

Dimensión Teológica y Desafíos Históricos de la Misión

By

FELICISIMO MARTINEZ DIEZ, O.P.

El día 7 de diciembre de 1990 Juan Pablo II publicó la Carta Encíclica *Redemptoris Missio*. La Encíclica lleva el siguiente subtítulo: *Sobre la permanente validez del mandato misionero*. Este subtítulo indica con claridad el tema central de la nueva encíclica, que por otra parte se caracteriza por los rasgos tradicionales de las encíclicas del Papa actual. Es extensa y abarca múltiples subtemas en torno al tema central; es doctrinal y muy próxima a un tratado sistemático sobre la misión; es directa en el estilo, especialmente a la hora de abordar las cuestiones disputadas en el actual momento eclesial.

Indudablemente, son muchas las cuestiones disputadas hoy en torno al concepto teológico y los desafíos históricos de la misión. La misionología es hoy un tratado central de la eclesiología subyacente. Por eso, cualquier debate sobre la misión es, en definitiva, un debate sobre la Iglesia.

Las siguientes reflexiones no pretenden ser un comentario pormenorizado de la Encíclica ni una exposición sistemática de sus contenidos doctrinales. Son solamente reflexiones sobre algunos puntos especialmente significativos y otros especialmente debatidos en la eclesiología y misionología contemporáneas.

1. LOS MOTIVOS DE LA ENCICLICA *REDEMPTORIS MISSIO*

A lo largo de la encíclica se señalan los diferentes motivos que han inducido a Juan Pablo II a la publicación de este documento sobre la

misión eclesial. Son motivos de diferente índole y significación. Hay motivos meramente cronológicos; otros son de carácter pastoral; finalmente, el motivo fundamental es de carácter específicamente teológico.

Motivos cronológicos

Los motivos cronológicos son ciertamente los menos importantes. Se trata de efemérides que han servido como ocasión propicia para la publicación de una encíclica sobre la misión. El papa señala dos: una relacionada con la clausura del Concilio Vaticano II y con la publicación del decreto *Ad Gentes*; la otra relacionada con la publicación de la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*. "A los veinticinco años de la clausura del Concilio -afirma el Papa- y de la publicación del decreto sobre la actividad misionera *Ad Gentes* y a los quince de la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, del Papa Pablo VI, quiero invitar a la Iglesia a un *renovado compromiso misionero*, siguiendo al respecto el Magisterio de mis predecesores" (n. 2).

Sin embargo, aunque se trata de motivos secundarios no carecen de significación. Relacionan la presente encíclica con acontecimientos y documentos que han marcado una nueva etapa para la misión y la misionología en la Iglesia. El Concilio Vaticano II sentó las bases para una nueva eclesiología, basada sobre la categoría "pueblo de Dios" y caracterizada por la apertura al diálogo con el mundo, con las culturas, con las religiones no cristianas y con las confesiones no católicas. Esta nueva eclesiología se tradujo en una actitud "ex-céntrica" de la Iglesia o en una afirmación teórica y práctica de la prioridad de la misión eclesial. El decreto conciliar *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia recogió convenientemente estos presupuestos básicos de la eclesiología conciliar. Por su parte, la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* desarrolló los fundamentos teológicos y pastorales de la actividad misionera y evangelizadora de la Iglesia. Este documento de Pablo VI ha sido considerado justamente como la carta magna de la evangelización.

Motivos pastorales

La encíclica es, según el Papa, respuesta a "numerosas peticiones de un documento de esta índole" (n. 2). Estas peticiones nacidas en diversos sectores de la Iglesia coinciden con las preocupaciones de Juan Pablo II por la responsabilidad misionera de la Iglesia. Un rasgo distintivo de su pontificado han sido los numerosos viajes pastorales a todos los continentes y a la casi totalidad de las Iglesias locales. "Desde el comienzo de mi pontificado -afirma en la introducción- he tomado la decisión de viajar hasta los últimos confines de la tierra para poner de manifiesto la solicitud misionera; y precisamente el contacto con los pueblos que desconocen a Cristo me ha convencido aún más de la *urgencia de tal actividad*, a la cual dedico la presente Encíclica" (n. 1).

La sensibilidad y experiencia personal de Juan Pablo II le han permitido sintonizar fuertemente con la índole misionera de la Iglesia, subrayada y urgida en el Concilio Vaticano II y en el tiempo del postconcilio. La distancia existente entre los objetivos señalados por el Concilio y los logros concretos explica la preocupación del Papa por este compromiso misionero.

Efectivamente, la encíclica parte de una constatación negativa, repetida en diversos tonos: es la constatación del carácter incipiente de la misión. Reconoce los abundantes frutos misioneros del Concilio: "Se han multiplicado las Iglesias locales provistas de obispos, clero y personal apostólico propios; se va logrando una inserción más profunda de las comunidades cristianas en la vida de los pueblos; la comunión entre las Iglesias lleva a un intercambio eficaz de bienes y dones espirituales; la labor evangelizadora de los laicos está cambiando la vida eclesial; las Iglesias particulares están abiertas al encuentro, al diálogo y a la colaboración con los miembros de otras Iglesias cristianas y de otras religiones. Sobre todo, se está afianzando una conciencia nueva: *la misión atañe a todos los cristianos*, a todas las diócesis y parroquias, a las instituciones y asociaciones eclesiales" (n. 2). Pese a estos frutos esperanzadores, el Papa constata que la misión está aún en sus comienzos.

La encíclica comienza precisamente con esta constatación: "La misión de Cristo Redentor, confiada a la Iglesia, está aún lejos de cumplirse. A finales del segundo milenio después de su venida, una mirada global a la humanidad demuestra que esta misión se halla todavía en sus comienzos y que debemos comprometernos con todas nuestras energías en su servicio" (n. 1).

La misma constatación se repite en diversos números de la encíclica. "La actividad misionera representa hoy el mayor desafío de la Iglesia. Mientras se aproxima el final del segundo milenio de la Redención, es cada vez más evidente que las gentes que todavía no han recibido el primer anuncio de Cristo son la gran mayoría de la humanidad. El balance de la actividad misionera en los tiempos modernos es ciertamente positivo . . . Sin embargo, se da el caso de que 'los confines de la tierra', a los que debe llegar el Evangelio, se alejan cada vez más . . . ; la misión *ad gentes* está todavía en los comienzos . . ." (n. 40). "A pesar del gran número de diócesis, existen todavía grandes áreas en que las Iglesias locales o no existen en absoluto o son insuficientes con respecto a la extensión del territorio y a la densidad y variedad de la población; queda por realizar un gran trabajo de implantación y desarrollo de la Iglesia. Esta fase de la historia eclesial, llamada *plantatio Ecclesiae*, no está terminada; es más, en muchos agrupamientos humanos debe comenzar aún" (n. 49). "El número de los que aún no conocen a Cristo ni forman parte de la Iglesia aumenta constantemente; más aún, desde el final del Concilio, casi se ha duplicado" (n. 3). "Los hombres que esperan a Cristo son todavía un número inmenso; los ámbitos culturales y humanos que

aún no han recibido el anuncio evangélico o en los cuales la Iglesia está escasamente presente son tan vastos, que requieren la unidad de todas las fuerzas . . . No podemos permanecer tranquilos si pensamos en los millones de hermanos y hermanas nuestros, redimidos también por la sangre de Cristo, que viven sin conocer el amor de Dios" (n. 86).

En los textos anteriores parece resaltarse una lectura cuantitativa de la situación actual de la misión eclesial *ad gentes*. El énfasis se pone en la ingente cantidad de pueblos y grupos humanos que no han escuchado el primer anuncio. En otros textos, por el contrario, se hace una lectura cualitativa del fenómeno y se enfatiza el debilitamiento del fervor y del vigor misionero en la misma Iglesia. El papa quiere ver en el repunte actual una nueva primavera. Sin embargo, él mismo afirma: "No obstante, en esta 'nueva primavera' del cristianismo no se puede dejar oculta una tendencia negativa, que este Documento quiere contribuir a superar: la misión específica *ad gentes* parece que se va parando, no ciertamente en sintonía con las indicaciones del Concilio y del Magisterio posterior. Dificultades internas y externas han debilitado el impulso misionero de la Iglesia hacia los no cristianos, lo cual es un hecho que debe preocupar a los creyentes en Cristo. En efecto, en la historia de la Iglesia, este impulso misionero ha sido siempre signo de la vitalidad, así como su disminución es signo de una crisis de fe" (n. 2).

Pese a este balance un tanto pesimista, el Papa apuesta por la esperanza y repite a lo largo de la encíclica la proclama de una nueva primavera misionera. Los últimos números de la encíclica son una invitación a la esperanza. "En la proximidad del tercer milenio de la Redención, Dios está preparando una gran primavera cristiana, de la que ya se vislumbra su comienzo. En efecto, tanto en el mundo no cristiano como en el de antigua tradición cristiana, existe un progresivo acercamiento de los pueblos a los ideales y a los valores evangélicos, que las Iglesias se esfuerzan en favorecer. Hoy se manifiesta una nueva convergencia de los pueblos hacia estos valores: el rechazo de la violencia y de la guerra; el respeto de la persona humana y de sus derechos; el deseo de libertad, de justicia, de fraternidad; la tendencia a superar los racismos y nacionalismos; el afianzamiento de la dignidad y la valoración de la mujer . . . Al prepararse a celebrar el jubileo del año dos mil, toda la Iglesia está comprometida todavía más en el nuevo adviento misionero" (n. 86). "Nunca como hoy la Iglesia ha tenido la oportunidad de hacer llegar el Evangelio, con el testimonio y con la palabra, a todos los hombres y a todos los pueblos. Veo amanecer una nueva época misionera, que llegará a ser un día radiante y rica en frutos si todos los cristianos y, en particular, los misioneros y las jóvenes Iglesias responden con generosidad y santidad a las solicitudes y desafíos de nuestro tiempo" (n. 92).

