren que los paganos se hagan moros

o sean sus esclavos, los paganos no quieren ser ni moros ni mucho menos esclavos. Si hubiera quien les predicara la verdad, todos se hicieran cristianos, porque prefieren ser cristianos a ser moros” (Doc. 55, 8).

c) Cosecha

Francisco Javier rompió con el consuelo prometido por la familia. Se empeñó en la salvación del otro con las mejores intenciones y los mayores esfuerzos. Era coherente con sus promesas y convicciones. Pero su cosecha más importante no es un resultado estadístico, sino una actitud de despojo que no deja de ser una ruptura de sistema. “Quien toma, tomado está”, apunta en una instrucción de abril de 1549, a un colega (Doc. 80, 36). El cristianismo no es un favor para aquéllos que privilegian a sus ministros con bienes materiales o banquetes.

El desprendimiento de Francisco era radical y prudente. Nunca intentó “curtir” su obra, descansar sobre las glorias alcanzadas. Nunca era complaciente consigo mismo. Su corazón estaba donde andaban sus pasos. Avisaba a los que iban a la India para que cuidaran sus raíces: “Entrando en las grandes adversidades, andando entre infieles, si no tienen muchas raíces, se les van a apagar sus ardores: estando en la India viven con deseos de Portugal” (Doc 90, 36).

En 1927, Francisco Javier, junto con Teresita de Jesús, fue declarado patrono de las misiones católicas. Teresita nunca fue a territorios misioneros y Francisco no hizo que brotaran las raíces de una nueva cristiandad. En la India y el Japón, donde él realizó su misión *ad gentes*, el catolicismo tiene hasta hoy un papel numéricamente marginal. La importancia de la labor misionera no está en la cantidad de los bautizados, sino en la calidad del testimonio. Y este testimonio aún está presente en los *kirishitan* (cristianos) que, para sorpresa de los misioneros del siglo XIX, por más de doscientos años vivieron su fe en el Japón en el martirio y la clandestinidad.

4.5 Resumen, palabras clave, preguntas

Desde la patrística hasta la fecha existen, dentro de las Iglesias, dos doctrinas y prácticas misioneras. Una declara que **las religiones no-cristianas se encuentran fuera de la historia de la salvación** y no pueden ampliar el cristianismo cualitativamente ya hecho, verdadero y único. La otra corriente admite encontrar en las culturas no-cristianas una **“preparación evangélica”, “semillas del Verbo” y “centellas de la verdad”** (NA 2).

El **exclusivismo salvífico** de la Iglesia era un motivo importante para el trabajo misionero de Anchieta y Francisco Javier. Este trabajo, hoy, no puede ser evaluado por el sacrificio personal y las buenas intenciones de los misioneros y las misioneras, sino por su **relevancia** para el proyecto de vida de cada pueblo y grupo social. Tal importancia brinda nuevas motivaciones para que la esencia misionera de la Iglesia pueda desarrollarse en su dimensión profética y diaconal.

1. ¿Dónde se encuentra en el mundo de hoy la “semilla del Verbo”, la “preparación evangélica”, que Justino y Eusebio describieron en su época?
2. ¿Después de la helenización y romanización del Evangelio, se puede pensar hoy en una brasilización o latino-americanización del cristianismo. ¿Cuáles serían los peligros y cuáles las ventajas?
3. El fundamentalismo de hoy representa una cierta continuidad de la “conquista espiritual” de antaño. Cuál es la propuesta misionera que rebase el fundamentalismo y la “conquista espiritual”?
4. ¿Si las culturas son incompatibles con el Evangelio, tenemos el derecho de destruirlas?
5. ¿Qué significa “conciencia posible” en el trabajo misionero de Anchieta y Francisco Javier?
6. ¿Cómo evalúa usted la asociación existente hoy entre los poderes político y religioso que permitió el surgimiento de la cristiandad latinoamericana?

4.6 Referencias bibliográficas

- ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred
 1972 *Patrologia: vida, obra e doutrina dos padres da Igreja*. 2ª ed., São Paulo, Paulinas.
- AGOSTINHO, Santo
 1987 *A verdadeira religião*. São Paulo, Paulinas.
- CARDIM, Fernão
 1980 *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp.
- CORTÉS, Fernando
 1963 *Cartas y documentos*. México, Porrúa (BP 2).
- CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de.
 1985 “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. In: *Anuário Antropológico*, 85, Rio de Janeiro (1985): 57-78.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal
 1980 *História verdadeira de la conquista de la Nueva España*. 2 vols., México, Porrúa (BP 6/7).
- ENDO, Shusaku
 1979 *O silêncio*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- FRANCISCO XAVIER, São
 2006 *Obras Completas*. Braga/São Paulo, Editorial A.O. /Loyola.
- HAMMAN, Adalbert
 1989 *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo, Paulinas.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1993 *Tristes trópicos*. Lisboa, Edições 70.
- MEULENBERG, Leonardo
 1985 A questão social na Igreja antiga. In: *REB* 45/180 (dez./1985), p.p. 663-677.
- MEULENBERG, Leonardo
 1998 *Basílio Magno: fé e cultura*. Petrópolis, Vozes.
- MONTAIGNE, Michel de
 1972 *Ensaaios*. São Paulo, Abril Cultural.
- RUIZ DE MONTOYA, Antônio
 1985 *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape* (1639). Porto Alegre, Martins Livreiro.
- SAN BERNARDO
 1983 *Obras Completas*. Vol. 1, Madrid, B.A.C.

RATZINGER, Joseph

- 2003 Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis. In: Idem, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. 3.^a ed., Bad Tölz: Urfeld, p.p. 93-121.

SUESS, Paulo

- 1986 Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena. In: BRANDÃO, Carlos R. et alii. *Inculturação e libertação: Semana de Estudos Teológicos*. São Paulo, Paulinas/Cimi/CNBB, p.p. 160-175.

SUESS, Paulo

- 1988 Liberdade e servidão. Missionários juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à causa indígena. In: Idem (org.), *Queimada e sementeira: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis, Vozes.

SUESS, Paulo (org.)

- 1992 *A conquista espiritual da América Espanhola: 200 documentos – século XVI*. Petrópolis, Vozes.

SUESS, Paulo

- 1997 José de Anchieta e a memória dos outros. *REB* LVII/227 (set./1997), p.p. 515-536.

VIOTTI, Hélio Abranches (org.)

- 1984 *Cartas: Correspondência ativa e passiva*. Obras Completas. Vol. 6, São Paulo, Loyola.

Notas:

- 1 Anchieta nació el 19.3.1534, en la Laguna de Tenerife; entre 1548 y 1553 estudió en Coimbra, donde entró a la Compañía de Jesús. En 1553, llegó a Bahía, en Brasil. En 1554 es enviado a la planicie de Piratininga, cuna de la ciudad de Sao Paolo, donde estudia el tupi, enseña las primeras letras y administra la catequesis de los indios. En 1563, encontramos a Anchieta con Manuel de Nóbrega en “misión pacificadora”, junto a los tamoios en Iperoig. En 1566, en Bahía, es ordenado sacerdote. En 1578 es elegido provincial de los jesuitas de Brasil. Murió en Reritiba, actual Anchieta/ES, el día 9 de junio de 1597.

DEL VATICANO II: de la territorialidad de la misión a la esencia misionera de la Iglesia

En el origen del Concilio Vaticano II (1962-1965) existen dudas sobre la misión de la Iglesia en el mundo de hoy e interrogantes acerca de la manera de anunciar el mensaje cristiano y vivirlo con relevancia para la humanidad. ¿Cómo traducir los artículos de fe, las señales de justicia, las imágenes de esperanza y las prácticas de solidaridad para los interlocutores “mundo” y “humanidad” que los consideran en su significado simbólico, incomprensibles; en su contenido, irrelevantes y, en su apariencia, folclóricos?

A continuación vamos a reconstruir el debate a partir del “Decreto Ad Gentes sobre la actividad misionera de la Iglesia”, que nos lleva a un taller de obra, hasta la fecha inacabado. Para el Vaticano II, la Iglesia no consiguió librarse totalmente del peso que acumuló en los siglos de cristiandad y colonización. Pero el Concilio inició unos procesos que liberaron a la misión de fijaciones a territorios geográficos y le hicieron descubrir a la Iglesia su naturaleza misionera. A partir de esta naturaleza, se esforzó para reconstruir su identidad como pueblo de Dios, pueblo mesiánico y peregrino. En los procesos que llevaron a la redefinición de la misión, se observa una transferencia de una Iglesia que tiene misiones territoriales, para las cuales hace colectas y pide oraciones; a una Iglesia en la cual el conjunto misionero representa la orientación fundamental de todas sus actividades (ver SUESS, p. 115-136).

5.1 Iglesia entre el aislamiento y la actualización

Los tratados de teología del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, muestran poca preocupación por la misión como tema eclesialístico o pastoral. “La afirmación pura y simple de la competencia de la Iglesia en todos los dominios había reducido la idea de misión a la reivindicación, por parte de la sociedad eclesialística, de sus derechos y sus poderes” (LE GUILLOU, 1965, p. 68). Los documentos oficiales de la Iglesia Católica latinoamericana de finales del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, indican una Iglesia que defiende sus privilegios como medio y la civilización occidental como meta misionera, sobre todo para las “tribus que aún permanecen en la infidelidad”. [n. 770] (ver CONCILIO PLENARIO, *Actas*, 1906, ítems 547s, 619, 627, 770-774). Muchas de las deliberaciones pastorales del Concilio Plenario de Latinoamérica, celebrado en Roma entre el 28 de mayo y el 9 de julio de 1899, repiten los tópicos enumerados trescientos años antes, en la primera fase de la colonización, en los Concilios de México y Lima.

La “Pastoral Colectiva” y las “Resoluciones y Estatutos” de la Provincia Eclesialística Meridional de Brasil, de 1901, muestran una Iglesia romanizada, defensiva y reconcentrada en sí misma, sin ninguna preocupación por los pueblos indígenas (ver PASTORAL COLECTIVA, 1902). La misma despreocupación la reflejan las Cartas Pastorales, como aquella que el episcopado brasileño escribió en ocasión del Centenario de la Independencia (ver CARTA PASTORAL, 1922); la misma laguna se encuentra en los 489 cánones del Primer Concilio Plenario Brasileño, celebrado en Río de Janeiro (ver CONCILIUM PLENARIUM BRASILIENSE, 1939). Pero, en cada año de esa época, un pueblo indígena era definitivamente exterminado.

Con la devastación de las dos guerras mundiales, la ideología colonial fue derrotada y la civilización occidental empezó a perder su prestigio. El mundo poscolonial empezó a forjar también la descolonización de la Iglesia. Benedicto XV escribe en la enciclica *Maximum illud* (1919) algo acerca de aquello que debería ser “una de las preocupaciones principales” del trabajo misionero, “la

formación y la organización de un clero indígena” [n. 14]. Pío XI ordena, en 1925, a los primeros obispos chinos.

Uno de los precursores de la descolonización es Charles de Foucauld (1858-1916) quien, con sus seguidores en los más variados movimientos espirituales y fundaciones religiosas, anticipaba ciertas cuestiones posteriormente articuladas en torno al paradigma de la inculturación. En este contexto poscolonial de la opción por los otros, emerge la opción por los obreros de un Joseph Cardijn quien, en 1924, fundó en Bélgica la Juventud Obrera Cristiana (JOC), inspirando a la Acción Católica con su método de “revisión de vida” (*ver, juzgar, actuar*).

La creatividad y la tenacidad de los movimientos litúrgico, bíblico y ecuménico abrieron, mucho antes del Vaticano II, perspectivas para la celebración de la vida y la interpretación de la palabra de Dios, a partir del respectivo contexto cultural e histórico. Finalmente, no debe olvidarse la sobriedad misionera del movimiento de los curas obreros y de la *Mission de France*, que ya apuntaban a la opción por los pobres. Juan XXIII, en la Encíclica *Pacem in terris* (1963), invoca la descolonización como una señal de Dios en el tiempo [n. 42].

El anuncio del Vaticano II, en la fiesta de la conversión del apóstol Pablo, el 25 de enero de 1959, en la Basílica de San Pablo Fuera de los Muros, tiene un profundo significado simbólico. Fecha, lugar y persona escogidos por el Papa Juan XXIII, indican el propósito de reconstruir una Iglesia con *actitud* de conversión; quieren obtener una Iglesia apostólica, cuya *actividad* misionera llegue a ser responsabilidad redentora para toda la humanidad, y para una Iglesia cuya identidad no esté marcada y limitada por muros. La Iglesia se encuentra a sí misma, exactamente, “fuera de los muros”. ¿Cómo poner al día a la Iglesia con el mundo y una nueva conciencia histórica, e insertarla en la realidad de hoy? La inserción en la realidad, la conciencia histórica, la contemporaneidad sin concesión a las modas y la visión utópica, dibujan el campo semántico del *aggiornamento* (*actualización*).

Con la elección de Juan XXIII, en 1958, es el turno de un papa para el cual la Iglesia no necesitaba una operación dogmática

o más celeridad con el mundo, sino una oxigenación para la vida cotidiana, la realidad histórica y las señales de Dios en el mundo. La “sustancia de la antigua doctrina del *depositum fidei*” está revestida de formulaciones sin oportunidad de mediación pastoral para el mundo de hoy, decía el papa en su discurso de apertura del Concilio, el 11 de octubre de 1962 (KLOPPENBURG, 1963, p. 310). La Iglesia necesita estar lista para dar razón de su esperanza, pero siempre con “mansedumbre y respeto” (1 Pd 3, 14).

Pocos días después de la apertura del Vaticano II, el debate sobre el *aggiornamento* se hizo bastante práctico en la adaptación de la liturgia y la controversia sobre el latín como lengua litúrgica y como lengua franca en el Concilio (ver KLOPPENBURG, 1963, p. 94ss, 107ss). Helder Câmara ya advirtió el segundo día del Concilio, que “probablemente el latín será derrotado como lengua oficial. (...) Después vendrán las batallas esenciales para la alteración de los esquemas” (CÂMARA, p. 4).

5.2 El camino tortuoso del Decreto *Ad Gentes*

Al texto definitivo del “Decreto *Ad Gentes* sobre la Actividad Misionera de la Iglesia”, le precedieron siete documentos, que permiten seguir las luchas por el significado del paradigma “misión” y el lento proceso de la construcción de un consenso en torno a una Iglesia que ya no considera centrales sus territorios misioneros, sino el hecho de *ser* misionera.

a) 23 propuestas

Cuatro meses después del anuncio del Concilio, el Papa Juan XXIII instituyó, en la fiesta de Pentecostés, el día 17 de mayo de 1959, la Comisión Antepreparatoria, presidida por el cardenal Domenico Tardini, secretario de Estado, para “conocer opiniones”, pedir sugerencias y “recoger consejos” del episcopado, de las Universidades Católicas, las Facultades Pontificias, las Congregaciones Religiosas y las Congregaciones Romanas, que después deberían ser sistematizados y enrumados al Concilio (ver FOUILLOUX, 1996, p. 103ss).

Antes y durante esa consulta de la Comisión Antepreparatoria, las Congregaciones Romanas y formaron comisiones internas de estudio, con consultores propios. También la *Propaganda FIDE*, responsable del debate misionero, constituyó una comisión de este tipo. En febrero de 1960, Tardini pidió a los secretarios de las Congregaciones Romanas que prepararan con fecha de vencimiento en la mitad de marzo, sobre la base del cambio de la consulta y su propio trabajo, unas propuestas que la Comisión Antepreparatoria debería evaluar. La comisión de la *Propaganda FIDE* elaboró 23 propuestas, que entregó el 28 de marzo de 1960 al cardenal Tardini.

b) Prefacio y siete propuestas en forma de decretos

El 5 de junio de 1960, se inició la fase propiamente preparatoria del Concilio. Juan XXIII instituyó ese día la Comisión Central con diez Comisiones Preparatorias y tres Secretariados, que deberían trabajar sobre las propuestas seleccionadas hasta ese momento (¡5 mil páginas!). Los presidentes de las diez Comisiones Preparatorias eran siempre los prefectos de las respectivas congregaciones romanas (ver KLOPPENBURG, v. 1, 1962, p. 56s). Estas presidencias aseguraban el papel preponderante de la Curia Romana en el proceso preparatorio del Concilio. También el Prefecto de la Congregación para la Propagación de la Fe (*Propaganda FIDE*), el cardenal Agagianian, patriarca armenio de Cilicia, fue nombrado presidente de la Comisión Preparatoria de las Misiones.

La Comisión “de Missionibus” estaba integrada por 22 miembros y 32 asesores. En la representación por nacionalidades sobresalen Europa y el Norte (ver BRECHTER, p. 10). Secretarios adjuntos de la comisión fueron S. Paventi y N. Kowalsky, ambos funcionarios de *Propaganda FIDE*. La sesión inaugural de la Comisión Preparatoria de las Misiones fue el 24 de octubre de 1960, en la Iglesia de *Propaganda FIDE*. Fueron instaladas cinco sub-comisiones que debían tratar los siguientes asuntos: sacramentos y liturgia, gobierno en las misiones y derecho canónico, vida del clero y del pueblo, reforma en la formación del clero y de los religiosos, ayuda de los fieles a las misiones. Los resultados de las subcomisiones fue-

ron discutidos en dos sesiones plenarias de la Comisión Preparatoria de las Misiones. Conforme a las exigencias de los representantes de la *Propaganda FIDE*, los textos tuvieron que ser redactados en la forma canónica de “decretos”, con una *demonstratio* y una *dispositio* y, obviamente, en latín. Las divergencias internas sobre el concepto de “misión” eran grandes. Finalmente, el 6 de febrero de 1962, un *Prefacio* y siete esquemas de *Decretos* estaban en la mesa de la Comisión Preparatoria Central.

c) *Prefacio y dos esquemas de decretos*

Después de las discusiones de la Comisión Preparatoria Central, su nuevo presidente, el cardenal Confalonieri, alegó que la mayor parte de los *Decretos* del esquema “De Missionibus” coincidía con documentos de otras Comisiones e impuso cortes drásticos. De los textos presentados por la Comisión Preparatoria de las Misiones, sobraron, incluso con las modificaciones, tan solo el *Prefacio* y el primero y el último de los siete esquemas (*De Regimine Missionum y De Cooperatione Missionali*). A estos dos capítulos, le fue integrado un texto sobre el apostolado de los laicos en las misiones, que venía de la Comisión Preparatoria “Del Apostolado de los Laicos” (ver PAVENTI, p. 55s). Este nuevo mini-documento (*Schema decreti de missionibus*) debería ser enviado a la evaluación de los padres conciliares, pero el secretario general del trabajo preparatorio, Pericles Felici, no la envió a la evaluación de los futuros padres conciliares. El asunto de la misión no era prioritario.

d) *Prefacio y dos esquemas sobre misión y cooperación*

Con la apertura del Concilio, el 11 de octubre de 1962, terminó el mandato de las Comisiones Preparatorias. Además de algunos secretariados, el Reglamento del Concilio previó diez comisiones conciliares, cada una con 16 miembros elegidos por los padres conciliares, y 9 miembros (incluido el respectivo presidente) nombrados por el Papa. En esta primera etapa del Concilio, entre el 11 de octubre y el 8 de diciembre, los padres conciliares re-

chazaron todos los esquemas presentados, menos un documento sobre la liturgia.

Al iniciar el Concilio, el cardenal Agagianian, de *Propaganda FIDE*, fue nombrado presidente de la Comisión de las Misiones. Durante la primera sesión del Concilio, Agagianian no convocó a la Comisión de las Misiones a ninguna sesión de trabajo. En el aula conciliar y en los corredores, la *Propaganda FIDE* recibió críticas, sobre todo de los obispos de África y Asia, que propusieron la transformación estructural de la *Propaganda FIDE* en un organismo de apoyo económico, sin poder jurídico.

Después del primer período del Concilio y del retorno de los padres conciliares a sus diócesis, el vicepresidente de la Comisión de las Misiones, Sastre, y el secretario Paventi, con algunos peritos que habitaban en Roma, se reunieron el 18 de diciembre de 1962 para dar inicio a una serie de sesiones de trabajo y discusiones sobre un cuarto documento. Para las reuniones plenarias de la Comisión de las Misiones entre el 20 y 21 y 29 de marzo de 1963, miembros y peritos recibieron el *Schema decreti de missionibus* (Prefacio y dos Esquemas de Decretos) como base para sus trabajos. En las reuniones plenarias de la Comisión de las Misiones hubo poco consenso. Presionada por el tiempo, la Comisión aprobó una estructura semejante a la del tercer documento. El día 3 de julio de 1963, este cuarto documento fue evaluado por la Comisión de Coordinación, que lo devolvió con muchas críticas. Enseguida, con pocas modificaciones, este cuarto documento fue enviado a los padres conciliares para ser discutido en la siguiente sesión del Concilio (ver BRECHTER, p. 12s).

e) De las misiones

Durante el segundo período del Concilio (29.9 – 4.12.1963), nuevamente surgieron divergencias insuperables en la *Comisión de las Misiones*. En esta segunda etapa del Concilio, la Comisión Teológica decidió integrar a la “Constitución sobre la Iglesia”, un capítulo sobre la naturaleza y la índole misionera de la Iglesia (ver LG, 17). En ese momento, la Comisión de las Misiones pro-

dujo un quinto documento (“*De Missionibus*”), aprobado por la Comisión de Coordinación y enviado enseguida a los padres conciliares, que debían devolverlo hasta el 31 de marzo de 1964. Las propuestas para las correcciones, que vinieron de las Iglesias locales, formaron un volumen de 283 páginas. Hasta el inicio del tercer período del Concilio (14.9.1964), ningún documento específico sobre la actividad misionera fue discutido en el aula conciliar.

f) Esquema de catorce proposiciones

El día 23 de abril de 1964, el secretario general del Concilio, Pericles Felici, publicó la decisión de la Comisión Central de Coordinación de que, a causa de una concentración de trabajo, todos los textos aún no discutidos en el aula conciliar, debían ser resumidos en “Proposiciones” y “Principios”. Como *Schemata propositionum* deberían sin grandes discusiones, ser presentados a los padres conciliares, para la votación. La Comisión de las Misiones, que aún no había conseguido evaluar las propuestas de enmiendas de los padres conciliares, se hallaba ante la tarea imposible de atender a las expectativas del episcopado, nivelar las divergencias internas y obedecer a la Comisión Central.

Bajo la presión de redactar un texto breve, la Comisión de las Misiones produjo un sexto documento de pocas páginas, que recibió el título “*De activitate missionali ecclesiae*”. Estaba formado de un prefacio y trece indicaciones sobre la actividad misionera. El día 26 de mayo de 1964, este nuevo documento fue enviado al cardenal Cicognani y, el día 3 de junio, a los padres conciliares.

Después del inicio del tercer período del Concilio (14.9 – 21.11.1964), la Comisión de las Misiones realizó aún tres sesiones, amplió de trece a catorce las indicaciones, incluyendo un ítem sobre la responsabilidad de la Iglesia Universal sobre las misiones. Y preparó el texto para la votación de los padres conciliares. A pesar de la intervención de Paulo VI en el aula conciliar, el 6 de noviembre de 1964, a favor de estas 14 Propuestas, el rechazo del texto básico por parte de los padres conciliares fue casi unánime (ver KLOPPENBURG [org.], 1965, vol. IV, p. 298-316). Antes de ser derrotado en

las urnas, el texto fue retirado. Los cambios precisaban un nuevo fundamento teológico.

g) Esquema de decreto en cinco capítulos

El día 16 de noviembre de 1964, ya al terminar el tercer período conciliar, la Comisión de las Misiones se reunió en una sesión plenaria y constituyó una subcomisión para sistematizar las contribuciones del aula conciliar. La *Propaganda FIDE* opuso resistencia contra una nueva eclesiología. La subcomisión se reunió del 12 al 27 de enero de 1965, con los peritos Congar, Seumois, Grasso, Neuner y Glasik. En esta reunión, los miembros de la comisión estuvieron todos presentes. De los peritos sólo faltó Ratzinger, quien mandó su contribución por escrito. Schütte, como presidente de la subcomisión, presentó los cuatro proyectos existentes. El grupo toma básicamente el texto de Congar, que hace una distinción entre la salvación de los individuos, sin intervención formal de la Iglesia, y la Iglesia como medio necesario para la salvación. Agagianian se pronuncia nuevamente a favor del sentido estricto de la misión. El nuevo texto que el grupo elabora está dividido en cinco capítulos: 1) Principios doctrinarios. 2) Obra misionera. 3) Los misioneros. 4) Organización de la actividad misionera. 5) Cooperación con los misioneros (ver KLOPPENBURG [org.], vol. V, 1966, p. 242). En junio, este texto fue enviado a los padres conciliares para ser discutido en la cuarta y última sesión del Concilio.

h) Nacimiento del Decreto Ad Gentes

La cuarta y última sesión del Concilio comenzó el 14 de septiembre de 1965¹. Entre los días 7 y 13 de octubre es discutido el nuevo texto sobre la actividad misionera. Cincuenta padres conciliares tomaron la palabra. Un grupo significativo pidió la afirmación de la necesidad de la misión, a pesar del reconocimiento de la “posibilidad de salvación sin conocimiento del Evangelio y sin pertenencia visible a la Iglesia” (KLOPPENBURG [org.], vol. V, 1966, p. 243). Se pidió también una sensibilidad especial para la cuestión

ecuménica y las áreas de convivencia con los no-cristianos. Giocondo Grotti, prelado de Acre, llamó la atención sobre el papel de los laicos en la misión, y Pedro Arrupe, el superior general de la Compañía de Jesús, sobre la cooperación misionera, la colaboración con la construcción de la paz y el encuentro hacia los pueblos asiáticos, con sus culturas y religiones ancestrales. Al final de este debate, el texto pasó por la votación de sondeo con una gran aprobación.

