

EL FUTURO DE LA IGLESIA

La misión como proyecto de llevar el Evangelio hasta el corazón de la cultura y de las culturas

The Project of Carrying the Gospel to the Heart of Culture and Cultures

ALBERTO RAMÍREZ Z.*

Resumen

La pregunta por el futuro de la Iglesia está estrechamente relacionada con el tema de la misión que el Señor ha encomendado realizar a los apóstoles (*Mc* 16,15s y par.), pero sobre todo con la manera como ella debe ser realizada. El presente artículo tiene como objeto la teología actual de la misión en el contexto de la eclesiología renovada del Concilio Vaticano II. Al mismo tiempo se presenta en este artículo una breve lectura de lo que ha sido la historia de la praxis misionera de la Iglesia desde la perspectiva de la inculturación del Evangelio y de la evangelización de la cultura. Con estas reflexiones se quiere contribuir a fundamentar algunos principios que sirvan para comprender mejor la manera como la Iglesia, al realizar su misión, pueda participar en los grandes diálogos del futuro de la humanidad, también evidentemente en los diálogos en torno a la religión.

Palabras clave: Iglesia, Evangelización de la cultura, Inculturación del Evangelio, Futuro de la religión, Nueva evangelización.

* Doctor en Teología de la Universidad de Lovaina, Bélgica. Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín- Colombia. Profesor de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia y del ITEPAL (Instituto Teológico Pastoral del CELAM). Director del grupo de investigación Teología, Iglesia y Sociedad. Correo electrónico: albertorazu@hotmail.com

Artículo recibido el 11 de diciembre de 2009 y aprobado para su publicación el 15 de octubre de 2010.

Abstract

The question concerning the future of the Church is intimately connected with the theme of the mission given by the Lord to his apostles (Mc 16,15 s and parallels), and in a very special way, how it should be carried out. This article deals with the current theology of the mission in the context of the renewed ecclesiology of Vatican II. In the same time, it presents a short reading of what has been the history, related to the missionary praxis in the Church, from the perspective of the Gospel inculturation and the evangelization of Culture. With these reflections the author would like to contribute to the foundations of some principles which may help us to better understand the way the Church, through her mission, takes her share in the great dialogue on the future of mankind and in other dialogues on religion alike.

Key words: Evangelization of Culture, Gospel inculturation, The future of religion, New evangelization.

INTRODUCCIÓN

El futuro de la Iglesia está intrínsecamente relacionado con la realización de su misión. El encargo que el Señor hizo un día a sus discípulos de ir por todo el mundo a anunciar el Evangelio (*Mc* 16,15s y par.) es también la tarea que le corresponde realizar a la Iglesia en la actualidad y en todos los tiempos. Es, por otra parte, como lo expresó bellamente el Papa Pablo VI en la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (*EN*), la razón misma de ser de la Iglesia: “Evangelizar constituye... la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar”.¹ A lo que añadía que el Evangelio debe penetrar la cultura y las culturas de la humanidad hasta sus raíces: “(...) lo que importa es evangelizar - no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces - la cultura y las culturas del hombre en el sentido que tienen esos términos en la *Gaudium et Spes* (*GS*, 50)”².

La Constitución Pastoral del Concilio citada por el Papa Pablo VI ofrece una definición de la noción de cultura que ha sido fundamento de muchas de las afirmaciones del Magisterio reciente de la Iglesia y de la teología de nuestros días:

Con la expresión ‘cultura’, en general, se indica todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales, procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo, formula, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano (*GS*, 53).

Al tema de la relación entre la fe y la cultura se refirió en repetidas ocasiones el Papa Juan Pablo II en el sentido de lo que afirmaba el Papa Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*: que “la ruptura entre la fe y la cultura constituye el verdadero drama de nuestra época”. Y él mismo señalaba que “una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente asumida, no enteramente pensada, no fielmente vivida”³.

1 Exhortación Apostólica Post-sinodal *Evangelii Nuntiandi* (*EN*), Pablo VI, 1975 (III Asamblea General del Sínodo de Obispos, 1974),. Esta Exhortación Apostólica es sin duda uno de los documentos más importantes del Magisterio de la Iglesia en los últimos años, uno de los documentos que ha traído también mayores consecuencias para el desarrollo del proceso eclesial que vivimos.

2 *EN* 20. La cita de la *Gaudium et Spes* debe ser más bien el No. 53.

3 Entre las referencias del Papa Juan Pablo II a este tema son de especial importancia la Carta Autógrafa para la constitución del Consejo Pontificio de la Cultura (20 de mayo de 1982) y el Discurso al Consejo Pontificio de la Cultura (14 de marzo de 1997).

El llamamiento que hace el Papa Pablo VI a realizar la tarea de la evangelización de tal manera que toque las raíces mismas de la cultura y de las culturas tiene sin lugar a dudas una enorme importancia para la Iglesia de nuestros días y para la Iglesia del futuro. Es también un tema que tiene una estrecha relación con una cuestión que nos ocupa de manera especial en estas reflexiones: la cuestión acerca de la evangelización de la cultura y de la inculturación del Evangelio, dos afirmaciones complementarias que pertenecen al capítulo de la eclesiología que trata sobre la misión de la Iglesia. La abundancia de referencias del Magisterio de la Iglesia en los últimos años a estos temas, tanto en el nivel universal como en el de las Iglesias locales y particulares, muestra la importancia que ellos tienen⁴.

Se trata, por otra parte, de una cuestión de gran actualidad que nos ayuda a responder la pregunta que hoy nos hacemos con especial urgencia acerca del futuro de la Iglesia, acerca del futuro del Cristianismo y de la religión en el mundo. Con el presente trabajo, fruto de una investigación mayor que se realiza en el Grupo “Iglesia, Teología y Cultura” de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, se quiere fomentar el diálogo teológico en torno a esta cuestión en nuestro medio. Algunas consideraciones acerca del tema mismo del futuro pueden ser útiles en el comienzo de estas reflexiones para contextualizar mejor el presente trabajo.

EL TEMA DE LA RELIGIÓN EN RELACIÓN CON EL FUTURO DE LA HISTORIA

Acerca de la preocupación por el tema del futuro, las actitudes que conocemos actualmente fluctúan entre el pesimismo y la esperanza. Samuel Huntington (1993; 1996), el célebre politólogo de Harvard, puede ser citado como exponente de lo que es una posición más bien negativa al respecto. Según él, el hecho de que se haya acabado la confrontación que en las últimas décadas del siglo XX polarizaba al mundo ideológicamente pero también en un sentido político y económico (la guerra fría), no significaría propiamente el término de los grandes conflictos en la historia humana. Todo lo contrario: terminada la confrontación entre capitalismo y

4 Entre otros documentos, se deben recordar los siguientes: Concilio Vaticano II. Decreto *Ad Gentes* sobre las Misiones (1965). Pablo VI. La Exhortación Apostólica Post-sinodal *Evangelii Nuntiandi* ya citada (1975). Juan Pablo II. Exhortación Apostólica Post-sinodal *Catechesi Tradendae*, 1979 (IV Asamblea General del Sínodo de Obispos de 1978); Exhortaciones Apostólicas Post-sinodales, fruto de los Sínodos extraordinarios de Obispos convocados con ocasión del comienzo del tercer milenio, sobre todo, para nuestro propósito, *Ecclesia in America* (1999); Cartas Apostólicas *Tertio Millenio Adveniente* (1994) y *Novo Millenio Ineunte* (2001); Encíclica *Redemptoris Missio* (1990). Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano (*Medellín*, 1968; *Puebla*, 1979; *Santo Domingo*, 1992, *Aparecida*, 2007).

comunismo, lo que estaría por venir serían grandes conflictos entre civilizaciones⁵. Una tesis como ésta contradice evidentemente el parecer más bien optimista de quienes como Francis Fukuyama (1992) afirman que la historia humana ha llegado ya, con el triunfo de la civilización occidental, a su final.

El futuro de la humanidad, ¿futuro de grandes conflictos o de grandes diálogos?

Pero distinta es sobre todo a la de Huntington la opinión que sobre el tema tiene un conocido teólogo suizo que ha sido durante muchos años profesor de la Universidad de Tubinga en Alemania y que ha dedicado gran parte de su vida a la causa del ecumenismo y al fomento del diálogo entre las religiones. Hans Küng no se ha contentado solamente con realizar una importante tarea académica en relación con esta cuestión, sino que ha llevado al terreno de lo concreto sus convicciones con la creación del movimiento *Weltethos* (*Proyecto de una ética mundial*). El objetivo de este movimiento es precisamente fomentar el diálogo entre las religiones en torno al tema de la ética y contribuir así a hacer posible la paz en el mundo. Todas las religiones tienen, según él, grandes riquezas que aportar para la elaboración de un código de comportamiento con el que podrían comprometerse todos los hombres, los pueblos y las naciones del mundo.⁶ Se puede pensar por lo tanto que el futuro de la historia humana no tendrá que ser un futuro de confrontaciones sino de grandes diálogos como lo permiten presagiar precisamente el movimiento ecuménico (diálogo entre los cristianos) y el diálogo interreligioso que hoy viene liderando la Iglesia Católica.

5 Ya en 1993 Huntington había presentado su tesis en el artículo *"The Clash of Civilizations"*, donde afirma: "Mi hipótesis es que la fuente fundamental de conflicto en este nuevo mundo no será en principio ideológica o económica. Las grandes divisiones en la humanidad y la fuente de conflicto dominante serán culturales... los principales conflictos de política global ocurrirán entre naciones y grupos pertenecientes a diferentes civilizaciones. El choque de civilizaciones dominará la política global".

6 Hans Küng ha realizado una imponderable tarea con este propósito en la Universidad de Tubinga, además de numerosos viajes y de una presentación oficial de este proyecto ante la Asamblea General de la ONU. Hay que subrayar al respecto su encuentro con el Papa Benedicto XVI a las pocas semanas de su elección. Entre sus publicaciones se puede ver en particular la obra en traducción castellana, *Proyecto de una ética mundial* (1993). Pero también hay que mencionar aquí a su amigo, el gran pensador de nuestros días recientemente fallecido (26 de agosto de 2010), el sacerdote Raimon Panikkar (1918-2010), hijo de padre hindú y de madre española, filósofo, teólogo, químico, quien dejó una enorme cantidad de publicaciones en este sentido muchas de ellas dedicadas a su intuición acerca de un proyecto "cosmoteándrico". Igualmente hay que mencionar las numerosas obras sobre el tema, del gran pensador cristiano español José María Mardones (1943-2006), un filósofo, sociólogo y teólogo fallecido repentinamente en los últimos, muy cercano también a Panikkar.