Como se advierte en los textos citados, el tono de la encíclica discurre entre la preocupación por los escasos resultados y el debilitamiento de la misión, por una parte, y la esperanza de una primavera misionera, por

otra. Los textos referentes a esta primavera adquieren a veces un carácter entre profético y visionario. La referencia temporal al tercer milenio, frecuente en el pontificado de Juan Pablo II, parece convertir el jubileo en una fecha trascendental. Los progresos señalados en los pueblos y en las Iglesias son un motivo de esperanza. Pero sugieren algunos interrogantes. ¿Los ve el mundo actual como resultado de la misión eclesial? ¿Serán las Iglesias capaces de responder a los problemas y desafíos que tiene planteados el mundo actual? ¿Bajo qué condiciones podrá el Evangelio incidir verdaderamente en el curso de la sociedad? ¿Qué espera el mundo -los que esperan algo- de la nueva evangelización y de la misión eclesial? Son preguntas que las comunidades cristianas deben hacerse con lucidez y espíritu autocrítico, para descubrir cuál ha de ser su aporte a la gestación de un nuevo mundo, más humano, más justo, más fraterno y, por consiguiente, más evangélico. La nueva evangelización y la misión requieren una Iglesia humilde, servidora, despojada de poder temporal, quizá minoritaria y, en todo caso, que sea fermento en medio de la masa.

La encíclica enumera algunas situaciones que constituyen hoy una ocasión propicia para la renovación eficaz de la misión eclesial. "Por otra parte, nuestra época ofrece en este campo nuevas ocasiones a la Iglesia: la caída de ideologías y sistema políticos opresores; la apertura de fronteras y la configuración de un mundo más unido, merced al incremento de los medios de comunicación; el afianzarse en los pueblos los valores evangélicos que Jesús encarnó en su vida (paz, justicia, fraternidad, dedicación a los más necesitados); un tipo de desarrollo económico y técnico falto de alma que, no obstante, apremia a buscar la verdad sobre Dios, sobre el hombre y sobre el sentido de la vida. Dios abre a la Iglesia horizontes de una humanidad preparada para la siembra evangélica. Preveo que ha llegado el momento dedicar todas las fuerzas eclesiales a la nueva evangelización y a la misión *ad gentes*" (n. 3).

Estos son ciertamente signos de los tiempos que convocan a un compromiso responsable de la Iglesia y que deben ser leídos por ésta en clave de fe. Pero la comunidad cristiana debe evitar dos peligros frecuentes en momentos de crisis: el oportunismo y la fácil apologetica de lo negativo. La misión evangelizadora de la Iglesia no debe basarse en el fracaso o la debilidad del mundo, sino en la fuerza del Evangelio. Este no debe ser manipulado como recurso fácil y oportunista para momentos de fracaso humano. El triunfo de los proyectos seculares del hombre dejarían de nuevo al descubierto la inutilidad y la superfluidad de la fe cristiana. Dios aparecería de nuevo como un 'tapaagujeros'. La fe cristiana debe ser momento constitutivo de todo proyecto verdaderamente humano, en sus horas de alza o de crisis.

Desde estas preocupaciones pastorales, Juan Pablo II señala los objetivos de la presente encíclica: "El presente Documento se propone una finalidad interna: la renovación de la fe y de la vida cristiana. En efecto, la misión renueva la Iglesia, refuerza la fe y la identidad cristiana,

de nuevo entusiasmo y nuevas motivaciones. *¡La fe se fortalece dándola!* La nueva evangelización de los pueblos cristianos hallará inspiración y apoyo en el compromiso de la Iglesia universal" (n. 2). "No faltan tampoco -añade el Papa- otras motivaciones y finalidades, como responder a las numerosas peticiones de un Documento de esta índole; disipar dudas y ambigüedades sobre la misión *ad gentes*, confirmando así en su entrega a los beneméritos hombres y mujeres dedicados a la actividad misionera y a cuantos les ayudan; promover las vocaciones misioneras; animar a los teólogos a profundizar y exponer sistemáticamente los diversos aspectos de la misión; dar nuevo impulso a la misión propiamente dicha, comprometiendo a las Iglesias particulares, especialmente las jóvenes, a mandar y recibir misioneros; asegurar a los no cristianos y, de manera especial, a las autoridades de los países a los que se dirige la actividad misionera, que ésta tiene como único fin servir al hombre, revelándole el amor de Dios que se ha manifestado en Jesucristo" (n. 2). El texto señala y resume oportunamente los motivos y objetivos pastorales de la encíclica.

Motivo teológico

En la enumeración de los motivos pastorales, destaca uno que puede ser calificado como verdadero motivo teológico del Documento: "disipar dudas y ambigüedades sobre la misión *ad gentes* . . . ; animar a los teólogos a profundizar y a exponer sistemáticamente los diversos aspectos de la misión . . ." (n.2). Probablemente aquí se señala una de las principales razones para la publicación de la encíclica.

Es bien conocido el desarrollo -cuantitativo y cualitativo- de la misionología a partir del Concilio Vaticano II. La insistencia en la naturaleza misionera de la Iglesia revaluó este tratado y elevó al rango de teología dogmática un tratado que siempre había sido considerado como simple teología pastoral aplicada. La aceptación de la libertad religiosa como derecho fundamental de todo ser humano significó un cambio substancial en la interpretación de la misión fuera del ámbito eclesial. La disponibilidad al diálogo con los no creyentes, con las religiones no cristianas, con las confesiones no católicas obligó a revisar viejas interpretaciones teológicas de la misión y viejos hábitos del hacer misionero. La mejora de aquellas interpretaciones y de estos hábitos con respecto a ciertas épocas pasadas de la historia misional es manifiesta. Sin embargo, se han abierto nuevos interrogantes y nuevas cuestiones -teóricas y prácticas, teológicas y pastorales- que han hecho mella en la teología de la misión y en la actividad misionera. En el sentir del Papa, hay sectores de la Iglesia que se han vuelto tan críticos con respecto a la actividad misionera, que llegan a dudar de su sentido y legitimidad, y contribuyen no poco a paralizar el compromiso o la actividad misionera.

La encíclica quiere dar respuesta a estos interrogantes y cuestiones suscitados por modernas concepciones teológicas de la misión. "No obstante

-se afirma desde el comienzo- debido a los cambios modernos y a la difusión de nuevas concepciones teológicas, algunos se preguntan: ¿Es válida aún la misión entre los no cristianos? ¿No ha sido substituida quizá por el diálogo interreligioso? ¿No es un objetivo suficiente la promoción humana? El respeto de la conciencia y de la libertad, ¿no excluye toda propuesta de conversión? ¿No puede uno salvarse en cualquier religión? *¿Para qué entonces la misión?*" (n. 4). Estas cuestiones son realmente fundamentales. Se refieren al sentido y la legitimidad de la misión cristiana, al valor salvífico de las religiones no cristianas, a la relación entre salvación cristiana y promoción humana, al sentido y el camino de la salvación. Son problemas hasta cierto punto nuevos, atribuidos a "nuevas concepciones teológicas".

Las dificultades con las que se encuentra hoy la misión no son sólo externas a la Iglesia. Las más dolorosas son las *dificultades internas* al mismo Pueblo de Dios. Una de ellas es el indiferentismo y el relativismo que ha prendido en muchos cristianos, y que la encíclica atribuye a las nuevas concepciones teológicas. "Pero una de las razones más graves del escaso interés por el compromiso misionero es la mentalidad indiferentista, ampliamente difundida, por desgracia incluso entre los cristianos, enraizada a menudo en *concepciones teológicas no correctas* y marcada por el relativismo religioso que termina por pensar que 'una religión vale igual que otra'. Podemos añadir -como decía el mismo Pontífice (Pablo VI)- que no faltan tampoco 'pretextos que parecen oponerse a la evangelización. Los más insidiosos son ciertamente aquellos para cuya justificación se quieren emplear ciertas enseñanzas del Concilio'. A este respecto recomiendo vivamente a los teólogos y a los profesionales de la prensa cristiana que intensifiquen su propio servicio a la misión, para encontrar el sentido profundo de su importante labor, siguiendo la recta vía del *sentire cum Ecclesia*" (n. 36). El texto emplaza a esas concepciones teológicas que se han situado fuera del común sentir de la Iglesia y han multiplicado las dudas y las ambigüedades en torno a la misión.

Estos cuestionamientos teológicos tienen su reflejo en la actividad misionera. Cuestionada la legitimidad teológica de la misión, se cuestiona también su finalidad: la conversión, la adhesión plena a Cristo y a su Evangelio mediante la fe. "Hoy la llamada a la conversión, que los misioneros dirigen a los no cristianos, se pone en tela de juicio o pasa en silencio. Se ve en ella un acto de 'proselitismo'; se dice que basta ayudar a los hombres a ser más hombres o más fieles a la propia religión; que basta formar comunidades capaces de trabajar por la justicia, la libertad, la paz, la solidaridad. Pero se olvida que toda persona tiene el derecho a escuchar la 'Buena Nueva' de Dios que se revela y se da en Cristo, para realizar en plenitud la propia salvación" (n. 46). Como consecuencia, "no pocos, precisamente donde se desarrolla la mision *ad gentes*, tienden a separar la conversión a Cristo del bautismo, considerándolo como no necesario" (n. 47).

Por otra parte, la misma concepción de *misión* y la singularidad de la *missio ad gentes* no está hoy tan clara como parecía estar en otros tiempos. La descristianización de países tradicionalmente cristianos y el influjo pujante del Evangelio en naciones de mayoría no cristiana, han dado lugar a interrogantes en torno a la *misión ad gentes* y sus límites.

Aludiendo a este problema, la encíclica se expresa en los siguientes términos: "Tanto es así que algunos se preguntan si aún se puede hablar de *actividad misionera específica* o de ámbitos precisos de la misma, o más bien se debe admitir que existe una *situación misionera única*, no habiendo en consecuencia más que una sola misión, igual por todas las partes. La dificultad de interpretar esta realidad compleja y mudable respecto al mandato de evangelización, se manifiesta ya en el mismo 'vocabulario misionero'; por ejemplo, existe una cierta duda en usar los términos *misiones* y *misioneros*, por considerarlos superados y cargados de resonancias históricas negativas. Se prefiere utilizar el sustantivo *misión* en singular y el adjetivo *misionero*, para calificar toda la actividad de la Iglesia. Tal entorpecimiento está indicando un cambio real que tiene aspectos positivos. La llamada vuelta o 'repatriación' de las *misiones* a la *misión* de la Iglesia, la confluencia de la *misionología* en la *eclesiología* y la inserción de ambas en el designio trinitario de la salvación, han dado un nuevo respiro a la misma actividad misionera, concebida no ya como una tarea al margen de la Iglesia, sino inserta en el centro de su vida, como compromiso básico de todo el Pueblo de Dios. Hay que precaverse, sin embargo, contra el riesgo de igualar situaciones muy distintas y de reducir, sino hacer desaparecer, la *misión* y los *misioneros ad gentes*. Afirmar que toda la Iglesia es misionera no excluye que haya una específica *misión ad gentes*; al igual que decir que todos los católicos deben ser misioneros, no excluye que haya 'misioneros *ad gentes* de por vida', por vocación específico" (n. 32).