Para la siguiente etapa, cinco subcomisiones trabajaron sobre las sugerencias y enmiendas de 193 padres conciliares. Ya un mes más tarde, el 10 y 11 de noviembre, la Comisión pidió veinte sufragios sobre partes del texto que recibieron enmiendas (ver KLOPPENBURG [org.], vol. V, 1966, p. 394ss). Luego el texto volvió a la Comisión para su redacción final. El 30 de noviembre de 1965, la Comisión entregó a los padres conciliares el nuevo texto, pidiendo 10 preguntas sobre las enmiendas hechas. En la votación final, antes de la promulgación, el 7 de diciembre de 1965, el “Decreto *Ad Gentes* – Sobre la actividad misionera” recibió 2314 votos “sí” y apenas 5 votos “no”.

El mismo 7 de diciembre de 1965, fue promulgada la “Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Contemporáneo” (GS), la “Declaración sobre la Libertad Religiosa” (DH), pocos días después de la promulgación de la “Declaración sobre las Religiones No-Cristianas” (NA, 28.10.65). El lugar del “mundo”, de la “misión”, de la “libertad religiosa” en la Iglesia, fue disputado y discutido hasta el último momento del Concilio. Y esta discusión continúa hasta hoy por las diferentes interpretaciones de estos textos.

i) Esquema de los textos que precedieron a *Ad Gentes*:

	Nombre Configuración	Elaborado por quién	Base del Documento	Cuándo (elaboración y entrega)	Destino
1	23 propuestas	Comisión interna de <i>Propaganda Fide</i>	-retorno de la Consulta de la Comisión Antepreparatoria -propuestas de <i>Propaganda Fide</i>	-antes del Concilio -28.3.1960	Subsidio para la Comisión (Preparatoria) de las Misiones
2	Prefacio y siete Esquemas en forma de Decretos	-Secretarios de las cinco Subcomisiones -Miembros de la Comisión de las Misiones	-23 Propuestas -visión institucional y jurídica de <i>Propaganda Fide</i>	-antes del Concilio -6.2.1962	Devolución del Documento (12.5.62) para la Comisión Central que pide la eliminación de cinco esquemas
3	Prefacio y dos Esquemas de Decretos sobre las Misiones	Comisión Preparatoria de las Misiones	La Subcomisión Central impone la eliminación de cinco esquemas del texto anterior	-antes del Concilio -junio 1962	-el Documento no es enviado a los padres conciliares; -el texto es retomado después de la primera sesión del Concilio (dic. 1962).
4	Prefacio y dos esquemas (Misión en sí y Cooperación Misionera)	-Grupo de Roma -Comisión de las Misiones	Tercer Texto (Prefacio y Esquema de Decretos sobre las Misiones)	-entre la 1ª y la 2ª sesión del Concilio. -junio 1963	-la Comisión Central de Coordinación devuelve el documento con críticas; -con algunas revisiones, antes del inicio de la 2ª sesión; -enviado a los padres conciliares

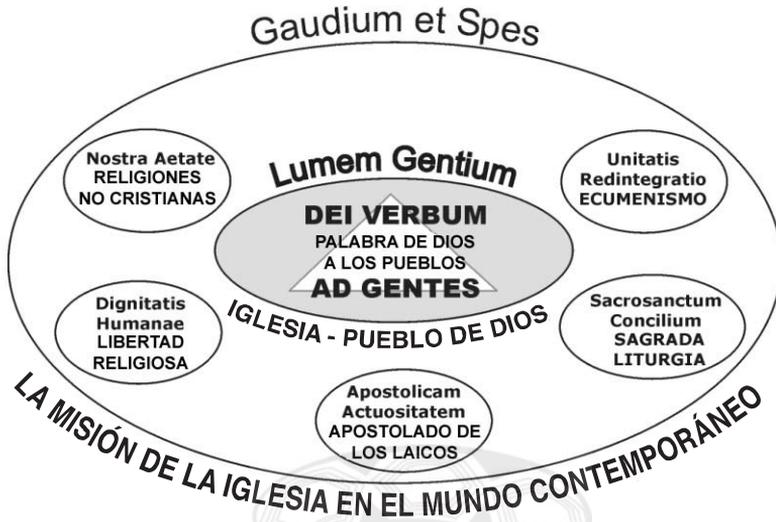
	Nombre Configuración	Elaborado por quién	Base del Documento	Cuándo (elaboración y entrega)	Destino
5	Las Misiones	Comisión de las Misiones	-Cuarto Texto; -crítica de la Comisión de Coordinación; -retorno a los padres conciliares	-durante la 2ª sesión del Concilio. -3.12.1963 -	aprobado por la Comisión de Coordinación (enero '64) -enviado a los padres conciliares
6	Esquema de 14 Propuestas sobre la Actividad Misionera de la Iglesia	Comisión de las Misiones	Orden del 23 de abril de 1964: los Esquemas aún no discutidos deben ser reducidos a proposiciones	-entre la 2ª y la 3ª sesión del Concilio -26.5.1964 -	aprobado por la Comisión Central; -enviado a los padres conciliares (3.7.64); -recomendado por Paulo VI (6.11.64); -criticado por los padres conciliares; -retirado antes de la votación
7	Esquema de Decreto sobre la Actividad Misionera en cinco capítulos	-Subcomisión de las Misiones -Comisión de las Misiones	-elementos de las discusiones anteriores; -propuestas y críticas de la 3ª sesión conciliar; -colaboración de nueva asesoría.	-entre la 3ª y la 4ª sesión del Concilio. -junio 1965	-discusión número 4, período conciliar (7 al 13.10.65); -votación de sondeo favorable con nuevas propuestas; -devolución para las enmiendas a la Comisión de Misiones
8	Decreto <i>Ad Gentes</i> sobre la Actividad Misionera de la Iglesia	-Cinco subcomisiones -Comisión de las Misiones	-Séptimo Texto; -193 propuestas de enmiendas; -20 sufragios; -10 votaciones sobre las modificaciones	-durante la 4ª sesión del Concilio -7.12.1965	-influencia sobre Medellín, Puebla, Santo Domingo; -lucha por la interpretación

5.3 La teología de la misión en el corazón del Concilio

La teología de la misión del Vaticano II no nació en el taller del Decreto *Ad Gentes*. La teología de la misión, en el Vaticano II, emergió de campos teológicos respaldados por nuevas prácticas pastorales. Estas prácticas, refutadas por mucho tiempo en el interior de la Iglesia Católica, en la hora del Concilio se impusieron como auténticas interpretaciones de las señales de Dios en el tiempo. Emergieron, concretamente, en los campos eclesiológico-pastorales, litúrgicos y ecuménicos. Nuevas prácticas en curso fueron consideradas prácticas fuera del ámbito de la Congregación para la Propagación de la Fe, sin conexión con la visión clásica de la misión. Desde el inicio del Concilio, el cardenal Agagianian no se cansó de afirmar que en el campo misionero, todas las cuestiones estaban resueltas a través de las encíclicas misioneras de los últimos papas. También fue la primera vez que en la historia de la Iglesia, un Concilio sintió la necesidad de elaborar un documento sobre las misiones.

Por tanto, los impulsos determinantes para la teología de la misión, vinieron de las Constituciones sobre la Iglesia (LG, GS) y la Liturgia (SC), de los Decretos sobre el Ecumenismo (UR) y la Vocación de los Laicos (AA), y de las Declaraciones sobre la Libertad Religiosa (DH) y las Religiones No-Cristianas (NA). También estos documentos pasaron por momentos difíciles durante el Vaticano II. Pero algunas de las cuestiones que surgieran en éstos, despertaron un gran interés de la opinión pública, que no dejó de incidir como un grupo de presión.

Como la discusión sobre la misión se benefició de los otros talleres del Concilio, las premisas misioneras construidas durante el Vaticano II, inseparables de una nueva visión de la iglesia que afirma su naturaleza misionera, empapan la mayoría de los documentos. Se destaca una secuencia de pasos que constituyen el inicio de un nuevo camino misionero y misiológico. La misiología, que era un anexo optativo del campo pastoral, emigró al campo de la teología fundamental. La misiología como teología fundamental, llegó a ser núcleo central del Vaticano II, que se evidencia a través de su interacción teológica con los demás documentos del Vaticano II (ver el gráfico).



- 1) Dios Uno y Trino, por ser amor, es centro, origen y fin de la misión de la Iglesia (ver Unidad 2).
- 2) Dios se revela a los pueblos (DV; AG) de los cuales está constituida la Iglesia Pueblo de Dios, para ser “luz para los pueblos” (LG).
- 3) El pueblo de Dios tiene una misión pública, histórica y profética, al servicio de los pobres, que es al mismo tiempo una misión escatológica. Este servicio se manifiesta en el servicio a la unidad de los cristianos (UR), la libertad religiosa (DH), el cultivo de las relaciones con religiones no-cristianas (NA).
- 4) La Iglesia es, antes de ser en alguna forma una estructuración jerárquica, pueblo de Dios. Como tal, todos los fieles participan en el sacerdocio común (ver LG 10), y la infalibilidad “en el acto de fe”. “El conjunto de los fieles, cuando ya estén ungidos por la unción del Santo (ver 1 Jn 2, 20 y 27), no puede equivocarse en el acto de fe” (LG 12). Existe una responsabilidad colegiada entre todos los bautizados que tienen un papel activo en la articulación, la manifestación concreta y la propagación de la fe (ver LG 17). La misión quiere obtener

- pueblos adultos en la fe y libres en el espíritu.
- 5) El Pueblo de Dios tiene como “condición la dignidad y la libertad de los hijos de Dios”, como “ley” el mandamiento nuevo y como “meta” el Reino de Dios (LG 9b). El Pueblo de Dios se constituye a partir de los pequeños, los pobres y los excluidos. En la lógica del Reino los otros, los pobres y los que viven en la esfera sombría del mundo, son caminos de verdad y puerta para la Vida.
 - 6) La Iglesia del Pueblo de Dios celebra su fe (SC). Su liturgia es misionera porque muestra el fin último de la misión: que Dios sea alabado en todo y en todos. “La Constitución sobre la Sagrada Liturgia” abrió, a través de las discusiones sobre la lengua vernácula (SC 54) y la integración de elementos culturales de la tradición de los pueblos en la liturgia (SC 65), caminos para las discusiones posteriores sobre el paradigma de la inculturación.
 - 7) Dios está en el mundo y envía al mundo. El Concilio tradujo esta presencia de Dios a través de la palabra “*aggiornamento*” (actualización) como una tarea: hacerse presente. El hecho de hacerse presente en el mundo contemporáneo, según lo declaró el Vaticano II, es tarea eminentemente pastoral y eclesial y por tanto misionera (GS).
 - 8) Esta presencia de Dios encontró su expresión en los textos que hablan de la inserción, la inculturación, la asunción de la humanidad y de su mundo cultural diversificado (AG 3b Puebla 400), y la opción por los pobres (GS 88, AA 8c.d, CD 13a, Medellín XIV 3, 9). También la metodología del *ver, juzgar, actuar*, tiene la connotación trinitaria del *aggiornamento*: *ver*, con la mirada de Dios; *juzgar* según el discernimiento del Espíritu y *actuar* según el ejemplo de Jesús.
 - 9) La “Iglesia Pueblo de Dios” vive el envío trinitario en el seguimiento de Jesús, anunciando el Reino como meta históricamente relevante y escatológicamente significativa. El nuevo Pueblo de Dios convoca a toda la humanidad al encuentro definitivo con Dios.
 - 10) A partir de la universalidad, la acción evangelizadora se revis-

te de formas múltiples, pero nunca aisladas ni individualistas (ver GS 32, PO 7). En el interior de la “Iglesia-Pueblo de Dios” habrá, en la unidad plural del Espíritu Santo, cierta comunión y diversidad de bienes, dones y metas.

- 11) El pueblo de Dios en su caminar está despojado y en su anuncio es generoso. El Vaticano II respalda la posibilidad de salvación para los seguidores de otras religiones (LG 16; AG 7a). En esta apertura, el diálogo es importante. Es una premisa de la misión y una categoría trascendental de libertad y liberación.

5.4 Resumen, palabras clave, preguntas

La primera pregunta de los padres conciliares partió de la siguiente preocupación: ¿cómo poner al día a la Iglesia con el mundo (*aggiornamento*) y con una nueva conciencia histórica, y cómo **dialogar** con la nueva realidad? De tales interrogantes surgió el paso de la **misión territorial a esencia misionera** de la **Iglesia Pueblo de Dios**. Esta esencia tiene su origen en el Dios Uno y Trino. La **centralidad de Dios**, su **proximidad con los pobres** y su **verdad liberadora**, exigen de la Iglesia una **naturaleza profética** ante el proyecto negativo del reino del pan no compartido, del poder que no se configura como servicio, del privilegio que favorece la acumulación y del prestigio que organiza eventos ostentosos en lugar de **articular procesos de transformación**.

A partir de los conflictos que rodean a los pobres y a los otros, a los excluidos y a los que sufren, se comprende la **misión como lucha militante para un mundo mejor**, para transformaciones históricas y personales.

La **importancia histórica de la misión** está en su vinculación con el **proyecto del Reino**, que es una propuesta de **ruptura** con sistemas, lógicas, prácticas y mentalidades, sin promesa de perfección histórica. Esta ruptura es vivida en la propuesta dialéctica de **asunción y transformación** del mundo (ver GS 22b; LG 13b; AG 3b, 22 a.b; Puebla 400) y en la articulación del **diálogo ecuménico e interreligioso** con toda la humanidad. La **esencia misionera de la Iglesia** está al **servicio del Reino**.

1. En la Constitución *Lumen Pentium*, los padres conciliares hablan de la “Iglesia Pueblo de Dios” (LG 9ss) antes de describir la “Constitución Jerárquica de la Iglesia” (LG 18ss). ¿Cuál es el significado teológico de esto?
2. Describa con algunos ejemplos: ¿cómo se da el paso de la Iglesia que tiene misiones, a la Iglesia que vive su naturaleza misionera?
3. ¿Por qué podemos decir que la teología del Vaticano II es una teología fundamental de la misión?
4. ¿Cuáles son las propuestas que usted haría para un Concilio Vaticano III?

5.5 Referencias bibliográficas

ALBERIGO, Giuseppe (coord.)

- 1996 *História do Concílio Vaticano II*. Vol. 1. O catolicismo rumo à nova era: o anúncio e a preparação do Vaticano II: janeiro de 1959 a outubro de 1962. Petrópolis, Vozes.

BRECHTER, Suso

- 1986 Die Entstehungsgeschichte des Missionsdekrets. *Lexikon für Theologie und Kirche*. V. 14, Freiburg i.Br., Herder (Sonderdruck), p.p. 10-21.

CÂMARA, Dom Helder

- 2004 *Vaticano II: Correspondência conciliar*. Circulares à Família do São Joaquim, 1962-1964. Obras Completas. Vol. I/Tomo 1, Recife, Instituto Dom Helder Câmara; Universitária UFPE.
- 1922 *Carta Pastoral do episcopado brasileiro ao clero e aos fiéis de suas dioceses por ocasião do Centenário da Independência (1922)*. Rio de Janeiro, Pap. e Typ. Marques Araújo & C.

CONCILIO PLENARIO DE LA AMÉRICA LATINA (9.7.1899, Roma)

- 1906 *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina* [traducción oficial, bilingüe, latim/español]. Roma: Tipografía Vaticana.

CONCILIUM PLENARIUM BRASILIENSE

- 1939 (Rio de Janeiro, 1939). Petrópolis: Vozes.

CONGAR, Yves

- 2002 *Mon journal du Concile*. 2 vols. Paris: Cerf.

FOUILLOUX, Etienne

1996 A fase antepreparatória (1959-1960). In: ALBERIGO, G. (coord.), p. 69-170.

KLOPPENBURG, Boaventura

1966 *Concílio Vaticano II*. Vol. I: Documentário preconiliar. Vol. II: Primeira Sessão, 1963. Vol. III: Segunda Sessão, 1964. Vol. IV: Terceira Sessão, 1965a [116^a, 117^a, 118^a Congregação Geral: A atividade missionária da Igreja, p. 298-316]. Vol. V: Quarta Sessão, 1966 [146^a, 147^a, 148^a Congregação Geral: A atividade missionária, p.257-276]. Petrópolis. Vozes, 1962-1966.

KLOPPENBURG, Boaventura

1965b *Revista Eclesiástica Brasileira*, A IV e última sessão do Vaticano II. v. 25/3, 1965b, p.p. 425-488.

LE GUILLOU, Marie-Joseph

1965 A missão como tema eclesiológico. *Concilium* (port.), n. 20 (out.-dez. 1965), p.p. 68-111.

1902 *Pastoral Collectiva dos Senhores Bispos da Província Eclesiástica Meridional do Brasil e Resoluções e Estatutos da Primeira Conferência dos Bispos da Província Eclesiástica do Sul do Brasil: Ao Clero Secular e Regular de Nossas Dioceses* (3-12.11.1901, São Paulo). Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger.

PAVENTI, Saverio

1967 Entstehungsgeschichte des Schemas '*De activitate missionali ecclesiae*'. In: SCHÜTTE, J.(org.), p.p. 48-81.

RATZINGER, Joseph. Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets. In: SCHÜTTE, J. (org.). 1967, p.p. 21-47.

SCHÜTTE, Johannes (org.)

1967 Mission nach dem Konzil. Mainz, Matthias-Grünewald.

SUESS, Paulo

2006 A missão no canteiro de obras do Vaticano II. Contexto e texto do Decreto *Ad Gentes* revisitado 40 anos depois de sua promulgação. In: *REB*, fasc. 261 (jan. 2006), p.p. 115-136.

Notas:

- 1 Cada documento aceptado para el debate de aula y para la reunión conciliar, pasó básicamente por cuatro votaciones: 1. Votación de sondeo, después de los debates. 2. Una vez corregido o rehecho el texto, el esquema es sometido a una votación de cada pequeña unidad, per-

mitiendo votar con *placet*, *non placet* o bien *placet juxta modum*. 3. El esquema con las modificaciones aceptadas por la Comisión es presentado nuevamente con votación sobre las enmiendas, y con una justificativa de la Comisión sobre los modos no aceptados. El plenario vota con *placet* o *non placet* sobre el texto en su nueva fase. 4. Última votación, en presencia del Papa. Después viene la promulgación.



DEL MAGISTERIO LATINOAMERICANO: señales de los tiempos: liberación, participación, inculturación, misión

El propósito de esta séptima unidad es reconstruir algunos rasgos fundamentales del magisterio latinoamericano, vinculados a la esencia misionera de la Iglesia y documentado básicamente en los documentos de Medellín, Puebla y Santo Domingo. De hecho, ya son cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe las que hasta la fecha se han realizado. Río de Janeiro (25.7. – 4.8. 1955), Medellín (26.8. – 4.9. 1968), Puebla (27.1. – 13.2.1979), Santo Domingo (12. – 28.10.1992) y Aparecida (13. – 31.5.2007). En su conjunto, muestran un avance histórico significativo de la conciencia eclesial. La Iglesia del Vaticano II, que se definió simbólicamente *versus populo*, sacando los altares de las paredes para permitir celebraciones eucarísticas frente a frente con el pueblo, en América Latina intentó definirse en sus documentos y su práctica misionera, como Iglesia dirigida a los pobres, a los más frágiles y a los otros.

El magisterio latinoamericano es mucho más amplio de lo que muestran los documentos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas. Una riqueza muy grande de este magisterio está presente en las diferentes Iglesias locales y Congregaciones religiosas. En la producción teológica que viene de las bases, muchas veces llenas de intensa espiritualidad bíblica, se percibe un magisterio popular y oral al mismo tiempo serio, festivo y alegre en sus celebraciones, tanto en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) o en los

Congresos Misioneros Latinoamericanos (COMLAs). Aquí cabe apenas un pequeño resumen de este magisterio, que toma como punto de partida “las señales de los tiempos” que Juan XXIII introdujo en el discernimiento teológico-pastoral.

En una exposición introductoria a la *Conferencia de Medellín*, el día 28 de agosto de 1968, Marcos McGrath, obispo de Santiago de Veraguas, Panamá, y Segundo Vice-presidente de la CELAM, y Eduardo Pironio, obispo auxiliar de La Plata, Argentina, y Secretario General de la CELAM y de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, hablaron a los delegados sobre “Los signos de los tiempos hoy en América Latina”. McGrath colocó los “signos de los tiempos” en continuidad con el Vaticano II (GS 4 y 11; DH 15; AG 15; AA 14; PO 9), sobre todo como principio de interpretación de la realidad. Pironio, en su texto, afirmó lo siguiente: “A partir de la Encarnación de Cristo, todo momento histórico es momento de salvación” (SEGUNDA CONFERENCIA, p. 103). El paradigma “signos de los tiempos” indica la realidad del mundo y la continuidad de la revelación que acompaña la evolución histórica.

El “principio de encarnación” de *Medellín*, que tiene su matriz en el Vaticano II (GS 22, LG 13, AG 3 y 22), acompaña prácticamente todos los pronunciamientos del magisterio latinoamericano. En *Puebla* (1979) será parafraseado como “asunción de la realidad” (DP 201, 400, 469) y en *Santo Domingo* (1992) como “imperativo de inculturación” (DSD 13, 243). Desde la Carta Encíclica *Pacem in terris* (1963), de Juan XXIII, el término “señales de los tiempos” indica la necesidad de escuchar atentamente la voz de Dios en la realidad histórica (ver PT 39SS, 126SS). Juan XXIII identificaba como los “signos de los tiempos” de la *Pacem in terris* grandes causas emancipatorias de la humanidad: la emancipación de la clase trabajadora, de la mujer y de los pueblos colonizados.

La “escucha de la voz de Dios en la historia” es una metáfora de la nueva conciencia histórica en el interior de la Iglesia. Esta “voz de Dios en la historia” está vinculada a la representación central de Dios en un mundo para los necesitados y para los pobres. De la centralidad de los pobres emerge, a partir de *Medellín*, la opción por los pobres que llegó a ser central para la reflexión teológica y la práctica misionera.

6.1 Medellín: interpretar las señales de los tiempos

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de *Medellín* (Colombia), hizo de la lectura contextualizada de los “signos de los tiempos”, una óptica crítica a partir de las causas en juego en 1968, en las cuales se entrelazan los dos extremos del siglo: las conquistas de la modernidad y sus deshechos de miseria y desequilibrio social (ver SUESS, p. 855-860). Siete de los 16 documentos de *Medellín* aluden a los “signos de los tiempos”. El “compromiso con la realidad humana” (*Liturgia* I. 4) significó compromiso con la transformación de esta realidad.

a) Lecciones políticas

Los “signos de los tiempos” nos remiten a la lectura de un contexto que rebasa las fronteras eclesiales. Los movimientos de protesta de 1968 acontecieron simultáneamente en París y São Paulo, en Checoslovaquia (“Primavera de Praga”) y en Perú; el despertar de 1968 afecta a Vietnam y Estados Unidos, China (“Revolución Cultural”) y Nigeria (Biafra). Las protestas de los jóvenes señalaban las estructuras de violencia y la necesidad de transformaciones. Fueron asesinados estudiantes, obreros, líderes anti-racismo y políticos. Fueron masacrados pueblos indígenas y misioneros; fueron torturados presos políticos y secuestrados actores de teatro. La fuerza destructiva estaba encajada en el proyecto de civilización, en las instituciones, en el Estado, en la misma racionalidad instrumental, en el fundamentalismo religioso, clasista y étnico, en los grupos paramilitares y en los servicios secretos. Las interferencias de los Estados Unidos sostenían y preparaban, en los respectivos países latinoamericanos, las dictaduras militares. La violencia de los mecanismos represivos del Estado se sumaba a la violencia del hambre y la marginación.

Pero, la experiencia del 68 mostró que las estructuras de violencia se pueden hacer tambalear. El pequeño Vietnam movilizó movimientos de protesta en el mundo entero y derrotó al imperio de los Estados Unidos. En los Estados Unidos, la lucha anti-racista perdió a Martin Luther King, pero ganó fuerza en los suburbios. Es-

lóganes como “prohibido prohibir”, “la imaginación al poder”, “sea realista, busque lo imposible”, “haga el amor y no la guerra”, asustaron al orden establecido. Los que protestaban en las calles no tenían una idea clara sobre la posibilidad de una reconciliación entre bienestar, capitalismo y democracia. Al final de 1968, la reacción conservadora se reinstaló dando pan y garantizando la propiedad a cambio de la libertad. Los privilegiados perdieron tan solo una batalla, no la guerra.

b) Recepción eclesiástica de la realidad

Los documentos de Medellín, asumen las luchas históricas e intentan “abrir el camino de la encarnación”¹, pero no se dedican a observar la historia del continente. Hay en *Medellín* un consenso sobre la “necesidad de un cambio global en las estructuras” (*Justicia*, III.16) de Latinoamérica. Ya en la *Populorum progressio*, de 1967, Paulo VI señaló que “el desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras” (PP 32). Esta transformación está atrancada por una “situación de injusticia que puede definirse violencia institucionalizada” (*Paz* II.16), y “situación de pecado” (*ibidem* 1). La violencia primaria y primera del subdesarrollo, la marginación, la desigualdad y la opresión de los grupos dominantes, constituye uno de los problemas más graves de Latinoamérica (ver *ibidem* 1-6.15).