La Iglesia conciliar, una Iglesia llamada a entrar en los grandes diálogos de la humanidad en el futuro

La Iglesia Católica, como bien se sabe, se ha comprometido desde la época del pontificado del Papa Juan XXIII y del Concilio Vaticano II con una actitud de diálogo en todos los niveles: al interior del Cristianismo, en el nivel de la relación con las confesiones cristianas no católicas; hacia afuera, en el de la relación con las religiones no cristianas de la humanidad; pero también en el nivel de la relación con la cultura moderna. Con esta actitud se ha hecho posible comprender mejor lo importante que es para la Iglesia el propósito de no encerrarse dentro de estrechos límites. Venimos aprendiendo a dirigir nuestra mirada hacia el mundo en grande. En este mundo, así considerado, la Iglesia ha descubierto de nuevo la importancia que tiene dialogar con todas las culturas y civilizaciones para valorarlas como se merecen, pero también para presentarles la propuesta del Evangelio como una inspiración que tiene virtud para activar las semillas del Verbo que Dios ha puesto en ellas como caminos de revelación y de salvación. Hay todavía un largo camino por recorrer, es cierto, pero se han dado ya grandes pasos en este sentido en la Iglesia Católica que son signos de esperanza.

La eclesiología de nuestros días puede ser invocada en este sentido. Se puede comprobar por ejemplo la disposición de apertura dialogal que ha animado a la Iglesia Católica desde la época del Concilio por la interpretación que se ha hecho de una afirmación eclesiológica que desempeñaba tradicionalmente un importante papel en el Catolicismo, la afirmación según la cual “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Esta afirmación se remonta, aunque en una formulación un poco diferente, a un Padre latino de la Iglesia del siglo III, San Cipriano (Ep. 73, 21), en quien tenía un sentido más bien incluyente: servía para subrayar que la salvación a la que estamos llamados todos los hombres tiene sentido eclesial⁷. La salvación de todos los hombres acontece, diríamos hoy, por la mediación sacramental de la Iglesia. Pero la afirmación se volvió excluyente: quienes no pertenecen a la Iglesia no se salvan, aunque sean buenos. Una interpretación así traerá como consecuencia también el desconocimiento de toda posibilidad de verdad y de bondad, así como de otros valores que tradicionalmente ponemos en relación con la religión verdadera, en quienes no son cristianos, en quienes no pertenecen a la Iglesia.

Es realmente un gran logro el que, con el espíritu del Concilio, se haya llegado a reconocer explícitamente que hay valores auténticos en todas las culturas de la

7 “Salus extra Ecclesiam non est” es la fórmula de San Cipriano que se ha convertido en la fórmula post-tridentina “Extra Ecclesiam nulla salus”. En relación con la interpretación de esta fórmula eclesiológica se debe recordar la doctrina del Concilio Vaticano II. Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (LG) (1966) sobre la Iglesia.

humanidad e inclusive en otras religiones diferentes a la nuestra. Hemos aprendido a reconocer que las posibilidades de salvación que Dios ofrece a los hombres son inagotables, así como los caminos de revelación que Él nos ofrece. En cierto sentido podemos afirmar que, donde quiera que se dé lo humano, allí es posible constatar la existencia de valores auténticos semejantes, por lo menos, a los que tanto apreciamos en nuestra religión y en las culturas inspiradas por ella.

Una de las razones que han contribuido a la recuperación de este sentido original, incluyente, de la afirmación eclesiológica de San Cipriano ha sido sin lugar a dudas el mejor conocimiento que tenemos de los Padres de la Iglesia en esta época conciliar del Vaticano II. De todos modos, reconocer que es posible la realización del misterio de la salvación en toda la humanidad por distintos caminos no implica para nosotros, los cristianos, desconocer el sentido de plenitud con el que ligamos indisolublemente tanto el hecho de la revelación como el de la salvación, al hablar de Jesucristo⁸.

Lo dicho hasta aquí nos ayuda a abordar ahora la pregunta por la manera como la Iglesia debe realizar su misión, con la mirada puesta en el futuro, es decir, el tema de la inculturación del Evangelio y de la evangelización de la cultura.

EL SUJETO DE LA MISIÓN A LA LUZ DE LA ECLESIOLOGÍA RENOVADA DEL CONCILIO

El interés por la teología de la misión ha tenido en nuestros días una importancia tan grande como tal vez no la había tenido nunca antes en la historia de la Iglesia. Quizá nunca se había hablado con tanta propiedad de una teología de la misión como lo hacemos actualmente. Se trata en efecto de una teología que hemos venido construyendo con base en la rica inspiración del Concilio Vaticano II con la que se ha tratado de responder a los retos de la época que vivimos, tal como lo deseaba el Papa Juan XXIII y como lo expresó explícitamente el Concilio: los desafíos del mundo moderno. Algunos aspectos de la eclesiológica renovada del Concilio Vaticano II nos permiten identificar mejor al sujeto, protagonista de la misión y nos permiten comprender también mejor las características de la teología actual de la misión.

8 Ver al respecto la Declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (6 de agosto de 2000 con ocasión de la publicación de la obra del P. Jacques Dupuis SJ. Trad. castellana *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*.

Eclesiología de la comunión

La eclesiología conciliar es ante todo una eclesiología de la comunión. La experiencia de la comunión es lo que constituye la realidad profunda de la Iglesia, su misterio. Con ello se quiere señalar que la comunidad, es decir, la unión fraternal de las personas en torno a la memoria del Señor, es lo primero que hay que tener en cuenta cuando se quiere definir la realidad de la Iglesia. Es esto lo que se ha querido expresar por medio de la noción griega de “misterio” en el primer capítulo de la Constitución *Lumen Gentium*, algo novedoso, en cierto sentido, en comparación con lo que se afirmaba tradicionalmente acerca de la Iglesia en la eclesiología que se elaboró a partir del Concilio de Trento. En dicha eclesiología, la Iglesia es concebida como una sociedad perfecta querida por el Señor y la insistencia está puesta principalmente en lo que hoy consideramos como lo institucional, aunque no faltaban en la definición tridentina de la Iglesia elementos de tipo carismático que hoy vinculamos explícitamente con la eclesiología de la comunión (la comunión en una misma fe, la práctica de los sacramentos, la obediencia a los pastores)⁹.

La eclesiología conciliar introduce luego en el primer capítulo de la Constitución *Lumen Gentium* una noción por medio de la cual se explicita un aspecto que enriquece significativamente la eclesiología de la comunión, la noción latina de sacramento (*sacramentum*).¹⁰ La Iglesia es, en el sentido en el que se ha entendido tradicionalmente la noción de sacramento, un signo eficaz (revelación efectiva) de una realidad profunda teologal, el misterio trinitario del Dios en el cual creemos: Dios Trinidad es precisamente un misterio de comunión. Pero la Iglesia es también un signo eficaz (manifestación) del deseo de fraternidad que experimentan los hombres desde lo más profundo de su existencia (*LG*, 1,1). La Iglesia es en este sentido sacramento de Jesucristo en quien se han revelado plenamente tanto Dios como el hombre.

9 Fue muy importante el papel que jugó en la elaboración de la eclesiología tridentina el Cardenal jesuita Roberto Belarmino y, por lo tanto, la preocupación que se tenía en la época en el sentido de la Contrarreforma. En relación con el sentido en el cual debe ser entendida en la eclesiología actual la noción de comunión, se puede ver la Carta del Cardenal Ratzinger titulada “*Communiois Notio sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*” (28 de mayo de 1992).

10 Sobre estas nociones ver el comentario de la Constitución *Lumen Gentium* de Monseñor Gérard Philips, (1968). A Monseñor Philips, teólogo de Lovaina, le fue encomendada la tarea de redactar el texto de lo que llegó a ser la Constitución *Lumen Gentium* sobre la Iglesia. El tema del misterio era muy importante en la teología desde la época Dom Odo Casel, monje benedictino de Maria Laach (sobre todo su obra *Das Kultmysterium*). El tema de la sacramentalidad también había sido objeto de publicaciones tan importantes como la del teólogo alemán Otto Semmelroth (1953), *Die Kirche als Ursakrament* (La Iglesia como sacramento original). Otra obra publicada originalmente en neerlandés sobre el tema por el teólogo belga Edward Schillebeeckx OP (1960), profesor de la Universidad de Nimega, ejerció un gran influjo en la renovación de la teología sacramental: en traducción francesa *Le Christ, Sacrement de la Rencontre de Dieu*.

Eclesiología del Pueblo de Dios

La eclesiología conciliar es por otra parte una eclesiología que hay que comprender desde la perspectiva del tema bíblico del Pueblo de Dios. Este tema sirvió para proponer toda la doctrina eclesiológica que aparece en el capítulo segundo de la Constitución *Lumen Gentium* en estrecha relación con el tema del capítulo primero. Se ha dicho con razón que este capítulo constituye una verdadera “revolución copernicana” en eclesiología¹¹. Por medio de él se afirma el carácter histórico del misterio sacramental de la Iglesia: ella es una comunidad que peregrina en el tiempo realizando la historia de la salvación. Pero también permite esta categoría bíblica superar la concepción piramidal que se tenía tradicionalmente de la Iglesia y se hace manifiesto el carácter eclesial de todos los miembros de la comunidad y la responsabilidad que a todos compete en el sentido de la tarea de la misión. Se puede decir que es precisamente en esta teología del Pueblo de Dios en la que se fundamenta la afirmación según la cual todos los cristianos somos la Iglesia con el mismo derecho, un derecho que, desde el punto de vista sacramental, se deriva del bautismo (o mejor: de todo el sacramento de la iniciación cristiana), algo que tiene una enorme importancia para desarrollar una teología eclesial del laicado.

No sobra hacer notar aquí que en el trasfondo del mensaje central del documento de conclusiones de la Conferencia de Aparecida (2007), en nuestra Iglesia de América Latina y El Caribe se reconoce muy bien esta eclesiología conciliar que fundamenta el propósito de afirmar el carácter de discípulos misioneros de todos los miembros de la Iglesia y por lo tanto también su responsabilidad misionera, evangelizadora: el tema del “discipulado misionero”.

La comunión en concreto desde la perspectiva de la Iglesia Particular

Hay, finalmente, un elemento de la eclesiología conciliar de mucha importancia para nuestro propósito: el tema de la Iglesia Particular. Según esta consideración, el punto de partida de la Iglesia en cuanto misterio de comunión es la comunidad concreta, la Iglesia Particular como se ha designado en la eclesiología conciliar a la Diócesis de acuerdo con una terminología que se remonta a los Padres de la Iglesia e inclusive a comunidades del Nuevo Testamento, por lo menos en lo referente a su significación. La definición de la Iglesia como Iglesia Particular aparece en el Decreto *Christus Dominus*, pero la doctrina en la que se fundamenta esta definición

11 Esta expresión fue muy utilizada por el Cardenal Leo-Joseph Suenens, arzobispo de Malinas-Bruselas, uno de los cuatro cardenales moderadores del Concilio. Sobre el tema del Pueblo de Dios ver Ratzinger, 1972.

ya está presente en el capítulo tercero de la Constitución *Lumen Gentium* sobre la “constitución jerárquica” de la Iglesia.