Todos estos cambios socio-culturales han revertido en el nuevo planteamiento teológico de la *misión*. Y han revertido también lógicamente en el cuestionamiento de la vocación misionera. La encíclica alude a este problema práctico al hablar de los *institutos misioneros*. Invita a una profunda reflexión a los mismos misioneros, "que debido a los cambios de la *misión* pueden sentirse inclinados a no comprender ya el sentido de su vocación, a no saber qué espera precisamente de ellos la Iglesia" (n. 65). El problema es real y no pocos misioneros se encuentran hoy enfrentados a este interrogante sobre el sentido y la finalidad de su vocación específica.

Como es fácil advertir, el motivo de fondo de toda la encíclica parece ser un motivo teológico, en la línea con los demás documentos de Juan Pablo II. Este Documento pretende resolver las dudas y ambigüedades acerca de la naturaleza específica de la *misión ad gentes*.

Es indudable que la reflexión teológico sobre la *misión* es hoy una reflexión crítica con respecto a varios puntos de la misionología clásica. Es

cierto también que la misionología actual no ha resuelto todos los problemas teológicos de la misión. Por eso es crítica y sigue buscando respuestas a temas tan complejos como el valor salvífico de las religiones no cristianas, el derecho de toda persona a la libertad religiosa, el significado e implicaciones de la inculturación . . . Esto no es, sin embargo, motivo suficiente para responsabilizar a la teología de todas las dudas y ambigüedades a las que hoy se ven sometidas la misión y la vocación misionera. En términos generales, la misionología actual sólo es el desarrollo y la explicitación de los principios teológicos y pastorales expuestos en el Concilio Vaticano II. Y en términos generales se puede decir también que la misionología actual mantiene el principio de *sentire cum Ecclesia*. La misionología actual procura mantener y armonizar su función crítica, el diálogo con el magisterio y la comunión eclesial.

2. EL TEMA CENTRAL DE LA ENCICLICA: "MISSIO AD GENTES"

El análisis de los diferentes motivos de la encíclica ha puesto de manifiesto ya que el tema central de la misma encíclica es la *missio ad gentes* o la misión propiamente dicha, el primer anuncio o el anuncio explícito de Jesucristo a los no cristianos. Juan Pablo II sale al paso de una tendencia que está hoy presente en la Iglesia y que pretende reducir toda la misión de la Iglesia a una sola misión, igual por todas las partes; que habla de una situación misionera única; que desconoce por consiguiente o devalúa el carácter específico de la misión *ad gentes* (n. 32). La encíclica se propone definir y legitimar la singularidad de la misión *ad gentes*, y dar un impulso a la actividad misionera. Es significativo que Juan Pablo II dedique la encíclica a este tema específico de la misión *ad gentes*, después de haber centrado el programa pastoral de su pontificado en la nueva evangelización. La difícil delimitación de ambas actividades eclesiales -misión *ad gentes* y nueva evangelización- es uno de los puntos de interés de la encíclica, que a su vez permite precisar mejor el significado de una y otra.

La encíclica parte de una afirmación básica: La misión de la Iglesia es única, pero implica tareas y actividades diversas. "El Señor Jesús envió a sus apóstoles a todas las personas y pueblos, y a todos los lugares de la tierra. Por medio de los apóstoles la Iglesia recibió una misión universal . . . *Esta misión es única*, al tener el mismo origen y finalidad; pero en el interior de la Iglesia *hay tareas y actividades diversas*. Ante todo, se da la actividad misionera que vamos a llamar *misión ad gentes*, con referencia al Decreto conciliar: se trata de una actividad primaria de la Iglesia, esencial y nunca concluida. En efecto, la Iglesia 'no puede sustraerse a la *perenne misión de llevar el Evangelio* a cuantos -y son millones de hombres y mujeres- no conocen todavía a Cristo Redentor del hombre. Esta es la responsabilidad más específicamente misionera que Jesús ha confiado y diariamente vuelve a confiar a la Iglesia" (n. 31). Este párrafo define genéricamente la misión *ad gentes*, de la que se afirma la prioridad entre las tareas eclesiales. Este es el tema central de la encíclica.

La mencionada definición genérica no resuelve todos los problemas sobre la singularidad o naturaleza específica de la misión *ad gentes*. ¿Cuál es la diferencia y la relación entre la actividad misionera con los demás aspectos de la misión eclesial? Al decir de la encíclica, no se trata de diferencias substanciales, sino circunstanciales: "Las diferencias en cuanto a la actividad dentro de la misión de la Iglesia nacen, no de razones intrínsecas a la misión misma, sino de las diversas circunstancias en las que ésta se desarrolla" (n. 33). Lo que marca la diferencia entre los distintos aspectos de la misión eclesial es, por consiguiente, la situación existencial de los destinatarios; más en concreto, la situación existencial de éstos con respecto a la fe.

El texto más explícito con respecto a las diferencias entre los diversos aspectos de la misión eclesial se encuentra a continuación del párrafo anterior. Dice así: "Mirando al mundo actual, desde el punto de vista de la evangelización, se pueden distinguir *tres situaciones*. En primer lugar, aquella a la cual se dirige la actividad misionera de la Iglesia; pueblos, grupos humanos, contextos socioculturales donde Cristo y el Evangelio no son conocidos, o donde faltan comunidades cristianas suficientemente maduras para poder encarnar la fe en el propio ambiente y anunciarla a otros grupos. Esta es propiamente la *misión ad gentes*. Hay también (en segundo lugar) comunidades cristianas con estructuras eclesiales adecuadas y sólidas; tienen un gran fervor de fe y de vida; irradian el testimonio del Evangelio en su ambiente y sienten el compromiso de la misión universal. En ellas se desarrolla la *actividad o atención pastoral* de la Iglesia. Se da, por último, una situación intermedia, especialmente en los países de antigua cristiandad, pero a veces también en las Iglesias más jóvenes, donde grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio. En este caso es necesaria una *nueva evangelización o reevangelización*" (n. 34).

Con este texto parecen clarificados los conceptos, al menos a nivel teórico. La misión *ad gentes* es la primera evangelización o el primer anuncio a los no cristianos, aquellas personas y grupos que no han oído hablar de Cristo. La *nueva evangelización* es el segundo anuncio a las personas o grupos de bautizados que han recibido previamente el mensaje cristiano, pero han experimentado un proceso de secularización que les ha alejado de la fe viva y de la misma Iglesia. La *actividad pastoral* es la evangelización continuada o permanente de la comunidad cristiana y la atención a todas sus necesidades pastorales. Sin embargo, las cosas no son tan claras en la práctica. Las diferencias señaladas dejan muchos interrogantes pendientes. La misma encíclica afirma la dificultad práctica de precisar los límites entre los tres aspectos de la misión eclesial. "Por lo demás, no es fácil definir los límites entre la *atención pastoral a los fieles*, *nueva evangelización* y *actividad misionera específica*" (n. 34).

En primer lugar, ¿cuándo termina el primer anuncio? ¿Cuándo se puede dar por terminada en un pueblo o grupo humano "la tarea de

anunciar a Cristo y a su Evangelio, de edificación de la Iglesia local, de promoción de los valores del Reino" (n. 34), rasgos característicos de la actividad específicamente misionera? ¿Cuándo se da por establecida la Iglesia y se puede considerar que los valores del Reino están substancialmente promovidos? ¿Cuándo se puede hablar definitivamente de una actividad o atención pastoral a una comunidad cristiana ya establecida?

En segundo lugar, ¿cuándo se pasa de la actividad o atención pastoral a una *nueva evangelización*? ¿Cuándo se puede decir de un bautizado o de una comunidad de bautizados que tienen o han perdido el sentido vivo de la fe o que han dejado de pertenecer a la Iglesia? ¿Cuándo se puede hablar de una secularización de la comunidad de los bautizados o de una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio? ¿Coincide siempre la confesión de fe en Cristo y la conciencia personal de pertenencia a la Iglesia con una experiencia y una práctica verdaderamente cristiana, con una promoción efectiva de los valores del Reino? ¿En qué momento se puede hablar de una *nueva evangelización* o de una *reevangelización*?

La reflexión indefinida sobre estos interrogantes no debe retrasar o paralizar el compromiso con los diversos aspectos de la misión eclesial. Sería una verdadera pena utilizar tales interrogantes como pretexto para la inhibición o para eludir el compromiso de la acción pastoral, de la nueva evangelización y de la misión *ad gentes*. De lo que se trata, en definitiva, es de anunciar el Evangelio y de hacer que la fe de las personas y de las comunidades llegue a su madurez. Sería una equivocación esperar a tener todas las cuestiones resueltas antes de comenzar la tarea pastoral, evangelizadora y misionera. Con frecuencia es la praxis misionera, evangelizadora y pastoral la que proporciona mayor lucidez teológica para descubrir las respuestas a esos interrogantes.

Consciente de estos peligros, la encíclica urge todos los compromisos de la misión eclesial, pero muy especialmente el compromiso misionero del primer anuncio: "... es necesario mantener viva la solicitud por el anuncio y por la fundación de nuevas Iglesias en los pueblos y grupos humanos donde no existen, porque ésta es la tarea primordial de la Iglesia, que ha sido enviada a todos los pueblos, hasta los confines de la tierra. Sin la misión *ad gentes*, la misma dimensión misionera de la Iglesia está privada de su significado fundamental y de su actuación ejemplar" (n. 34). Sin el primer anuncio no es posible ni la nueva evangelización ni la acción pastoral.