Paulo VI pidió a los 200 mil campesinos que un día antes de la apertura de la *Conferencia de Medellín* fueron a encontrarle, que no pusieran su “confianza ni en la violencia ni en la revolución”. Está claro que por caminos violentos no se construye el mundo nuevo de la no-violencia. Excluida la “revolución armada” y la violencia, ¿qué tipo de resistencia, según *Medellín*, les queda a los cristianos contra las estructuras de violencia enclavadas en el cuerpo de América? El *Documento sobre la Paz* indica correctamente “una acción dinámica de concienciación y organización de los sectores populares” (*Paz* II. 18).

Medellín se comprometió con la defensa “de los derechos de los pobres y oprimidos” (*Paz* III.22). Advirtió contra el interven-

cionismo de las “naciones poderosas contra la autodeterminación de los pueblos” (*ibidem* III.32) debilitados, y contra la “política armamentista”. “La lucha contra la miseria es la verdadera guerra que deben enfrentar nuestras naciones” (*ibidem* III. 29). Incentivando la organización del pueblo (*ibidem* III. 27) y su toma de conciencia, a través de la catequesis y la liturgia en colegios y universidades (n. 24.s), *Medellín* representa un nuevo anuncio magisterial que exige cambios de la propia Iglesia.

En su Discurso de Apertura, Paulo VI indica estos cambios que son una premisa para un acercamiento entre Iglesia y pueblo: “La Iglesia se encuentra hoy ante la vocación de la Pobreza de Cristo. (...) La indigencia de la Iglesia (...) es testimonio de fidelidad evangélica; es condición, algunas veces imprescindible, para dar crédito a la propia misión” (*Discurso*, n. III). Y los obispos responden: “Deseamos que nuestra morada y forma de vida sean modestos, nuestra vestimenta simple y nuestras obras e instituciones funcionales, sin pompa ni ostentación” (*Pobreza de la Iglesia*, III.12). Se comprometen a “renunciar a títulos honoríficos, propios de otra época” (*ibidem*). Estimulan también a las congregaciones religiosas “para que formen pequeñas comunidades, encarnadas realmente en los ambientes pobres” (*ibidem* 16).

Las *Conclusiones de Medellín* forman un incentivo para los pobres, para que asuman su protagonismo en el mundo. Los obispos prometen enseñar a los pobres a “ayudarse a sí mismos” (*Pobreza* III/11), reconociendo la “autonomía legítima que tienen las tareas temporales” (*ibidem* 18). La promesa del acercamiento a los pobres y el reconocimiento e incentivo de su protagonismo en el mundo, fueron contribuciones importantes.

Medellín tiene también lagunas y puntos ciegos. Los pobres descritos en los documentos no tienen rostros latinoamericanos. Los indios son inadecuadamente denominados “grupos étnicos semi-paganizados” (*Pastoral Popular* I.1), “marginados de la cultura”, “analfabetos”, esclavizados por la “ignorancia”, “privados del beneficio” de comunicarse en el idioma de la sociedad dominante. Para convertirse en “autores de su propio progreso”, los indios, según *Medellín*, necesitan “capacitación” y promoción huma-

na y cultural (*Educación* I.3; tb. *Justicia* III.14). También la subjetividad de las poblaciones afro-americanas no está presente en los textos de *Medellín*.

c) *La lucha continua*

Una Iglesia libre de las ataduras premodernas puede dirigirse, desde una modernidad críticamente asumida, a la ambivalencia del proyecto de la modernidad. En este proyecto las fuerzas productivas fácilmente se transforman en fuerzas destructivas, la planificación acaba en burocracia, de la autonomía emergen nuevas dependencias, de la emancipación, nueva represión. La “Iglesia en la actual transformación” de *Medellín*, no produjo una actual “transformación estructural de la Iglesia”. Pero, en determinadas épocas de la historia de la Iglesia, ciertos cambios estructurales produjeron rupturas internas. *Medellín* no era ni el momento ni el lugar para esta ruptura. Era apenas un fermento.

Las señales acogidas y emitidas por *Medellín* – el acercamiento al contexto de los pobres, la necesidad de transformaciones y la discusión adulta sobre el proyecto de la humanidad – siguen siendo tareas hasta ahora. El movimiento estudiantil y las huelgas de los obreros no afectaron la estructura desequilibrada entre capital y trabajo. El tiempo de *Medellín* es el tiempo de las voces proféticas; el tiempo pos-*Medellín* es el tiempo de los mártires: Héctor Gallego (sacerdote, Panamá, 1971), Rodolfo Lunkenbein (sacerdote) y Simón Cristino (Bororo, ambos de Brasil, 1976), Ángel Angellli (obispo, Argentina, 1976), Luis Espinal (sacerdote, Bolivia, 1980), Oscar Romero (obispo, El Salvador, 1980). La profecía y el martirio forjaron el sueño de una Iglesia nueva, “auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo el poder temporal y valientemente comprometida con la liberación del hombre completo y de todos los hombres” (*Juventud* III.15).

Nunca estuvimos geográficamente tan cercanos a los pobres e históricamente tan contemporáneos con éstos, como en el inicio de este siglo. La proximidad espacial y temporal y la “normalización democrática” de los años 90, no produjeron una nue-

va confraternización de la humanidad. La jerga neoliberal, que nos habla de flexibilización, modernización y racionalización, no amignoró el dolor de los pobres al contrario, acentuó este dolor. Produjo nuevas rupturas y abrió cráteres sociales bajo los ojos de todos. La profética “opción por los pobres”, de *Medellín*, necesita una segunda opción, la “opción de la participación de los pobres” en la reconstrucción de la sociedad y la reforma constante de la Iglesia. El anuncio explícito de que la causa de los pequeños y los excluidos puede ser victorioso hace parte del hito y el imaginario misionero.

6.2 Puebla: asunción, comunión, participación

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, se realizó en Puebla (México), del 28 de enero al 13 de febrero de 1979, con el tema: “El presente y el futuro de la evangelización en América Latina”. Mientras que las *Conclusiones de Medellín* están compuestas por 16 documentos relativamente independientes, *Puebla* consiguió, después de la votación inicial de un esquema general para el documento, bajo el discreto y audaz liderazgo del padre Luciano de Almeida Méndes, entonces obispo auxiliar de Sao Paulo, apoyado por Helder Câmara y Paulo Evaristo Arns, arzobispos de Olinda-Recife y São Paulo, respectivamente, presentar un texto único; tarea difícil ésta, si se toman en cuenta las divergencias internas de los sectores presentes en la Conferencia. He aquí las palabras del entonces presidente del CELAM y uno de los presidentes de Puebla, Aloísio Lorscheider: “Base de toda la reflexión fue la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI del 8 de diciembre de 1975. Como Medellín fue una reinterpretación del Vaticano II para la América Latina y el Caribe, así Puebla fue una reinterpretación de la *Evangelii Nuntiandi*” ((LORSCHIEDER, p. 9). La Conferencia de Puebla, nuevamente, contextualizó el Vaticano II; asumió y profundizó Medellín (Puebla, 1134 ss), encontró en las palabras “asunción”, “comunión” y “participación” unos ejes programáticos.

a) *Asunción*

El significado de la palabra “asunción”, brinda una de las claves para la acción misionera de la Iglesia: “La Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, en ellos se encarna y asume sus culturas” (Puebla, n. 400). La *asunción* de Puebla queda muy cerca de la *inculturación* de Santo Domingo. ¿Qué significa “asumir las culturas”? Definiendo el concepto “cultura”, Puebla sigue los textos de la *Gaudium et spes* (ver GS 53). Puebla optó por un concepto integral de cultura. La cultura codifica “la manera particular con que, en un determinado pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, sus relaciones entre sí y con Dios” (Puebla, 386s). El anuncio en las culturas es precedido por la “asunción” de éstas. Fuera de esta asunción cultural previa, no existe evangelización, porque no existe comunicación. Se trata del “principio de la encarnación formulado por San Ireneo: ‘Lo que no es asumido no es redimido’” (Puebla 400). Asumir una cultura significa comunicarse en esa cultura, asumir sus códigos de comunicación y expresión. Significa expresar los misterios de la salvación en un nuevo lenguaje simbólico. Asumir culturas significa asumir múltiples lenguas y lenguajes, rebasando una mera traducción literal. “Asunción” no significa “identificación”, sino una “estrecha vinculación” (*ibidem*; ver EN 20 b).

Ese principio de encarnación tiene su fundamento teológico en el “Espíritu que llenó al mundo, (y) asumió también lo que había de bueno en las culturas precolombinas” (Puebla, 201) y en el “Verbo que se hizo carne y habitó entre nosotros” (ver Puebla, 188). Esta voluntad de ir al encuentro de los pueblos, donde históricamente se encuentran, vale para la liturgia, para los ministerios y para la asunción de la religiosidad popular (ver Puebla 457, 469). La asunción de la realidad de un pueblo, la asunción de su cultura que significa “proyecto de vida” en vista de la “redención integral” es un fuerte argumento para el posterior paradigma de la inculturación.

b) *Comunión*

En el debate pos-conciliar surgieron divergencias sobre un concepto clave de la eclesiología: Iglesia – Pueblo de Dios (ver LG 9-17). El ala más espiritualista e institucional opinó que este concepto y su interpretación eran “muy sociológicos” e intentó sustituirlo por el concepto “Iglesia comunión” (*comunio*), representando a una eclesiología más introvertida y eclesio-céntrica. Puebla no abandonó el concepto “Iglesia – Pueblo de Dios” (ver Puebla, 234ss, 254ss, 264s, 267-271), pero cedió, aparentemente, en este debate, y asume programáticamente el concepto de “comunión”, pero hace la interpretación de comunión partiendo del dinamismo de la comunión y la comunicación trinitarias, que se expresa en la solidaridad de Jesucristo y “la unidad del Espíritu Santo”: “Viviendo en Cristo, llegamos a ser (...) su pueblo, pueblo de hermanos, unidos por el amor que derrama en nuestros corazones el Espíritu. Ésta es la comunión a la cual llama el Padre por medio de Cristo y de su Espíritu” (Puebla, 214). Esta solidaridad tiene sus manifestaciones en la comunidad eclesial, “donde se ensayan formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir paso a un tipo más humano de sociedad (...)” (Puebla, 273). El concepto “Iglesia – comunión”, por lo tanto, no se transformó en un concepto espiritualizante, sino en un concepto que abarca la “dimensión económica, social y política” (Puebla, 215). Abarca también la dimensión religiosa que rebasa las fronteras, la dimensión del diálogo macro-ecuménico con “los cristianos no-católicos; los no-cristianos; los no creyentes” (Puebla, 1097). En el horizonte de la comunión está la unidad de los cristianos, por tanto, una perspectiva ecuménica de la humanidad dispuesta a empeñarse en la construcción de un mundo para todos. El diálogo, como instrumento en la construcción de la comunión, nació “en el ámbito de la misión” (Puebla, 1114), por lo tanto, no pretende sustituirla y, por otro lado, se sabe también que la plena unión entre los cristianos y las otras religiones debe ser pensada a partir de un horizonte escatológico. La unidad de los credos como expresión de comunión de la humanidad será un don de Dios.

Para los cristianos, la comunión es un ejercicio para construir la unidad del pueblo de Dios. Participar en esa comunión que

es un dato trascendental y un ejercicio histórico, “participar en los gemidos del Espíritu, que quiere liberar a la creación entera” (Puebla, 219), y “animada por la gracia” (Puebla, 218), significa anunciar la buena nueva del Reino en medio de nosotros. Puebla purificó el concepto de “Iglesia – comunión” de su eclesiocentrismo original, afirmando el Reino de Dios como su mensaje central. Este Reino está articulado con la Iglesia y presente en ésta, pero “trasciende sus límites visibles” (Puebla, 226, ver LG 5). La Iglesia es instrumento perfectible, no meta de la salvación (ver Puebla 227s).

c) Participación

En la definición de los sujetos, Puebla concreta a los “pobres”, que en Medellín habían quedado aún un poco abstractos. Así, reconoce en la “extrema pobreza generalizada (...) los rasgos sufridos de Cristo” (Puebla, 31), concretamente en las facciones de los niños, los jóvenes, los indígenas, los campesinos, los obreros, los subempleados y desempleados, los marginados, los ancianos (ver Puebla, 32-39). Puebla sigue también en esta enumeración las pistas dadas por el Concilio (LG 8c; GS 88 a).

Puebla no sólo hace una opción *por los pobres*, sino que en cierta forma, ya hace una opción *con los pobres*, cuando afirma que “el eje de la evangelización liberadora (...) transforma al hombre en sujeto de su propio desarrollo individual y comunitario” (Puebla, 485). Los pobres no son solamente “los primeros destinatarios de la misión, y su evangelización es la señal y prueba por excelencia de la misión de Jesús” (Puebla, 1142). Ellos son también los evangelizadores de la Iglesia. Al interpelar a la Iglesia constantemente y al llamarla a la conversión, llegan a ser verdaderos evangelizadores, sobre todo por sus valores evangélicos de “solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios” (Puebla, 1147). El compromiso con los pobres, los oprimidos y las Comunidades de Base “ayudaron a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres” (*ibidem*). Lo mismo vale para los jóvenes: “La Iglesia ve en la juventud de Latinoamérica un verdadero potencial para el presente y el futuro de su evangeliza-

ción” (Puebla, 1186). Ellos tienen una “misión evangelizadora en el Continente” (*ibidem*).

El pueblo de Dios, sujeto de la Iglesia – ¡sueño y realidad! – vive una religiosidad que “es un acervo de valores que responde con sabiduría” (Puebla, 448) frente a los grandes desafíos de la existencia humana. Muchas veces, esta religiosidad no va más allá de “un clamor por una verdadera liberación”. Las sociedades latinoamericanas con sus “estructuras de pecado”, muestran que esta “religiosidad popular, aunque marque la cultura de Latinoamérica, no se expresó suficientemente en la organización de nuestras sociedades y Estados” (Puebla, 452). No consiguió intervenir significativamente en las estructuras de injusticia de este continente. Puebla convoca a los pobres y a los jóvenes, que constituyen “la riqueza y la esperanza de la Iglesia en América Latina” (Puebla, 1132) para “ser fermento en el mundo y participar como constructores de una nueva sociedad” (Puebla, 1133). Todos “deben ser germen, luz y fuerza transformadora” (*ibidem*). El pueblo de Dios, que se convierte en sujeto no solamente de la sociedad, sino también de la Iglesia y los rostros concretos de los pobres, obligan a la Iglesia a “reconsiderar sus estructuras” (Puebla, 1157), aún poco participativas. Con todo, ya se percibe, desde Medellín, “un gran cambio en la forma de ejercer la autoridad dentro de la Iglesia. Se acentuó su carácter de servicio y sacramento, como también su dimensión de afecto colegial” (Puebla, 260). Sólo una Iglesia participativa puede, coherentemente, proponer una sociedad y una democracia cada vez más participativas.

6.3 Santo Domingo: inculturación

La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1992), consiguió asegurar los avances sustanciales de Medellín y de Puebla y recalcó que la “inculturación” es un eje importante para la Iglesia local. En el debate eclesial de Santo Domingo se cruzaron difusamente intereses pastorales y administrativos, causas latinoamericanas y romanas. También se cruzaron el “pesimismo” de San Agustín, que consideraba a gran parte de la humanidad como “masa con-

denada” (*massa damnata*), y el “optimismo juz-naturalista” de Santo Tomás de Aquino. Se enfrentaron los defensores de la “cultura cristiana” con los defensores del reconocimiento de la “legítima autonomía” de las culturas (GS 56f), a través del paradigma de la inculturación.

El sector hegemónico de Santo Domingo quería encajar el paradigma de la inculturación dentro del sub-tema de la “cultura cristiana”. Pero la “cultura cristiana” no es una cultura concreta. Puede tan solo ser imaginada como un conjunto de valores y referentes evangélicos que inspiran a los cristianos en el diálogo con pueblos y/o grupos sociales y sus respectivas culturas. Incluso los valores y los referentes evangélicos que no llegan propiamente a constituir una cultura están culturalmente situados. El concepto “cultura cristiana” apunta a una meta o macro-cultura, y la inculturación asume la diversidad concreta de las culturas locales.

La cultura, como forma particular y proyecto de vida de un pueblo, remite siempre a la especificidad de un conjunto de comportamientos constitutivos para la construcción de la identidad. Si la cultura codifica la vida particular e integral de los grupos sociales, el punto de partida para la evangelización es, necesariamente, la vida particular e integral de estos grupos. Esta vida, con sus símbolos religiosos, su imaginario político-utópico, su organización social y su trabajo material y espiritual, precisa ser decodificada y respetada en su diversidad para que la Iglesia pueda cumplir con su misión y hacerse comprensible, no a través de códigos universales de una “cultura cristiana” o de una mera traducción literal, sino a través de su encarnación / inculturación en las más diversas formas de vida de los pueblos (ver SUESS, 1993).

El paradigma de la inculturación hace que las iglesias arrosten una cuestión de fondo para la evangelización, que hasta hoy no ha sido satisfactoriamente respondida. A fin de cuentas, la evangelización de un pueblo, un grupo social o individuo, exige una ruptura con su pasado histórico, cultural y religioso, o ¿es posible pensar en una transmisión de la fe en una perspectiva de continuidad? Concretamente, para las Américas se plantea la pregunta sobre la base de la posibilidad de asumir su historia pre-colonial como historia salvífica o, como de hecho ocurrió, descartarla como irrelevante para el anuncio del Evangelio.

En las *Conclusiones de Santo Domingo*, el contenido de la inculturación consiguió sustituir el sub-tema de la “cultura cristiana”. La analogía entre encarnación y presencia cristiana en el contexto socio-cultural e histórico de los pueblos – la *Lumen Gentium* (LG 8) habla de “una no mediocre analogía” – hace emerger en la reflexión teológico-pastoral el paradigma de la inculturación (SD 30, 243). Encarnación, inculturación, presencia, proximidad, seguimiento son palabras semánticamente muy cercanas. En la inculturación – seguimiento de Jesús (Jn 17, 18), la ascensión de un mundo desfigurado (LG 8; ver Puebla, 31-39) y caminar incansable al encuentro del otro – la Iglesia actualiza los tres grandes misterios de la salvación: la encarnación, la liberación pascual y la diversificación cultural de Pentecostés (ver SD 230 a). En la perspectiva del seguimiento, de Jesús y a causa de la vinculación con los misterios centrales de la fe, la inculturación no es algo optativo o sectorial, sino un imperativo para toda la Iglesia (ver SD 13b).

a) *Meta y agentes*

En la inculturación se entrelazan la meta y el método, lo universal de la salvación y lo particular de la presencia. La meta de la inculturación es la liberación y el camino de la liberación es la inculturación. “Una meta de Evangelización inculturada, siempre será la salvación y la liberación integral de determinado pueblo o grupo humano (...)” (SD 243). Esa liberación genera relaciones sociales simétricas de diálogo como premisas del anuncio de la Buena Nueva y la celebración de los misterios. “La inculturación del Evangelio es un imperativo del seguimiento de Jesús y es necesaria para restaurar el rostro desfigurado del mundo (LG 8)” (SD 13). La inculturación “se realiza en el proyecto de cada pueblo, fortaleciendo su identidad y liberándolo de los poderes de la muerte” (SD 13). La presencia misionera en las diferentes culturas y sociedades, hace descubrir muchos valores que son anteriores al anuncio explícito del Evangelio (ver GS 57d; Puebla, 401, 403, 451; SD 245; *Mensaje a los indígenas*, 2).

La inculturación como nuevo acercamiento eclesial en medio de los pueblos y grupos sociales, pone el dedo en un punto

neurálgico de esa presencia que es la estructura ministerial de la Iglesia. Santo Domingo enfoca dos veces a la Iglesia local como el laboratorio de la inculturación. “La Iglesia particular (...) conoce de cerca la vida, la cultura, los problemas de sus integrantes y está llamada a generar allá, con todas sus fuerzas (...), la inculturación de la fe” (SD 55). Los obispos, como pastores locales deben, junto con el pueblo de Dios, coordinar e incentivar tal inculturación. “La tarea de la inculturación de la fe es propia de las iglesias particulares, bajo la dirección de sus pastores, con la participación de todo el pueblo de Dios” (SD 230). La parroquia debe ser una comunidad misionera. Por tanto, ella también tiene la tarea “de hacer progresar la inculturación de la fe en las familias, las CEBs, en los grupos y movimientos apostólicos y, a través de estos, en toda la sociedad” (SD 58).

Catequistas y agentes pastorales “serán instrumentos especialmente eficaces de la inculturación del Evangelio” (SD 49). La propia inculturación ya es una primera catequesis vivencial sobre el misterio de la encarnación. Por tanto, es necesaria “una presencia efectiva de los agentes de pastoral en las comunidades (...)” (SD 177). Según la *Evangelii nuntiandi* presencia, participación y solidaridad ya son gestos iniciales de evangelización (ver EN 21). Así, debemos entender el testimonio de las comunidades religiosas insertadas en medio del pueblo. Santo Domingo menciona particularmente los Institutos seculares (ver SD 87). También los teólogos, según su campo específico, pueden “contribuir a la inculturación de la fe (...)” (SD 33).

b) Campos y niveles

Además de la pastoral junto a las llamadas culturas tradicionales, también una “pastoral urbanamente inculturada” representa un reto. Por eso, “la Iglesia debe inculturar al Evangelio en la ciudad y el hombre urbano (...)” (SD 256) y en el campo, en el mundo secularizado y las culturas tradicionales:

“Partiendo de la riqueza inagotable de Cristo, deben buscarse las nuevas expresiones que permitan evangelizar los ambientes marca-

dos por la cultura urbana e inculturar el Evangelio en las nuevas formas de la cultura que adviene. La Nueva Evangelización debe inculturarse más en la forma de ser y vivir de nuestras culturas, tomando en cuenta las particularidades de las diversas culturas, especialmente las indígenas y las afro-americanas” (SD 30).

El mensaje evangélico debe inculturarse también “en la nueva cultura de la imagen” (SD 279). Éste será un largo proceso pedagógico y pastoral ya descrito en la *Evangelii nuntiandi* (ver EN 20ss; SD 256). La acción educativa de la Iglesia es un ejercicio de “inculturación del Evangelio en la propia cultura” (263). Lo que necesita ser inculturado es el conjunto de la Iglesia con sus estructuras, organización ministerial, liturgias, catequesis (ver SD 256). El rostro de la Iglesia local debe reflejar el rostro de los respectivos pueblos que componen tal Iglesia. Pretende “lograr una mayor realización del Reino” (SD 248).

Varias veces, Santo Domingo propone la inculturación de la liturgia (SD 43, 53, 248, 256). Apegándose fielmente al Vaticano II, los pastores deben promover una liturgia que recupere las “formas, señales y acciones propias de las culturas de Latinoamérica y el Caribe” (SD 53). En el contexto de la pastoral de los pueblos indígenas, Santo Domingo propone concretamente la promoción de “una inculturación de la liturgia, acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos y expresiones religiosas” (SD 248).

Las *Conclusiones de Santo Domingo* mencionan también la cuestión de la inculturación de la formación sacerdotal. Cursos específicos de misiología deben instruir a “los candidatos al sacerdocio sobre la importancia de la inculturación del Evangelio” (SD 128). Pero la inculturación no es tan solo un asunto de instrucción. Se trata de un nuevo estilo de vida. Por eso debe “revisarse la orientación de la formación ofrecida en cada uno de nuestros seminarios, para que corresponda a las exigencias de la promoción humana y la inculturación del Evangelio” (SD 84).

Finalmente, la misma reflexión teológica debe ser inculturada. Por eso, Santo Domingo propone, para determinados contextos, “favorecer una reflexión teológica sobre la problemática de la tierra, dando énfasis a la inculturación (...)” (SD 177). La “Teología

de la Tierra” es una de las teologías contextuales mencionadas por Santo Domingo junto con la “Teología India”. Estas teologías inculturadas exigen de la Iglesia un gran esfuerzo de seguimiento y respeto. Por eso, los delegados de Santo Domingo se comprometieron frente a los pueblos indígenas a “acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales, que los ayudan a dar razón de su fe y su esperanza; crecer en el conocimiento de su cosmovisión, que hace de la globalidad de Dios, hombre y mundo, una unidad que empapa todas las relaciones humanas, espirituales y trascendentes” (SD 248).

c) Prioridad de la inculturación

En medio del vaivén entre “cultura cristiana” e “inculturación”, las *Conclusiones* ofrecen la clave de lectura para la cuestión cultural. En las Líneas Pastorales Prioritarias (n. 287-302), los delegados de Santo Domingo se comprometieron con una “nueva evangelización”, con una “promoción integral” y no, como era de esperar, con una “cultura cristiana”, sino una “evangelización inculturada” (SD 292). Santo Domingo comprendió que no le cabe optar por la creación de una “cultura cristiana”, sino por una “evangelización inculturada” en el contexto cultural de la ciudad y el campo, de los pueblos indígenas y afro-americanos, del campo de la educación y los medios de comunicación. Silenciosamente sustituyeron el subtema de la IV Conferencia, la “cultura cristiana”, por el paradigma operacional de la “evangelización inculturada” y asumieron una actitud penitencial. Ante las prácticas colonizadoras del pasado, la Nueva Evangelización, delineada en Santo Domingo, “es antes que nada, un llamado a la conversión” (SD 24).