Esta doctrina constituye un importante desarrollo de la eclesiología de la comunión que, además de la rica concepción acerca de la Diócesis, también nos ofrece una concepción renovada de los ministerios, en particular del ministerio episcopal (*PO* 1966). Con base en esta doctrina se desarrolla en la eclesiología post-conciliar una teología concreta de la comunidad, en cuanto sujeto de la experiencia de la comunión: una mejor concepción de la figura que tradicionalmente conocemos como la Parroquia, la cual es definida hoy en muchos documentos, especialmente entre nosotros en América Latina, como comunidad de comunidades.

El tema de la Iglesia Particular tiene mucho que ver con la llamada eclesiología eucarística de la teología oriental, la cual ejerció un importante papel en la renovación conciliar de la eclesiología católica. El principal representante de esta eclesiología es un teólogo ruso de la emigración, antiguo Rector del Instituto San Sergio de París, el P. Nicolás Afanasieff (1955; 1960; 1963). Según esta eclesiología, todo el misterio de la Iglesia acontece en cada comunidad en la que se hace la experiencia de la comunión, es decir, en cada asamblea litúrgica que se reúne para celebrar la eucaristía. Y la comunidad en la que se realiza por excelencia esta experiencia es la comunidad presidida por el Obispo. Esta eclesiología tiene también mucho que ver con otra corriente teológica y eclesiológica de la Ortodoxia, la teología de la “sobornost”, un movimiento eslavófilo del siglo XIX en el que se definía a la Iglesia como “la comunión de los espíritus en el amor”¹².

Se puede decir que la eclesiología católica ha recuperado desde el Concilio con la teología de la Iglesia Particular un principio original que había sido olvidado en cierta forma y ha enriquecido inclusive con él la concepción eclesiológica de la Iglesia universal. Hay que aclarar que el hecho de subrayar la doctrina de la Iglesia Particular, como punto de partida para definir a la Iglesia como comunión, no significa propiamente que se haya sacrificado en el Concilio el principio eclesiológico de la Iglesia como Iglesia universal, no solamente importante en Occidente, en el Catolicismo, sino también en el Oriente cristiano bajo la forma de la llamada

12 Con esta definición se pretende superar una concepción institucional de la Iglesia, sobre todo en cuanto fundamentada en el principio del poder, un tema que tuvo también en este movimiento una gran importancia filosófica (recordar por ejemplo a Nikolás Berdiaev). Sobre esta teología se conoce una abundante literatura, sobre todo del Instituto San Sergio de París, pero también aportes importantes de teólogos católicos como el P. Congar en sus escritos sobre el tema de la colegialidad en la época del Concilio Vaticano II. Y dado el sentido ecuménico de estos planteamientos eclesiológicos, no sobra recordar la teología del Consejo Mundial de las Iglesias, sobre todo de la época de una Asamblea cercana en el tiempo al Concilio: la Asamblea de New Delhi de 1961. Ver Thils, 1962.

“eclesiología de la Pentarquía”, una eclesiología fundamentada en la afirmación del orden jerárquico de los cinco Patriarcados originales de la Iglesia reconocidos por los primeros Concilios: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Después de la división entre Oriente y Occidente, el Patriarcado de Moscú fue añadido en el último lugar en el orden de la Pentarquía para reemplazar a la Iglesia de Roma.

Como se podrá ver en adelante, la concepción de la misión de la Iglesia, entendida en el sentido de la pastoral de la evangelización como hoy nos la planteamos, se comprende mucho mejor si se la piensa desde estos principios de la eclesiología renovada de nuestros días, la eclesiología conciliar.

LA MISIÓN ENCOMENDADA A LA COMUNIDAD DE LA IGLESIA

Así como le debemos al Concilio Vaticano II el comienzo de una eclesiología renovada, también le debemos el comienzo de la renovación de una teología de la misión. Ante todo, porque el Concilio rescató el sentido de lo que es propiamente la misión de la Iglesia. No basta decir, según la doctrina del Concilio, que la Iglesia tiene “misiones”, es decir, que tiene el encargo de anunciar Evangelio en territorios de misión. Ella es por naturaleza, una Iglesia misionera. Al respecto se debe recordar un importante texto del Concilio:

Como el Padre envió al Hijo, así el Hijo envió a los apóstoles (Jo 20,21) diciendo: *Id y enseñad a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo* (Mt 28,18-20). Este solemne mandato de Cristo de anunciar la verdad salvadora, la Iglesia lo recibió de los apóstoles con la encomienda de llevarla hasta el fin de la tierra (Act 1,8)... Sobre todos los discípulos de Cristo pesa la obligación de propagar la fe según su propia condición de vida (LG, 17).

Esta manera de ver las cosas ha producido ya consecuencias de mucha trascendencia en la Iglesia de nuestros días, por ejemplo en la Iglesia de América Latina, en la que se ha emprendido la tarea de despertar de nuevo en todos los miembros de la Iglesia la conciencia del “discipulado misionero”, como se ha hecho en la Conferencia de Aparecida¹³.

13 Se puede decir que la Conferencia de Aparecida recogió toda la tradición de las otras Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y llevó la eclesiología conciliar hasta sus últimas consecuencias en este aspecto.

Aspectos de la teología renovada de la misión

Se puede decir que ha habido un proceso de desarrollo de la teología de la misión en la época que vivimos a partir del Concilio Vaticano II. Desde una concepción de la misión de la Iglesia en el sentido de la tarea pastoral en el mundo (*Gaudium et Spes*) se ha pasado a enfatizar una doctrina que, aunque estaba ya presente en la eclesiología del Concilio, aparecerá sin embargo de manera más explícita en la época post-conciliar: la comprensión de la misión pastoral de la Iglesia en el sentido de la evangelización. Con este desarrollo de la doctrina de la misión tiene que ver finalmente un planteamiento que se ha hecho en principio en nuestras Iglesias de América Latina y de El Caribe, por inspiración del Papa Juan Pablo II, y que ha sido extendido luego a la Iglesia universal con ocasión del comienzo del tercer milenio: la nueva evangelización.

El servicio (diaconía) pastoral en el mundo

Uno de los documentos del Concilio Vaticano II, el Decreto *Ad Gentes*, ha sido dedicado al tema de la actividad misionera de la Iglesia. Se trata de un documento que se ocupa de la tarea que ha realizado la Iglesia en el transcurso de los siglos y que sigue realizando todavía con entusiasmo, la evangelización entre los gentiles o, con otras palabras, el proceso de cristianización de los pueblos en los llamados territorios de misión. El Concilio presenta una rica teología de la misión en este documento, lo que se comprende bien si se tiene en cuenta que se trata de uno de los últimos documentos del Vaticano II, al que lo precedió la inspiración y la riqueza de los otros documentos. En él se encuentra por ejemplo el tema del respeto que hay que tener, al realizar la misión, en relación con las distintas culturas y una consideración explícita acerca del servicio de purificación que puede prestarles a las mismas el Evangelio. No falta en este documento una referencia explícita a la preocupación por lo que en ese momento se llama la adaptación cultural necesaria para que sea posible la germinación de la fe y su crecimiento en los distintos ambientes, de tal manera que en ellos puedan ir surgiendo iglesias con identidad propia¹⁴.

En el mismo sentido se habla en la Constitución sobre la Sagrada Liturgia sobre la adaptación de la liturgia y de los ritos de la Iglesia de acuerdo con las particularidades propias de las diversas culturas (*SC*, 1966, n. 37-40)¹⁵.

14 La Iglesia de América Latina ha acogido con entusiasmo esta orientación del Concilio en sus Conferencias Generales del Episcopado. Una mención especial la merece al respecto una reunión sobre el tema de la liturgia que tuvo lugar después de la Conferencia de Medellín y que produjo un documento muy valioso, el llamado *Medellín de la liturgia*, (1973) publicado por el DELC (Departamento de Liturgia del CELAM).

15 El proyecto de un documento sobre la liturgia se convirtió en el tema central de la primera sesión del Concilio cuando fue suspendida la consideración del primer proyecto de Constitución

Pero el planteamiento eclesiológico propiamente dicho del Concilio en relación con la misión es el que nos encontramos en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Se trata de un planteamiento que responde muy bien a las intenciones del Papa Juan XXIII, cuando convocó el Concilio. Lo que podríamos llamar la “sensibilidad pastoral” estará presente en todo el proceso del Concilio, desde el momento en el cual el Papa Juan XXIII hizo el anuncio de su intención de convocarlo. El Concilio que el Papa quería era, por así decirlo, un Concilio diferente de los que lo habían precedido, sobre todo de los de la época moderna (Trento y Vaticano I), aunque sus temas fundamentales eran en principio los mismos (la Revelación, la Iglesia). Es muy significativo el sentido en el cual el Papa Juan XXIII hablaba de un Concilio pastoral. El Papa pensaba en un Concilio de “aggiornamento” de la Iglesia por el retorno a las fuentes, pero sobre todo de un Concilio en el que la Iglesia pudiera dar respuesta a los interrogantes que le planteaba el mundo contemporáneo y el mundo por venir¹⁶.

Así, la Iglesia concibe su tarea en el mundo como una tarea pastoral, un servicio (diaconía) de inspiración que ella puede prestar en la historia humana al anunciar los valores del Evangelio, valores que son profundamente humanos. Se comprende así muy bien el mensaje del Papa Pablo VI (1965) en la Asamblea General de las Naciones Unidas en vísperas de la clausura del Concilio, según el cual la Iglesia es experta en humanidad. Con esta primera visita a la ONU del Papa Pablo VI se inicia una importante tradición que han seguido sus sucesores, tanto el Papa Juan Pablo II (1 de octubre de 1995) como el Papa Benedicto XVI. (18 de abril de 2008), y que reafirma frente a toda la humanidad el sentido de la misión que está llamada a realizar la Iglesia.

El ministerio pastoral de evangelización

Para la comprensión del proceso de desarrollo de esta doctrina acerca de la misión pastoral de la Iglesia es muy importante el recuerdo de lo que sucedió con ocasión de la “recepción” del Concilio en nuestras Iglesias de América Latina. El hilo conductor de esta “recepción” fue, en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968), la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. La gran preocupación era en ese entonces definir en qué sentido debían nuestras Iglesias realizar la misión pastoral “en la actual situación de América Latina”, como

sobre la Iglesia y postergado para la segunda sesión en la que fue adoptado, más bien que el originalmente presentado por la Comisión Teológica, un proyecto nuevo, el que llegó a ser la Constitución *Lumen Gentium*.