Sin embargo, los interrogantes anteriormente formulados no carecen de significación. La respuesta a los mismos ayuda a clarificar los diversos aspectos de la misión eclesial. Dicha respuesta depende en buena parte del concepto de misión que se adopte. La encíclica aborda la cuestión en el número 37, uno de los más concretos y desafiantes de todo el Documento.

La reflexión que nos ofrece el número 37 es un testimonio claro de que las diferencias señaladas entre misión *ad gentes*, *nueva evangelización* y *acción pastoral* no son tan claras en la práctica. Lo que parecía

indiscutible en teoría, resulta de nuevo complejo en la práctica. La encíclica se mueve entre el concepto geográfico o territorial y el concepto cultural de la misión. Parte de la dimensión territorial de la misión *ad gentes*, en línea con la misionología clásica: "... la actividad misionera *ad gentes*, al ser diferente de la atención pastoral y de la nueva evangelización de los no practicantes, se ejerce en territorios y en grupos humanos bien definidos" (n. 37). Pero también reconoce que la misión *ad gentes* puede ejercerse en territorios tradicionalmente cristianos, del primero o del tercer Mundo, debido a que también en ellos hay áreas culturales sin evangelizar. "Incluso en países tradicionalmente cristianos hay regiones confiadas al régimen especial de la misión *ad gentes*, grupos y áreas no evangelizadas. Se impone, pues, en estos países, no sólo una nueva evangelización, sino también, en algunos casos, una primera evangelización" (n. 37).

No es fácil distinguir entre territorios misionales y territorios cristianos o cristianizados. Sin embargo, la encíclica mantiene que "no parece justo equiparar la situación de un pueblo que no ha conocido nunca a Jesucristo con la de otro que lo ha conocido, lo ha aceptado y después lo ha rechazado, aunque haya seguido viviendo en una cultura que ha asimilado en gran parte los principios y los valores evangélicos. Con respecto a la fe, son dos situaciones substancialmente distintas" (n. 37).

La encíclica mantiene así la validez del criterio geográfico o territorial: "De aquí que el criterio geográfico, aunque no muy preciso y provisional, sigue siendo válido todavía para indicar las fronteras hacia las que debe dirigirse la actividad misionera. Hay países, áreas geográficas y culturales en las que faltan comunidades cristianas autóctonas; en otros lugares éstas son tan pequeñas, que no son un signo claro de la presencia cristiana; o bien estas comunidades carecen de dinamismo para evangelizar su sociedad o pertenecen a poblaciones minoritarias no insertadas en la cultura nacional dominante. En el continente asiático, en particular, hacia el que debería orientarse principalmente la misión *ad gentes*, los cristianos son una pequeña minoría, por más que a veces se den movimientos significativos de conversión y modos ejemplares de presencia cristiana" (n. 37). Esta primera parte del número que comentamos mantiene, pues, la concepción geográfica de la misión, y utiliza el criterio territorial y el nivel de implantación de la Iglesia para delimitar la misión *ad gentes*.

Sin embargo, la segunda parte del mismo número cambia hacia la clave cultural y social. Refiere la misión *ad gentes* a mundos y fenómenos sociales nuevos. Se refiere el párrafo sobre todo a los países del Sur, incluidos aquellos que, como los de América Latina, son tradicionalmente cristianos. De hecho en este párrafo se hace referencia al debatido tema de la "opción por los pobres", especialmente significativo en los países pobres del Sur. Entre otros mundos y fenómenos sociales que son ámbito de la misión *ad gentes*, la encíclica señala los siguientes: la urbanización y el incremento masivo de las ciudades con todos los problemas subsiguientes; el crecimiento de la población juvenil; las migraciones y el exilio (que

colocan a numerosos no cristianos en países de antigua cristianidad); las situaciones masivas de pobreza y de marginación. Todos estos fenómenos que se dan también en países tradicionalmente cristianos, son presentados como objetivo de la misión *ad gentes*.

Aún más, la encíclica parece pedir un desplazamiento geográfico y social de la actividad misionera: "En los tiempos modernos la actividad misionera se ha desarrollado sobre todo en regiones aisladas, distantes de los centros civilizados e inaccesibles por la dificultades de los medios de comunicación, de lengua, de clima. Hoy la imagen de la misión *ad gentes* quizá está cambiando: lugares privilegiados deberían ser las grandes ciudades, donde se urgen nuevas costumbres y modelos de vida, nuevas formas de cultura, que luego influyen en la población. Es verdad que 'la opción por los últimos' debe llevar a no olvidar los grupos humanos más marginados y aislados, pero también es verdad que no se puede evangelizar las personas o los pequeños grupos discuidando, por así decir, los centros donde nace una humanidad nueva, con nuevos modelos de desarrollo. El futuro de las jóvenes naciones se está formando en las ciudades" (n. 37). El criterio territorial cede aquí la prioridad al criterio cultural y social.

Este desplazamiento queda aún más subrayado en la tercera parte del número 37. Esa parte está dedicada a las *áreas culturales o areópagos modernos*. En referencia explícita a la presencia evangelizadora de Pablo en el areópago de Atenas, la encíclica establece una sugerente analogía: "El areópago representaba entonces el centro de la cultura del docto pueblo ateniense, y hoy puede ser tomado como símbolo de los nuevos ambientes donde debe proclamarse el Evangelio" (n. 37). Y a continuación hace una enumeración de los distintos areópagos modernos que reclaman la actividad misionera de la Iglesia: los medios de comunicación social; el compromiso por la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos; los derechos del hombre y de los pueblos, sobre todo los de las minorías; la promoción de la mujer y del niño; la salvaguarda de la creación . . .; el vastísimo areópago de la cultura, de la investigación científica, de las relaciones internacionales . . . La presencia misionera de la Iglesia en estos areópagos trasciende definitivamente la concepción geográfica de la misión *ad gentes*.

Para clarificar un poco la naturaleza y los límites de la actividad específicamente misionera de la Iglesia, es necesario trascender las concepciones clásicas de la misión y enriquecerlas con otras nuevas. Clásica ha sido la concepción territorial o geográfica, a la que hemos aludido ya y de la que es fácil detectar múltiples limitaciones. ¡Difícil resulta hoy establecer los límites geográficos entre pueblos o grupos cristianos y no cristianos! La variante geográfica es una y no la más importante.

Clásica ha sido también la concepción jurídica, que refiere la misión específicamente a los no bautizados. Pero no podemos olvidar dos datos a este respecto. En los países tradicionalmente cristianos crece el número de

los bautizados. Y, entre los bautizados, se intensifican cada vez más el secularismo, el agnosticismo, la increencia . . .

Por consiguiente, es preciso evolucionar hacia una concepción teológica de la misión. Esta concepción, inspirada sobre todo por la moderna teología fundamental, trasciende el criterio territorial y jurídico -sin ignorarlos- y define la misión desde criterios específicamente teológicos. El límite entre la fe y la increencia, entre la experiencia cristiana y la ausencia de la misma, entre la praxis del Reino y su ausencia . . . no coincide exactamente con los límites de los países o culturas tradicionalmente cristianos ni con los límites jurídicos de la comunidad de los bautizados. También dentro de la comunidad de bautizados hay rasgos de increencia, de una experiencia cristiana ausente, de prácticas históricas que contradicen las exigencias del Reino de Dios. Y, al mismo tiempo, más allá de la comunidad cristiana hay valiosas experiencias religiosas, 'semillas del Verbo', prácticas históricas que hacen presente el Reino de Dios en la humanidad.

Esta interpretación teológica de la misión es la razón última de la estrecha relación e interdependencia entre los diversos aspectos de la misión eclesial: misión *ad gentes*, nueva evangelización y acción pastoral. Quizá sea hoy más necesario explicitar esta relación e interdependencia que multiplicar los esfuerzos por precisar los límites entre misión, nueva evangelización y pastoral. El número 37 de la encíclica es un testimonio claro de los escasos resultados de estos esfuerzos.

Sin embargo, la misma encíclica ha hecho un gran aporte a la reflexión sobre la misión eclesial subrayando la relación e interdependencia entre los diversos aspectos de la misma. "Hay que subrayar, además, una real y creciente interdependencia entre las diversas actividades salvíficas de la Iglesia: cada una influye en la otra, la estimula y la ayuda. El dinamismo misionero crea intercambio entre las Iglesias y la orienta hacia el mundo exterior, influyendo positivamente en todos los sentidos. Las Iglesias de antigua cristianidad, por ejemplo, ante la dramática tarea de la nueva evangelización, comprenden mejor que no pueden ser misioneras respecto a los no cristianos de otros países o continentes, si antes no se preocupan seriamente de los no cristianos en su propia casa. La misión *ad intra* es signo creíble y estímulo para la misión *ad extra* y viceversa" (n. 34). Las mismas afirmaciones se repiten con frecuencia a lo largo de la encíclica. La misión *ad gentes* libera a las Iglesias particulares del eclesiocentrismo que siempre las acecha; intensifica su conciencia de la Iglesia universal, y las conduce a una maduración en la vida y en la comunión con las demás Iglesias particulares. Por su parte, la nueva evangelización y la esmerada acción pastoral suscitan y sustentan el fervor y el compromiso misioneros.

La encíclica señala un principio con frecuencia olvidado por la Iglesia en el ejercicio de su misión: "No sólo dar, sino también recibir". Este principio puede cambiar concepciones y prácticas parcializadas de la

Iglesia y de la misión: “Cooperar con las misiones quiere decir no sólo dar, sino también saber recibir: todas las Iglesias particulares, jóvenes o antiguas, están llamadas a dar y a recibir en favor de la misión universal y ninguna debería encerrarse en sí misma” (n. 85).