6.4 Aparecida: misión como paradigma síntesis²

Del Vaticano II emergió una Iglesia que en el centro de su actividad misionera no coloca territorios que deberían ser administrados o conquistados sino que se centra en la naturaleza misionera de la Iglesia Pueblo de Dios al servicio del Reino. Consolidada en la

pastoral misionera pos-conciliar la metodología de ver-juzgar-actuar, la opción por los pobres y por los otros en torno de los ejes de liberación e inculturación, la lectura orante y pastoral de la Biblia, el dinamismo teológico-pastoral de la Iglesia local y de las Comunidades Eclesiales de Base [DA 178), los delegados de la V Conferencia no necesitaban inventar nuevos paradigmas. Aparecida, la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, “da continuidad y, a la vez, recapitula el camino de fidelidad, renovación y evangelización de la Iglesia latinoamericana al servicio de sus pueblos, que se expresó oportunamente en las anteriores Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano (Rio, 1955; Medellín, 1968; Puebla 1979; Santo Domingo, 1992)” [DA 9]. Por el tema de la V Conferencia “Discípulos y misioneros de Jesús Cristo, para que en él nuestros pueblos tengan vida” ya estaba previsto que “discipulado y misión serían las palabras claves del Documento de Aparecida (DA). La palabra “misión” sintetiza las cuatro conferencias anteriores e sintetiza el DA.

a) Ver y asumir la realidad

Aparecida asumió un nuevo “compromiso con la realidad” [491] que se traduce en aproximación samaritana y en presencia profética junto a las comunidades en sus luchas por justicia, por reconocimiento, y en la construcción de un mundo para todos. Para cumplir esa gran tarea pastoral se debe transformar a los cristianos culturales y tradicionales en discípulos misioneros. El DA presenta una “mirada de los discípulos misioneros sobre la realidad” sociocultural, económica, sociopolítica, étnica y sobre todo la biodiversidad, ecológica y Amazónica [33-97], y la situación de nuestra Iglesia delante de los desafíos de esta realidad [98-100]. La misión de los discípulos misioneros en esa realidad es siempre implícita o explícitamente una misión evangelizadora, específica, integral, contextual y universal [Cf. 214, 287, 341, 450, 486i, 532, 545, 550]. Esa misión no es “una fuga de la realidad hacia un mundo exclusivamente espiritual” [148, cf. 176, 203]. La misión está “al servicio de todos los hombres” [13] y “abraza con el amor de Dios a todos y es-

pecialmente a los pobres y a los que sufren. Por eso, no puede separarse de la solidaridad con los necesitados y de su promoción humana integral” [550, cf. 545]: “La opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Cor 8,9)” (Discurso Inaugural, n. 3, del Papa) [cf. 148, 392, 405, 505]. La articulación cristológica de la opción por los pobres hace de esta opción y de sus desdoblamientos concretos, imperativos y desafíos pastorales que deben ser asumidos en los contextos de la “parroquia misionera”, en la “misión continental”, en la “misión *ad gentes*” y en el “diálogo ecuménico y interreligioso”.

b) *Conversión al Reino*

El Reino de Dios se transformó en un eje central del DA.³ El texto convida a los discípulos misioneros para que sean lo que son, desde su bautismo⁴: misioneros de Jesucristo que viven su vocación cristiana no solamente a través de múltiples tareas, sino “en estado de misión” [213] al servicio del Reino de Dios. Convertirse al Reino es tarea cotidiana de la Iglesia Pueblo de Dios. Ser discípulo misionero en la Iglesia significa anunciar, como Jesús hizo, el Evangelio del Reino de vida que es “Buena Noticia de los pobres y de los pecadores” [29]. La misión está al servicio del Reino [33, 190, 223] y el Reino está al servicio de los pobres [cf. 516], con sus “valores alternativos” [224, cf. 212, 374, 518j] de fraternidad, solidaridad, hambre y sed de justicia, no-violencia, reconciliación, gratuidad y reconocimiento del otro.

El Reino está en nuestro medio [143], mas no como algo pronto. El Reino está siempre en construcción [278, 280, 282, 548], transformando la realidad de nuestras sociedades y de nuestra Iglesia [382, 516, 358]. Delante de la utopía del Reino, el DA apunta hacia las múltiples transformaciones necesarias; casi todo está en transformación y debe ser transformado: la realidad [210, 511], el mundo [290], la sociedad [283, 330, 336] y las estructuras eclesiales [365]. El tema de la transformación que acontece y de la transformación que el Evangelio produce está desde Medellín⁵ en la pauta

de la Iglesia Latinoamericana. Aparecida cita *Evangelii nuntiandi*: la misión procura “transformar mediante la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés (...), los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la Palabra de Dios y el designio de la salvación” (EN 19; [331]). El anuncio del Reino es históricamente relevante más allá de la historia. El proyecto de Dios, que nos fue comunicado por Jesucristo, tiene como horizonte siempre la transformación última que permitirá ver a Dios cara a cara (cf. Mt 2,2; Ap 22,4).

c) *Discípulos misioneros universalmente contextualizados*

Podemos distinguir en el DA tres ámbitos diferentes (parroquia, continente, mundo) y la dimensión transversal del diálogo ecuménico e interreligioso. Aparecida no creó un nuevo paradigma ecuménico. Sigue las líneas maestras del Vaticano II y asume el magisterio latinoamericano y caribeño sistematizado en las conferencias anteriores, que deben nuevamente ser situados en la realidad sociocultural e histórica de nuestros pueblos, sobre todo de los pobres. En la medida en que profundicemos la opción por los pobres, profundizaremos la unidad ecuménica e interreligiosa.

- **Parroquia misionera como un nuevo padrón pastoral**

El DA enfatiza el nuevo papel misionero de la parroquia; apunta a las dificultades existentes; propone genéricamente cambios estructurales; sin embargo, no hace propuestas nuevas y concretas para superar dificultades y obstáculos. Las parroquias deben ser “comunidades de comunidades” [cf. 309, 517e]. “Todos los miembros de la comunidad parroquial son responsables de la evangelización” [171]. Todos los parroquianos se deben transformar en discípulos misioneros [172] y “todas nuestras parroquias se vuelvan misioneras” [173]. “Despojamiento”, “descentralización” y “apagamiento” (cf. CatIC, n. 694, 687) permiten transformar una comunidad de manutención “en centros de irradiación misionera” [306] y “de abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe” [365, cf. 172].

Entre los desafíos de carácter estructural, el DA enumera “parroquias demasiado grandes”, “parroquias muy pobres”, “parroquias en sectores de extrema violencia e inseguridad y la falta y mala distribución de los presbíteros en las Iglesias del Continente” [197, cf. 372, 518c]. En lo que se refiere a la pastoral misionera urbana, el DA conoce los problemas, aumenta las tareas y sobrecarga a los párrocos y sus equipos [201, 203, 513, 517s]. Las parroquias son espacios “para formarse en la fe y crecer comunitariamente” [304].

- **Misión Continental**

La Misión Continental asume lo que llamamos “nueva evangelización entre los cristianos culturales” (cf. RM 33, SD 24) y “re-evangelización entre los no practicantes” (RM 33, 37). En esa misión todo el continente “quiere ponerse en estado de misión” [213], porque “tenemos un alto porcentaje de católicos sin conciencia de su misión y de ser sal y fermento en el mundo, con una identidad cristiana débil y vulnerable” [286]. Aparecida espera un nuevo Pentecostés y resalta: “Asumimos el compromiso de una gran misión en todo el Continente que nos exigirá profundizar y enriquecer todas las razones y motivaciones que permitan convertir a cada creyente en un discípulo misionero [362]. La operacionalización de esta misión debe acontecer con la ayuda del CELAM y sus departamentos.

- **Misión *ad gentes***

Misión *ad gentes* significa hoy prácticamente “misión universal” de la Iglesia: Somos testigos y misioneros: en las grandes ciudades y campos, en las montañas y selvas de nuestra América, en todos los ambientes de la convivencia social, en los más diversos ‘areópagos’ de la vida pública de las naciones, en las situaciones externas de la existencia, asume *ad gentes* nuestra solicitud por la misión universal de la Iglesia [548]. El Papa apuntó hacia las transformaciones de la misión *ad gentes* en los últimos tiempos: “El campo de la misión *ad gentes* se ha ampliado notablemente y no se puede definir sólo basándose en consideraciones geográficas y jurídicas. En efecto, los

verdaderos destinatarios de la actividad misionera del pueblo de Dios no son sólo los pueblos no cristianos y las tierras lejanas, sino también los ámbitos socioculturales y, sobre todo, los corazones”⁶ [375]. En la misión universal *ad gentes* compartimos nuestra fe, desde la pobreza de nuestros medios. Aparecida apunta para “una nueva primavera de la misión *ad gentes*”. De hecho se vive hoy en muchas Iglesias locales una reciprocidad misionera *inter gentes*. Los discípulos misioneros que vienen de la India y del África para trabajar pastoralmente entre nosotros, ellos también pueden decir que fueron enviados para una misión *ad gentes*.

- **Ecumenismo**

La relación fraterna entre todos aquellos que adoran a Dios como Padre y “que fueron regenerados por el bautismo” [228] no es algo optativo entre especialistas, sino que es “irrenunciable para el discípulo y misionero”. Guiado por el Espíritu Santo, el movimiento ecuménico produjo muchos frutos: “favorece la estima recíproca, convoca a la escucha común de la palabra de Dios y llama a la conversión a los que se declaran discípulos y misioneros de Jesucristo” [232]. Donde existe el diálogo ecuménico, “disminuye el proselitismo, crece el conocimiento recíproco, el respeto y se abren posibilidades de testimonio común” [233]. El ecumenismo nos hace “recuperar en nuestras comunidades el sentido del compromiso del Bautismo” [228], suscita “nuevas formas de discipulado y misión en comunión” [233] e inspira la colaboración en el campo social [99g].

- **Diálogo interreligioso**

El ecumenismo apunta al macroecumenismo del diálogo interreligioso que visa la unidad de toda la humanidad. Unidad significa convivencia en la diversidad de las culturas, religiones y visiones del mundo. Esa unidad, por tener como base la creación del ser humano según la imagen y semejanza de Dios, protege a las personas contra cualquier discriminación racial, religiosa o de género [cf. 97; 533].

Vivimos en un tiempo en que todo conocimiento es influen-

ciado por el conocimiento de una vecindad global; estamos en un mundo en “que ningún conocimiento es completamente autónomo” [124]. Tampoco el conocimiento religioso es autónomo. Depende de mediaciones sociales, históricas, culturales, económicas y políticas, que condicionan la comprensión de la experiencia religiosa y la práctica de la fe. En ese diálogo amplio de comprensiones incompletas e históricamente situadas de los misterios divinos y humanos, se inserta el diálogo interreligioso. Según Aparecida, se debe “invertir en el conocimiento de las religiones, en el discernimiento teológico-pastoral y en la formación de agentes competentes para el diálogo interreligioso” [238].

Aparecida reafirma que: “Por el soplo del Espíritu Santo y otros medios de Dios conocidos, la gracia de Cristo puede alcanzar a todos los que Él redimió, más allá de la comunidad eclesial” [236]. Al mismo tiempo vale, que el diálogo ecuménico e interreligioso “no significa que se deje de anunciar la Buena Nueva de Jesucristo a los pueblos no cristianos, con mansedumbre y respeto por sus convicciones religiosas” [238]. En la convivencia cotidiana todos se respetan recíprocamente y tienen el derecho de vivir y de comunicar sus convicciones unos a los otros [cf. 239]. El diálogo interreligioso no sustituye la misión [238]. La misión exige el diálogo y el diálogo “se fundamenta justamente en la misión que Cristo nos confió”; exige “la sabia articulación entre el anuncio y el diálogo como elementos constitutivos de la evangelización” [237].

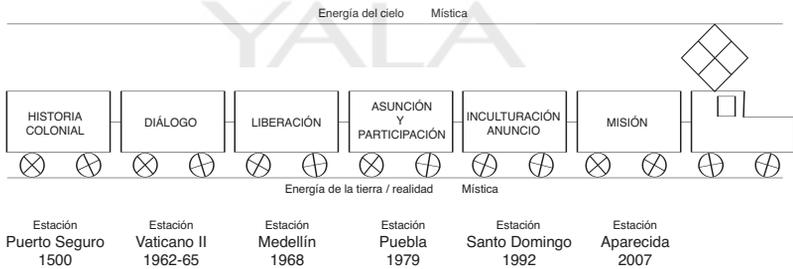
d) La gratuidad: saber dar y recibir

¿Cómo cumplir la misión de anunciar la vida y la esperanza en este mundo concreto donde la miseria no es un accidente, sino un producto de su organización social y de su civilización? La alternativa para la explotación y la violencia es la gratuidad. “El amor de plena donación como solución al conflicto, debe ser el eje cultural ‘radical’ de una nueva sociedad” [543]. Despojamiento, donación, martirio y opción por los pobres forman parte de una cadena de la gratuidad de la tarea misionera: “En la generosidad de los misioneros se manifiesta la generosidad de Dios; en la gratuidad de los apóstoles” [544].

toles aparece la gratuidad del Evangelio” [30]. El “total don de sí” es “el distintivo de cada cristiano” y “no puede dejar de ser la característica de su Iglesia” [138, cf. 302, 336]. “La vida se acrecienta dándola y se debilita en el aislamiento y en la comodidad” [360, cf. 361]. El total don de sí, “el don de su vida” [139], es el martirio [220, 383]. En este contexto, los delegados de Aparecida asuman un compromiso audaz:

“Nos comprometemos a trabajar para que nuestra Iglesia Latinoamericana y Caribeña, siga siendo, con mayor ahínco, compañera de camino de nuestros hermanos más pobres, incluso hasta el martirio. Hoy queremos ratificar y potenciar la opción del amor preferencial por los pobres hecha en las Conferencias anteriores⁷. Que sea preferencial implica que deba atravesar todas nuestras estructuras y prioridades pastorales. La Iglesia Latinoamericana está llamada a ser sacramento de amor, solidaridad y justicia entre nuestros pueblos” [396].

Memoria del camino



6.5 Resumen, palabras clave, preguntas

La primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Río de Janeiro (1955), prácticamente es recordada tan solo porque coincide con su realización, la fundación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). La Conferencia, como tal, tiene solo un carácter fundacional para la Iglesia latinoamericana. Sus documentos muestran aún a una Iglesia introvertida, preconiliar en todo sentido. Medellín (1968), por medio del tema “La Iglesia en la actual **transformación** de América Latina sale a la luz del Concilio”, hizo una reinterpretación del Vaticano II en torno de los ejes de **justicia, desarrollo integral, diálogo y liberación**. Puebla (1979), cuyo tema fue “La evangelización en el presente y el futuro de América Latina”, profundizó a Medellín e hizo una reinterpretación de la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), de Paulo VI, sobre la base de los ejes de **asunción, comunión y participación**, en el contexto de las dictaduras y de la ideología de la seguridad nacional. Evangelizar en este contexto significa proclamar la **dignidad humana** a partir de su imagen y semejanza divinas. Puebla reasumió la **opción por los pobres** de Medellín y dio apoyo a las **Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)** como células misioneras del Pueblo de Dios. La Conferencia de Santo Domingo (1992) coincidió con la conmemoración de los 500 años de la conquista de América. El tema de la Conferencia fue “Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana”. Los delegados de Santo Domingo estaban divididos respecto del carácter de la celebración de los 500 años. ¿Debe celebrarse la **conquista en carácter penitencial o en carácter eucarístico**, dando gracias a Dios por el éxito de la evangelización en nuestro continente? A pesar de algunas intervenciones exógenas sobre la **metodología**, Santo Domingo consiguió asegurar los avances de las Conferencias anteriores y agregó como nuevo eje la **inculturación**. Aparecida (2007) está siendo realizada bajo un enfoque misionero: “Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que en Él nuestros pueblos tengan vida”. El tema pretende llegar a una **Iglesia adulta que asume su ser misionero** y su responsabilidad dentro de la Iglesia universal.

1. ¿Cómo se configura la continuidad entre el Vaticano II hasta Aparecida?
2. ¿Cuáles son las contribuciones específicas de la Iglesia latinoamericana a la Iglesia universal?
3. ¿Dónde percibe usted, en su Iglesia local, señales de inculturación?
4. ¿Cómo ajustar teológicamente la liberación de Medellín, la asunción y la participación de Puebla, la inculturación de Santo Domingo, con la *gratuidad* (virtual) de Aparecida?
5. Procure imaginar una nueva conferencia latinoamericana, no solamente de los obispos, sino del Pueblo de Dios en su conjunto. ¿Cuáles serían sus prioridades? Procure redactar un Mensaje del Pueblo de Dios a sus pastores.

6.6 Referencias bibliográficas

- CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB)
1978 *Subsídios para Puebla*. São Paulo, Paulinas (Documentos da CNBB, 13).
- CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB)
1992 *Das diretrizes a Santo Domingo*. São Paulo, Paulinas (Documentos da CNBB, 48).
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM)
2004 *Documentos do Celam. Conclusões das conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo*. São Paulo, Paulus.
- LORSCHIEDER, Aloísio
s/f Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, Introdução. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM), *Documentos do Celam*, loc. cit. p.p. 7-13.
- SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL CELAM
1970 *La Iglesia en la actual transformación de América latina a luz del Concílio*. 5ª ed., tomo I, Ponencias, Bogotá, Secretariado General del Celam, p.p. 101-121.
- SUESS, Paulo
1992 Evangelizar os pobres e os outros a partir de suas culturas. Uma proposta de fundo para Santo Domingo. In: *REB* 52/206 (junho 1992), p.p. 364-386.

SUESS, Paulo

- 1993 O esplendor de Deus em vasos de barro. Cultura cristã e inculturação em Santo Domingo. In: BOFF, Clodovis; GUTIÉRREZ, Gustavo *et alii*, *Santo Domingo. Ensaios teológico-pastorais*. Petrópolis, Vozes, p.p. 166-190.

SUESS, Paulo

- 1998 Medellín e os sinais dos tempos. In: *REB* 58/232 (dez. 1998), p. 851-870.

Notas:

- 1 Ver Discurso de apertura del cardenal Juan Landázuri Ricketts, n. 21
- 2 Cf. P. Suess, Lugar de la misión y perspectivas misionarias en el Documento de Aparecida, en: www.cam3ecuador.org (Documentos del Segundo Simposio de Misionología, Quito 30 julio – 3 agosto 2007).
- 3 Cf. 25, 29, 32, 33, 95, 121, 139, 143, 144, 152, 154, 184, 190, 196, 212, 219, 223, 224, 250, 276, 278e, 280, 282, 315, 353, 358, 361, 366, 367, 374, 382, 383, 384, 417, 438, 441, 516, 518i,j, 520, 548, 552.
- 4 Cf. 10,127, 153, 157, 160, 184, 186, 211, 213, 228, 349, 350, 357, 377, 382.
- 5 Tema de Medellín: “ La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”
- 6 BENEDICTO XVI, Discurso a los miembros del Consejo Superior de las Obras Misionales Pontificias, 5 de Mayo de 2007. El texto no se encuentra en el discurso publicado por el site del Vaticano.
- 7 Medellín 14, 4 -11; DP 1134 – 1165; SD 178 – 181.

DEL DIÁLOGO: pluralismo intercultural, macroecuménico y teológico-pastoral

En esta unidad se intenta dar algunos alicientes para reflexionar sobre el diálogo en situación de pluralismo intercultural, macro-ecuménico y teológico-pastoral. Tan solo unos alicientes, nada más, para un tema tan vasto e importante para la misiología. Al comienzo de este siglo, los conflictos entre las culturas recorren el mundo entero como un meridiano en llamas. Se manifiesta en esos conflictos un nuevo potencial destructivo que involucra a las religiones y a la convivencia macro-ecuménica civilizada.

Todos aprenden en este diálogo. Muchas de las cuestiones que en la Iglesia Católica fueron abordadas en el Vaticano II, como por ejemplo, el origen de la misión en la Misión de Dios (*missio Dei*) y la naturaleza misionera de la Iglesia, en las Iglesias Evangélicas, fueron también seriamente discutidas mucho tiempo antes¹. El macro-ecumenismo es el campo de la articulación de la universalidad con la diversidad y de la identidad con la diferencia ecuménica y macro-religiosa.

El diálogo macro-ecuménico es un diálogo sobre la paz y la continuidad del proyecto humano. Abarca cuestiones de igualdad y libertad, de identidad y alteridad, de unidad y pluralismo. Por tanto, el diálogo inter-cultural puede ser entendido como un foro inter y tras-disciplinario a favor de la paz de la humanidad, que hoy convive en una tensa vecindad universal (ver SUESS, 2001).

7.1 Diálogo intercultural

El diálogo intercultural en las Américas está hipotecado por estructuras históricas del patriarcado, el pasado colonial y la hegemonía contemporánea del pensamiento único. Convivir con lo diferente y colaborar en un proyecto para el bien de todos, exige la ruptura con las fronteras heredadas. La modernidad sustituyó las autoridades tradicionales con la autoridad de la razón. Pero, esta razón, que se manifiesta con voces diferentes en las culturas y las ciencias, no dispensa del diálogo. El diálogo en todos los niveles está permanentemente amenazado por las interferencias del poder económico que, además del lucro, reconoce pocos argumentos.

En el mundo actual marcado por contactos inter-culturales brindados por los medios de comunicación e impuestos por migraciones, interdependencias económicas, financieras y rápidas transformaciones globales, el diálogo entre culturas es una exigencia de la convivencia de diferentes proyectos de vida, codificados en las respectivas lógicas culturales. Pero, el diálogo es también una necesidad en el interior de cada cultura, donde emergen conflictos entre tradición e innovación. El diálogo entre las culturas y en las culturas hace parte de la responsabilidad de cada grupo social que vigila por la paz.

a) *Discernimientos*

El mundo contemporáneo nos pone al frente múltiples conceptos de cultura. En función de la vida de los pobres y de sus proyectos, la elección misionera de un diálogo abarcante recae sobre un concepto holístico de cultura, incluyendo las esferas socio-política, económica e ideológica, o sea, la esfera material, intelectual, espiritual y simbólica. El conocimiento integral de la lógica y la práctica cultural del *otro*, permite comprender y discutir unas opciones alternativas. El poder no es un adversario externo de la cultura, sino que es parte de su dinámica interna. Incluso “las estructuras de poder” son histórica y culturalmente construidas, administradas y transformadas.

Las actividades culturales están orientadas a la *adaptación* y *organización* de la vida y la *expresión* e *interpretación* del sentido de esta vida en la construcción de esperanzas y sueños respecto de un futuro mejor. Estas prácticas representan, en una *primera instancia*, una larga herencia de la naturaleza que enseñó a poner “orden” en el caos, en la casualidad y las contingencias de la vida. En este aspecto organizativo y más o menos previsible, la humanidad está próxima al mundo animal. Los animales también disponen de habilidades de adaptación colectiva al medio ambiente y organización social, aún controladas por programaciones genéticas, que se formaron y se transformaron en el curso de milenios.

Pero la organización social y la adaptación al ambiente, que parecen ser fenomenológicamente semejantes en el mundo animal y en el humano, en su “herencia” son radicalmente diferentes. Al *inmediatismo* del mundo animal, le falta la *mediación simbólica* que crea una cierta distancia entre sujeto y objeto; falta también la libertad individual, que puede cambiar esas programaciones colectivas. En una *segunda instancia*, la cultura capacita a los seres humanos a que abandonen sendas heredadas, biológicamente enclavadas en el ADN, comportamental y culturalmente guardadas en instituciones, leyes, normas y comportamientos “correctos”. Creatividad y transgresión cultural son conquistas de la libertad, con reglas culturales sedimentadas. Esta libertad y variabilidad, por la articulación entre “tradición colectiva” e “innovación individual”, confieren a las culturas su dimensión histórica.

Esta *segunda instancia* de la cultura – libertad y creatividad – rompe el inmediatismo animal de la *confrontación con el mundo a través de los sentidos*. La cultura funciona como mediación simbólica entre los sentidos humanos y los objetos “trabajados” por estos sentidos. Siempre usamos anteojos culturales y, por tanto, mediaciones simbólicas de mitos y metáforas, palabras, instrumentos materiales o científicos, para encontrar algún sentido en los objetos observados. El mundo simbólico transforma el “agarrar animal” de los objetos en una comprensión humana de redes, significados y tiempos, en los cuales los objetos están insertados. El distanciamiento, simbólicamente mediado, es el acto fundador de la cultura.

Lengua, arte, mito, religión y ciencia, trabajan en este *distanciamiento* que permite una comprensión imaginativa y un discernimiento intelectual que, a su vez, permiten la construcción de significado y sentido (ver CASSIRER, 1997).

La mediación simbólica tiene un efecto retroactivo y se proyecta en la conciencia humana, en la fase anterior de la evolución, como si ya no hubiera más “naturaleza” o “programación biológica” en el actuar cultural. La humanidad intentó progresivamente liberarse de la programación de la naturaleza, aumentando la distancia entre naturaleza y cultura:

- por medio de la lengua: nombrar objetos significa distanciarse de estos;
- por medio de la religión, que ofrece soluciones para la vida después de la muerte;
- por medio de la tecnología que resolvió, al menos parcialmente, cuestiones relacionadas con la imprevisibilidad y la dependencia de la naturaleza.