16 “A los cuarenta años de la inauguración del Concilio Vaticano II” (Ramírez, 2003). Como parte de este artículo se publicó la comparación entre dos versiones de la Alocución *Gaudet Mater Ecclesia* del Papa Juan XXIII: el texto en italiano, versión original escrita de puño y letra por el Papa en sus vacaciones del verano de 1962 en Castelgandolfo, y el texto definitivo que leyó en la inauguración del Concilio el 11 de octubre de 1962.

se dice en el título del Documento de Conclusiones de dicha Conferencia. Era éste precisamente el tema que se planteaba en la Constitución Pastoral del Concilio; el tema de la misión pastoral de la Iglesia en el mundo actual.

Hay además otro hecho que debe ser tenido en cuenta para comprender este proceso del desarrollo de la teología de la misión en el sentido de la evangelización: lo que sucedió en la III Asamblea General del Sínodo de Obispos (1974) que se ocupó del tema de la evangelización. En relación con estos dos hechos, el de la “recepción” del Concilio en las Iglesias de América Latina y el del mensaje de la III Asamblea General del Sínodo de Obispos, hay que notar aquí algo que ha tenido una gran importancia en el proceso vivido por la Iglesia en nuestros días: el influjo recíproco de la Iglesia universal en las Iglesias locales y de éstas en la Iglesia universal, sobre todo en el caso de la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias de América Latina.

En efecto, la Iglesia universal inspiró por una parte el camino de la Iglesia latinoamericana en el sentido pastoral de la misión, a la luz de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Pero la Iglesia de América Latina, que se venía afirmando a partir del Concilio cada vez con mayor fuerza en el sentido de su identidad eclesial profética, desempeñó a su vez un importante papel en la III Asamblea General del Sínodo de Obispos de 1974: la misión pastoral que corresponde realizar a la Iglesia es una misión de evangelización. Más tarde, de nuevo la Iglesia universal ejercerá su influjo sobre nuestras Iglesias, a partir de la III Asamblea General del Sínodo de Obispos, cuando en América Latina se reunió la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 1978), cuyo tema fundamental fue precisamente el de la evangelización, como se puede comprobar por el título que se dio al Documento de Conclusiones de esta Conferencia: “La evangelización en el presente y el futuro de América Latina” (Ramírez, 1998).

Este desarrollo de la teología de la misión se ha ido dando por lo tanto poco a poco en la Iglesia de nuestros días. Por medio de él se ha dado razón de lo que ya al interior del proceso del Concilio había tenido tanta importancia, la afirmación del carácter misionero de la Iglesia en virtud de su mismo ser, como la encontramos en la Constitución *Lumen Gentium*, algo que tan bellamente expresó después del Concilio el Papa Pablo VI, como ya lo hemos señalado: “La Iglesia existe para evangelizar”. Poco a poco van integrándose también en esta teología de la misión elementos que habían aparecido por lo menos germinalmente en el Decreto *Ad Gentes*, los temas que hoy tanto nos ocupan en relación con la misión de la Iglesia, el tema de la evangelización de la cultura y el de la inculturación del Evangelio.¹⁷

17 Ver, entre otros: Torres, 1983, p. 471-478; Crollius, 1991; Paul, 1992, p 19-34; Miranda, 2004. Muy importantes en América Latina las publicaciones del obispo brasileño Dom Antonio do

La nueva evangelización

Se llega así finalmente, en el desarrollo de la teología de la misión, a la época en la que hablamos de la nueva evangelización. El término aparece con ocasión de la convocación que hizo el Papa Juan Pablo II a nuestras Iglesias para la celebración de los quinientos años de la primera evangelización de nuestro continente. En ese entonces el Papa invitaba a nuestras Iglesias a realizar una nueva evangelización (“nueva en su ardor, en sus métodos y en sus expresiones”).

Con esta inspiración se celebró la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe que tuvo lugar en Santo Domingo en 1992, en cuyo Documento de Conclusiones se señalan los temas propiamente dichos que constituyen las líneas conductoras de la Conferencia: “Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana”. La asamblea reafirmó, como se ve, el compromiso social de carácter profético que habían asumido nuestras Iglesias desde la Conferencia de Medellín en 1968 (promoción humana), y lo integró con el propósito de la construcción de una nueva cultura, probablemente en el sentido de lo afirmado en principio por el Papa Pablo VI y luego por la Conferencia de Puebla, el proyecto de la construcción de una civilización del amor (cultura cristiana). Pero lo que fundamentó todos estos propósitos fue el tema que había señalado el Papa Juan Pablo II, desde la convocación de la Conferencia: el tema de la nueva evangelización.

Como se ha dicho con frecuencia, en cierta forma el Papa Juan Pablo II hizo de este proyecto de la nueva evangelización la bandera misma de su pontificado. También el Papa Benedicto XVI ha reafirmado el interés actual por este propósito en repetidas oportunidades, en especial con ocasión de la Conferencia de Aparecida, la asamblea de obispos en la que nuestras Iglesias recogieron, como ya se ha dicho, todo el patrimonio de las anteriores Conferencias Episcopales de nuestro continente, pero en la que se puso el énfasis en el propósito de despertar la conciencia del “discipulado misionero” en todos los cristianos, con las consecuencias que esta conciencia trae para la realización de la misión de anunciar a Jesucristo “para que nuestros pueblos en Él tengan vida”. Se puede señalar de nuevo aquí, en el sentido de lo dicho acerca del principio de la circulación eclesial entre la Iglesia universal y las Iglesias locales, que la convocación que recibieron nuestras Iglesias de parte de la Iglesia universal para emprender la tarea de una nueva evangelización fue extendida por Juan Pablo II, a partir de nuestras Iglesias, a la Iglesia universal con ocasión de la celebración del comienzo del tercer milenio.

Carmo Cheuiche, (fallecido en 2009), entre otras *Inculturación un reto a la Evangelización* (2010) (póstuma). Faes de Araújo, 2010.

¿CÓMO HA SIDO REALIZADA LA MISIÓN DE LA IGLESIA A TRAVÉS DE LOS SIGLOS DE SU HISTORIA?

Cuando hoy se habla de inculturación del Evangelio y de evangelización de la cultura damos por supuesto que históricamente la misión de la Iglesia implicó la adaptación del mensaje del Evangelio a las diversas culturas de la humanidad. Pero es evidente al mismo tiempo la importancia de mantener la fidelidad a su sustrato original que trasciende las fluctuaciones del tiempo y de la historia. Adaptar el Evangelio a las distintas culturas no significó por lo tanto modificar su esencia, su contenido. Es en este sentido en el que hoy entendemos la invitación del Papa Juan XXIII para realizar un *aggiornamento* de la Iglesia en los tiempos actuales y con la mirada puesta en el futuro: invitación a realizar un “retorno a las fuentes”, a beber de nuevo en nuestros días las aguas frescas del Evangelio. Por fuentes de la revelación se ha entendido en el Catolicismo la Sagrada Escritura y la Tradición, sobre todo a partir de las controversias que se dieron con el Protestantismo en el siglo XVI, pero entre la una y la otra establecemos actualmente una dependencia intrínseca. Por su parte, la Sagrada Escritura no es simplemente un lugar teológico primordial que le permite a la Iglesia fundamentar sus afirmaciones, sino sobre todo el instrumento por medio del cual puede ella confrontar en todos los tiempos su fe con la fe apostólica.

El Papa Juan XXIII hablaba también de *aggiornamento* de la Iglesia en el sentido de realizar la misión con la mirada puesta en el destinatario actual del Evangelio, en el destinatario del presente y del mundo por venir e invitaba a la Iglesia a entrar en una relación de diálogo con el mundo moderno. Esta invitación tiene consecuencias muy importantes para la realización de la misión de la Iglesia. Ella tiene realizarse, ante todo, desde una relación de diálogo con las distintas culturas en el contexto de las cuales se quiere proclamar el Evangelio, diálogo que reconoce que ellas son portadoras, en alguna forma, de ideales que todos los hombres compartimos y, en cierto sentido, expresiones de una misma búsqueda. El Evangelio por su parte las trasciende a todas ellas y no implica un compromiso exclusivo con alguna en particular. Es una inspiración que puede hacer germinar dentro de ellas, por medio de la misión, lo que los Padres de la Iglesia llamaban las semillas del Verbo, como se puede leer en la bella página de San Justino en el siglo II:

Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos señalado que Él es el Verbo (*Logos*) del cual todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aún cuando fueran tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes (...) Ahora bien, cuanto de bueno está dicho en todos ellos nos pertenece a nosotros los cristianos, porque nosotros adoramos y amamos, después de Dios, al Verbo que procede del mismo Dios ingénito e inefable (...) Y es que los escritores todos sólo

oscuramente pudieron ver la realidad gracias a la semilla (*sperma*) del Verbo en ellos ingénita. Una cosa es en efecto el germen e imitación de algo que se da conforme a la capacidad, y otra aquello mismo cuya participación e imitación se da, según la gracia que de aquél también procede (*Apología I*, 46, 2-3; BAC, 116, 232-233; 13, 4-6; BAC, 116, 277)¹⁸.

El propósito de San Justino es evidentemente apologético: lo que él trata de mostrar es la excelencia de la fe cristiana hasta afirmar que todo lo bueno que se puede encontrar en la humanidad de alguna manera pertenece a la Iglesia, porque es en ella donde ha aparecido el Logos de Dios en plenitud. Es lo que encontramos de nuevo en otro lugar de sus Apologías, donde habla de nuevo de los mejores representantes del pensamiento helenístico que él conoce y valora tanto:

Porque, cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte del Verbo que les cupo por la investigación e intuición, mas como no conocieron al Verbo entero, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros. Y los que antes de Cristo intentaron, conforme a las fuerzas humanas, investigar y demostrar las cosas por la razón, fueron llevados a los tribunales como impíos y amigos de novedades. Y el que más empeño puso en ello, Sócrates, fue acusado de los mismos crímenes que nosotros, pues decían que introducía nuevos demonios y que no reconocía a los que la ciudad tenía por dioses ... Que fue justamente lo que nuestro Cristo hizo por su propia virtud. Porque a Sócrates nadie le creyó hasta dar su vida por esta doctrina, pero sí a Cristo – que en parte fue conocido por Sócrates – porque Él era y es el Verbo que está en todo hombre (*Apología II*, 10 2-3; BAC, 116, 272-273)¹⁹.

Pero esta teología de San Justino tiene mucho interés para comprender lo que hoy queremos afirmar al hablar de la misión de la Iglesia en el sentido de la inculturación del Evangelio y en el sentido de la evangelización de la cultura. También para evaluar la manera cómo ha realizado la Iglesia su misión a través de todos los siglos de la historia cristiana y para comprender mejor los propósitos que hoy nos animan y que tienen tanto que ver con la pregunta por el futuro de la Iglesia.

18 La noción de “semillas del Verbo” la conocemos también posteriormente bajo otra formulación en los Padres latinos, principalmente en San Agustín: en lugar de las semillas del Verbo “*spérma toû Lógou*” de San Justino, se hablará de “*rationes seminales*” (*lógoi spermatikoi*), en el contexto de una teología de la creación considerada desde una perspectiva platónica. Ver Quasten, 1993, p. 498.