Efectivamente, quizá la primera concepción eclesiológica que está en cuestión en relación con la misión *ad gentes* es la concepción de la universalidad de la Iglesia. En una eclesiología de comunión, la universalidad consiste exactamente en la comunión o intercomunicación de bienes y servicios entre todas las Iglesias particulares. Por eso, la encíclica hace una invitación a todas las Iglesias particulares, jóvenes o viejas, para que se abran a la universalidad de la Iglesia. “En efecto, la tendencia a cerrarse puede ser fuerte: las Iglesias antiguas, comprometidas en la nueva evangelización, piesen que la misión ha de realizarse en su propia casa, y corren el riesgo de frenar el impulso hacia el mundo no cristiano, concediendo no de buena gana las vocaciones a los institutos misioneros, a las congregaciones religiosas y a las demás Iglesias. Sin embargo, es dando generosamente de lo nuestro como recibiremos; y ya hoy las Iglesias jóvenes -no pocas de las cuales experimentan un prodigioso florecimiento de vocaciones- son capaces de enviar sacerdotes, religiosos y religiosas a las antiguas. Por otra parte, estas Iglesias jóvenes sienten el problema de la propia identidad, de la inculturación, de la libertad de crecer sin influencias externas, con la posible consecuencia de cerrar las puertas a los misioneros. A estas Iglesias les digo: lejos de aislaros, acoged abiertamente a misioneros y medios de las otras Iglesias y enviadlos también vosotras mismas al mundo. Precisamente por los problemas que os angustian tenéis necesidad de manteneros en continua comunicación con los hermanos y hermanas en la fe” (n. 85).

La comunicación de servicios entre las Iglesias en un testimonio más de la relación entre los distintos aspectos de la misión eclesial. Esta comunicación no sólo requiere una revisión crítica de viejas concepciones eclesiológicas; requiere también nuevas prácticas de la evangelización y, sobre todo, de la misión *ad gentes*, que superen a un tiempo el eclesiocentrismo y el colonialismo misionero.

El compromiso de las Iglesias particulares con la misión *ad gentes* anima a su vez la nueva evangelización y la acción pastoral de esas Iglesias. “Para la misma nueva evangelización de los pueblos cristianos, el tema misionero puede ser de gran ayuda: en efecto, el testimonio de los misioneros conserva su atractivo incluso entre los alejados y los no creyentes, y es transmisión de valores cristianos. Las Iglesias locales, por consiguiente, han de incluir la animación misionera como elemento primordial de su pastoral ordinaria en las parroquias, asociaciones y grupos, especialmente los juveniles” (n. 83). Y, a su vez, el fervor en la nueva evangelización y en la animación pastoral de la comunidad cristiana serán capaces de mantener vivo el interés y el compromiso con la misión *ad gentes*.

El compromiso misionero de los creyentes, de las comunidades cristianas y de las Iglesias particulares "es signo de la madurez de la fe y de una vida cristiana que produce frutos" (n. 77). Paralelamente, el desinterés o la ausencia de ese compromiso es un signo de crisis y declive en la vivencia y en el compromiso cristiano de los creyentes, de las comunidades y de las Iglesias particulares. ". . . en la historia de la Iglesia, este impulso misionero ha sido siempre signo de vitalidad, así como su disminución es signo de crisis de fe" (n. 2). "La misión es un problema de fe, es el índice exacto de nuestra fe en Cristo y en su amor por nosotros" (n. 11). El compromiso misionero es un "fruto normal de la vida cristiana" (n. 27).

3. AFIRMACIONES DOCTRINALES BASICAS

Las encíclicas de Juan Pablo II se caracterizan en general por su carácter doctrinal y sistemático. Esto explica en parte su notable extensión. La presente encíclica sobre la misión *ad gentes* no es excepción. Recoge los contenidos doctrinales básicos de la misionología del Concilio Vaticano II y de los documentos pontificios posteriores. Se trata de contenidos doctrinales ya conocidos. En este sentido, no hay grandes novedades. Pero conviene recordarlos, porque ayudan a comprender mejor la encíclica y, sobre todo, ayudan a interpretar algunas cuestiones actualmente disputadas y que han sido objeto de especial atención en esta encíclica.

La afirmación doctrinal básica se refiere a la naturaleza esencialmente misionera de la Iglesia o la prioridad de la actividad misionera en la vida eclesial. Después de recordar el carácter misionero de la Iglesia primitiva (n. 16), Juan Pablo II afirma: "Lo que se hizo al principio del cristianismo para la misión universal, también sigue siendo válido y urgente hoy. *La Iglesia es misionera por su propia naturaleza*, ya que el mandato de Cristo no es algo contingente y externo, sino que alcanza al corazón mismo de la Iglesia. Por eso, toda la Iglesia y cada Iglesia es enviada a las gentes" (n. 62).

Esta afirmación sobre la naturaleza esencialmente misionera de la Iglesia es tan básica, que el Papa la invoca como motivo principal de la encíclica: "Pero lo que más me mueve a proclamar la urgencia de la evangelización misionera es que ésta constituye el primer servicio que la Iglesia puede prestar a cada hombre y a la humanidad entera en el mundo actual . . ." (n. 2). Y hace referencia a la misma afirmación cuando concreta el tema específico de la misma encíclica: "Esta misión (de la Iglesia) es única, al tener el mismo origen y la misma finalidad; pero en el interior de la Iglesia hay tareas y actividades diversas. Ante todo se da la actividad misionera que vamos a llamar *misión ad gentes*, con referencia al Decreto conciliar: se trata de una actividad primaria de la Iglesia, esencial y nunca concluida (n. 31).

La misión no es algo añadido a una Iglesia previamente constituida y definitivamente establecida. La Iglesia nace como comunidad misionera

o en misión, y se constituye en torno al mandato misionero de Jesús. Esta fue la dinámica. La misión no es simplemente una responsabilidad o un compromiso subsiguiente a la Iglesia; es la misma naturaleza relacional de la Iglesia. La Iglesia es relacional con respecto a Cristo, al Reino de Dios y a la sociedad. No es posible la Iglesia sin misión; ni es posible la misión sin la Iglesia. Desde aquí se entienden algunas afirmaciones de la encíclica a las que hemos aludido ya: la misión es la mejor medida de la madurez o de la crisis de la fe; la misión *ad gentes* afecta directamente a todos los aspectos de la vida y la misión eclesial.

La segunda afirmación doctrinal básica se refiere a la prioridad del anuncio en la actividad misionera. Al mundo actual no le resulta fácil aceptar esta tesis de la misionología. Está demasiado saturado de palabras y discursos; prefiere dar credibilidad al testimonio y a los signos. Sin embargo, la naturaleza de la misión y la dinámica del acceso a la fe cristiana no son comprensibles sin el anuncio explícito de Jesucristo. Este es el rasgo primordial de la misión *ad gentes*. Pablo VI lo subrayó con fuerza, y Juan Pablo II lo subraya de nuevo: "El anuncio tiene la prioridad permanente en la misión: la Iglesia no puede sustraerse al mandato explícito de Cristo; no puede privar a los hombres de la Buena Nueva de que somos amados y salvados por Dios . . . Todas las formas de actividad misionera están orientadas a esta proclamación que revela e introduce el misterio escondido en los siglos y revelado en Cristo, el cual es el centro de la misión y de la vida de la Iglesia, como base de toda evangelización. En la compleja realidad de la misión, el primer anuncio tiene una función central e insustituible, porque 'introduce en el misterio del amor de Dios, quien lo llama a iniciar una comunicación personal con él en Cristo' y abre la vía para la conversión. La fe nace del anuncio, y toda comunidad eclesial tiene su origen y vida en la respuesta de cada fiel al anuncio. Como la economía salvífica está centrada en Cristo, así la actividad misionera tiende a la proclamación de su misterio (n. 44).

La Iglesia define su misión en relación al Reino de Dios y a la sociedad. Está en medio de los pueblos para anunciar y promover el Reino de Dios. "La Iglesia está efectiva y concretamente al servicio del Reino. Lo está, ante todo, mediante el anuncio que llama a la conversión; éste es el primer y fundamental servicio a la venida del Reino en las personas y en la sociedad humana" (n. 20). El primer servicio misionero es, por consiguiente, el anuncio explícito, la proclamación del kerygma cristiano, que es una invitación e interpelación a la fe y a la conversión.

El núcleo o contenido central del anuncio es Jesucristo. Este no es ya simplemente el que predica o el que envía a los discípulos a predicar el Evangelio. El mismo es ahora el anunciado y predicado. En el anuncio del kerygma cristiano encuentran su síntesis el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Es legítimo considerar los diversos aspectos del misterio de Cristo, pero no se debe perder de vista su unidad.

La encíclica considera esta unidad como base irrenunciable para la misión eclesial. "Es contrario a la fe cristiana introducir cualquier separación entre el Verbo y Jesucristo. San Juan afirma claramente que el Verbo, 'que estaba en el principio con Dios' es el mismo que 'se hizo carne'. Jesús es el Verbo encarnado, una sola persona e inseparable: no se puede separar a Jesús de Cristo, ni hablar de un 'Jesús de la historia', que sería distinto del 'Cristo de la fe'. La Iglesia conoce y confiesa a Jesús como 'el Cristo, el Hijo de Dios vivo'. Cristo no es sino Jesús de Nazaret, y éste es el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos . . . Es precisamente esta singularidad única de Cristo la que le confiere un significado absoluto y universal, por lo cual mientras está en la historia, es el centro y el fin de la misma: 'Yo soy el Alfa y el Omega, el Primero y el Ultimo, el Principio y el Fin'" (n. 6). Estas afirmaciones son centrales en la encíclica y sientan las bases doctrinales para importantes cuestiones prácticas relacionadas con la misión *ad gentes*. A ellas haremos referencia ulteriormente.

Si Cristo es presentado como núcleo o contenido central del anuncio misionero, es precisamente porque es el revelador supremo, la Palabra definitiva de Dios. "¡Pueblos todos, abrid las puertas a Cristo! Su Evangelio no resta nada a la libertad humana, al debido respeto a las culturas, a cuanto hay de bueno en cada religión. Al acoger a Cristo, os abris a la Palabra definitiva de Dios, a aquel en quien Dios se ha dado a conocer como camino para llegar a El" (n. 3). Jesucristo es la revelación plena de Dios: "Dios rico en misericordia es el que Jesucristo nos ha revelado como Padre; cabalmente su Hijo, en sí mismo, nos lo ha manifestado y nos lo ha hecho conocer. Escribía esto al comienzo de la encíclica *Dives in misericordia*, mostrando cómo Cristo es la revelación y la encarnación de la misericordia del Padre. La salvación consiste en creer y acoger el misterio del Padre y de su amor, que se manifiesta y se da en Jesús mediante el Espíritu" (n. 12). La dimensión reveladora de Cristo explica la centralidad de éste en el anuncio misionero.