El distanciamiento produjo, en la conciencia y la imaginación humanas, una ruptura con la naturaleza, que en realidad no aconteció. La humanidad no quiere recordar sus ancestros ni su animalidad o naturalidad. Rompió progresivamente, en su imaginario, la conexión que permitió comprender al ser humano como parte integrante de la naturaleza. A partir de ese momento, la relación entre naturaleza y cultura humana empezó a caracterizarse por la dominación y explotación en perjuicio, no solo de la naturaleza “objetiva”, sino también de la naturaleza “subjetiva” que sobrevive en cada ser humano. El desastre ecológico recuerda la trama orgánica que existe entre la vida en estado natural y la vida organizada en las culturas.

La transformación de la *experiencia de los sentidos* en *experiencia de sentido* por medio de la cultura, estabiliza a la naturaleza humana con sus afectos y “demonios”. Mitos y religiones, lenguas y conceptos llegaron a ser exorcismos de aquellas fuerzas naturales – no de la naturaleza – que dominan a la humanidad con el miedo y la violencia. Al integrar en historias (mitos) y conceptos, y al dar nombres a estos “demonios” que son la otra cara de sus dioses, el

proyecto de vida de la humanidad ganó una batalla, no necesariamente contra la naturaleza, sino con ésta (ver CASSIRER, 2000).

El concepto “cultura” nos sitúa en el territorio de la evolución humana que rompe con la visión creacionista de una primera pareja humana perfecta, que por la caída el “pecado original”, había perdido su perfección (o su “estado de gracia”). La teoría de la evolución biológica y cultural, hoy aceptada por el conjunto de la humanidad, nos dice que no hubo *caída* de un estadio humano superior a un estadio humano inferior, de perfección a imperfección. La evolución humana, en su conjunto, representa una *ascensión* biológica y cultural. La vida es un movimiento de ascenso de lo inorgánico a lo orgánico.

El concepto “cultura” nos sitúa también en el territorio de la naturaleza humana, que es ambivalente. La evolución del individuo y de la colectividad, que en su conjunto es progresiva, puede también retroceder. La violencia y las guerras del siglo XX – Auschwitz, Gulag, Hiroshima, Camboya (Pol Pot) – ofrecen muchos ejemplos de regresión cultural. La exclusión social – juntando la falta de pan, la falta de acceso a los conocimientos de la época – indica nuevas posibilidades de regresión. No solamente el súper hombre, sino también el ser subhumano amenaza a la humanidad. En el mismo campo y en la misma cultura crecen trigo y cizaña y conviven “justos” y “pecadores” con sus fuerzas constructivas y destructivas, o, como diría Freud, no existe “eros” sin “tanatos” (ver FREUD, cap. VII.). Donde hay vida existe también la muerte. La ambivalencia y la historicidad de las culturas determinan que ninguna cultura pueda servir de norma para la otra.

b) Objetivos y condiciones

La construcción del diálogo ínter e intracultural es una tarea permanente. Esta tarea puede tener dos finalidades: *comprensión* y/o *respeto*. Comprensión y respeto entre las culturas, no son actitudes innatas en las personas humanas. Son adquiridas en el transcurso de un proceso educativo, que pretende transformar la visión ingenuamente etnocéntrica en una visión crítica y autocrítica.

La “comprensión” es el objetivo más ambicioso del diálogo. Sus representantes, de una o de otra manera seguidores de Platón y Kant, afirman la existencia de una razón universal innata que progresivamente se manifiesta. Buscan en las otras culturas “semejanzas”, “correspondencias”, “arquetipos”, y se empeñan en un proceso histórico de aproximación, homogenización y asimilación cultural.

El otro objetivo, el “respeto”, es meramente formal y exige tan solo compartir reglas de juego, aceptadas por todos los que participan en el diálogo. Estas reglas – las Constituciones de un Estado pluricultural, por ejemplo – permiten el mantenimiento de las diferencias no comprendidas, a condición de que no sean recíprocamente eliminatorias.

Siendo así las cosas, para unos la finalidad del diálogo intercultural es la comprensión recíproca con una perspectiva de unanimidad en los contenidos esenciales de cada proyecto de vida (cultura), mientras que para otros prevalece la insistencia en el relativismo de las razones culturales y conceptuales. En este caso, la diferencia sustancial entre diferentes proyectos de vida, impide un acuerdo sobre contenidos, credos o normas. Pero la imposibilidad de un “acuerdo material” no impide el respeto de una cultura hacia la otra.

Para la actividad misionera, el diálogo busca la solidaridad con los más débiles. Por tanto, este diálogo intenta mostrar que “ser solidario” es más ventajoso para todos que la “dessolidarización”, con su horizonte de anomía social. Ninguna cultura consigue resolver por sí sola las tareas comunes de justicia y paz. La solución no viene de *una* cultura, porque “cultura” significa “propuesta de vida particular”, sino de una nueva forma de interactuar de las culturas. Esta nueva forma de actuar está articulada en el paradigma del “diálogo intercultural”. El diálogo intercultural, por su naturaleza anti-hegemónica, representa un esfuerzo para la participación de cada vez más “culturas”. El tercer excluido, en ocasiones, lo perdió todo menos su cultura. A través de la cultura “mutilada” es posible reconstruir, no solamente un proyecto de vida particular, sino el sueño de la humanidad. La esperanza de todos solo puede ser reconstruida partiendo de la desesperación de la mayoría, que son los pobres.

El diálogo que pretende obtener la *comprensión* de contenidos, y el diálogo que se da por satisfecho con el *respeto* de la alteridad, exigen condiciones que los interlocutores reconocen. En este diálogo nadie está obligado a renunciar a su propia experiencia y tradición. El diálogo se da en un ámbito de autoestima, tolerancia y aprendizaje, no de conversión. La autoestima cultural de un pueblo fortalece su propio proyecto y su resistencia contra la invasión cultural. La “conversión”, como abandono forzado de modelos culturales e imposición de racionalidad cultural ajena, debilita el proyecto de un pueblo y compromete su futuro.

El que valora y ama su proyecto en una forma adulta, puede también respetar y defender el proyecto del *otro*. Comprensión y reconocimiento presuponen interlocutores que esperan aprender unos de otros. Teniendo en mente las dos finalidades del diálogo entre las culturas, la *comprensión* y el *respeto*, se van delineando las siguientes condiciones básicas para su realización:

- Un consenso sobre medios pacíficos de comunicación.
- El reconocimiento de lógicas contextuales y verdades histórica y geográficamente situadas en el interior de “diferentes niveles de realidad” (NICOLESCU, p. 148, art. 2).
- Un conocimiento aproximado de la historia y la lógica cultural del *otro*, con sus desarrollos en el campo político, económico e ideológico.
- El reconocimiento recíproco de la igualdad entre los participantes del diálogo, independientemente del valor que ellos dan a sus tradiciones recíprocas.
- Convicciones propias de cada participante en el diálogo.
- La disposición para un aprendizaje recíproco que, mediante el saber compartido, puede generar una apertura productiva a lo desconocido, lo inesperado y lo imprevisible y, por tanto, a la tolerancia, que reconoce el “derecho a las ideas y verdades contrarias a las nuestras” (NICOLESCU, p. 151, art. 14).
- Un horizonte universal, invitante y responsable para los no participantes en el respectivo diálogo. El “horizonte universal” del diálogo cultural configura la instancia vigilante para

que el *reconocimiento de la diferencia* no se convierta en *práctica de indiferencia*.

c) Conflictos y obstáculos

Al inicio de la vida de cada ser humano, la cultura no es una opción. Todos nacen arbitrariamente en una aldea o en una ciudad, en una clase social y una cultura. Todo pudiera ser diferente. Desde el inicio, la socialización cultural, la *inculturación*, nos hace “naturalmente” asumir tesoros, habilidades y precariedades de esa propia cultura. De la “naturalidad” del aprendizaje de nuestra cultura a la convicción de la “superioridad” cultural, el paso es corto. La primera enseñanza cultural dice: *nuestro* mundo es *el* mundo. Más tarde, aprendemos que nuestro mundo no es *el mundo*, sino *un* mundo entre otros. Empezamos a relativizar nuestro primer “etnocentrismo feliz”.

Cuando este paso hacia el reconocimiento de la “casualidad” de las elecciones culturales propias y de su no normatividad está obstruido, surgen conflictos culturales, a partir de asuntos de identidad, de disputas por el poder, por bienes materiales y afirmaciones de sentido. El conflicto de poder entre las generaciones, por ejemplo, puede manifestarse como conflicto entre diferentes sabidurías: la sabiduría tradicional de los viejos con su experiencia de la vida, que constituye una sabiduría, y el saber científico contemporáneo de los jóvenes pragmáticos que dominan tecnologías complicadas, sin necesidad de sabiduría.

En América, la cuestión del diálogo entre culturas necesita siempre tomar en cuenta la condición de pueblos ex colonizados. La “política de trabajo” – aplicada por medio de las encomiendas, las reducciones y la esclavitud – era considerada un instrumento de pacificación y educación. La “verdadera religión” de la Iglesia y las “leyes universales” impuestas por el Estado, tenían como propósito la redención del diálogo.

Los obstáculos que impiden el diálogo entre las culturas, sin embargo, no nacieron en la época colonial. Desde la Antigüedad existe una áspera disputa entre “contextualistas” y “universalistas”

sobre la posibilidad y la modalidad de un diálogo entre culturas. Los contextualistas quieren versiones locales de racionalidad y normatividad. Afirman que cada cultura representa un proyecto de vida tan particular, con gramática, diccionario y comportamientos normativos propios, que solamente aquéllos que pertenecen a la misma familia cultural pueden realmente comunicarse y entender el significado del respectivo mundo simbólico. A su vez, los universalistas afirman, siguiendo la escuela de filosofía griega (Platón y Plotino), del cristianismo (Agustín), del idealismo (Kant) y de la civilización hegemónica, que existe una racionalidad común a toda la humanidad, que permite una comprensión universal. El diálogo profundizaría y ampliaría esta comprensión.

La disputa entre el universalismo de la razón innata (normatividad de la razón única, ley natural, derechos humanos universales) y el contextualismo, con sus parámetros interculturales inconmensurables, hace que el diálogo intercultural parezca sin problemas o sin oportunidad. Se necesita pensar en un axioma que rebase la lógica clásica – identidad, no contradicción y tercero excluido – en que un participante del diálogo (el universalista), no sea el adversario del otro (el contextualista), y la síntesis no nazca de la tumba del tercero excluido.

d) Horizonte místico

El diálogo, que expresa una racionalidad construida y compartida, no solo cuestiona la “ley natural” del más fuerte, la fatalidad del destino y la normatividad de aquello que, en una determinada época, es cultural y políticamente correcto, sino que refuta también una racionalidad fuera de la historia y descontextualizada. La sospecha de que detrás de lo correcto de cada época existan grupos sociales privilegiados que imponen sufrimientos y privaciones a los otros grupos, no se contradice con el “clima” del diálogo. El diálogo, con su racionalidad construida y compartida, es también crítico ante el concepto de la verdad como correspondencia de la “realidad” en cuanto “esencia” de las cosas. La idea de convertir el pensamiento en una descripción de la realidad idéntica al objeto del co-

nocimiento expresa el deseo de dominar al objeto. Entre los pueblos indígenas, por ejemplo, los mitos son contados en una forma muy flexible, según la situación de un determinado momento histórico. Cada cultura precisa desarrollar la capacidad de tolerar el disenso y crear mecanismo de diálogo que sustituyan la eliminación física del *otro*, la exclusión y el tabú de nuevas leyes gramaticales de la cultura. La modernidad, que amplió la libertad individual, necesariamente amplió los foros de diálogo.

Si en el horizonte del diálogo cultural está la paz universal, esta paz no puede ser construida a través de la violencia encerrada en la lógica del “tercer excluido”. Propongo el paradigma de la *concomitancia diferenciada y articulada*, que en el *kairós* histórico lleva la memoria de toda la historia y guarda en la parcialidad de cada cultura los deseos de todos. Es el horizonte utópico de la *coincidencia de los opuestos*, según el sueño de Nicolás de Cusa (1401 – 1464), seguidor de Raimundo Sull y Mestre Eckhart. El significado de la “concomitancia diferenciada y articulada” puede mostrarse:

- en el campo de lo verdadero, que es el campo de la teoría (ciencia);
- en el campo de lo justo, que es el campo de la práctica (moral, derecho);
- en el campo de lo bello, que es el campo del gusto y las opciones ideológicas (arte, religión).

El campo de lo justo es la esfera cultural más conflictiva frente a la universalidad. Al mismo tiempo en que se afirma el derecho dentro de una cultura particular, se necesita mostrar que esta particularidad es expresión de un derecho que las demás culturas igualmente pueden invocar. La normatividad transcultural de la ley, del derecho y la moral, no es evidente. Es el resultado de negociaciones difíciles (“diálogos”), pero necesarias, para que los pobres y excluidos tengan una instancia – Constituciones y Cortes internacionales, por ejemplo – para cobrar sus “derechos humanos”.

En el campo de las opciones ideológicas, los diálogos (ecuménicos, interreligiosos, filosóficos) se limitan a cierta concordancia formal de los medios (exclusión de violencia, igualdad de los interlocutores) que permite, partiendo de una diferencia material

de propuestas que forma parte de la identidad de cada creencia, contribuir para la realización de fines comunes (mundo justo, paz).

En el campo del arte y la música, de nuevo es fácil mostrar el significado de la “concomitancia diferenciada y articulada”. Músicos contemporáneos y composiciones clásicas de épocas pasadas, con sus estilos culturales y tiempos muy distantes, consiguen internacionalmente ser comprendidos y construir un clima de confraternización. Es posible que en el mismo día se den conciertos de Beethoven en Bogotá y de Mozart en São Paulo, shows con música de John Lennon en Tokio y de Caetano Veloso en Londres, de Kitaro en La Paz y de Pablo Milanés en Roma. Todos comprendidos, aplaudidos por multitudes en alegre confraternidad.

El diálogo como “concomitancia diferenciada y articulada”, que se experimenta en la música, pero también en la ciencia y la moral, hace entender que la dimensión universal no impone necesariamente que se logre una uniformidad de melodías o contenidos. Pero realiza una sensibilización de los oídos y los sentidos en general, permitiendo una percepción misteriosa y una participación universalmente contextualizada de todos.

En el campo de la ciencia, sobre todo en lo que se refiere al campo restringido de la tecnología, es más fácil concordar con cierta universalidad normativa y relevancia contextualizada. Aviones, computadoras e internet funcionan en forma igual mundialmente. Pero la ciencia, fuera del campo de la mera tecnología, también está cultural e históricamente situada. Por tanto, es también impulsada por visiones del mundo, creencias e hipótesis contextualizadas.

En la “contextualización universal” se amplía el concepto clave de la física clásica: *la causalidad local* de un encadenamiento continuo de causas y efectos. La física cuántica introdujo, partiendo de experiencias empíricas, un nuevo concepto de causalidad: el concepto de la *no separabilidad*, o sea, el de la *causalidad universal* (ver NICOLESCU, p. 21). Para la interacción de personas, objetos e ideas, no es necesario que todas ellas estén física u ópticamente ligadas entre sí. Entidades cuánticas interactúan a cualquier distancia. Esto confirma antiguas prácticas espirituales de oración, intuición y

proyección a través de lo imaginario. Todo en el universo está *concomitantemente diferenciado y articulado*. La causalidad local es al mismo tiempo una causalidad universal. En su paradigma de “indeterminación”, Heisenberg mostró que es imposible localizar un *quantum* en un determinado punto del espacio y el tiempo. La física cuántica mostró la “coexistencia entre pares de elementos contradictorios, mutuamente excluyentes” (*ibidem*, p. 27); entre el mundo cuántico y el mundo macro-físico, entre onda y corpúsculo, entre continuidad y discontinuidad, entre reversibilidad o invariabilidad del tiempo en el nivel microfísico, e irreversibilidad en la flecha del tiempo en el nivel macrofísico.

En el diálogo configurado por el paradigma de la *concomitancia diferenciada y articulada*, que abarca el silencio *entre* las palabras *en las* palabras y el misterio de la alteridad en el mundo aparentemente descifrado, está la afirmación de la identidad, la posibilidad de la convivencia de diferentes en paz. Pero este nuevo diálogo entre culturas e individuos, no promete la superación de la ambivalencia de la condición humana; sin embargo, abre caminos de comunicación con la condición de que todas las culturas respeten recíprocamente sus silencios y sus misterios.

7.2 Macroecumenismo y pluralismo teológico

Cada quince minutos pasa frente a la Iglesia de San Expedito, en la ciudad de São Paulo, un ómnibus cuyo letrero “Jardim Itápolis” recuerda las muchas aguas que el país ofrece a sus habitantes sedientos de sentido y eternidad.

“Jardim” es portugués y contiene la connotación de “Jardín del Edén”, tan presente en lo imaginario de los conquistadores. En este país, muchas cosas les parecían ‘edénicas’: los indios desnudos, la inmensa cantidad de peces, las aguas puras y los árboles frondosos; todo impoluto, don divino, como en los primeros días de la Creación, sin necesidad de “labor continuada y monótona” (HOLLANDA, p. X).

“Itá”, en guaraní, significa “piedra”. Los guaraníes eran los habitantes de esta zona geográfica, llamada “Planalto de Piratinin-

ga”. Más tarde, a causa de la primera misa celebrada por Nóbrega en el día de la conversión del “apóstol de los gentiles”, Piratininga se convirtió en São Paulo.

Polis es griego. Es Atenas. Representa la cuna de la civilización occidental en la Academia de Grecia. Recuerda a Sócrates, Platón, Aristóteles. En Atenas se halla la raíz del pensamiento metafísico, que comprende la unidad como totalidad (*unum est totum*). Pero la *polis* es también el lugar de la lógica aristotélica, la lógica del tercero excluido. Los misioneros del siglo XVI que se alimentaron de esta raíz, llegaron a América sin estar listos para el conocimiento de la alteridad, o mejor dicho, preparados para su destrucción.

En eso está el “Jardim Itápolis”: “Jardín Ciudad de Piedra”. Los nombres de las calles de la ciudad, las estaciones del metro, las estatuas y, sobre todo, las personas – todo respira pluralismo y misión, a nivel ideal y a nivel simbólico. El pueblo heredó de los indios la alquimia de su supervivencia, al mismo tiempo de ser catequizados y colonizados; homenaja a sus ángeles de la guarda y respeta a sus demonios; sabe cómo puede ser útil encender una vela a Dios y otra al diablo. Para el pueblo, en la locura de esta ciudad, el pluralismo de las religiones no es problema. Lo indica el hecho de múltiples resistencias, curas y milagros. Una religión no da cuenta de la multiplicidad de los males, nos dice el narrador Riobaldo de *Grande Sertão: Veredas*:

“La plegaria es la que sana la locura. (...) Yo acá no pierdo ocasión de religión. Las aprovecho todas. Bebo el agua de todos los ríos... Una sola para mí es poca: tal vez no me alcance. Pero lo cristiano, católico, voy a lo seguro; y acepto las plegarias de mi compadre Quelemém, su doctrina de Cardéque. Pero cuando puedo, voy al Mindubim, donde hay un Matías, creyente, metodista: uno se acusa de ser pecador, lee en voz alta la Biblia, y ora cantando unos bellos himnos de ellos. Todo me tranquiliza, me embelesa. Cualquier sombrita me refresca” (ROSA, p. 15).

La práctica religiosa de Riobaldo es una experiencia mística que, suspendiendo y sosegando, construye paz. En esta práctica de los pobres subsiste la ortodoxia no definida del silencio mayor, sin las pretensiones hegemónicas del deseo que afirma ser el mejor,

el primero, el único y el verdadero. Ante la experiencia de Riobaldo, la *polis* parece petrificada; es Itápolis, sin sombra. Las especulaciones metafísicas asumidas por el cristianismo redujeron la realidad a *un* origen y/o *una* sustancia. Si el Uno es el Todo, lo múltiple abarca en sí las deficiencias del “ser”. Lo múltiple representa la depravación del Uno. La doctrina del origen único descalificó la diversidad de los caminos como desvío, como degeneración. El monogenismo bíblico indujo a interpretar las diferencias humanas en clave de *degeneración* (causada por el pecado original) y *rebeldía* contra la ley de Dios, inscrita en la naturaleza y en el orden cosmológico inmutable; en clave de *pérdida* (del estado de gracia) y de *castigo* (expulsión del paraíso y confusión babilónica), de *desvíos* del camino único trazado por Dios en la Iglesia Católica. La historia de la salvación, las Alianzas de Dios con su pueblo y el cristianismo tendrían la tarea de revertir esta dispersión, la fragmentación y la confusión. La cristiandad fue el último intento global de recuperar la gracia perdida por la reconstrucción del mundo en su singularidad.

a) *Continuidad de las religiones*

Los escenarios religiosos latinoamericanos están constituidos por religiones locales, sin imperativos misioneros – por ejemplo las religiones indígenas y afro-americanas – y por religiones con pretensiones no solamente universales, sino hegemónicas, con prerrogativas salvíficas exclusivistas. En el futuro no habrá la religión única de la cristiandad ni un mundo sin religiones. La modernidad no confirmó la tesis de la secularización, según la cual las religiones lentamente desaparecerían del mundo. Al contrario, hoy se observa un interés creciente por las religiones y los asuntos religiosos. Pero, sobre todo en el palco político del mundo globalizado, la religión volvió a ser nuevamente un actor importante. Las imágenes de destrucción del 11 de septiembre del 2001 en Nueva York y en Irak, forjaron la pregunta: ¿Alguien puede legítimamente recurrir a la autoridad de Dios para matar? ¿Hasta dónde va la tolerancia cuando alguien afirma luchar en nombre de Dios y armar una guerra del bien contra el mal? El diálogo interreligioso de-

jó de ser una disputa meramente teológica por la verdad. Se convirtió en un diálogo por la paz.

El mundo globalizado nos pone hoy en contacto con una gran variedad de religiones con sus orientaciones de fondo ancladas en la premodernidad (horizontes estrictamente locales), en la modernidad (horizontes universales, modernizaciones conservadoras) o en la posmodernidad (horizontes fragmentados y desarticulados). Los viajes del Dalai Lama y del Papa se convirtieron en grandes eventos mediáticos. Predicadores de las iglesias pentecostales y animadores de auditorio se aproximaron en su metodología de comunicación, con un poder extraordinario de convencimiento sobre su público. Grandes expectativas de los políticos acompañan el diálogo interreligioso. Sin la paz entre las religiones difícilmente habrá paz entre las naciones.

El Vaticano II, con su articulación entre los documentos sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), sobre las relaciones de la Iglesia Católica con las religiones no-cristianas (*Nostra aetate*), sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y sobre la misión (*Ad gentes*) buscó caminos para el diálogo interreligioso, sin abandonar su propia identidad. El Concilio se expresó positivamente sobre las religiones, que son una dimensión cultural de la fe: “Las religiones que se encuentran en todo el mundo, se esfuerzan en diversas formas en ir al encuentro de la inquietud del espíritu humano, proponiendo caminos, o sea, doctrinas y reglas de vida, así como ritos sagrados” (NA 2 a).

Los interlocutores del diálogo entre las religiones, sus intereses, sus mentalidades y su grado jerárquico y/o hegemónico, dan prioridad a una de las cuatro cuestiones de fondo que están en juego en este diálogo: la cuestión de la identidad, de la verdad, de la tolerancia y de la paz.

En la cuestión de la verdad, articulamos aquello en que creemos y que creemos saber. ¿Esta verdad es única o existe en la pluralidad de las culturas? La unicidad de la razón indica algo pre-cultural, ontológico, que posteriormente se expresa en la multiplicidad de las voces culturales (ver HABERMAS, 155ss). Pero, incluso si creemos en la existencia de algo pre o extra cultural, lo conocemos

sólo a través de las voces culturales. En griego, verdad significa *a-le-teia*, o sea, no olvido. El Río Lete es el río del olvido. En el pensamiento cristiano también la verdad tiene esta dimensión de no olvido, memorial, además de la dimensión relacional. Esta dimensión relacional y memorial de la verdad está, muchas veces, en tensión con la conceptual y estática de la verdad.

La tolerancia es el tercer pilar de la intersubjetividad religiosa. Esta tolerancia se da entre pueblos y grupos sociales que coexisten en la diversidad de sus culturas, historias e identidades propias, atravesadas por conflictos sociales. La tolerancia emergió como principio de convivencia religiosa en un Estado seglar. El principio de tolerancia es la condición para una convivencia pacífica de las naciones. Quien carga la tinta en asuntos de la verdad, fácilmente rompe el pacto de tolerancia inscrito en las constituciones democráticas y, formalmente, también en los credos religiosos. Todas las grandes religiones conocen la tentación de usar la espada para la expansión de la fe o, al menos, para imponer éste o aquél precepto como norma general. En todas las religiones se encuentran hoy grupos fundamentalistas dispuestos a la violencia y al terrorismo. A los líderes religiosos, que son constructores de puentes con la doble responsabilidad de incentivar la identidad de su grupo y enfatizar los valores comunes con las religiones de los otros, les corresponde vigilar por la paz con dignidad y justicia. Pero esas responsabilidades tienen que ser articuladas y no, aisladamente, respondidas por sectores en ocasiones opuestos en la propia Iglesia o religión. El objetivo del empeño para la identidad, la verdad y la tolerancia, es la paz.

b) Pluralismo teológico-pastoral

La cuestión de la diversidad cultural no coincide con la cuestión del pluralismo teológico-pastoral, pero tampoco es posible separar completamente los dos asuntos. Desde su sesión constitutiva, en 1969, la Comisión Pontificia Internacional de Teología se vio enfrentada con el hecho de que “la palabra generadora de vida y de acción” era también generadora de un pluralismo teológico considerado por muchos como “pentecostal” y, por otros, “babilónico”².