19 Sobre la teología de San Justino se puede ver la breve explicación de Quasten, 2001, p. 207-211 y la bibliografía que la acompaña.

La evangelización en la época del NT y en la época de los Padres

Se puede comprobar en alguna forma en los orígenes de la Iglesia la importancia que tenía ya en ese momento realizar la misión en el sentido de la inculturación del Evangelio y de la evangelización de la cultura. En este sentido se puede leer el relato de Pentecostés de los Hechos de los Apóstoles (*Hch 2,1-11*).

En el trasfondo del relato se reconoce un aspecto importante para nuestro propósito: el episodio de Babel (*Gn 11,1-9*), conocido también como el relato acerca de la “confusión de lenguas”. Es un relato etiológico que sirvió para expresar, con las categorías míticas propias del ambiente, el origen de la diversidad de pueblos y culturas del mundo. A manera de contrapunto, el relato de Pentecostés muestra cómo, con el surgimiento del Espíritu de Dios, se hace posible superar la confusión de lenguas y por lo tanto realizar la comunión de los seguidores del Señor a pesar de la diversidad de lenguas y culturas: “partos, medos, elamitas, los del Ponto..., todos oían hablar (a los apóstoles) en su propia lengua”. Es claro que el relato no constituye la descripción de un acontecimiento, en el sentido de lo que se podría esperar de una narración perteneciente al género literario histórico. El relato constituye más bien una especie de expresión, por así decirlo, del encargo programático que recibió la Iglesia para realizar su misión²⁰. Lo que aconteció en los orígenes del Cristianismo, según esta lectura del relato de Pentecostés, es lo que tiene que acontecer siempre, en el transcurso de toda la historia de la Iglesia.

Es bien sabido que las categorías con las cuales fueron expresadas las realidades cristianas en los orígenes procedían del Judaísmo y que fue por lo tanto el contexto cultural judío, sobre todo el contexto religioso, el ambiente en el cual se desarrolló la nueva fe, la nueva religión. Pero el Judaísmo de la época del Nuevo Testamento no era un fenómeno cultural simple, fácil de describir. Sin embargo, es posible comprenderlo a partir de la consideración de dos modalidades diferentes que presentaba en la época de los orígenes del Cristianismo. Una de ellas es la del Judaísmo palestinese, la otra la del Judaísmo helenístico. ¿Qué papel jugaron en la comprensión y expresión de las realidades cristianas las categorías de uno y otro Judaísmos? Para responder a esta pregunta ha tenido mucha utilidad el conocimiento de la rica literatura de ambas corrientes: en el caso del Judaísmo palestinese, la literatura canónica hebrea, pero también la literatura no canónica tanto hebrea como aramea²¹; en el caso del Judaísmo helenístico, principalmente la

20 De manera especial en episodios como el de Pentecostés es posible reconocer esta función del relato. El Papa Benedicto XVI utiliza en este sentido en la Carta Encíclica *Spe Salvi* No. 2 (30 de Nov. de 2007) un anglicismo (lenguaje “performativo”) para referirse a algo semejante a lo que aquí decimos: el carácter programático del relato de la fe.

21 Entre las numerosas fuentes literarias de esta corriente del Judaísmo de la época neo-testamentaria se pueden señalar, en particular, el Targum, que en realidad no era otra cosa que la lectura aramea

literatura del Judaísmo alejandrino, así denominado en razón de la importancia que tuvo en Alejandría, la ciudad donde se desarrolló un verdadero diálogo intercultural del Judaísmo con el helenismo, la comunidad judía²².

Pero no es el fenómeno de la inculturación del Judaísmo en el helenismo lo que nos interesa sino, por una parte, la consideración del papel que jugaron, ya desde los orígenes, las categorías judías del ambiente cultural palestinese en la comprensión y la expresión de las realidades cristianas; y, por otra, la pregunta por el tema de la inculturación del Evangelio en el mundo helenístico por la realización de la misión. En relación con lo primero, simplemente tenemos que afirmar que las categorías judías, más aún las categorías semíticas, sirvieron para expresar muchas de las realidades que nos encontramos en el Nuevo Testamento: basta pensar en temas como el del mesianismo o el del Reino de Dios y en otros que tienen que ver sobre todo con la antropología cristiana en general²³. No es difícil reconocer estas categorías en muchos textos del Nuevo Testamento, pero dado que fue la lengua griega la que sirvió para recoger la tradición original de la fe cristiana original, hay un hecho que, en segundo lugar, reviste una importancia especial, cuando se trata de considerar la literatura cristiana primitiva: el hecho de la inculturación de la fe cristiana en el mundo helenístico, así como también el hecho de que la misión de la Iglesia fue realizada ya desde los orígenes en el sentido de una evangelización de la cultura. Esta cuestión tiene que ver sobre todo, por así decirlo, con lo que fue la misión de Pablo entre los gentiles.

Sin embargo, se trata de una cuestión que comprobamos de manera mucho más explícita al considerar la tradición literaria de la que nos ha dejado la “segunda generación” cristiana, la generación de los Padres de la Iglesia. Es especialmente interesante el caso de los Padres Apologistas Griegos. De ellos ha hecho un juicio

de la Biblia hebrea, interesante sobre todo cuando reviste un sentido de comentario del texto, cuando es, como se le ha definido, una paráfrasis aramea de la Biblia hebrea; y el Midrash, que en realidad constituía un verdadero comentario sistemático del texto canónico, realizado en las distintas escuelas rabínicas. La referencia obligada del Judaísmo, el Talmud, es en realidad, con sus distintos tratados, una especie de colección de numerosos materiales de diversos géneros literarios (la *haggadah*, la *halakah*). Véase al respecto Le Déaut, 1963.

22 Hay que recordar aquí la versión griega de la Biblia judía, los LXX, y de manera especial la obra literaria de Filón de Alejandría en cuyos escritos es posible constatar el papel tan importante que jugó una interpretación alegórica del texto bíblico que él puso al servicio de una comprensión mística, de tipo platónico, de la Escritura (Arnaldez, Mondésert, & Pouilloux, 1961). Sobre la exégesis alegórica Arnaldez, 1966.

23 No se deberían olvidar los estudios de metafísica bíblica e inclusive sobre el “Cristo hebreo” del profesor de la Sorbona Claude Tresmontant: en particular en traducción castellana: *Estudios de Metafísica Bíblica*. (1961). Pero también recientemente las investigaciones acerca del Jesús histórico y acerca de San Pablo realizadas por el Jesus Seminar y el Paul Seminar. Ver entre otros: Meier, 1997; Crossan & Reed, 2006.

muy severo Adolf von Harnack para quien estos Padres vaciaron de su contenido original el Evangelio para reemplazarlo por un contenido (religioso) helenístico²⁴. Es posible que von Harnack tenga razón en lo referente a algunas cuestiones, pero no es esa la posición de todos los patrólogos que especialmente en nuestros días se preguntan si no debería ser mirada más bien esta literatura como el testimonio de un esfuerzo apostólico por realizar la misión cristiana en el sentido de la inculturación del Evangelio y de la evangelización de la cultura. Precisamente en este sentido hay que comprender lo que hemos recordado de San Justino, el principal de los Padres Apologistas Griegos: su teología del Logos, sus consideraciones acerca de las semillas del Verbo.

De todas maneras, esta tarea realizada por estos Padres de la Iglesia la encontramos cada vez más desarrollada en la antigüedad cristiana en las diversas escuelas de teología, por ejemplo en Alejandría y Antioquía en el Oriente, y en Cartago y Roma en Occidente. En estas escuelas, la obra teológica de autores como Orígenes y San Agustín, por sólo mencionar grandes ejemplos, nos ayuda a reconocer este proceso. Se puede decir que, a pesar de la importancia que tienen otros Padres de la Iglesia, la comprensión de la identidad del Oriente y del Occidente en el Cristianismo es prácticamente imposible sin el recurso, en cada caso, a estos dos grandes Padres.

El anuncio del Evangelio en las culturas de Europa, de “las islas” y del mundo eslavo

El final del período conocido como la época antigua de la Iglesia se dio en el escenario histórico de la caída del antiguo Imperio Romano en Occidente. Poco a poco comenzó, a partir de ese momento, la irrupción de nuevos pueblos que asumieron el relevo en la conducción del mundo occidental, a los que se ha conocido con el calificativo de “bárbaros” para señalar con esta expresión peyorativa que se trataba de pueblos que carecían de “cultura”. En realidad, esta manera de hablar implica una cierta concepción de la cultura que hoy no compartimos. Como bien se sabe, estos pueblos se convirtieron pronto al Cristianismo. Pero su cristianización no significó simplemente el hecho de que hubieran acogido la fe cristiana sino también el hecho de que, al asumirla, encontraron los fundamentos que les sirvieron para cimentar la creación y el desarrollo de una cultura que no es

24 El Papa Benedicto XVI (2006) se refirió en la conferencia dictada en Ratisbona al proyecto de deshelenización del Cristianismo propuesto por Von Harnack quién escribió varias obras acerca de la historia de los dogmas y del proceso de desarrollo del Cristianismo (por ej. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* en 1885 y *Grundriss der Dogmengeschichte* en 1889; y *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* en 1902.

otra que la cultura de la Edad Media, o como también se podría decir, la cultura europea. En cierto sentido, más bien que hablar de una evangelización de la cultura y más exacto también que hablar de una inculturación del Evangelio en este nuevo escenario de la historia de la Iglesia, se podría hablar de la generación de algo nuevo, una cultura, y del papel que en este proceso desempeñó la fe cristiana.

Son muy importantes los pronunciamientos recientes del Magisterio de la Iglesia al respecto, los cuales han sido presentados con ocasión del nacimiento de la Unión Europea y de las discusiones acerca de la Constitución. En el documento fruto de una Asamblea Especial de Obispos europeos que convocó el Papa Juan Pablo II (2003) con ocasión del comienzo del tercer milenio, encontramos una excelente descripción, en pocas palabras, de lo que ha sido la relación entre el Cristianismo y la cultura europea:

No cabe duda de que, en la compleja historia de Europa, el cristianismo representa un elemento central y determinante, que se ha consolidado sobre la base firme de la herencia clásica y de las numerosas aportaciones que han dado los diversos flujos étnicos y culturales que se han sucedido a lo largo de los siglos. La fe cristiana ha plasmado la cultura del Continente y se ha entrelazado indisolublemente con su historia, hasta el punto de que ésta no se podría entender sin hacer referencia a las vicisitudes que han caracterizado, primero, el largo periodo de la evangelización y, después, tantos siglos en los que el cristianismo, aun en la dolorosa división entre Oriente y Occidente, se ha afirmado como la religión de los europeos. También en el periodo moderno y contemporáneo, cuando se ha ido fragmentando progresivamente la unidad religiosa, bien por las posteriores divisiones entre los cristianos, bien por los procesos que han alejado la cultura del horizonte de la fe, el papel de ésta ha seguido teniendo una importancia notable (*Ecclesia in Europa*, 24).