Pero Cristo no es sólo el revelador, el Verbo de Dios. En El está la salvación de todos los hombres. Esta es la fe de la Iglesia que da origen a la misión, al anuncio explícito de Jesucristo. "La misión universal de la Iglesia nace de la fe en Jesucristo, tal como se expresa en la profesión de fe trinitaria: 'Creo en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos . . . Por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y, por obra del Espíritu Santo, se encarnó en María, la Virgen, y se hizo hombre'. En el hecho de la redención está la salvación de todos, 'porque cada uno ha sido comprendido en el misterio de la Redención y con cada uno Cristo se ha unido, para siempre, por medio de ese misterio'. Sólo en la fe se comprende y se fundamenta la misión" (n. 4). "Remontándonos a los orígenes de la Iglesia, vemos afirmado claramente que Cristo es el único en condiciones de revelar y de guiar a Dios" (n. 5).

La universalidad de la salvación en Cristo es probablemente la afirmación doctrinal más subrayada en toda la encíclica. En ella se fundamenta y legitima la misión de la Iglesia, especialmente la misión *ad gentes*. Es también la afirmación doctrinal que plantea delicadas cuestiones sobre la libertad religiosa, sobre el valor salvífico de las religiones no cristianas, sobre la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia.

La misma encíclica deja entrever estas cuestiones al afirmar a un tiempo la singularidad y universalidad de la mediación cristiana de la salvación y la existencia de otras mediaciones parciales. "Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres" 'Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos. Este es el testimonio dado en el tiempo oportuno, y de este testimonio -digo la verdad, no miento- yo he sido constituido heraldo y apóstol, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad' (1 Tm 2, 5-7; Cf. Hb 4, 14-16). Los hombres, pues, no pueden entrar en comunión con Dios, si no es por medio de Cristo y bajo la acción del Espíritu. Esta mediación suya, única y universal, lejos de ser obstáculo en el camino hacia Dios, es la vía establecida por Dios mismo, y de ello Cristo tiene plena conciencia. Aún cuando no se excluyen mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas sin embargo cobran significado y valor únicamente por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias" (n. 5). La teología de la misión tiene aquí una gran tarea y un gran desafío: la interpretación y explicitación de estas afirmaciones; el análisis crítico de su significado; el estudio de una eventual armonización entre estas afirmaciones y otros planteamientos frecuentes hoy en la teología de la misión.

Desde estos postulados cristológicos, la encíclica considera la misión como una obligación o un deber ineludible de la Iglesia. Y desde estos mismos postulados afirma el derecho de todos los hombres a que les sea anunciada la Buena Nueva de Jesucristo. Si sólo en El está la salvación y El es el único mediador entre Dios y los hombres, no hay para estos otro camino de acceso a Dios y a la salvación. Los hombres tienen la obligación de buscar la verdad y también tienen derecho a que se les anuncie la verdad. Pablo VI lo había dicho ya en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (n. 53). Juan Pablo II lo afirma de nuevo: "... la Iglesia no puede sustraerse al mandato explícito de Cristo; no puede privar a los hombres de la Buena Noticia de que son amados y salvados por Dios" (n. 44). "... toda persona tiene el derecho a escuchar la Buena Noticia de Dios que se revela y se da en Cristo, para realizar en plenitud la propia vocación" (n. 46). La consideración de la misión eclesial desde los derechos de los destinatarios es un rasgo importante de la encíclica. Este rasgo ha de ser fecundo para el compromiso misionero de la Iglesia. Los derechos de los pueblos urgen la fidelidad de la Iglesia a su misión. No se trata ya de un compromiso opcional. Está en juego el ser mismo y la misión esencial de la Iglesia.

Pero la misión no debe terminar en el mero anuncio; ni éste está ordenado a un simple conocimiento del mensaje cristianos. El fin último de la misión eclesial es la implantación del Reino de Dios en la sociedad humana; la inauguración y el fomento de las prácticas del Reino de Dios y su Justicia. La encíclica concreta estas prácticas en la construcción de la comunidad. La experiencia del Reino de Dios es esencialmente una experiencia de comunión. La práctica del Reino de Dios y su Justicia es esencialmente la práctica de la comunión entre los hombres.

El objetivo terminal de la misión eclesial es la construcción de comunidades y la inauguración de prácticas comunitarias. "La Iglesia, pues, sirve al Reino, fundando comunidades e instituyendo Iglesias particulares, llevándolas a la madurez de la fe y de la caridad, mediante la apertura a los demás, con el servicio a la persona y a sociedad, por la comprensión y la estima de las instituciones humanas . . . Es fuerza dinámica en el camino de la humanidad hacia el Reino escatológico; es signo y a la vez promotora de los valores evangélicos entre los hombres. La Iglesia contribuye a este itinerario de conversión al proyecto de Dios, con su testimonio y su actividad, como son el diálogo, la promoción humana, el compromiso por la justicia y la paz, la educación, el cuidado de los enfermos, la asistencia a los pobres y a los pequeños, salvaguardando siempre la prioridad de las realidades trascendentes y espirituales, que son premisas de la salvación escatológica" (n. 20).

Este objetivo misional conoce su plenitud con la madurez de las Iglesias locales y la implantación de la Iglesia. "La misión *ad gentes* tiene este objetivo: fundar comunidades cristianas, hacer crecer las Iglesias hasta su completa madurez. Esta es una meta central y específica de la actividad misionera, hasta el punto de que ésta no puede considerarse desarrollada, mientras no consiga edificar una nueva Iglesia particular, que funcione normalmente en el ambiente local. De esto habla ampliamente el Decreto *Ad Gentes*. Después del Concilio se ha ido desarrollando una línea teológica para subrayar que todo el misterio de la Iglesia está contenido en cada Iglesia particular, con tal de que ésta no se aísle, sino que permanezca en comunión con la Iglesia universal y, a su vez, se haga misionera. Se trata de un trabajo considerable y largo, del cual es difícil indicar las etapas precisas, con las que se termina la acción propiamente misionera y se pasa a la actividad pastoral. No obstante, algunos puntos deben quedar claros. Es necesario, ante todo, tratar de establecer en cada lugar comunidades cristianas que sean un 'exponente de la presencia de Dios en el mundo' y crezcan hasta llegar a ser Iglesia. A pesar del gran número de diócesis, existen todavía grandes áreas en las que las Iglesias locales no existen en absoluto o son insuficientes con respecto a la extensión del territorio y a la densidad y variedad de la población; queda por realizar un gran trabajo de implantación y desarrollo de la Iglesia. Esta fase de la historia eclesial, llamada *Plantatio Ecclesiae*, no está terminada; es más, en muchos agrupamientos humanos debe empezar aún (nn. 48 y 49).

Estas afirmaciones no han de ser interpretadas en términos meramente eclesiocéntricos. Las instituciones eclesiales no son el fin de sí mismas; tienen un carácter instrumental y funcional. Están al servicio de Reino de Dios y su Justicia en medio de la sociedad. Todas las comunidades cristianas e Iglesias locales están llamadas a presentar modelos de convivencia fraterna y justa a la sociedad humana; están llamadas a ser agentes de libertad, fraternidad y justicia en el mundo. Su madurez eclesial y misional se mide por su fidelidad a Cristo y a la humanidad.

Finalmente, la encíclica insiste en una afirmación doctrinal que ha sido repetida hasta la saciedad a partir del Concilio Vaticano II: la misión es responsabilidad de toda la Iglesia. Recordando los primeros tiempos del cristianismo, se afirma la naturaleza misionera de la Iglesia y la responsabilidad misionera de toda la Iglesia. "La Iglesia es misionera por su propia naturaleza, ya que el mandato de Cristo no es algo contingente y externo, sino que alcanza al corazón mismo de la Iglesia. Por esto, toda la Iglesia y cada Iglesia es enviada a las gentes" (n. 62). El problema no es meramente ético o moral; es teológico. Está en juego algo más que un deber moral o una responsabilidad de la comunidad eclesial. Si ésta no ejerce su misión en medio de las gentes, no es la Iglesia de Jesús.

El compromiso misionero de toda la Iglesia se concreta en cada uno de sus miembros, según su vocación, carismas y ministerios. El capítulo VI de la encíclica hace una enumeración de los responsables y agentes de la pastoral misionera: el Colegio Episcopal encabezado por el Sucesor de Pedro; los misioneros y los institutos *ad gentes*; los sacerdotes diocesanos para la misión universal; los institutos de vida consagrada; todos los laicos en virtud del bautismo; los catequistas y otros ministros de la comunidad . . .

Sin embargo, Juan Pablo II insiste repetidamente a lo largo de toda la encíclica en el carácter específico de la vocación misionera. Frente a quienes se preguntan si aún se puede hablar de actividad misionera específica, afirma: "Hay que precaverse, sin embargo, contra el riesgo de igualar situaciones muy distintas y reducir, si no hacer desaparecer, la misión y los misioneros *ad gentes*. Afirmar que toda la Iglesia es misionera no excluye que haya una específica misión *ad gentes*; al igual que decir que todos los católicos deben ser misioneros, no excluye que haya misioneros *ad gentes* y de por vida, por vocación específica" (n. 32).

A estos misioneros dedica el Papa algunos párrafos para confirmarles en su vocación, cuestionada hoy por algunos sectores dentro y fuera de la Iglesia: "Se trata, pues, de una vocación especial, que tiene como modelo la de los apóstoles: se manifiesta en el compromiso total al servicio de la evangelización; se trata de una entrega que abarca a toda la persona y a toda la vida del misionero, exigiendo de él una donación sin límites de fuerzas y de tiempo" (n. 65). "La vocación especial de los misioneros

ad vitam conserva toda su validez: representa el paradigma del compromiso misionero de la Iglesia, que siempre necesita donaciones radicales y totales, impulsos nuevos y valientes. Que los misioneros y misioneras, que han consagrado toda su vida para dar testimonio del Resucitado entre las gentes, no se dejen atemorizar por dudas, incomprensiones, rechazos, persecuciones. Aviven la gracia de su carisma específico y emprendan de nuevo con valentía su camino, prefiriendo -con espíritu de fe, obediencia y comunión con los obispos pastores- los lugares más humildes y difíciles" (n. 66).