En 1972, esta Comisión discutió sobre el tema de “La unidad de la fe y el pluralismo teológico” y aprobó quince propuestas. El entonces profesor Joseph Ratzinger era coordinador de la subcomisión “Pluralismo” del grupo y enumeró como cuestiones relevantes la relación entre las Iglesias locales y la Iglesia Universal (*ecclesiae in Ecclesia*); la relación de los obispos con el Papa, de los presbíteros con el obispo, de los laicos con el clero y el magisterio y la relación entre teología y magisterio. Del asunto “hacer la verdad”, que era la intención del debate de Juan XXIII, la discusión pos-conciliar volvió nuevamente a la cuestión “cómo decir la verdad”. La cuestión del pluralismo se convierte en cuestión de verdad. De las quince propuestas de la Comisión fueron escogidas tres, que vamos a citar, por su relevancia en la cuestión de la diversidad.

La “Propuesta 4” articula la verdad de la fe con el camino histórico del “pueblo de Dios”, no en torno de un centro, sino en busca de un horizonte:

“La verdad de la fe está conectada con el caminar histórico desde Abraham hasta Cristo, y de Cristo hasta la Parusía. Por tanto, la ortodoxia no es un consentimiento a un sistema, sino participación en el camino de la fe y en el Yo de la Iglesia, que subsiste unida a través de los tiempos, y es el verdadero sujeto del *Credo*” (INTERNATIONALE, p. 32).

El “Yo de la Iglesia” parece una entidad abstracta que no toma en cuenta la riqueza que viene del encuentro y la articulación del pueblo de Dios, constituido por Iglesias locales en su diversidad. El propio misterio trinitario de Dios, como lo definió el cristianismo, necesita cierta evasión en las estructuras eclesiales. Es muy cierto que la Iglesia universal es más que la suma de las Iglesias locales, pero “el verdadero sujeto del Credo” no existe sin el genio teológico, sin el “Yo” y la subjetividad de las Iglesias locales (ver THILS). La Iglesia local no es réplica ni filial de la Iglesia universal, y la Iglesia universal es más que la mera suma aritmética de las Iglesias locales. “Es imposible conocer el todo sin conocer las partes específicas”, decía Pascal (*Pensamientos* II, 72). El “Yo de la Iglesia” es siempre un “Nosotros” que subsiste en un singular plural y en un plural singular. Esta relación entre el todo y las partes no soporta la hegemonía

de una de las partes sobre el todo, ni del todo sobre las partes. La identidad de la Iglesia no está en la identificación del todo con las partes, sino en las relaciones amorosas entre idénticos diferentes. El primer mensaje doctrinal de la Iglesia está en su ser “camino” y no en su *hacer* “compartir” (Hechos 2, 42 ss; 22, 4), y por tanto praxis: “Por los frutos los reconocerán” (Mt 7, 16).

La “Propuesta 5” asume la vinculación de la fe con la praxis y distingue la acción del *homo faber* de la actividad del cristiano que es donación en el doble sentido de darse y de ser agraciado por Dios:

“El hecho es que la verdad de la fe vivida en el camino implica su vínculo con la praxis y con la historia de esta fe. Como la fe cristiana está fundamentada sobre el Verbo Encarnado, su carácter histórico y práctico se distingue esencialmente de una forma de historicidad en la cual el hombre por sí solo sería el creador de su propio sentido” (ibídem).

La memoria del Verbo Encarnado nos recuerda, por un lado, a los crucificados en la historia, contra todas las tendencias actuales de relacionar a la fe con cierto éxito terrenal (milagros, bienestar material, curaciones). Dios no es un patrocinador de la vida fácil ni de los resultados previsibles. Dios no es el dios de los vencedores en la historia. Por otro lado, la fe fundamentada sobre el Verbo Encarnado, es una cobranza permanente de la proximidad a los contextos y, por tanto, de una subjetividad plural en la Iglesia.

La “Propuesta 9” profundiza aún la cuestión de la proximidad y del arraigo en los contextos:

“A causa del carácter universal y misionero de la fe, los acontecimientos y las palabras revelados por Dios deben ser siempre repensadas, reformuladas y vividas de una manera nueva en el interior de cada cultura humana. Sólo así la revelación divina puede llegar a ser realmente una respuesta a las cuestiones que están arraigadas en el corazón de cada ser humano y que inspiran la oración, el culto y la vida cotidiana del pueblo de Dios. (...)” (ibidem, p. 52).

Desde los confines del mundo, el carácter misionero de la fe trae siempre nuevos desafíos respecto de su comunicabilidad. ¿Cómo convertir a la fe en “respuesta” para la vida concreta de los

pueblos, y responsable por ésta? Esto presupone la posibilidad de expresar esta fe en diferentes lenguas y lenguajes, de dar múltiples respuestas. Responder al otro significa trabajar y expresarse con aquello que la cultura del otro brinda; significa trabajar con lo culturalmente disponible, sin préstamos culturales en la cultura dominante. “Vivamos – concluye el presidente del CELAM, D. Avelar Brandão Vilela, en su discurso de apertura de la Conferencia de Medellín – el misterio de la multiplicidad, que es hija de la gracia, en unidad del mismo Espíritu que anima, robustece e ilumina nuestra Iglesia”³.

c) Identidad

En la cuestión de la identidad, se trata de la construcción del lugar propio en el mundo. Sin identidad no hubiera respeto a la alteridad. Esta identidad está construida entre dos extremos; entre la ingenuidad premoderna del “soy feliz por ser católico”, que muchas veces se desarrolla detrás de muros y cuestiones formales, y el relativismo posmoderno del “soy feliz por ser algo”, dejando de lado la identidad propia. El diálogo, sin embargo, exige apertura ante las convicciones del otro y de la otra, y presupone convicciones propias.

Pluralismo religioso-cultural e identidad marcan territorios conflictivos. La construcción individual y colectiva de la identidad es parte de un proceso histórico-cultural y biográfico de liberación de la tutela y de la opresión. La identidad debe pensarse no con la rígida separación de muros, sino en la demarcación de arbustos que permiten la comunicación entre los espacios que delimitan.

Articulando la dimensión ontológica y la dimensión histórico-social de la identidad, se puede afirmar con el psicoanalista Costa Freire: “No nacemos ‘siendo’; somos aquello en lo que nos convertimos, y, salvo excepciones, nos convertimos en lo que la cultura permite que nos convirtamos” (COSTA FREIRE, p. 10). En otras palabras: La identidad es un horizonte que “nos es revelado como algo que debe ser inventado, y no descubierto” (BAUMANN, p. 21), pero siempre condicionado por el lugar social. Personas y grupos sociales viven siempre entrelazados entre el ser de la heren-

cia, el “llegar a ser” de la historia, y lo disponible culturalmente. Son herederos y constructores de su identidad. Cuando la herencia intenta imponerse como algo estancado, y cuando la construcción de lo nuevo descuida las raíces, es cuando surgen campos cerrados o campos demasiado abiertos. Entre la clausura total y la apertura sin límites, se construye la misión cristiana de *estar en el mundo sin ser del mundo*.

Observando la identidad de un grupo social, estamos observando un camino trazado entre dos rocas: la de la esencia heredada y la de la existencia históricamente construida. A los dos lados del camino, hay refugios suficientes para que los caminantes puedan protegerse del sol, las lluvias y el hambre. De vez en cuando irrumpe de la profundidad de las rocas un temblor; caen piedras de todos lados sobre los peregrinos. Cuando los refugios hayan podido mostrar su utilidad y posibilidad de acceso, se ve que unos pocos se apropiaron de los accesos de los refugios, que eran para todos. Por tanto, esos pocos caminan sin riesgo.

Pero la mayoría vive expuesta al sol, la lluvia y el hambre. Su identidad forjada de diferencias e igualdades, no es reconocida por los privilegiados, propietarios de las claves que abren todas las puertas. La clave que hoy abre las puertas de estos refugios es una combinación entre capital y privilegio. En las cuestiones de la identidad se entrelazan cuestiones culturales, étnicas y políticas, con cuestiones de clase social, ciudadanía, derechos y dignidad. Los cristianos heredaron de Jesucristo la misión de derrumbar “el muro de la separación” (Éfesos 2, 14). Esta misión es una misión de paz, es seguimiento de Jesús de Nazaret quien “es nuestra paz” (Éfesos 2, 14). “Anunciar la Buena Nueva a los pobres” significa derrumbar uno de los numerosos muros de separación que la sociedad permitió que se construyeran no sólo entre países, sino también dentro de cada Estado y persona. Contando la parábola del Buen Samaritano (Lc 10, 25ss), respondiendo a la pregunta sobre lo que se debe hacer para obtener la vida eterna, Jesús derrumbó no solamente el muro étnico entre samaritanos y judíos, entre mestizos impuros y judíos puros, el muro clerical entre sacerdotes y laicos, sino también el muro entre secta marginada y religión oficial, entre justos y (considerados) pecadores, entre discurso y praxis, entre verdad y amor. Se

guir la “falsa” religión de los samaritanos no impide, según la parábola, hacer lo correcto ante Dios. Lo correcto y decisivo para la vida eterna se llama práctica de caridad y justicia, no pertenencia al grupo cultural o religiosamente correcto.

d) Normatividades

El *Decreto sobre el Munus Pastoral de los Obispos en la Iglesia*, del Vaticano II (28.10.1965), por ejemplo, y la *Declaración sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesús*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (6.8.2000), tienen nombres semejantes. Ambos hablan del “Señor” que camina. Pero el Señor camina, en estos documentos, en rumbos diferentes. El Decreto del Concilio inicia su discurso en nombre del “Cristo Señor” (*Christus Dominus*), que bajó del Cielo y llegó, enviado por el Padre, para salvar a su pueblo (ver CD 1). La Declaración de la Congregación invoca al “Señor Jesús” (*Dominus Iesus*), que subió al cielo y, al despedirse de los suyos, dio órdenes y habló con “toda la autoridad” (DI 1).

En el Decreto, los padres conciliares recuerdan la responsabilidad para con toda la Iglesia y el mundo; y esta responsabilidad se manifiesta en el compartir y en el especial cuidado “para los pobres y humildes” (CD 6; 7; 13). En la Declaración, la Congregación para la Doctrina de la Fe se dirige a un público interno y enfatiza la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia Católica. Hablando en nombre de la Iglesia, de la cual es un sector minoritario pero hegemónico, advierte a los “obispos, teólogos y todos los fieles católicos” (DI 3 a) sobre “las posiciones erróneas o ambiguas” (DI 3b). Sus destinatarios parecen propensos al “relativismo religioso” (DI 22 a) y negligentes respecto del anuncio obligatorio de Jesucristo que es “camino, verdad y vida” (Jn 14, 6; ver DI 22 a). Pero este mundo tiene hambre de pan y sentido que hacen parte de su salvación, y no de sentencias. *Dominus Iesus* no se dirige a los pobres; una única vez los menciona, ciertamente, por tener conciencia de que se trata de una “corrección interna” que no concierne a los pobres, cuyo problema no es la fe; es el hambre (ver SUESS, 2005). Pero el mundo de las religio-

nes y de la Iglesia Católica, que es mayormente el blanco de la *Dominus Iesus*, es el mundo de los pobres.

El diálogo interreligioso no puede ser asumido como un anexo metodológico de la misión *ad gentes*. El Vaticano II marca un avance normativo en el reconocimiento de las religiones de los no-cristianos. El Concilio parte de la premisa que las religiones no van a desaparecer y que no van a “convertirse” al cristianismo. Por tanto, el diálogo interreligioso tiene estatuto propio. El Vaticano II:

“exhorta por eso a sus hijos para que, con prudencia y amor, por medio del diálogo y la colaboración con los seguidores de otras religiones, siempre dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, mantengan y desarrollen los bienes espirituales y morales, así como los valores socioculturales que se encuentran entre ellos” (NA 2c).

Los desafíos y las propuestas del diálogo interreligioso, hoy son diferentes de la época de Francisco Javier. Se acepta el horizonte escatológico de la unidad de las religiones y los credos. La comprensión de la identidad cristiana en su dinámica histórica, permite pensar en la posibilidad de un reconocimiento progresivo del valor salvífico de las religiones entre sí. “El que apueste en una unificación de las religiones como resultado del diálogo interreligioso, sólo podrá quedar decepcionado. Esta unificación difícilmente se realizará en nuestra época histórica. Incluso tal vez ni siquiera sea deseable”, escribió el entonces cardenal Ratzinger, algunos años atrás (RATZINGER, 117).

La *Dominus Iesus* debe ser interpretada no como un documento sustitutivo de los textos conciliares, sino dentro del espíritu del Vaticano II, que reconoce en las religiones la experiencia de Dios y el valor salvífico (ver LG 16; AG 7; GS 22). Sin ese reconocimiento, la Iglesia Católica renunciaría a su catolicismo, se aislaría y se atestiguaría a sí misma como incapaz de dialogar. El miedo de la disolución posmoderna de la identidad, en beneficio de una arbitrariedad casual y experimental, sin límites y sin rumbo, es en cierta forma la negación de la presencia de Dios en el barco de la historia. Entre la determinación de dar testimonio de la fe personal, de evangelizar explícitamente a los otros, el fanatismo intolerante y el fun-

damentalismo guerrero, muchas veces hay solamente una tenue línea de división (ver LEHMANN, 2005 y 2006).

Al trazar unas líneas normativas en el mapa de la moralidad pública, para la relación entre Iglesia Católica y religiones no-cristianas, se debe conocer los extremos y sus peligros: el realismo sustancial de la afirmación de valores y el relativismo subjetivista de su relación. Como sabiduría pedagógica y pastoral se impone lo siguiente:

- a) enfatizar cuestiones y soluciones comunes entre la Iglesia Católica y las religiones no-cristianas en articulación con la comunidad ecuménica;
- b) esclarecer cuestiones y soluciones no aceptables para ambas, o por una de las partes, que exigen, subjetivamente, la “conversión” de los otros; ya que los ídolos y los falsos dioses están por todas partes, esta conversión no es solamente una exigencia *ad extra* (ver AG 13), sino *ad intra*: también la Iglesia Católica, que vive “siempre en la necesidad de purificarse, busca sin cesar la penitencia y la renovación” (LG 8c);
- c) profundizar cuestiones y soluciones que permitan una articulación analógica, con el propósito de obtener una aproximación progresiva en el camino común por el mundo.

e) *Horizonte escatológico*

El horizonte escatológico de la unidad de las religiones y credos y la comprensión de la identidad, no como un muro, sino como un arbusto, iluminan también las posibilidades del diálogo, partiendo de un reconocimiento progresivo del valor salvífico de las religiones no-cristianas entre sí, con su *plusvalía* sobre la paz mundial. La revelación de Dios en la historia, en la que Él habla por señales y personas, es el largo proceso de un caminar dinámico.

Al definirse como señal y sacramento de salvación, la Iglesia del Vaticano II favoreció no a la entereza, sino a la totalidad de la salvación como posibilidad histórica, dejando una puerta de salvación abierta para aquellos que “ignoran el Evangelio de Cristo y Su Iglesia” y se salvan “a través del dictamen de la conciencia” (LG 16).

Esta no fue una generosidad precipitada, sino lo obvio. Una “señal” es universalmente precaria, porque siempre requiere de un contexto histórico-cultural específico y de una comunidad de interpretación. El “horizonte universal” configura la “causa mayor” (justicia, igualdad, paz) que puede articular diferentes “causas particulares” (causa indígena, movimiento de los sin-tierra, emigrantes, excluidos). La perspectiva de la resurrección, la justicia de la resurrección, no es privilegio de los cristianos. Por la voluntad salvífica universal de Dios “debemos admitir que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de asociarse, en una forma conocida por Dios, en este misterio pascual” (GS 22).

Los otros caminos de salvación y las otras religiones, no son complementarias al camino propuesto por Jesucristo. La complementariedad indica “deficiencias” y la alteridad no es complementaria a la identidad, sino a su condición de ser. Si la Iglesia es, por naturaleza, misionera y dialogal, entonces esta naturaleza acoge la alteridad de las religiones positivamente. En analogía con Dios Uno, que es Trino para poder ser Dios-Amor; en Jesucristo, Dios-misión; y en el Espíritu Santo, Dios Don, se puede comprender el hecho de la alteridad de las religiones como un don que le permite a la Iglesia conocerse mejor a sí misma. Y al conocerse a sí misma y a su historia en América, con esclavos en las sacristías y en los conventos, admite la “barbarie” como posibilidad y la vigilancia como necesidad de todas las religiones.

7.3 Resumen, palabras clave, preguntas

En el horizonte del diálogo cultural y religioso, está la **paz universal** de la sociedad en que cada uno consiga ver partes de su sueño y de su proyecto presentes en los sueños y en los proyectos de los otros. Una premisa de la paz y del diálogo es la **comprensión** y el **respeto** del *otro*. La **unidad** de la verdad, de la fe y de la Iglesia, ya no parte de una comprensión de unidad autoritaria, sino que surge como articulación de lo múltiple, lo contextual y lo diferente. La convivencia articulada con el *otro* diferente, es la respuesta a la **reducción a la monocultura** del mismo universo.

El diálogo intercultural macro-ecuménico, puede no crear concordancias materiales, pero puede empeñarse en la inclusión del **tercero excluido** de este diálogo y de la realidad social. El diálogo del “tercero incluido” dejó de ser una disputa concurrente y llegó a ser un vaivén de “palabras verdaderas” que iluminan preguntas abiertas desde diferentes ángulos.

Metodológicamente, esta paz no puede ser construida partiendo de *dialécticas eliminatorias* o *complementariedades funcionalistas e integracionistas*. En el diálogo, se intenta **transformar antagonismos irreconciliables en polaridades constitutivas** de una unidad construida en la *concomitancia diferenciada y articulada*. Ahí está la dimensión mística del diálogo. En la parcialidad de cada cultura, se guardan los deseos de todos y, en la participación y cooperación entre iguales, la posibilidad de una nueva praxis.

1. ¿Cuáles son los aspectos culturales del poder, la religión y la economía?
2. ¿Quién es hoy el “tercero excluido” que no participa en los diálogos en la sociedad y las Iglesias?
3. ¿Dónde se encuentran las semejanzas y dónde las diferencias entre el diálogo interreligioso y la misión?
4. ¿Qué significa el “horizonte escatológico” para el diálogo y para la unidad entre las religiones?
5. Intente hacer un levantamiento en su ciudad sobre el pluralismo religioso que el pueblo vive en su cotidianidad.

7.4 Referencias bibliográficas

AMALADOSS, Michael

- 2005 O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso. *Cadernos Teologia Pública*, II/10. São Leopoldo, Instituto Humanitas Unisinos.

BAUMANN, Zygmunt

- 2004 *Identidade*. Rio de Janeiro, Zahar.

CASSIRER, Ernst

- 1997 *Ensaio sobre o homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo, Martins Fontes.

CASSIRER, Ernst

2000 *Linguagem e mito*. 4 ed., São Paulo, Perspectiva.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

2000 *Declaração Dominus Iesus sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*. São Paulo, Paulus/Loyola, (DI).

COSTA FREIRE, Jurandir

2000 Prefácio: Playdoier pelos irmãos. In: KEHL, Maria Rita (org.), *Função fraterna*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

FREUD, Sigmund

1969 O mal-estar na civilização [1929]. *Obras Completas*, vol. XXI. Rio de Janeiro, Imago, p.p. 67-148.

GÜNTHER, Wolfgang

2002 “Geschichte und Bedeutung der Weltmissionskonferenzen im 20. Jahrhundert. In: *Weltmission Heute*, n. 52, p.p. 91-114.

HABERMAS, Jürgen

1990 La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces. In: *Idem. Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, p.p. 155-187.

HOLANDA, Sérgio Buarque de

1994 *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6 ed., São Paulo, Brasiliense.

HUNTINGTON, Samuel P.

1997 *O choque de civilizações*. Rio de Janeiro, Objetiva.

INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION

1973 *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*. Einsiedeln, Johannes Verlag, p. 17-95 (Proposições com comentários de J. Ratzinger, P. Nemeshegyi, Ph. Delhaye) [Versão original em francês. In: *La Documentation Catholique*, n. 1632 (20.5.1973): 459s].

NICOLESCU, Basarab

1999 *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo, Triom.

LEHMANN, Karl

2005 *Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialoga aus katholischer Perspektive*. Bonn, Deutsche Bischofskonferenz, 8.8. [<http://dbk.de/presse>].

LEHMANN, Karl

2006 Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen den abrahamitischen Religionen. Berlin, Kathoische Akademie/Kommissariat der deutschen Bischöfe, 19.9.2006 [<http://dbk.de>].

RATZINGER, Joseph

2003 *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. 3. Aufl. Bad Tölz, Urfeld.

ROSA, João Guimarães

1979 *Grande sertão: veredas*, 13 ed., Rio de Janeiro, José Olympio.

SUESS, Paulo

2001 Culturas em diálogo. In: *REB* 61/243 (set. 2001), p.p. 602-621.

SUESS, Paulo

2005 *A propósito da evangelização explícita: A Declaração “Dominus Iesus” revisitada*. In: Coleção “Livros Digitais Koinonia”.
www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales.

TEXEIRA, Faustino

s/f *Diálogo inter-religioso, ontem e hoje*. In: www.missiologia.org.br (curso 5.3.)

THILS, Gustave

1963 *L'infaillibilité du peuple chrétien ‘in credendo’*. Paris/Louvain: Desclée de Brouwer/E. Warny. Cf. Também o caderno temático “os fiéis também ensinam na Igreja” de: *Concilium*/200 (1985/4).

VIGIL, José Maria

Macroecumenismo latino-americano. In: www.missiologia.org.br (curso 5.2.).

WELTMISSION HEUTE

2002 Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland/EMW [Número especial por ocasião dos 50 anos da Conferência Missionária Mundial de Willingen (Alemanha): 1952-2002], n. 52.

Notas:

- 1 Desde 1910 (Edimburgo), las Conferencias Misioneras Mundiales representan una reflexión misiológica y praxis misionera de la mayor parte de las Iglesias Evangélicas. A partir de 1961, son Asambleas Plenarias de la Comisión “Misión Mundial y Evangelización” (World Mission and Evangelism / CWME) del Consejo Ecueménico Mundial de Iglesias.
- 2 La Comisión Pontificia Internacional de Teología fue creada por Paulo VI, en abril de 1969.
- 3 Aquí cabría mencionar una síntesis de las diferentes teologías que hoy están siendo elaboradas en América Latina. Remito a los lectores al

Curso Web de Misiología que, con la colaboración de muchos autores, puede ser considerado una extensión de este libro. Ver www.misiologia.org.br (Curso Web), particularmente el Quinto Núcleo “Ecu-menismo, Diálogo Inter-religioso, Misión”, donde se encuentra también un texto de Eleazar López sobre “Teología India”.



DE LA PRÁCTICA: discernimientos en la acción, horizontes de comunicación

Esta unidad intenta aclarar algunas premisas para la acción misionera en sus diferentes ramificaciones entre presencia silenciosa y anuncio explícito en los confines del mundo y en medio de nosotros. La práctica misionera es autoimplicativa: al dirigirse al otro y proponer la construcción de un mundo nuevo, exige de la comunidad misionera siempre la conversión de sí misma. Uno de los grandes convertidos de las primeras épocas del cristianismo a la práctica misionera, fue San Pablo. Cuando él, aún con el nombre de Saulo, oyó la voz del Maestro, que era perseguido por él en Damasco, Jesús le dio las razones de la conversión: fuiste llamado para pasar de las tinieblas a la luz y fuiste constituido como “**siervo y testigo**” (Hechos 26, 16). Saulo, antes de su conversión, era muy activo y empeñado por la causa de Dios. Pero estaba ciego por no haber hecho los debidos discernimientos. En la práctica misionera existen muchos empeños y muchas actividades, pero faltan a veces método y rumbo, discernimientos y prioridades, autocrítica y conversión. Con tantas tareas caseras, la comunidad misionera puede olvidarse del Reino que está en el inicio y en el centro de la actividad mesiánica de Jesús, en sus opciones, su anuncio, su estilo de vida, sus señales y su defensa de la vida de los pobres.