A la misma cuestión se refirió el Papa actual en una conferencia que dictó el día anterior a la muerte del Papa Juan Pablo II (el 1 de abril del año 2005) en el Monasterio Benedictino de Subiaco, precisamente en un momento en el que se daban discusiones en relación con la pertinencia que debía tener la mención del Cristianismo en la Constitución con la que debían comprometerse los Estados de la Unión Europea. El entonces cardenal Ratzinger señalaba en dicha conferencia los méritos de una cultura que llegó a ser algo así como una cultura universal, indisolublemente vinculada con la fe cristiana, y señalaba los aspectos negativos que había que reconocer en el hecho de que una cultura se hubiera afirmado de manera tan radical como cultura universal, desconociendo, en cierto sentido, la realidad y el valor de otras culturas en una cierta identificación con la fe cristiana, lo que llevó a que poco a poco se identificara lo cristiano con lo europeo:

Esta breve mirada sobre la situación del mundo nos lleva a reflexionar sobre la realidad actual del cristianismo, y por tanto, sobre las bases de Europa; esa

Europa que antes, podríamos decir, fue un continente cristiano, pero que ha sido también el punto de partida de esa nueva racionalidad científica que nos ha regalado grandes posibilidades y también grandes amenazas. Ciertamente el cristianismo no surgió en Europa, y por tanto no puede ser clasificado ni siquiera como una religión europea, la religión del ámbito cultural europeo. Pero en Europa recibió históricamente su impronta cultural e intelectual más eficaz y queda por ello unido de manera especial a Europa. Por otro lado, es también cierto que esta Europa, desde los tiempos del renacimiento, y de manera más plena desde los tiempos de la Ilustración, ha desarrollado esa racionalidad científica que no sólo llevó a una unidad geográfica del mundo en la época de los descubrimientos, al encuentro de los continentes y de las culturas, sino que ahora, mucho más profundamente, gracias a la cultura técnica posibilitada por la ciencia, imprime un sello a todo el mundo, es más, en cierto sentido lo uniformiza²⁵.

Así, la Iglesia constituida ya también por el nuevo sujeto de lo que será la cultura europea, los pueblos “bárbaros” que llegaron tan pronto a hacerse profundamente cristianos, realizó una tarea de evangelización en todas las direcciones, dentro de sus propios límites. Pero también demostró una gran vitalidad misionera al llevar el Evangelio hasta los confines de lo que hoy es el mundo europeo, las “islas” como en algún momento se hablaba para hacer referencia a Inglaterra, Escocia, Irlanda. En este caso, la evangelización se debió sobre todo a la presencia en estos territorios de la vida monástica de los que partió, posteriormente la empresa de una re-evangelización del continente.

También hay que hablar, en el panorama general de un Cristianismo dividido entre Oriente y Occidente, del proceso misionero realizado por la Iglesia Oriental por medio del cual se hizo posible la cristianización de pueblos pertenecientes a otras culturas, como sucedió en el caso de los pueblos eslavos. También en este caso se dio un proceso de inculturación del Evangelio a partir del Cristianismo griego, bizantino, sin que hubiera faltado en esta empresa el aporte y el apoyo de la Iglesia latina. Basta recordar en este sentido un aspecto de la misión realizada en el siglo IX por los santos Cirilo y Metodio: la introducción del alfabeto siríaco en el mundo eslavo. A esta cuestión de la evangelización de los pueblos eslavos se refirió el Papa Juan Pablo II (1985) en varios documentos que promulgó para conmemorar algunos aniversarios importantes de la vida de las Iglesias Orientales, por ejemplo con ocasión de la conmemoración de un centenario de la muerte

25 El texto completo del discurso fue publicado en varios medios, por ejemplo en la edición de ZENIT del 18 de mayo de 2005. También se conoce del Papa Benedicto XVI (2005) la obra *El cristiano en la crisis de Europa*. Entre las referencias al tema por parte del Papa Juan Pablo II también hay que citar la Declaración final de I Asamblea Especial para Europa del Sínodo de Obispos reunida en 1991.

de Metodios. En uno de esos documentos, el Papa no se contenta con recordar valores que son propios del espíritu cristiano oriental sino que invita, dentro de los propósitos del diálogo ecuménico que hoy nos animan, a aprender a respirar de nuevo “a dos pulmones”²⁶.

La misión en el Nuevo Mundo y en el llamado “Extremo Oriente”

La Edad Media, época de la configuración de la cultura occidental, llegó a su fin en la Iglesia con el siglo XVI, por lo menos de acuerdo con la periodificación tradicional de la historia del Cristianismo que conocemos en la Iglesia. El hecho de que a partir de ese momento se empiece a hablar de la modernidad se debe a la aparición de nuevas realidades. Una de ellas, el comienzo propiamente dicho de la era de la ciencia; otra, el surgimiento de una nueva manera de comprender y vivir el Cristianismo, la Reforma Protestante. Y con todo eso, la ampliación del escenario geográfico del mundo: Europa mira, al terminar el siglo XV, hacia horizontes lejanos: hacia el escenario del llamado Extremo Oriente y, de manera inesperada, hacia el del llamado Nuevo Mundo.

En esta época tiene lugar la pérdida de una parte considerable de los adeptos del Catolicismo que se deslizan hacia el Protestantismo. En este contexto, la Iglesia emprende la tarea de reconquistar el espacio perdido principalmente en el norte de Europa, tarea para la que contó sobre todo con el importante papel que desempeñó la Compañía de Jesús. Pero es en este contexto también en el que la Iglesia emprende el gran proyecto misionero dirigido hacia el Extremo Oriente y hacia el Nuevo Mundo. La tarea misionera emprendida así por la Iglesia fue ciertamente muy meritoria, pero tuvo también sus sombras. Se trató de una labor realizada con una admirable abnegación por grandes misioneros, de acuerdo con la conciencia que se tenía en ese entonces acerca de lo que debía ser la misión, pero en muchos casos inclusive con la convicción de que esta tarea debía ser realizada según la manera como hoy hablamos, en sentido de la inculturación del Evangelio y de la evangelización de la cultura.

La cristianización del “Nuevo Mundo”

A pesar de la rica experiencia de varios siglos que se había vivido en la península ibérica sobre todo en el siglo X en el sentido de la convivencia de diversas culturas

26 Carta Encíclica *Slavorum Apostoli* en memoria de la obra evangelizadora de los santos Cirilo y Metodios después de once siglos (2 de junio de 1985) y Carta Apostólica *Orientalium Lumen* (2 de mayo de 1995) con ocasión del centenario de la Carta Apostólica *Orientalium Dignitas* del Papa León XIII.

y religiones, se había llegado al final de la Edad Media a una situación nueva de intolerancia y de afirmación radical de la cultura medieval europea y cristiana. El comienzo de la cristianización del Nuevo Mundo coincide con esta época en la cual, al final de dicha convivencia pacífica, de llegó a la expulsión de los moros y de los judíos de España, al mismo tiempo que a la afirmación radical del espíritu tridentino del Catolicismo.

El descubrimiento de América abrió para la Iglesia un horizonte de expansión que tenía una gran importancia precisamente en las circunstancias de crisis que había desatado la Reforma Protestante en el Cristianismo occidental, circunstancia que la Iglesia aprovechó con un impresionante entusiasmo misionero. Los frutos de la labor realizada son simplemente impresionantes. No sería por eso justo evaluar un fenómeno tan complejo como lo fue la colonización del Nuevo Mundo con un juicio simplista, sobre todo cuando se piensa en el aspecto de la cristianización. Porque, a pesar de las sombras propias de una cierta concepción que se tenía en la época acerca de la manera como se debía realizar la misión, que algunos entendían como la empresa de la implantación no sólo de una fe sino de una cultura, se constatan también admirables testimonios diferentes, que permiten hablar de la valoración que se hizo de las culturas autóctonas en el contexto de las cuales se debía hacer la proclamación del Evangelio. De esta situación compleja surgió de todos modos la realidad eclesial que constituimos, con todos los valores que la caracterizan, y que constituyen, al mismo tiempo, una sólida inspiración para fundamentar la preocupación pastoral que hoy anima a nuestras Iglesias en relación con su responsabilidad misionera y en relación con la preocupación por el futuro, tanto en el caso de la Iglesia, como en el del Cristianismo, e inclusive en el de la religión misma en el mundo.

La celebración del quinto centenario del descubrimiento de América y del comienzo de la primera evangelización de nuestro continente que tuvo lugar al terminar el milenio pasado, fue una excelente oportunidad para hacer una lectura de lo que fue la labor misionera de la Iglesia en nuestro mundo, especialmente en los orígenes, de tal manera que, superadas las polarizaciones, se hizo posible hacer afirmaciones serenas, objetivas, que hemos conocido en publicaciones tanto de carácter teológico en el nivel de la historiografía de la Iglesia, como de carácter doctrinal en el nivel del Magisterio de la Iglesia²⁷. Con la misma honradez se hizo

27 Sobre todo los pronunciamientos del Papa Juan Pablo II y la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo, 1992): *Documento de Conclusiones* Nos 16-21 (“A los quinientos años de la primera evangelización”). En su momento se habló de una “leyenda negra” y de una “leyenda rosa”, para designar dos interpretaciones diferentes del hecho del descubrimiento: una negativa en el sentido de conquista, de destrucción de las culturas autóctonas e inclusive de genocidio, y otra más bien positiva en el sentido de encuentro de culturas. .

posible reconocer la deuda histórica que tiene el Cristianismo con las culturas autóctonas de nuestro mundo, deuda que todavía puede ser saldada. Es en este sentido en el que hablamos actualmente, al elaborar la teología de la misión, de una importante lección que tiene que acoger nuestra Iglesia para realizar su tarea con la mirada puesta en el futuro.

La evangelización del “Extremo Oriente”

Un hecho misional de una gran importancia en la historia moderna de la Iglesia occidental fue el de la cristianización del llamado Extremo Oriente, un mundo de una significación cultural y religiosa de una trascendencia incalculable en el contexto general de la humanidad. En gran parte se debe esta empresa a la Compañía de Jesús que al mismo tiempo que se había puesto a disposición del Papa para realizar lo que podríamos llamar la “reconquista” de la Europa cristiana que se había perdido con ocasión de la Reforma Protestante, empresa que ha sido conocida como la “Contrarreforma”, acogía con gran entusiasmo el mandato misionero del Señor de ir por todo el mundo a anunciar el Evangelio. Algunos nombres de grandes misioneros jesuitas son muy conocidos. Ante todo, el de San Francisco Javier (1506-1552), uno de los primeros compañeros de San Ignacio de Loyola, quien pocos años después de su ordenación marchó al Oriente y realizó una gran tarea misionera en la India y el Japón durante diez años y falleció, ya a las puertas de la China, en el año 1552. Pero una especial mención merecen, en razón de lo que significó su tarea misionera en el sentido de la inculturación del Evangelio, los misioneros jesuitas italianos del siglo XVI Roberto de Nobili y Mateo Ricci.