4. REFLEXIONES SOBRE ALGUNAS CUESTIONES DISPUTADAS

La encíclica es rica en afirmaciones doctrinales, si bien en su mayoría se trata de contenidos doctrinales que han estado en el primer plano de la conciencia eclesial especialmente a partir del Concilio Vaticano II y de la *Evangelii Nuntiandi*. Al retomar estos contenidos doctrinales, Juan Pablo II se propone un discernimiento magisterial de los usos e interpretaciones que de ellos han hecho las últimas reflexiones teológicas sobre la misión. El objetivo fundamental del Documento no parece ser una aportación de nuevas doctrinas sobre la misión, sino la clarificación de contenidos doctrinales ya conocidos. Centra la atención en algunas cuestiones disputadas que constituyen hoy el núcleo del debate teológico sobre la misión *ad gentes* y sobre la nueva evangelización.

Nos encontramos así de nuevo ante el tema de la necesaria y a veces no fácil relación entre el magisterio y la teología. El magisterio cuenta con el carisma y la ineludible responsabilidad del discernimiento. Pero en el desempeño de este ministerio debe tomar en cuenta el común sentir de la Iglesia, que se expresa en la oración, en la enseñanza, en la práctica cristiana, en la vida de la Iglesia. Por su parte, la teología es también un carisma y un ministerio específico en la Iglesia. Tiene la ineludible responsabilidad de la reflexión crítica sobre el mensaje y la vida cristiana. En el desempeño de este ministerio debe atenerse también al común sentir de la Iglesia y mantenerse fiel al discernimiento magisterial. Son dos carismas distintos y complementarios. Por eso, nada tiene de extraño que en algunos puntos doctrinales o cuestiones disputadas puedan surgir a veces puntos de vista diferentes. El diálogo mutuo, dentro de la comunión, debe conducir a la complementariedad y a una mayor clarificación de tales cuestiones.

A lo largo de la encíclica aparecen algunas cuestiones disputadas en torno a la misión eclesial y su realización práctica. Sin ninguna pretensión de ser exhaustivos, vamos a enumerar algunas de ellas. Nuestro propósito es simplemente señalar los aportes más significativos de la encíclica en cada una de ellas, y señalar los interrogantes que quedan pendientes de ulterior reflexión teológica y de ulterior discernimiento magisterial. Precisamente, uno de los propósitos de la encíclica, según palabras de

Juan Pablo II, es "animar a los teólogos a profundizar y exponer sistemáticamente los diversos aspectos de la misión" (n. 2). Porque ciertamente algunas de estas cuestiones no están aún definitivamente resueltas. Quizá sólo la práctica misional y evangelizadora pueda un día aportar una palabra definitiva sobre las mismas. De hecho, el debate no se refiere tanto a los principios doctrinales cuanto a las implicaciones prácticas de los mismos.

1. *El concepto de misión*

A esta cuestión hemos aludido ya analizando el tema de la encíclica y particularmente el número 37 de la misma, en el que se señalan los ámbitos de la misión *ad gentes*. Pero no está demás volver brevemente sobre ella, dada su importancia.

La cuestión de fondo es la siguiente: ¿Qué criterios son más adecuados para definir la misión eclesial en general y la misión *ad gentes* en particular? ¿El territorial o geográfico, el social, el cultural o el teológico? El criterio geográfico refiere la misión a territorios no cristianos en los que no se ha hecho aún el primer anuncio o no se ha implantado la Iglesia. El criterio social y cultural refiere la misión a situaciones sociales o culturales secularizadas o simplemente no evangelizadas, aunque se trate de situaciones propias de territorios tradicionalmente cristianos. El criterio teológico refiere la misión a aquellas zonas de la vida de las personas, de las comunidades, de los pueblos -cristianos o no cristianos- que aún no están convertidos al Evangelio o al Reino. La movilidad de la población mundial, la secularización de sociedades tradicionalmente cristianas, las situaciones anticristianas de sociedades confesionalmente cristianas . . . han roto los esquemas geográficos y hacen difícil definir dónde comienza del primer anuncio o la misión *ad gentes*.

Aún reconociendo sus límites y provisionalidad, la encíclica mantiene la vigencia del criterio geográfico para definir la actividad misionera. Esta opción tiene su importancia, que no conviene desestimar. Indudablemente, no son homogéneas con respecto a la fe cristiana las situaciones existenciales de los países de tradición cristiana y las de aquellos que pertenecen a otras tradiciones religiosas y culturales. Aún en el caso de un secularismo acentuado, en los países de tradición cristiana se puede hablar al menos de una reacción frente a un anuncio previo. Por el contrario, las grandes masas de otras culturas y religiones simplemente permanecen al margen de un anuncio que nunca han escuchado. Ambas situaciones tienen sus ventajas y desventajas. En la primera suelen estar aún presentes algunos valores cristianos, pero también suelen abundar los prejuicios y los resentimientos. En la segunda faltan los valores y las tradiciones de raigambre cristiana, pero precisamente por eso el campo suele estar más virgen para la misión.

Por otra parte, el criterio territorial obliga a la Iglesia a recordar su misión universal y el carácter fronterizo de su misión. Este, a su vez,

recuerda a la Iglesia su compromiso de superar la tentación de eclesiocentrismo, el peligro de cerrarse sobre sí misma e instalarse en una pastoral de conservación, olvidando el irrenunciable deber de anunciar el Evangelio a todas las gentes. El primer anuncio más allá de las fronteras geográficas de las "culturas" llamadas cristianas, ha sido siempre un signo de vitalidad en la misma Iglesia.

Sin embargo, la encíclica reconoce la importancia del criterio social y cultural para definir hoy las fronteras y los desafíos de la misión *ad gentes*. En este sentido, habla de mundos y fenómenos sociales nuevos, de áreas culturales y areópagos modernos, que deben ser también objeto de la actividad misionera de la Iglesia. Son aquellos -en países cristianos o no cristianos- que testifican del desconocimiento del Evangelio y, sobre todo, la ausencia del Reino de Dios y su Justicia en las personas, grupos, países, situaciones sociales y culturales. El secularismo, el agnosticismo, la increencia . . . predominan en el primer mundo. ¿No tiene aquí la nueva evangelización algo de misión *ad gentes*? Los problemas de la justicia, de los derechos humanos, de la pobreza . . . se reflejan sobre todo en el tercer mundo, incluidos los países confesionalmente cristianos. ¿Debe reducirse la misión al primer anuncio y a la implantación de la Iglesia o será necesario hacer de la misión un proceso de evangelización, de implantación de las prácticas del Reino y su Justicia? La implantación de la Iglesia es un paso importante en la tarea misionera, pero no parece ser un criterio definitivo para dar la misión *ad gentes* por terminada.

Estas y otras cuestiones están aún pendientes de clarificación teológica y de discernimiento eclesial. Es necesario ahondar en la concepción teológica de la misión. Para esta concepción, los límites de la misión hay que buscarlos en el campo de la fe y de la práctica histórica. La misión *ad gentes* comienza allí donde comienza la increencia incluso de los creyentes. La misión debe atender a aquellas zonas, incluso de la Iglesia y de los países llamados "cristianos", en las que está ausente el Reino de Dios y su Justicia. El criterio teológico no invalida el criterio geográfico, pero lo trasciende, amplificando así los desafíos de la misión eclesial. Por otra parte, el criterio teológico entiende que la relación entre misión *ad gentes*, atención pastoral y nueva evangelización es una especie de continuo sin límites precisos.

2. Cristo, la Iglesia y el Reino

Los números 17 y 18 de la encíclica merecen especial atención. En ellos se plantea abiertamente un problema que es central en la reflexión teológica sobre la misión. Es el problema de la relación entre Cristo, la Iglesia y el Reino de Dios. La misión de la Iglesia sólo puede ser iluminada teológicamente clarificando esta relación, a la vez que se clarifica la relación entre la Iglesia y la sociedad.

La encíclica constata un hecho claro: la centralidad del Reino de Dios en la reflexión teológica actual sobre la misión de la Iglesia.

Efectivamente, la misionología actual considera que tanto la misión de Jesús como la misión de la Iglesia sólo pueden comprenderse adecuadamente en referencia al Reino de Dios. La predicación, la praxis, la vida y muerte de Jesús están en función del Reino de Dios. La misión de Cristo y de la Iglesia es hacer presente el Reino de Dios y su Justicia en medio de la humanidad.

Sin embargo, la encíclica llama la atención sobre algunas interpretaciones del Reino de Dios que no están en sintonía con el sentir de la Iglesia. El número 17 señala básicamente tres concepciones defectuosas del Reino o tres peligros que es preciso evitar para no distorsionar la misión eclesial.

En primer lugar, cuestiona las concepciones reduccionistas del Reino y de la misión eclesial. Las denomina concepciones “antropocéntricas”, en el sentido reductivo del término. “En esta perspectiva el Reino tiende a convertirse en una realidad plenamente humana y secularizada, en la que sólo cuentan los programas y luchas por la liberación socioeconómica, política y también cultural, pero con unos horizontes cerrados a lo trascendente” (n. 17). Sin negar los valores existentes a este nivel, la encíclica considera que esta concepción del Reino es reduccionista, secular e ideológica, pues prescinde de las dimensiones más auténticas y profundas del Reino y de la salvación cristiana.

En segundo lugar, cuestiona el “reinocentrismo” de estas concepciones. “Se dan además determinadas concepciones que, intencionadamente, ponen el acento en el Reino y se presentan como ‘reinocéntricas’, las cuales dan relieve a la imagen de una Iglesia que no piensa en sí misma, sino que se dedica a testimoniar y servir al Reino. Es una ‘Iglesia para los demás’” (n. 17). Se teme, pues, un silenciamiento y desinterés por la Iglesia a causa de la centralidad del Reino; una marginación o menosprecio de la Iglesia como reacción a un supuesto eclesiocentrismo del pasado.