8.1 Discernimientos de la acción misionera en seis continentes

El Vaticano II, en el *Decreto Ad Gentes*, indicó explícitamente tres ramificaciones de la actividad misionera: la “pastoral misionera”, el “ecumenismo” y la “misión *ad gentes*” (AG 6). En la

Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, el Concilio agregó al diálogo el ateísmo (GS 21), y en la Declaración *Nostra Aetate*, la dimensión del “diálogo interreligioso”. Cuando hoy en las Iglesias hablamos de “misión”, distinguimos – en vista de los destinatarios y los agentes – siete u ocho dimensiones diferentes, muchas veces articuladas entre sí, o incluso sobrepuestas. Misión puede significar “testimonio en el mundo”, “pastoral misionera”, “nueva evangelización”, “re-evangelización”, “ecumenismo”, “diálogo interreligioso”, “misión *ad gentes*”, y “misión *intergentes*”. Todas estas actividades misioneras, en su conjunto, configuran “la misión de la Iglesia en el mundo”. Todas las dimensiones misioneras pueden articularse a través de “testimonio” y “señales” no verbales, y de un “anuncio explícito”. En todas las dimensiones de la acción misionera de la Iglesia también, en los seis continentes, están presentes diálogo y servicio, testimonio y anuncio. Diálogo, testimonio y anuncio pueden realizar cambios significativos. Y con los “cambios significativos” ya estamos en la esfera de la “conversión recíproca” y la construcción del Reino. A continuación intentamos hacer un esbozo conceptual para mostrar, partiendo de la especificidad de papeles y contextos, agentes y destinatarios, la amplitud del conjunto de la actividad misionera.

a) Misión – testimonio en el mundo

La palabra “misión” puede designar genéricamente el envío para cumplir una tarea. En este sentido, por ejemplo, se puede hablar de una “misión diplomática” al servicio de un determinado gobierno. Toda tarea asumida con fines humanistas, independientemente de sus motivaciones y no asociada a una “conversión religiosa” puede convertirse en una “misión”.

Para los bautizados, su “misión” nunca está desvinculada de su fe. Entre tanto, en la Iglesia podemos hablar de una misión que no tiene como propósito el cambio religioso de un grupo específico mediante una evangelización explícita, sino del testimonio silencioso, acoplado con actividades profesionales. En este sentido, se puede hablar de una forma muy general de la misión de los laicos o de los religiosos en el mundo. Los sacerdotes obreros también se

propusieron este tipo de misión en el mundo del trabajo. *Ad extra* se trata de un testimonio no confesional de vida, *ad intra* de un testimonio inspirado y sustentado por la mística de la propia fe. En el mundo moderno “pueden darse circunstancias que no posibilitan por algún tiempo la proclamación directa e inmediata del mensaje evangélico. En este caso, (...) los misioneros al menos pueden y deben atestiguar la caridad y beneficencia de Cristo (...)” (AG 6).

La vida de los cristianos pretende ser siempre un sacramento, una señal de otra realidad. “Donde quiera que vivan, con el ejemplo de vida y el testimonio de la palabra, todos los cristianos deben manifestar al nuevo hombre que asumieron por el bautismo. (...) Así los otros, viendo sus buenas obras, glorificarán al Padre” (AG 11). Santo Domingo confirma que “el testimonio de vida cristiana es la primera e insustituible forma de evangelización” (SD 33, ver RM 42). El Verbo Encarnado nos dio por treinta años un ejemplo del testimonio silencioso de la vida. Ese testimonio está en el centro de muchas parábolas, discursos y señales de Jesús. Sus señales de vida (milagros) muestran la palabra de la vida. El testimonio como “proclamación silenciosa” de la fe, como “participación solidaria” y “presencia” en medio de los grandes conflictos del mundo, es una tarea de todos los bautizados (ver EN 21 y AG 12).

b) Pastoral misionera en la parroquia

Ya que la Iglesia es “misionera por su naturaleza” (AG 2), su misión en las comunidades cristianas y, por tanto, su acción pastoral, siempre es una “pastoral misionera”. El pueblo de Dios, al cual le cabe la “misión evangelizadora” (Puebla 348), es un pueblo santo y pecador. Cada día ha de convertirse a la Palabra de la verdad (ver Puebla 349). El adviento del Reino exige de la Iglesia un “estado penitencial” permanente (Mc 1, 14s) “renovándose y purificándose incesantemente, bajo la dirección del Espíritu Santo” (GS 21, 5). La misión evangelizadora comienza siempre con la conversión personal. “Evangelizadora como es, la Iglesia comienza evangelizándose a sí misma. (...) Ella necesita escuchar sin cesar lo que debe creer, las razones de su esperanza y el mandamiento nuevo de amor” (EN 15).

La pastoral misionera exige una autoevangelización de la Iglesia local “por una conversión y una renovación constante”. Conversión y renovación son premisas para “evangelizar al mundo con credibilidad” (EN 15, ver RM 43, ver CONSEJO PONTIFICIO, 1991, n. 32).

Por otro lado, la “pastoral misionera” confiere a todas las actividades pastorales – servicio (*diakonia*), diálogo / anuncio (*kérygma*), testimonio (*martyria*), celebración (*liturgia*) – una dimensión *ad extra*. Una “pastoral de mantenimiento” sería una pastoral que vive del “capital pastoral” del pasado, una pastoral sin futuro. La dimensión misionera protege la pastoral contra la rutina, la introversión y la autosuficiencia.

c) Nueva evangelización entre los cristianos culturales

Con la *Redemptoris Missio* (RM 33) podríamos entender la “nueva evangelización” o “re-evangelización” como misión de la Iglesia entre aquellos que dejaron, por influencia de la secularización, de ser cristianos. En la práctica pastoral de las Iglesias latinoamericanas, empero, la “nueva evangelización” se convirtió, sobre todo en las *Conclusiones de Santo Domingo*, en una bandera, no para combatir la secularización, sino para profundizar, completar y corregir las deficiencias de la “primera evangelización” (ver SD 24). “Hablar de Nueva Evangelización no quiere decir re-evangelizar” (SD 24), afirman las *Conclusiones de Santo Domingo* en cierta tensión con la *Redemptoris Missio*. La “nueva evangelización” da continuidad a la “primera evangelización”, liberándola de las amarras de la colonización, por medio de una “evangelización inculturada” (ver SD 13, SD capítulo 1). Los laicos serán los “protagonistas de la Nueva Evangelización” y “los bautizados no evangelizados” sus “principales destinatarios” (SD 97).

d) Re-evangelización entre los no-practicantes

La re-evangelización, “especialmente en los países de antigua tradición cristiana” (RM 33), contempla – como efecto de la secularización – la pertenencia meramente formal a la Iglesia. “Gru-

pos enteros de bautizados perdieron el sentido vivo de la fe, no se reconocen ya como miembros de la Iglesia y llevan una vida distante de Cristo y de su Evangelio” (RM 33). Algunas metrópolis o regiones cristianas se convirtieron hoy en “tierra de misión” (RM 32), habitadas por ex cristianos o por no-practicantes (RM 37). Los destinatarios de la re-evangelización son ex cristianos que perdieron – muchas veces por la migración del campo a la ciudad – sus raíces y referencias cristianas. A su migración geográfica corresponde, a veces, una migración a las más diversas denominaciones religiosas. La finalidad de la re-evangelización sería su reintegro al cristianismo de origen y su arraigo en éste.

e) Misión ecuménica entre los cristianos no-católicos

El punto de partida de la “misión ecuménica” es el escándalo de ruptura dolorosa entre los cristianos y el imperativo de la unidad proclamado por Jesús. El “movimiento ecuménico” llamó la atención de la Iglesia en toda su actividad misionera, para que respetara la libertad y la diversidad (UR 4); considerar la “jerarquía” de verdades existentes en la propia doctrina católica (UR 11); cultivar el diálogo y la caridad, en vez de sucumbir a un “falso irenismo” o a intransigencias fundamentalistas. “El ecumenismo es una prioridad en la pastoral de la Iglesia de nuestro tiempo” (SD 135). A partir de la Segunda Guerra Mundial y del Concilio, “se intensificaron las relaciones fraternas con las Iglesias y las Comunidades Eclesiales que no se encuentran en plena comunión con la Iglesia Católica y se iniciaron y multiplicaron diálogos teológicos” (CONSEJO PONTIFICIO, 1994, n. 172). Todos estos diálogos no pretenden obtener resultados a corto plazo. Deben tener conciencia de la dimensión escatológica de la recapitulación definitiva en Cristo. La “misión ecuménica” que pretende alcanzar *ad intra* la unidad de los cristianos, puede, *ad extra*, unir fuerzas en las grandes cuestiones no confesionales que hoy atormentan a la humanidad: la paz, la justicia, la diversidad cultural, el nuevo orden mundial, la ecología, las generaciones futuras.

f) *Diálogo interreligioso entre los seguidores de religiones no cristianas*

Desde el Vaticano II, la Iglesia no solamente reprobó “toda y cualquier discriminación o vejamen contra hombres por causa de la raza o el color, la clase o la religión, como algo incompatible con el espíritu de Cristo” (NA 5), sino que llamó repetidas veces al diálogo y a la colaboración “con los seguidores de otras religiones, siempre dando testimonio de la fe y de la vida cristiana” (NA 2). Según el Concilio, en las religiones no cristianas podemos descubrir “un rayo de aquella Verdad que alumbra a todos los hombres” (NA 2); podemos encontrar la “semilla del Verbo” (AG 11, LG 17). Ellas representan, entrelazadas en las culturas de los respectivos pueblos, una “preparación evangélica” (LG 16, EN 53) y una “pedagogía de Dios para Cristo” (AG 3). También las religiones no cristianas desempeñan un papel salvífico. Jesús “manifestó una actitud de apertura ante los hombres y las mujeres que no pertenecían al Pueblo Elegido de Israel” (CONSEJO PONTIFICIO, 1991, n. 21, ver n. 17). El diálogo interreligioso es un diálogo de salvación que tiene su lugar en la misión salvífica de la Iglesia (*ibídem* 39). Este diálogo no ocurre solamente entre las llamadas grandes religiones. También las religiones de los pueblos indígenas y las religiones africanas de América o de África, deben ser contempladas este diálogo. La finalidad del diálogo entre las religiones no es de proselitismo o de competición, sino, partiendo de la complementariedad antropológica, la de profundizar y enriquecer su camino.

g) *Misión ad gentes entre los que no creen en Dios*

En la mentalidad de la cristiandad coincidieron la misión *ad gentes* con la misión más allá de las fronteras. Veamos el caso de España. En el mismo año de la conquista de América, España expulsó a los árabes mahometanos y a los judíos de su territorio. Por mucho tiempo, los indios fueron considerados sujetos de idolatrías, no de religiones. Por tanto, para un misionero de la época colonial, la misión *ad gentes* coincidió con la misión de aquéllos que no fueron considerados sujetos de religión. Esta herencia etnocén-

trica aún está bastante presente en el significado del concepto de la misión *ad gentes*.

Hoy, con las misiones específicas de la nueva evangelización, de la re-evangelización, el ecumenismo y el diálogo interreligioso, es más difícil determinar a los destinatarios de la misión *ad gentes*. Los mismos documentos oficiales de la Iglesia reflejan esta dificultad. El “Decreto sobre la Actividad Misionera”, del Vaticano II, considera “misión *ad gentes*” la manifestación y explicación de la “misión del propio Cristo, enviado a evangelizar a los pobres” (AG 4 y 5). Pero los “pobres” pueden ser parroquianos, “creyentes” o umbandistas en nuestra ciudad; pueden pertenecer al hinduismo o pueden ser mahometanos en América Latina, en Asia y en África. Por consiguiente, la “misión *ad gentes*” no puede ser identificada con la evangelización de los pobres ni con la misión más allá de las fronteras.

El Vaticano II ofrece dos criterios más para identificar a los destinatarios de la misión *ad gentes*: el desconocimiento de Cristo y la vivencia fuera de la Iglesia. La Iglesia tiene el deber “de predicar el Evangelio a todos los que aún se encuentren fuera” (AG 6) de ésta y “no creen en Cristo” (AG 20). También la *Redemptoris missio*, define la misión *ad gentes* como evangelización de los que “aún no conocen a Cristo Redentor” (RM 31).

¿Cómo debe entenderse este “desconocimiento de Cristo”? En el mundo globalizado de hoy, el desconocimiento tiene otra calidad que en la época de Jesús o en la Edad Media. Difícilmente significa “no haber nunca oído hablar” de Jesús. Tampoco significa “no tener acceso” a la doctrina del cristianismo. Tampoco los cristianos pueden alegar un desconocimiento total del hinduismo o del budismo. “Desconocimiento” en el mundo de la comunicación total puede significar: mi territorio religioso está satisfactoriamente ocupado y por eso no quiero informaciones sobre otras religiones que – por ser exclusivas e inclusivas – piden un cambio de religión. Allá donde el terreno religioso está ocupado cabe, por ejemplo, el diálogo interreligioso y no la misión *ad gentes*.

En los territorios confiados a las Iglesias jóvenes, “especialmente en Asia, pero también en África, América Latina y Ocea-

nía, existen varias zonas no evangelizadas: pueblos enteros y áreas culturales de gran importancia, en muchas naciones, aún no fueron alcanzadas por el anuncio evangélico ni la presencia de la Iglesia local” (RM 37). Con eso, cae el criterio territorial. En muchos territorios nacionales, se encuentran, junto a parroquias establecidas como “áreas culturales” para la misión *ad gentes*, el diálogo interreligioso, la re-evangelización y unas prácticas ecuménicas.

En la expresión y práctica de la “misión *ad gentes*” conviven una terminología bíblica con diferentes tradiciones históricas y culturales, a veces en contraste con nuevas prácticas misioneras pos-conciliares. Y “pos-conciliar” no significa “modernizar” la acción misionera, sino inculturarla en la modernidad, porque representa “una señal de Dios en nuestro tiempo”. Por eliminación, se puede identificar a los sujetos de la misión *ad gentes* y redefinir su alcance:

- los católicos de las parroquias son los destinatarios de la nueva evangelización y pastoral misionera;
- los no practicantes son los destinatarios de la re-evangelización;
- los cristianos de otras confesiones y denominaciones son los destinatarios del diálogo ecuménico;
- los seguidores de otras religiones son los destinatarios del diálogo interreligioso.

Queda el número creciente de aquellos que, declaradamente o en la práctica de su vida, demuestran que no creen en Dios: los ateos. Ellos son, según la investigación citada por las Directrices de la CNBB, más de siete millones de la población brasileña. El porcentaje de los cristianos católicos disminuyó del 83,3% (1991) al 73,9% (2000). “Esta disminución, de casi el 10% porcentual en 9 años, fue muy rápida (CNBB, 2003, n. 56). El anuncio del Evangelio a los “ciudadanos que se declaran sin religión y cuya vida personal y social parece fuertemente influenciada por el secularismo o la indiferencia religiosa”, representan una de las tres situaciones de urgencia ya indicadas por los obispos brasileños en 1994 (CNBB, 1994, n. 158 y 227). Entre los agnósticos, la misión *ad gentes* encuentra un espacio religioso vacío y, por tanto, fuera de los parámetros

del proselitismo. En la misión *ad gentes* la Iglesia puede dedicar todo su esfuerzo al fenómeno del ateísmo en la modernidad.

Hoy, la misión *ad gentes* no puede ser caracterizada ya por la distancia geográfica. Lo que caracteriza la misión *ad gentes* es la “distancia religiosa”, asumida por los mismos actores que rechazan cualquier “vinculación” trascendental con la humanidad. El diálogo con los que no creen en Dios debe asumir la herencia de la antigua misión *ad gentes*. El gran divisor de las aguas en el mundo de hoy, debe establecerse no entre católicos y no católicos, entre cristianos y no cristianos, o entre religiones monoteístas y politeístas, sino entre creyentes en Dios y no creyentes.

Cuando los cristianos hablan de los ateos, no hacen un juicio de valor. Tampoco hablan de inferioridad o superioridad ética. Entre los que no creen en Dios se encuentran personas empeñadas en una solidaridad humanitaria y con una ética altruista muy elevadas. Lo que para los creyentes en Dios es un deber religioso, para los ateos puede ser una virtud filosófica. Jesús advierte contra el materialismo de los paganos (Mt 6, 32), que de por sí están “sin esperanzas y sin Dios en el mundo” (Ef 2, 12; ver GS 21). Anunciar en este mundo de injusticias sociales y de esperanzas deshechas la “justicia de la resurrección” puede ser la nueva misión *ad gentes*, no sólo en los confines del mundo, sino en los seis continentes de nuestro planeta y en medio de nosotros (ver SUESS, 2000).

h) Misión *inter gentes*

La “misión *ad gentes*”, en su sentido tradicional, hoy se convirtió en “misión *inter gentes*”, misión entre pueblos y continentes, entre Iglesias locales e Iglesia universal. El paradigma de la “misión *inter gentes*” surgió en el contexto del pluralismo religioso de Asia, donde vive más del 60% de la humanidad. Es un contexto de diálogo con las religiones, las culturas y los pobres. La teología de la misión de la “Federación de las Conferencias Episcopales de Asia / FABC” puede ser sintetizada como teología de la misión *inter gentes* (TAN, p. 82ss).

El paradigma de la “*missio inter gentes*” corresponde al espíritu del Vaticano II:

- Toma en cuenta la situación de pluralismo religioso y de la diáspora creciente de la Iglesia en el mundo de hoy.
- Enfatiza la responsabilidad de la Iglesia local para la misión.
- Rompe el monopolio de una Iglesia que envía misioneros y una Iglesia que los recibe.
- Admite la reciprocidad y conversión mutua entre agentes y destinatarios de la misión y de la Iglesia en seis continentes y, por consiguiente, valora el diálogo intercultural e interreligioso.
- Resalta la misión como una actividad no de individuos, sino entre comunidades.

Será importante que la ex cristiandad latinoamericana se prepare para la nueva situación religiosa que se presenta concomitantemente, como religiosidad popular heredada y diáspora del pequeño rebaño.

i) Misión más allá de las fronteras

Con la articulación transnacional de los mercados, los capitales y los medios de comunicación, las fronteras geográficas perdieron mucho de su antigua importancia. La relatividad otorgada de las fronteras geográficas permite hoy, con más realismo, tomar en serio el horizonte universal de la misión. Pero nuevas fronteras – culturales y sociales – atraviesan casi todos los países. En este nuevo escenario de “misión más allá de las fronteras”, los cristianos viven la mística de la presencia y del camino, del seguimiento y del despo-seimiento, en medio de los retos de la alteridad.

La misión más allá de las fronteras necesita ser desvinculada de la misión *ad gentes*. La misión más allá de las fronteras puede ser el envío a un país de África para ayudar a una Iglesia hermana en su “pastoral misionera”; puede significar el envío a un diálogo interreligioso en la Amazonía, o a una misión ecuménica en cualquier país de Asia. Puede también significar re-evangelización o misión *ad gentes* en Europa.

Partiendo de las diferentes dimensiones de la “naturaleza misionera” de la Iglesia y sus manifestaciones específicas, emergen

hoy cuatro círculos concéntricos dentro de esta misionaridad y acción evangelizadora:

- la pastoral misionera;
- la misión de la unidad ecuménica entre los cristianos de las más diversas denominaciones;
- la misión junto a los creyentes no cristianos y,
- la misión *ad gentes* entre los agnósticos.

Cada una de estas “misiones” necesita, en vista de sus destinatarios específicos, elaborar un catálogo de prioridades contextualizadas, una metodología propia, contenidos específicos con signos, imágenes y lenguajes inculcados que son el campo propio de la práctica misionera.

8.2 Comunicación intercultural de la fe

Las culturas marcan diferencias simbólicas, ideológicas, materiales y fronteras geográficas entre pueblos y grupos sociales. Entre diferentes personas y culturas existe la dificultad de la comunicación. Pero los diferentes pocas veces son absolutamente diferentes. Entre ellos existen fajas de transición cultural que permiten una comunicación parcial o incluso plena, entre los respectivos interlocutores. Los puntos comunes permiten hablar de semejanzas, hacer comparaciones o afirmar una comprensión correcta, incluso si se trata de territorios culturales diferentes. En la comunicación intercultural de la fe, siempre el tema es la comunicación entre diferentes, incluso dentro de una misma cultura. Las personas humanas son diferentes entre sí, pero no absolutamente diferentes. En la comunicación de la fe entre diferentes culturas, apostamos que la razón única de esta fe pueda ser comunicada en diferentes lenguas y lenguajes.

Lo diferente puede configurarse por la diferencia de signos, significados o signos y significados al mismo tiempo. Para los griegos, la cruz significó “locura”; para los cristianos, “poder de Dios” (1 Cor 1, 18). En este caso existe una identidad del signo (+), pero una radical diferencia del significado (locura x poder de Dios). A pesar de la diferencia, San Pablo consiguió comunicarse con los griegos y formar comunidades cristianas en Grecia.

José de Anchieta no encontró entre los Tupinambá la palabra pecado. Sin pecado no existe la posibilidad de hablar de salvación. La “buena nueva” presupone la existencia de una “mala noticia”. En la comparación de lenguas y de universos simbólicos diferentes siempre “faltan” o “sobran” palabras y signos. También en ese caso, la comunicación no es una imposibilidad, sino que es un largo camino de múltiples aprendizajes. El establecimiento externo de equivalencias haría que tal aprendizaje fuera innecesario. Sería la negación de la diferencia y la falta de reconocimiento de la alteridad. Signos interculturalmente iguales no dispensan de este aprendizaje, porque el significado siempre puede ser diferente. En el acercamiento a la cultura del otro necesitamos, didácticamente, partir de la posibilidad de que todo lo que parece semejante puede tener un significado muy diferente y, al mismo tiempo, de la posibilidad de “consensos sobrepuestos”.

Para caracterizar el malentendido posible, o sea, el bloqueo de la comunicación intercultural, puede servir de ejemplo la historia de un misionero que llegó con su gato a una aldea indígena. Según la creencia de aquel pueblo, sólo los brujos tenían gatos que usaban para robar el alma de las personas mientras éstas dormían. El misionero, con su gato, fue enseguida identificado como brujo. Al día siguiente de su llegada, se reunió con el pueblo de la aldea. Interrogado sobre el objetivo de su llegada, el misionero declaró que había ido para conquistar el alma del pueblo para Cristo. Por algún tiempo, obviamente, ese misionero corrió peligro de muerte y fue expulsado de la aldea.

En medio de los códigos propios de cada cultura, se encuentran códigos comunes entre culturas, que permiten una comunicación intercultural inicial, pero precaria. La diversidad de lenguajes y universos simbólicos es atravesada por la unidad del género humano. Cuestiones esenciales comunes sobre la vida y la muerte, la convivencia y la justicia, el individuo y la comunidad hallan, en las diversas culturas, estrategias diferentes para resolver problemas semejantes.

La discusión sobre las posibilidades y límites de la comunicación intercultural de la fe, surgió a partir de cuestionamientos del paradigma occidental, con sus pretensiones de representar una

cultura universal. La civilización europea hoy se amalgama con los patrones de comunicación del mundo moderno globalizado. Esta cultura / civilización globalizada, que algunos llaman “hipercultura”, creó patrones casi comunes de trabajo (trabajo especializado, camisa blanca, trabajo penoso, desempleo), de consumo (McDonald’s, Coca Cola), de ropas (*jeas y tenis*), de diversión (*hits*, cine, fútbol, Mr. Bean), y lenguajes (*playground, happy tour*). ¿Acaso se trata, en esta globalización, de una nueva colonización del mundo vivencial de los pueblos y los grupos sociales?

La comunicación, la hermenéutica y el diálogo interculturales nos introducen a un debate, el debate de la hermenéutica intercultural, que ya produjo bibliotecas sobre el “conflicto de las interpretaciones”. Este debate desapareció, temporalmente, en el año 1968, cuando los jóvenes a través de sus protestas, señalaron: hay bastantes interpretaciones del mundo, ahora vamos a cambiarlo¹. En seguida, la hermenéutica volvió con mucha fuerza. Hoy tenemos la impresión de que este debate nunca terminará. En la comunicación intercultural de la fe, estamos insertados en este debate inconcluso de la hermenéutica intercultural, en un mundo cada vez más complejo y articulado.

a) Lugar teológico

El discurso teológico, que reivindica una validez universal, surgió en el interior de culturas y/o hegemónicas que se consideraban universales como, en primer lugar, los imperios, después la colonización, y por último, el mundo globalizado. Este discurso teológico se impuso como discurso único, legítimo y supuestamente auténtico. Pero comunicación y discursos son eventos y acciones culturales y, como tales, particulares. En los territorios culturales casi todo es particular: el universo simbólico de sentido, las producciones materiales y las normas para la convivencia social. Las culturas son proyectos específicos de vida.

Advertidos por la antropología de esta especificidad de universos culturales, en la ciencia de la comunicación se confirmaron dudas respecto de la posibilidad de discursos y comunicación

universales. No existe un punto equidistante, extraterrestre y extracultural, a partir del cual se pudiera establecer una comunicación universal de la fe, o construir un discurso suficientemente intercultural capaz de ser comprendido por todos los oyentes de una manera idéntica.

El Vaticano II permitió, a través de nuevos tópicos como “Iglesia Pueblo de Dios”, “Iglesia local”, “contextualización”, “inserción” (inculturación), “diálogo”, repensar muchas premisas de universalidad antes no cuestionadas (ver SUESS, 1997). A consecuencia de esto, las dudas sobre la relevancia universal y la posibilidad real de una meta-teología, ganaron fuerza. Creció la certeza de que la antes llamada teología universal era tan solo una teología regional. Enseguida surgieron nuevos discursos teológicos, partiendo de determinados contextos socioculturales, como las teologías afro, las teologías de la liberación, las teologías del diálogo interreligioso y las teologías indias. La unidad de la teología y de la fe sólo podrá ser, como la unidad de la Iglesia, una unidad pentecostal en la diversidad del Espíritu Santo. El lugar teológico de la comunicación universalmente contextualizada de la fe es Pentecostés.