El Padre Roberto de Nobili, nacido en 1597 y fallecido en 1656, realizó su tarea misionera en la India y allí se incorporó a la cultura de los diversos lugares de tal manera que no sólo aprendió las lenguas y en particular el sánscrito, lenguas en las que hizo publicaciones de tipo teológico y pastoral adaptadas para las necesidades del ambiente, sino que llegó a adoptar el modo de vida de los brahmanes. El Padre Mateo Ricci, nacido en 1552 y muerto en 1610, realizó su labor misionera en la China, adonde fue enviado a los 25 años de edad. De él se ha dicho que fue el primer sinólogo, solamente antecedido en este sentido por Marco Polo con sus narraciones de viaje. La vida y la obra misionera del Padre Mateo Ricci son de una trascendencia que nunca será suficientemente valorada en la historia de la Iglesia. Los conocimientos de matemáticas y astronomía que adquirió durante su formación en Roma le abrieron el camino para ganarse la simpatía de los mandarines e inclusive la del emperador de China. No sólo aprendió la lengua china, sino que compuso el primer catecismo en lengua china. Pero entre innumerables realizaciones de su obra misionera, hay que subrayar el haber sido el primer europeo que conoció la doctrina de Confucio y la difundió en Occidente, el primero que logró realizar una latinización de la lengua china. En cierto sentido, el haber conocido a Confucio

hizo posible que Occidente pudiera comenzar a entender la China. El Padre Mateo Ricci es considerado como uno de los mejores exponentes de lo que hoy llamamos, al hablar de la misión, la inculturación del Evangelio, alguien que comprendió muy bien que la única manera de entrar el Cristianismo en la cultura china era por medio de la ciencia. Se le conoce especialmente por lo que han llamado la adaptación de los ritos cristianos a la cultura de los chinos. Lamentablemente, sobre todo por esta cuestión de los ritos, se llegó a una situación de conflicto con el Magisterio de la Iglesia y a una condenación de esta práctica misionera, lo que se convirtió en el motivo del fracaso de una misión que se anunciaba enormemente próspera, la evangelización de la China por lo menos hasta el siglo XVII (Aubert, 1965-1966). La celebración de los quinientos años del nacimiento del Padre Mateo Ricci se ha convertido en una excelente ocasión para recoger también en la Iglesia esta lección de su historia misionera.

LA MISIÓN Y EL FUTURO DE LA IGLESIA

Llamada, en cuanto sacramento de la vocación fraternal que anima profundamente a la humanidad, a trabajar por la comunión entre los hombres de todos los pueblos y todas las culturas y a realizar su tarea desde la dimensión de la vida en la que todos somos protagonistas de la construcción de una historia de salvación, la Iglesia tiene grandes retos misioneros en la actualidad y ante la perspectiva del mundo por venir. Es indudable que el mundo actual está caracterizado por una situación cada vez más generalizada y tal vez irreversible de secularización. También lo es que hay en él una crisis de relativismo, que constituye no solamente una tentación sino una cierta manera de vivir que lleva cada vez más a las personas a desconocer la significación de valores trascendentes. Sin embargo, es con este hombre actual, con la cultura moderna y por venir, con el que la Iglesia está llamada a entrar en diálogo y frente al que tiene la posibilidad de asumir grandes retos en el sentido de la realización de su misión.

Las lecciones que nos ha dejado la historia acerca de la manera como ha sido realizada la misión a través de los siglos nos permiten concretar algunos de esos retos, lo que puede tener una gran utilidad para afrontar el tema que finalmente nos ocupa: el tema del futuro de la fe, del Cristianismo, de la Iglesia en el mundo.

El reto de ser portadora de la esperanza de salvación en el mundo actual y en el mundo por venir

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* concibe la misión de la Iglesia como una misión en el mundo. Se podría pensar que no hay en el trasfondo de esta

afirmación ninguna intención especial. Sin embargo, se trata de una afirmación que tiene una gran importancia. Con ella se supera, en cierta forma, una concepción de la Iglesia que se había dado tradicionalmente y que explicaba la esperanza cristiana en un sentido trascendente que no tenía que ver con la historia actual. Podríamos llamar a esta concepción de la Iglesia extrinsecista en cuanto ubica a la Iglesia por fuera del mundo de diversas maneras: Unas veces como una realidad por encima del mundo, otras por debajo de él: una Iglesia por lo tanto unas veces dominadora del mundo, otras sometida por él. Pero también una realidad paralela en relación con el mundo. Ninguna de estas maneras de concebir esta relación es justa, conforme con el Evangelio: la fe cristiana es una posibilidad de vida que permite al hombre penetrar profundamente la realidad y lo compromete a realizar una misión de salvación desde el interior de ella, desde el interior del mundo, de la historia humana.

Esta manera de ver las cosas es algo que encontramos expresado de manera hermosa desde la antigüedad. El Concilio cita un escrito patrístico del siglo II, la *Epístola a Diogneto*, que puede tener una gran utilidad para referirnos a esta cuestión. En él se compara la relación que existe entre la Iglesia y el mundo con la relación que existe entre el alma y el cuerpo: “En una palabra, lo que es el alma en el cuerpo, eso han de ser los cristianos en el mundo”²⁸. Quienes cultivamos esta fe estamos llamados a ser el alma del mundo, según la hermosa afirmación de este autor cristiano anónimo del siglo II. Los cristianos, al mismo tiempo que realizamos una historia de salvación, somos ciudadanos del mundo, realizadores de la historia humana. Nuestro autor afirma, de manera muy bella, que no hay ninguna distinción entre los cristianos y los ciudadanos en la manera concreta como viven. Pero ellos realizan algo desde que tiene una eficacia y una significación profundas desde el interior de la historia humana: ellos transforman el mundo desde dentro. Los Padres Apologistas se preocuparon por mostrar cómo la condición cristiana es una condición de nobleza, de humanidad profunda. La oración del Señor, en el discurso de despedida del evangelio de San Juan, incluye una frase que ilustra claramente lo dicho: “no te pido que los saques del mundo, sino que los libres del mal” (*Jó 15*). La misión de los cristianos consiste ante todo en penetrar profundamente la realidad del mundo, hasta sus mismas raíces, con la inspiración del Evangelio.

La apertura eclesial que venimos viviendo en los últimos años nos permite añadir algo a lo dicho: la reconciliación con el mundo entendido en su mejor

28 Ver el Concilio Vaticano II en el capítulo tercero de la Constitución *Lumen Gentium* (No, 38) sobre los laicos. Esta joya literaria de la literatura apologética ha sido atribuida al apologista Cuadrato y se ha pensado que el destinatario podría ser el emperador Adriano (Quasten, 2001, p. 246).

sentido nos ayuda a comprender que no es suficiente entender la tarea de la Iglesia como una labor que se agota en el propósito de construirse a sí misma hacia adentro. La vocación misionera que ha recibido la Iglesia la compromete a proyectarse hacia afuera, hacia el mundo en grande, con actitud de diálogo en relación con todas las culturas, y con la conciencia de que tiene siempre una gran propuesta de salvación para ofrecerle al mundo en el presente y hacia un futuro, una propuesta que no se agota en el mundo inmediato, intra-temporal, sino que tiene posibilidades de trascendencia. En este sentido se comprende bien algo de lo que todos estamos convencidos: que el futuro de la Iglesia está intrínsecamente ligado con la posibilidad que ella tiene de ser portadora de esperanza.

El proyecto de llevar el Evangelio hasta el corazón de las culturas y de la cultura

Pero el Concilio no habla solamente de la misión de la Iglesia en el mundo, sino de la misión de la Iglesia en el *mundo actual*. El mundo actual significa lo que usualmente designamos como la cultura moderna. La invitación del Concilio a asumir en la Iglesia en todos los niveles una actitud de diálogo considera explícitamente el mundo moderno. No es con el hombre de otros momentos con el que la Iglesia tiene que entrar propiamente en diálogo en la actualidad, sino con el hombre moderno, y con el hombre del mundo por venir. Frente a este mundo vale la pena recordar la actitud positiva, optimista y llena de esperanza que tenía el Papa Juan XXIII y que nos ha invitado a tener a todos los que constituimos la Iglesia²⁹.

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* habla de cultura y de culturas: hasta las raíces de ellas tiene que llegar el anuncio del Evangelio, según la expresión del Papa Pablo VI. Esta explicitación, en el sentido de lo singular y lo plural, tiene su razón de ser. La cultura es un fenómeno complejo. Por una parte, un fenómeno plural: no existe una sola cultura, sino multitud de culturas. La “aldea global” de la que tanto hablamos hoy es una realidad en la que se conjugan todos los aspectos, en la que coexisten todo tipo de diversidades. Sin embargo, hay algo que trasciende la pluralidad, algo que se está gestando en todas ellas y que nos permite hablar de modernidad en singular: la cultura moderna. Todas juntas participan en un proceso en el cual ninguna debe estar condenada a quedarse relegada en el pasado. En todas ellas hay un dinamismo que las impulsa hacia un futuro en el cual todas están llamadas a integrarse dialogalmente. En este sentido hablamos actualmente de globalización, de un fenómeno que se está dando en todos los niveles de la realidad pero que tiene un sentido especial en el de la cultura, e inclusive en el de

29 Alocución *Gaudet Mater Ecclesia* en la inauguración del Concilio Vaticano II, No. 9-10.

la religión. Sobre este fenómeno se han hecho, con razón, juicios críticos pero, como lo ha afirmado el Papa Juan Pablo II, se trata simplemente de una realidad irreversible que llegará a ser lo que hagamos de ella. Considerado en su mejor sentido, el fenómeno de la globalización es un reto que se plantea a todos los hombres, a los pueblos y a las naciones, para que todos nos sintamos responsables del gran proyecto que Dios nos ha encomendado.

Lo dicho nos permite sacar conclusiones que nos pueden ayudar a precisar el sentido en el cual la Iglesia está llamada a realizar su misión en el mundo moderno. Es evidente que la religión cristiana no está indisolublemente ligada con alguna cultura particular. Por el contrario: ella está abierta a todas las culturas. El Evangelio es una fuerza capaz de hacer germinar semillas de revelación y de salvación presentes en todas las culturas. A la luz de todo esto, hoy comprendemos mejor que lo primero que hay que hacer, para realizar la tarea de la evangelización, es reconocer los valores presentes en las culturas. Propiciar el diálogo entre ellas y, puesto que la religión es un elemento constitutivo de las mismas, propiciar también el diálogo entre las religiones. Ya no hablamos por eso de la implantación de una cultura, ni tampoco de la implantación de una religión, sino de una inculturación del Evangelio y de una evangelización de la cultura. La misión de la Iglesia está intrínsecamente relacionada con el diálogo futuro entre las religiones.