La fe, antes de realizarse plenamente como opción de vida, pasa por la mediación de los sentidos, los oídos, los ojos, la boca y las manos. La fe está situada en un determinado lugar y tiempo; es anunciada, recibida y asumida culturalmente, y eso significa que es vivida, sensitiva, espiritual, intelectual, material e históricamente una gran multiplicidad de proyectos de vida. No existe recepción, comunicación y vivencia de la fe precultural o extracultural, así como tampoco pre o extra histórica. El salmista lo resume así: “Hablé con una voz, respondieron con dos” (Sal 62, 12). Como las culturas existen solamente en plural, las respuestas de la fe fueron y serán plurales. A la primera palabra de Dios, la humanidad responde con las múltiples voces de sus culturas.

Estas múltiples respuestas no son un accidente de recorrido, sino que deben ser positivamente interpretadas como participación en la creación del mundo. Y en ese mundo, pueblos e individuos defienden su identidad siempre en contraste con la alteridad. De este contraste nace el imperativo de la pluralidad en unidad. Esta unidad no es la de la metafísica u ontología del género humano,

sino la unidad construida a través de la razón, de la verdad, del sentido último, presentes en múltiples proyectos de vida que se manifiestan en múltiples voces. La vida es generada no en el encuentro consigo mismo, sino en el encuentro con los otros. La emancipación de la uniformidad de identidad, que acontece a través de las culturas, no debe ser confundida con un contextualismo cerrado o con un relativismo arbitrario.

El que insiste demasiado sobre las diferencias de las culturas y su incomparabilidad (relativismo extremo), niega no solamente la posibilidad de una comunicación intercultural, sino también la posibilidad de traducciones adecuadas. En este caso, la convivencia intercultural apunta a colmenas cerradas, que casi constituyen unas prisiones culturales y la incomunicabilidad cultural. Siendo así, nadie puede aprender nada del otro, porque la solución de determinado problema en la cultura del otro, no puede ser comparada con un problema en la cultura de uno. Quien, por otra parte, menosprecia la diferencia cultural (universalismo extremo), y destaca la semejanza y comparabilidad entre culturas, corre el peligro de confundir la semejanza de los signos con la semejanza de los significados, y descalificar la lengua del otro como un mero dialecto.

El universalismo extremo corre el riesgo de llegar a ser una forma de colonización del mundo vivencial del otro. El relativismo extremo, a su vez, relativiza las afirmaciones de verdad que pudieran enrumbar la acción; las relativiza, políticamente, por el voto democrático; científicamente, por el experimento, que puede ser repetido en cualquier momento; y vivencialmente, por la tolerancia que puede dificultar la construcción de un proyecto de vida común. La diferencia afirmada por el relativismo extremo, favorece la indiferencia intercultural e intersubjetiva. Tan solo le queda un reconocimiento intelectual de lo diferente sin práctica de solidaridad. Pero la meta de la evangelización es la de establecer una comunicación intercultural de la fe, a través de un puente sobre las dos columnas, la columna de la diferencia reconocida y la columna de la unidad concretamente posible.

El documento “Diálogo y Anuncio”, del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, indicó cuatro formas diferentes de

diálogo interreligioso y comunicación intercultural (PONTIFICIO CONSEJO, 1991, n. 42): (1) el diálogo de vida; (2) de las obras; (3) de los intercambios teológicos y (4) de la experiencia religiosa. Los cuatro diálogos – el de la convivencia, de la práctica solidaria, de la teología y de la mística orante – están articulados en una red. Las cuatro comunicaciones son imprescindibles para que haya una comunicación intercultural de la fe. Pero esa comunicación es una comunicación que se da en la diversidad de las respectivas comprensiones. La verificación de la unidad semántica de la fe, en última instancia, pasa siempre por la práctica del amor (ver 1 Cor 13; Tg 2, 17). Quien ama comprende y reconoce y sabe convivir con aquello que no comprende.

b) *Diferentes lenguajes*

En la comunicación verbal se distinguen lenguajes lógicos, analógicos y generales. En los lenguajes lógicos se trata de operaciones numéricas, matemáticas, y de operaciones de lógica formal. Estas operaciones son universales. Están sometidas a la posibilidad de errores, pero no de malentendidos semánticos. Son universales también los sistemas funcionales, como la técnica, las llamadas ciencias exactas, el tránsito, el sistema financiero y la burocracia. Funcionan igual mundialmente. Una máquina de vapor, un carro, la Internet y la bolsa de valores funcionan igual en todos los territorios del planeta. Incluso el mercado intenta, a través de una “creación de patrones” de sus productos y de los medios de comunicación, llegar a ser independiente de contextos culturales. Un mecánico *guaraní*, que sabe arreglar un auto en su aldea, sin duda puede arreglar un auto semejante también en una aldea *kaingangue*. Y un grupo de los *otavaleños*, del Ecuador, sabrá vender su artesanía en una esquina de Lima, de la misma manera que lo vende en una plaza de Roma.

Los lenguajes lógicos y los sistemas funcionales no están arraigados en contextos vivenciales específicos. No pertenecen a una determinada cultura, sino al conjunto de la civilización humana. Por su calidad de unívocos, o sea, por su alto grado de abstracción y su capacidad de aplicarse a sujetos diferentes de manera absoluta-

mente idéntica (unívoca), están exentos de intervenciones culturales, políticas y morales; las mediaciones y las funciones de estos lenguajes lógicos son reversibles y no representan problemas para una comunicación intercultural. No serán objeto de esta reflexión porque la comunicación de la fe propone exactamente lo contrario: contextualizar universalmente los artículos y la vivencia de la fe.

El otro grupo de lenguajes, en sentido amplio, surge de la complejidad de los contextos vivenciales y por tanto culturales; son los lenguajes analógicos. Estos lenguajes están insertados en contextos y relaciones. Lenguajes y conceptos analógicos reciben sus contenidos de mundos vivenciales y relaciones recíprocas. La contextualidad y la relacionalidad abren espacios para malentendidos y equívocos. Por tanto, comprender mundos vivenciales, culturales y proyectos de vida diferentes, necesita permanentemente la traducción, la interpretación, la revisión y la intersubjetividad que forjan siempre nuevas preguntas.

En este universo de los lenguajes analógicos, en su interacción con contextos y relaciones recíprocas, se sitúa la comunicación intercultural de la fe. La reciprocidad de la comunicación intercultural de la fe apunta a un aprendizaje dialogal recíproco. Aquél que quiere transmitir su fe a los otros, no solamente comunica y practica algo ya listo y acabado, sino que también profundiza su fe en este diálogo recíproco de convivencia y evangelización. Y el evangelizador también sólo tiene una comprensión parcial de la fe y del Evangelio, porque también su cultura, como todas las culturas, es inadecuada para recibir la plenitud del mensaje divino.

La traducción, la interpretación y el anuncio del mensaje de la fe involucran en un proceso permanente de escucha, pregunta y respuesta, a la comunidad misionera como comunidad de comunicación. La comunicación no es un proceso unilateral entre emisor y receptor. El receptor no es objeto del misionero-emisor, así como tampoco es meramente objeto del mensaje el anuncio. El receptor es sujeto y como tal, también es emisor del anuncio históricamente situado. Así como la comunicación no es un proceso unilateral entre hablante y oyente. El oyente es hablante, testigo y memoria viva. En el mismo proceso de una comunicación bien realizada, el men-

saje, el emisor del mensaje y el receptor, se transforman permanentemente. La transmisión de la fe se da en lenguajes analógicos y equívocos, no en lenguajes lógicos y unívocos. La misma voz de Jesús (*ipsissima vox*) es también una voz que habla en parábolas contextuales, a través de signos culturales.

Los llamados “idiomas generales” representan un tercer lenguaje que les permite a dos personas diferentes comunicarse, sin incorporación recíproca en el universo del respectivo interlocutor. El hablante “A” y el oyente “B”, se comunican a través de un idioma “C”. La lengua general del mundo helenístico desde el 300 a.C hasta el 500 d.C. fue la lengua griega en la cual el Nuevo Testamento fue redactado. Les sirvió a muchos padres de la Iglesia como lengua modelo y se convirtió para un amplio territorio y por un largo tiempo, en el idioma oficial de la Iglesia. Desde el siglo IV, el latín se convirtió en lengua general del Imperio Romano y lengua litúrgica de la Iglesia. Hoy, en el mundo globalizado, el inglés asumió el papel de un idioma general. Después del Vaticano II, las lenguas vernáculas fueron asumidas como lenguas litúrgicas, sin afectar al rito como tal. Administramos los sacramentos en las lenguas regionales, pero los ritos de los sacramentos siguen siendo ritos romanos, ritos de una lengua particular hegemónica.

En América, los misioneros, acostumbrados al idioma general de la Iglesia, que tuvo como lengua latina, cierta proximidad con sus idiomas de origen (español, portugués e italiano), se quejaron por la multiplicidad de las lenguas indígenas. Por ejemplo, el jesuita José de Acosta, en su tratado *De procuranda indorum salute* (1576), constata con cierta resignación lo siguiente: “Dicen que en otras épocas, con setenta y dos lenguas empezó la confusión en el género humano; pero estos bárbaros tienen más de setecientas lenguas” (ACOSTA, libro 1, cap. 1, p. 399). También el padre Antonio Vieira, en su *Sermón de Epifanía*, indica entre las dificultades para la catequesis de los indios el problema lingüístico. “En la antigua Babel hubo setenta y dos lenguas; en la Babel del Río Amazonas ya se conocen más de ciento cincuenta, tan distintas entre sí como la nuestra y la griega; y así, cuando llegamos allá, todos nosotros somos mudos y todos ellos sordos” (VIEIRA, p. 24). Para solucionar el problema, establecieron algunas lenguas

indígenas – nauhatl, quechua y tupi-guaraní – como lenguas generales.

Hasta aquí, se dan tres alternativas de comunicación con el otro:

1. la vía colonial como interpretación del otro, como universo lingüístico-cultural de aquél que propone el anuncio de la palabra de Dios; en la vía colonial, el colonizador ofrece su lengua como lengua general;
2. la vía de inculturación como aprendizaje de los códigos culturales del otro, seguida por un intento permanente de traducción auxiliada por los oyentes;
3. la vía de la lengua general, que exige el aprendizaje de un segundo idioma/lenguaje para ambas partes.

c) Desafíos y propuestas

Los discernimientos propuestos más arriba permiten formular mejores desafíos y finalidades de la comunicación intercultural de la fe. La “ruptura entre el Evangelio y la cultura es, según Paulo VI, “sin duda el drama de nuestra época” (EN 20). Esta ruptura indica un bloqueo de comunicación que tiene referencias en la vida urbana de la modernidad, así como también en la vida rural tradicional. La propuesta de una “comunicación intercultural de la fe” intenta coser esta ruptura en todos los niveles y contextos.

Para esta “costura”, es importante no enfrentarnos a la comunicación intercultural como técnicos de comunicación o como propagandistas de un producto de mercado. Ni queremos ni podemos hacer pasar un saber catequístico-cultural, el “depósito de la fe”, funcionalmente para el otro. Esta funcionalidad es parte del paradigma occidental del poder, en el que la interpretación y la comprensión del otro son actos de su incorporación y dominación.

La interpretación como fusión de horizontes, que Gadamer propone, no acontece en un territorio neutro (ver GADAMER). Acontece en una sociedad de asimetrías y brechas sociales y de luchas para la hegemonía de mercados. La fusión de horizontes como el paradigma de la aculturación, acontece en una sociedad en que las cul-

turas hegemónicas imponen sus mitos, símbolos, interpretaciones y productos sobre el horizonte de los pobres y “de los otros”. Para una hermenéutica evangélica, conocimiento significa reconocimiento de alteridad e igualdad. Reconocimiento, en la Biblia, significa amor. No solamente nuestro mensaje, también nuestro método y nuestros medios deben ser inspirados por el Evangelio.

El lenguaje de la fe se inserta en los lenguajes analógicos. No intentemos transformar el lenguaje analógico de la fe, que es contextual, en un lenguaje lógico, sobrecontextual, o en un lenguaje general y/o colonial. La opción por lenguajes analógicos en la comunicación de la fe, nos permite un acercamiento contextual universalmente arraigado. Esta universalidad es geográfica y el acercamiento es cultural. A partir del equilibrio de estos parámetros intentamos avanzar a través de tres retos que al mismo tiempo son propuestas indispensables: (1) unidad plural, (2) relevancia y (3) acoger el retorno.

1. **La unidad plural**, que es unidad en el Espíritu Santo, es un concepto de unidad poscolonial y vivencial, que apunta a un bilingüismo. Para unir pluralidad y unidad lingüística, podemos pensar que la fe es transmitida y practicada en dos lenguas: una lengua analógica y, al mismo tiempo, una lengua general. El rito romano puede ser pensado como lengua general, que tendrá su importancia en encuentros internacionales. Pero, en el día a día, debe haber la posibilidad de celebrar la fe no solamente en la propia lengua materna, sino en el respectivo universo cultural específico de cada creyente.
2. La traducción de los códigos de la fe en un prolongado proceso de inculturación, para que esta fe sea existencialmente relevante, sigue siendo el gran desafío de la evangelización. En los diferentes contextos del campo, la ciudad, las aldeas indígenas o el pueblo sin tierra y sin techo, esta **relevancia** cambia de rostro. La incapacidad de trascendencia, la degeneración de autonomía a autosuficiencia, la inconformidad con un mundo sin sueños y esperanza – todo eso precisa configuraciones específicas, según los respectivos contextos. La relevancia misionera depende mucho de su proximidad a la reli-

giosidad del pueblo, al movimiento macro-ecuménico y a los movimientos sociales.

3. En la **recepción del retorno** del Evangelio que recorrió el mundo urbano, el mundo de los pobres y las aldeas indígenas, la Iglesia universal está no solo ante un desafío, sino ante una gracia de Dios. La *Evangelii nuntiandi* nos recuerda que la Iglesia “necesita oír sin cesar aquello que debe creer, las razones de su esperanza y el mandamiento nuevo de amor” (EN 15). Precisamos no solamente saber dar, sino también aprender a recibir. La Iglesia “siempre tiene necesidad de ser evangelizada, si quiere conservar fresca, aliento y fuerza para anunciar el Evangelio. En el proceso de evangelización, el evangelizador es permanentemente evangelizado por el destinatario de su mensaje” (EN 15). Todo lo que nos fue dado, fue antes recibido. Saber dar es tan solo un lado de la gratuidad. Saber recibir y acoger es el otro lado. Lo que vale la pena en la vida no es lo que compramos o lo que otros nos deben, sino aquello que recibimos. Podemos aprender de los pobres y de los otros, del leproso y del encuentro de San Francisco con el sultán: “Es dando que se recibe”.

8.3 Resumen, palabras clave, preguntas

La finalidad de la práctica misionera es la **convocatoria** y el **envío del Pueblo de Dios para servir a la humanidad y dar testimonio del Reino en los seis continentes** del planeta Tierra. Cayó el **muro entre continentes misioneros activos y pasivos**, entre aquellos que necesitan la salvación y los salvados. La misión se dirige a todos los continentes y de todos los continentes nos viene socorro salvífico.

Los “discernimientos” nos sirvieron para ver las diferentes prácticas en curso. Partiendo de la misionariedad *en los y de los seis continentes* surgió el nuevo paradigma de la “**misión *inter gentes***”.

Los “horizontes” nos advirtieron respecto de algunas dificultades que surgen en la **comunicación intercultural de la fe**. En los procesos comunicativos con otros – otros pueblos, otras culturas,

otros contextos históricos – siempre hay el riesgo de malentendidos apresurados, pero también hay la gracia de un mejor entendimiento de la vida personal. En los procesos de inculturación y decodificación de las señales del otro, el factor tiempo es muy importante. Una misión apresurada, por ser una misión colonizadora, no produce cambios en los puntos de vista, ni conversión.

1. ¿Cuál es la novedad del concepto “misión *inter gentes*” y por qué corresponde mejor a las enseñanzas del Vaticano II, que el concepto de “misión *ad gentes*”?
2. ¿Qué significa “en la unidad del Espíritu Santo” para la comunicación intercultural de la fe cristiana?
3. ¿Cuál es la diferencia entre lenguaje lógico y lenguaje analógico?
4. ¿Los códigos de la fe transmitidos en un determinado ropaje cultural, pueden asumir otro ropaje sin ser afectados en su contenido esencial, o existe una lengua general para el anuncio de la fe?
5. ¿Cómo acoger el retorno del mensaje evangélico generado en los procesos de inculturación, no sólo localmente, sino en la Iglesia universal, para que todos los pueblos puedan reconocerse en ésta?

8.4 Referencias bibliográficas

ACOSTA, José de

1954 *De procuranda indorum salute*. In: *Obras del padre José de Acosta*. Madrid, Atlas (B.A.E. 73).

CASTRO, Augusto Luis

1987 *Didáctica misionera: Elementos teológicos para crecer con ojos misioneros*. Bogotá, Paulinas.

CNBB

1995 *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil (1995-1998)*. Documentos da CNBB, n. 54. São Paulo, Paulinas.

CNBB

2003 *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil (2003-*

- 2006). Documentos da CNBB, n. 71. São Paulo, Paulinas.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO;
CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS.
- 1991 *Diálogo e anúncio*. Petrópolis, Vozes.
- CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS
CRISTÃOS
- 1994 *Diretório para aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo*. São Paulo, Paulinas.
- GADAMER, Hans-Georg
- 2004 *Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 6ª ed., Petrópolis, Vozes.
- SUESS, Paulo
- 1997 Apontamentos para a evangelização inculturada. In: COUTO Marcio A.; BATAGIN, Sônia (coord.). *Novo milênio: Perspectivas, debates, sugestões*. São Paulo, Paulinas, p.p. 11-52.
- SUESS, Paulo (org.)
- 2000 *Os confins do mundo no meio de nós: Simpósio missiológico internacional*. São Paulo, Paulinas.
- TAN, Jonathan Y.
- 2004 *Missio inter gentes*. Towards a new paradigm in the mission theology of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC). In: *Mission Studies*, 21/1, p.p. 65-95.
- VIEIRA, Antônio
- 1662 Sermão da Epifania. In: *Sermões*. Vol. 1, tomo 2, Porto, Lello & Irmão, 1959, p.p. 1-61.

Notas:

- 1 Ver la XIª Tesis de Marx sobre Feuerbach: "Los filósofos solamente interpretaron al mundo de varias maneras; ahora la cuestión es cambiarlo".

Pro memoria

En lugar de una “Conclusión”, con resultados finales, vienen a continuación “Siete Apuntes” para cada día del camino recorrido. Pueden ser guardados en el corazón y colgados en la puerta del cuarto. Recuerdan nuestra naturaleza misionera y la importancia de esta naturaleza para el mundo que nos rodea.

1. ¿Quiénes somos?

Somos Pueblo de Dios. Somos Iglesia. Somos comunidad misionera. La identidad misionera es la identidad del camino. Vamos peregrinando en el mundo sin ser del mundo. Nuestra misión es integral (involucra a la persona en su totalidad: corporal, emocional, racional, espiritual), específica (insertada en un determinado grupo social: campo, ciudad, afro-americanos, indígenas, pescadores, sin techo, excluidos) y universal (articulación de los diferentes segmentos sociales en una causa común). Somos esperanza de agua en tiempo de sequía, esperanza de pan en tiempo de hambre, esperanza de sentido en un mundo absurdo. Somos ciudadanos del Reino, no funcionarios de instituciones o sistemas. Somos esperanza por nuestra presencia, por el testimonio, por el servicio y el anuncio del Reino.

2. ¿De dónde venimos?

La Iglesia Pueblo de Dios nació del amor de Dios. Ese amor brota como una fuente que no consigue contener el agua. Se vierte en la Misión de Dios, la encarnación del Hijo y el don pentecostal del Espíritu Santo. Jesús, el Camino, y el Espíritu Santo, el Guía, colocan a los discípulos y a las discípulas en el linaje de la “Misión de Dios”. El Pueblo de Dios vive el envío trinitario en el discipulado, anunciando la Buena Nueva del Reino. La Misión viene de Dios y nos hace volver a Dios.

3. ¿Qué anunciamos?

Anunciamos el Reino como meta históricamente relevante al bien de la historia y, por tanto, escatológica. El anuncio misionero tiene una estructura pascual y pentecostal. No tenemos miedo ante lo absurdo y lo transitorio de la vida. ¡La lucha no fue ni será en vano! Anunciar el Reino significa participar en la lucha por la justicia de la resurrección. Mediante la resurrección de Jesús, Dios quebró la sentencia de la muerte del Justo. El anuncio misionero es un anuncio en defensa de la vida en todas sus dimensiones (desde la no-manipulación de los embriones, hasta las cuestiones ecológicas). Este anuncio está acompañado de señales de justicia, de resurrecciones diarias, que sostienen nuestras imágenes de esperanza.

4. ¿Con quién contamos?

En sus discursos fundamentales de la Sinagoga de Nazaret (Lc 4), de las Bienaventuranzas (Mt 5) y del Juicio Final (Mt 25), Jesús de Nazaret es muy claro. Los protagonistas de su proyecto, que es el Reino, son las víctimas (pobres, cautivos, ciegos, hambrientos, oprimidos, extraños, enfermos). Pero ellos no son sólo los protagonistas o los destinatarios del proyecto misionero: son también los representantes de Dios en el mundo. Son los misioneros de la gran misión *inter gentes*. Como tales, indican otro mundo que es necesario, posible y real. En la lógica del Reino, “los pequeños”, los que viven en el lado sombrío del mundo, son caminos de la verdad y puerta de la vida. Para ellos y con ellos, la comunidad misionera reserva siempre lo mejor: el mejor tiempo, el mejor vestido, el mejor espacio. Con todo, no idealicemos a “los pequeños”, ni nuestra capacidad de estar a su servicio y de volvernos como ellos. Cizaña y trigo hacen parte de la realidad humana, de la nuestra y de la de los otros (ver Mt 13, 24-30). El mundo de los “puros” sería un mundo de terror y de intolerancia. Continuamos cultivando el trigo. ¿Y la cizaña? Perdón y conversión.

5. ¿Por qué luchamos?

El Proyecto de Dios, que es el Reino, coloca a la comunidad misionera no sólo en medio de los pequeños, los pobres y los excluidos como un grupo ulterior. El Pueblo de Dios se constituye a partir de los pequeños, los pobres y los excluidos. Con ellos asume su misión profética, denunciando el anti-proyecto que es el reino del pan no compartido, del poder que no se configura como servicio, del privilegio que favorece la acumulación y del prestigio que organiza eventos de mantenimiento, en vez de articular procesos de transformación. Hoy reconocemos el anti-proyecto en el mundo constituido por el sistema neoliberal, con su lógica del costo-beneficio, de concentración de renta y tierra y de exclusión. Somos arena, no aceite en las máquinas de este anti-proyecto. Comprendemos nuestra misión como militancia por un mundo mejor y para transformaciones históricas concretas. Pero este fin anhelado, para la misión, ya puede estar presente en los pasos concretos de lo cotidiano. La ternura del amor y la claridad mística enrumban la lucha. Acción sin contemplación sería agitación.

6. ¿Cómo trabajamos?

Trabajamos con lo culturalmente disponible. La solidaridad misionera se realiza a través de la inculturación concreta en los contextos. Los medios sofisticados son un contra-testimonio para la misión. La eficacia misionera no está en los instrumentos usados, sino en la coherencia entre el mensaje del Reino y su contextualización, y también a través de nuestro estilo de vida. Pero entre todos los medios, el compartir, simbólicamente celebrado en la Eucaristía, es el “instrumento” más eficaz de la misión, porque permite ver y seguir a Jesús. Al repartir el pan, los discípulos de Emaús reconocieron a Jesús resucitado. Sólo el pan compartido saciará el hambre del pueblo. El caminar en la utopía del Reino constituye una de las formas más radicales del compartir.

7. ¿Qué ganamos?

En la mística de la militancia misionera intentamos, a partir de gestos alternativos, afectar la lógica del sistema: contra la exclusión proponemos la participación; contra la acumulación el compartir y contra la explotación, la gratuidad. En la gratuidad se concreta nuestra resistencia que sustituyó al “pienso, luego existo” (Descartes) por el “pago, luego existo” (costo-beneficio). La Iglesia Pueblo de Dios nació en la fiesta del Espíritu Santo (Pentecostés) que es Dios en el gesto del DON. La gratuidad indica la posibilidad de un mundo para todos, que será nuestro “lucro”. En Pentecostés, la comunidad misionera fue enviada al mundo plural – en la gratuidad y la unidad del Espíritu Santo: “*Es gratuitamente que fuisteis salvados, por medio de la fe. Esto no proviene de nuestros méritos, sino que es un puro don de Dios. No proviene de las obras, para que nadie se jacte*” (Éfesos 2, 8s).

¡Que Nuestra Señora, María Aparecida, nos acompañe en este camino misionero *inter gentes*! ¡Inmaculada Concepción, no nacida en cuna espléndida, Patrona de Brasil! Ella no niega los orígenes humildes de su nacimiento y su imagen, que es de barro cocido y oscurecido por la larga permanencia en las aguas del río. Desde las profundidades de las aguas de nuestra realidad y nuestro imaginario, donde conviven pobreza y realeza, nos convoca y envía – ¡siempre al servicio del Reino!