Los retos de una Iglesia concebida desde una perspectiva “culturalmente policéntrica”

La eclesiología conciliar de la que se ha dicho que en último término permite comprender la realidad concreta de la comunión desde la perspectiva de la Iglesia Particular ha suscitado recientemente reflexiones importantes en relación con la Iglesia universal que tienen que ver con el futuro de la misión. Como se ha dicho, la Iglesia acontece primordialmente desde cada una de las comunidades reales, para las cuales la eclesiología conciliar ha valorado como nunca la teología de la Iglesia Particular. En cada una de ellas tiene que realizarse el proyecto de la evangelización. Sin embargo, no propiamente en cada Iglesia Particular aislada: en virtud del principio de la comunión, hay que plantear el tema de la evangelización en relación con los conjuntos de Iglesias concretas, de las que hay que decir que también constituyen realidades homogéneas geográfica y culturalmente. De nuevo aquí vale la pena recordar la importancia que tiene integrar el principio de la diversidad con el de la comunión.

Al respecto es sugestiva la tesis de Juan Bautista Metz, conocido teólogo alemán de la época conciliar. Según él, la concepción original de la Iglesia universal no es la de una Iglesia “culturalmente monocéntrica”, sino más bien la de una Iglesia

“culturalmente policéntrica”, que acontece desde diversos centros culturales. En este sentido, la eclesiología de la Iglesia universal, tal como la hemos conocido posteriormente sobre todo en el Catolicismo, constituiría, según Metz, un hecho tardío³⁰. Este tema tiene consecuencias importantes en lo referente a la realización de la misión.

En efecto, realizar la misión desde la perspectiva de la Iglesia universal considerada como una realidad “culturalmente monocéntrica” significaría implantar por todas partes en el mundo un mismo modelo eclesial, el de un único centro, la Iglesia de Roma, o en un sentido más amplio, el de la Iglesia europea. En cambio, desde la perspectiva de una concepción “culturalmente policéntrica”, realizar la misión permitiría comprender el acontecer de la Iglesia desde la identidad cultural propia de cada uno de los centros en los cuales se proclama el Evangelio, sin que esto implique dejar de reconocer el papel que le corresponde a la Iglesia de Roma como vocación. Metz explicaba de manera especial esta tesis en relación con lo que ha acontecido en la Iglesia de América Latina desde que ella se fue afirmando en su identidad eclesial como una Iglesia caracterizada por el profetismo y por lo tanto como centro de irradiación profética en la Iglesia universal. Algo semejante habría que decir en relación con otros centros culturales y religiosos desde los cuales la Iglesia se realiza con otras características, por ejemplo, en relación con la Iglesia que se edifica desde el mundo de las grandes religiones de la humanidad, el Asia, una Iglesia que tiene en alguna forma una vocación mística; o desde las Iglesias de África, con la identidad que en este mundo tiene la Iglesia en el sentido de una experiencia religiosa que ha contribuido tanto en los últimos años para entender lo que significa una fe inculturada.

También esto constituye un importante reto para comprender el sentido en el cual debe ser realizada la misión de la Iglesia en el mundo actual y en el mundo por venir. El Evangelio debe ser anunciado desde todos los ambientes culturales de la humanidad. La fe puede inculturarse en todos ellos.

Las opciones de la evangelización en un mundo considerado desde el “reverso de la historia”

Al hablar de la cultura en general en la que la misión debe hacer posible la encarnación de la fe no se podrá pasar por alto un aspecto que es constitutivo del Evangelio. Tal vez ha sido precisamente en el mundo de los pobres y de manera especial en nuestro mundo latinoamericano donde se ha recordado con mayor

30 En muchos artículos y publicaciones se ha referido a este tema este gran discípulo del Padre K. Rahner. Ver por ejemplo Metz, 1979.

énfasis este aspecto: el destinatario primordial del Evangelio no es el hombre privilegiado, que se basta a sí mismo, sino el hombre considerado en cierto sentido desde la perspectiva de la humanidad que hemos llamado el “reverso de la historia”. De manera más concreta todavía se ha hablado en nuestro mundo eclesial del designio salvífico de Dios en relación con los pobres, que nos ha revelado Jesucristo. La conciencia del compromiso con los pobres se ha convertido en una opción fundamental para la Iglesia universal, como lo demuestran incontables pronunciamientos del Magisterio de la Iglesia de los últimos años, de manera especial los del Papa Juan Pablo II. Esta opción tiene una estrecha relación con la teología de la misión de la Iglesia. De todos modos, es necesario comprender, como presupuesto de esta opción, que da razón de algo que tiene una profunda significación para el Cristianismo: el proyecto salvador de Jesús hace del Cristianismo una religión de la misericordia, de la compasión, del amor sin límites.

CONCLUSIÓN

Hoy el Cristianismo ocupa un lugar privilegiado en el escenario religioso de la humanidad. Es inclusive, cuantitativamente hablando, la religión más importante del mundo, lugar que ha conquistado a través de veinte siglos de historia por la realización de la misión, tarea encomendada originalmente a los apóstoles, pero que en todos los tiempos ha sido la misión a todos los miembros de la Iglesia.

Sin embargo, a pesar de ser hoy el Cristianismo lo que es, no se puede decir tal vez que la misión haya sido realizada ya plenamente. El Cristianismo es un proyecto que siempre está por realizarse en la historia y que no se cumple simplemente por el éxito cuantitativo, es decir, por el crecimiento del número de sus adeptos, aunque este aspecto tiene también una gran importancia misionera. Sin embargo, el futuro del Cristianismo está sobre todo ligado con su capacidad de penetrar las distintas culturas de la humanidad con la inspiración del Evangelio, con su capacidad de contribuir, siempre también con actitud de diálogo, al encuentro entre las culturas y entre las religiones de la humanidad, dentro de un proceso en el cual se da un enriquecimiento mutuo. No se trata de un programa de sincretismo: en un auténtico encuentro dialogal el Cristianismo no corre el riesgo de perder su identidad.

El Cristianismo está llamado finalmente a demostrar la vocación que tiene de ser en los grandes diálogos de la humanidad en el futuro un factor de comunión, en virtud de lo que le es más propio: lo humano. Donde quiera que se dé lo humano, ahí siempre tiene cabida el Cristianismo. Y de acuerdo con los principios del Cristianismo, se puede decir también que donde quiera que se dé lo humano, ahí está abierta la posibilidad de que acontezca la revelación de Dios y la salvación que Él ofrece a todos los hombres por medio de su Hijo Jesucristo.

La pregunta que se ha querido plantear al comenzar estas reflexiones se refería al futuro de la Iglesia. Se ha querido por medio de estas reflexiones señalar que dicho futuro está indisolublemente ligado con el cumplimiento de la misión en el sentido de la inculturación del Evangelio y de la evangelización de la cultura. Esta reflexión supone naturalmente que en la Iglesia, en todos sus miembros, debe crecer la conciencia acerca del contenido de esta tarea, que es objeto de la misión: el proyecto que designamos, de acuerdo con el testimonio sobre la persona y la vida de Jesús, como el anuncio del Reino de Dios en nuestra historia, con las implicaciones escatológicas que tiene este proyecto. El tema de la misión no constituye en este sentido un fin en sí mismo, sino un tema cuya significación sólo es posible comprender desde lo que es su objeto, la realidad que designamos como el proyecto de Jesús.

REFERENCIAS

- Afanasiéff, Nicolás. (1955). L'Apôtre Pierre et l'évêque de Rome. *Ecclesia*, 465-475; 620-642.
- _____. (1960). L'Église qui preside dans l'amour. En *Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*. París: Neuchâtel.
- _____. (1963). Una Sancta. *Irenikon*, 436-475.
- Allen, John. (2009). *The future Church. How ten trends are revolutionizing the Catholic Church*. Auckland: Doubleday.
- Aubert, Roger. (1965; 1966). La Querelle des Rites. En *Cours d'Histoire Ecclésiastique* (151-176). (pro manuscrito). Lovaina: Université Catholique.
- Cheuiche, Antonio. (2010). *Inculturación un reto a la Evangelización*. Bogotá: CELAM.
- Concilio Vaticano II. (1966). Madrid: BAC
- Crollius, A. & Nkéramihigo, T. (1991). *What is so new about inculturation?* Col. Inculturation. Working Papers on living faith and cultures. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Crossan, J. & Reed. J. (2006). *En busca de Pablo* (Trad.). Madrid: Verbo Divino.
- Dupuis, Jacques. (2000). *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Maliaño (Cantabria): Ed. Sal Terrae.

- Faes, Marcos. (2010). *Theological Criteria for Gospel Inculturation* Trabajo de Maestría (no publicado). Medellín: UPB.
- Fukuyama, Francis. (1992). *El Fin de la Historia y el último hombre*. Buenos Aires: Ed. Planeta.
- Huntington, Samuel. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- _____. (2003). The Clash of Civilizations. *Foreign Affairs* 71(3), 22-41.
- Küng, Hans. (1987). *El Cristianismo y las grandes Religiones*. Madrid: Libros Europa.
- _____. (1993). *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta.
- Mardones, José María. (1996) *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad de nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.
- _____. (1998). *Postmodernidad y Cristianismo*. Santander: Sal Terrae.
- _____. (1999). *Síntomas de un retorno*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- _____. (2000). *En el umbral del mañana. El Cristianismo del futuro*. Madrid: PPC.
- Meier, John. (1997). *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I-II-III*. Madrid: Verbo Divino.
- Metz, Johann Baptist. (1979). *La fe en la historia y en la sociedad*. Madrid: Cristiandad.
- Miranda, Mario de França. *La Inculturación de la Fe. Un Abordaje Teológico*. Col. Autores No. 34. Bogotá D.C.: Centro de Publicaciones CELAM. 2004.
- Philips, Gérard. (1968). *La Iglesia y su Misterio en el Concilio Vaticano II*. Barcelona: Herder.
- Poupard, Paul. (1992). Culture et Inculturation: essai de définition. *Seminarium* 32(1), 19-34.
- Schillebeeckx, Edward. (1960). *Le Christ, Sacrement de la Rencontre de Dieu*. Col. Lex Orandi 31. París: Éd. du Cerf.
- Schlette, Heinz. (1963). *Die Religionen als Thema der Theologie*. Col. Questiones Disputatae 22. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Semmelroth, Otto. (1953). *Die Kirche als Ursakrament* (La Iglesia como sacramento original). Frankfurt a.M.: Herder.

Thils, Gustave. (1962). *Histoire doctrinale du Mouvement Oecuménique*. Paris-Lovaina: Desclée de Brouwer, E Warny.

Torres, Andrés. (1983). Inculturación de la fe. En: *Conceptos fundamentales de Pastoral* (471-478). Madrid: Ed. Cristiandad.

Tresmontant, Claude. (1961). *Estudios de Metafísica Bíblica*. Madrid: Gredos.