En tercer lugar, la encíclica cuestiona el “teocentrismo” latente en todas estas concepciones. “Ante todo, dejan en silencio a Cristo: el Reino del que hablan se basa en un ‘teocentrismo’, porque Cristo -dicen- no puede ser comprendido por quien no profesa la fe cristiana, mientras que pueblos, culturas y religiones diversas pueden coincidir en la única realidad divina, cualquiera que sea su nombre. Por el mismo motivo, conceden privilegio al misterio de la creación, que se refleja en la diversidad de culturas y creencias, pero no dicen nada sobre el misterio de la redención” (n. 17). Se teme, pues, un silenciamiento de Cristo y de la redención cristiana para facilitar el diálogo con otros pueblos, religiones y culturas no cristianos.

Frente a estos peligros, la encíclica subraya algunas afirmaciones básicas. El Reino de Dios no debe separarse de Cristo ni de la Iglesia. En Cristo el Reino se hace presente y ha llegado a su cumplimiento. El

Reino no es un concepto, una doctrina o un programa; es *una persona* que tiene el rostro y el nombre de Jesús de Nazaret, imagen del Dios invisible. El Reino tampoco debe separarse de la Iglesia. Aunque la Iglesia no está en función de sí misma, sino que está indisolublemente unida a El. "Cristo ha dotado a la Iglesia, su Cuerpo, de la plenitud de los bienes y medios de salvación" (n. 18). La promoción de los 'valores evangélicos' por parte de la Iglesia "no debe separarse ni contraponerse a los otros cometidos fundamentales, como son el anuncio de Cristo y de su Evangelio, la fundación y el desarrollo de comunidades que actúan entre los hombres la imagen viva del Reino. Con esto no hay que tener miedo a caer en una forma de eclesiocentrismo" (n. 19).

Estas advertencias de la encíclica son legítimas en el supuesto de una concepción reduccionista y radicalmente secular del Reino. Pero la mayor parte de las concepciones actuales de la misión eclesial no se identifican con ese supuesto. Antes bien hacen una lectura de la misión, de Cristo, de la Iglesia y del Reino desde la perspectiva de la fe y utilizando como referencia esencial la Palabra de Dios. En base a la Palabra afirman la centralidad del Reino de Dios en la predicación y la vida de Jesús. El es efectivamente la revelación y realización más completa del Reino. Su persona y su misión están en función del Reino. Esta relación íntima y funcional entre Jesús y el Reino, no conduce al silenciamiento de Cristo. Antes bien, es la que permite elaborar una cristología enriquecida e iluminada desde la realidad central del Reino de Dios.

El 'teocentrismo' de la misión, por otra parte, no es un ocultamiento intencionado de lo específico cristiano en la misión *ad gentes*. Con frecuencia es un paso provisional, aunque necesario, para facilitar el diálogo con otras culturas y religiones no cristianas. Ciertamente, el ocultamiento absoluto de lo específico cristiano sólo conseguiría diluir y privar de contenido la misión *ad gentes*. El anuncio explícito de Jesucristo y de la salvación que en El ha tenido lugar es esencial a la misión. El discernimiento del momento oportuno para ese anuncio es asunto de la prudencia misionera y pastoral. El diálogo con culturas y religiones no cristianas exige una buena dosis de humildad, paciencia, delicadeza y respeto.

Otro tanto se puede afirmar proporcionalmente con respecto a la relación entre Iglesia y Reino. Ni se da entre ambas realidades una separación absoluta ni una identificación total. La separación absoluta priva a la Iglesia de toda misión que no sea la autoconservación institucional. Esta concepción supone una secularización de la misma Iglesia. Esta sólo se serviría a sí misma. La identificación conduce a un eclesiocentrismo absoluto, a una hipóstasis de la Iglesia, que paraliza la misión y la salida hacia el mundo. Si la Iglesia es igual al Reino de Dios, quedaría eliminada la tensión escatológica, que es el verdadero motor de la vida y de la misión eclesial. La Iglesia sólo tiene de substancial aquello provisional e instrumental. El componente institucional, ciertamente necesario, está al servicio de su

misión y es válido en la medida que sirve a la misión. Distinguir entre lo substancial y lo instrumental en la Iglesia es sumamente necesario para clarificar la relación entre la Iglesia y el Reino de Dios. Y es también sumamente necesario para liberar a la nueva evangelización y la misión *ad gentes* de todo resabio colonialista.

Por lo demás, como reconoce la misma encíclica, hay valores del Reino que se encuentran también más allá de las fronteras de la Iglesia establecida. La colaboración con los hombres de buena voluntad en la promoción de estos valores, es una parte importante de la misión, que garantiza la credibilidad de la Iglesia en el anuncio de su mensaje. Iluminar esos valores y animar su promoción desde la fe cristiana, es el servicio específico de la Iglesia a la humanidad que lucha por una sociedad más justa, más fraterna y más humana.

3. *La Iglesia, sacramento de salvación*

La cuestión es tan antigua como la eclesiología. Es bien conocida la formulación más radical de la misma: *Extra ecclesiam nulla salus* (Fuera de la Iglesia no hay salvación). Esta frase he sido el punto de partida de muchos y encendidos debates en la historia de la eclesiología y de la misionología. Efectivamente, está en cuestión la naturaleza y la legitimidad de la misión eclesial. Si es posible la salvación fuera de la Iglesia sin más, la necesidad de la misión eclesial se ve mermada, y la incorporación a la Iglesia parece innecesaria.

La eclesiología conciliar afirma dos verdades complementarias: la llamada universal de todos los hombres a la salvación, y la mediación ordinaria de la Iglesia. "El Concilio ha reclamado ampliamente el papel de la Iglesia para la salvación de la humanidad. A la par que reconoce que Dios ama a todos los hombres y les reconoce la posibilidad de salvarse (1 Tm 2,4), la Iglesia profesa que Dios ha constituido a Cristo como único mediador y que ella misma ha sido constituida como sacramento universal de salvación" (n. 9). El problema consiste en mantener unidas y armonizadas ambas verdades, como exige la misma encíclica: "Es necesario, pues, mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de salvación en Cristo para todos los hombres, y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación" (n. 9). Del éxito en esta tarea depende en buena parte el éxito de la misión eclesial.

Es un hecho que muchos hombres se encuentran hoy fuera de la Iglesia, como ha sucedido siempre a lo largo de la historia. La tradición cristiana ha mantenido siempre la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, el destino universal de su proyecto salvífico, el derecho y la posibilidad de salvación para todos los hombres. La teología conciliar y posconciliar ha sido más explícita en este punto. La encíclica lo afirma tajantemente: "La universalidad de la salvación no significa que se conceda solamente a los que, de modo explícito, creen en Cristo y han entrado en

la Iglesia. Si es destinada a todos, la salvación debe estar a disposición de todos" (n. 10). Estas afirmaciones parecen ya fuera de toda duda. La cuestión disputada se centra hoy en la relación de esta salvación con Cristo y con la Iglesia.

Con respecto al carácter cristiano de toda salvación, la encíclica es explícita. "Pero es evidente que tanto hoy como en el pasado, muchos hombres no tienen la posibilidad de conocer o aceptar la revelación del Evangelio y de entrar en la Iglesia. Viven en condiciones socioculturales que no se lo permiten y, en muchos casos, han sido educados en otras tradiciones religiosas. Para ellos, la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aún teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo: ella permite a cada uno llegar a la salvación mediante su libre colaboración" (n. 10). Se afirma explícitamente la necesidad de la mediación de Cristo y del Espíritu en la salvación. Se acepta la posibilidad de esta salvación, aún sin contar con la fe cristiana o con la conciencia explícita del carácter cristiano de la salvación. ¿Está aquí aceptada, al menos implícitamente, la teología del "cristianismo anónimo"?

La encíclica es menos explícita con respecto a la mediación eclesial. Afirma la necesidad de la mediación eclesial, pero la define en términos muy genéricos. Habla de una gracia que "no introduce formalmente en la Iglesia", que "ilumina (a los hombres) de manera adecuada en su situación interior y ambiental", que hace posible la salvación sin una pertenencia jurídica a la Iglesia. Está latente la teoría clásica del voto eclesial. Afirma la sacramentalidad salvífica de la Iglesia para toda la humanidad: "La Iglesia es sacramento de salvación para toda la humanidad y su acción no se limita a los que aceptan su mensaje" (n. 20). Explicita los servicios que la Iglesia presta a la humanidad (n. 20), pero deja sin explicitar la relación entre salvación y pertenencia a la Iglesia.

La cuestión no deja de tener importancia para la concepción y, sobre todo, para la realización práctica de la misión. Si la pertenencia formal a la Iglesia no es especialmente significativa para la salvación, la misión no necesita enfatizar demasiado la necesidad de la "conversión" y del bautismo. Le basta promover la fidelidad en la práctica de los valores del Reino en los respectivos ambientes culturales y religiosos. Si la pertenencia a la Iglesia es significativa, la misión debe procurar la incorporación de los misionados a la comunidad eclesial.

En toda esta problemática está en juego la concepción de la Iglesia. Una concepción de la Iglesia como mera realidad espiritual (Iglesia invisible) diluye el problema y no aporta ninguna solución. Una concepción meramente jurídica de la visibilidad o sacramentalidad de la Iglesia, empobrece la realidad eclesial y falsea su mediación salvífica. La Iglesia es sacramento

de salvación cuando predica la Palabra, cuando celebra la Liturgia, cuando organiza sus ministerios y carismas. Pero es también sacramento de salvación cuando realiza las prácticas históricas que hacen presente el Reino y su Justicia. Este aspecto de su sacramentalidad parece ser hoy el más creíble y efectivo a los ojos de la humanidad. Quienes comparten estas prácticas con las comunidades cristianas participan ya de la sacramentalidad eclesial. Es tarea de la misión desarrollar en ellos una conciencia cristiana explícita que les conduzca a una sacramentalidad plena y a una incorporación plena a la Iglesia por el bautismo.

4. La libertad religiosa

La teología del Vaticano II asumió plenamente la libertad religiosa como derecho inalienable de toda persona y como condición indispensable de toda tarea misionera. La encíclica asume este mismo postulado teológico y afirma el respeto a la libertad religiosa como presupuesto de la misión. Repite insistentemente que al anuncio misionero no viola la libertad del hombre. "El anuncio y el testimonio de Cristo, cuando se llevan a cabo respetando las conciencias, no violan la libertad" (n. 8). "Todas las formas de actividad misionera están marcadas por la conciencia de promover la libertad del hombre, anunciándole a Jesucristo . . . La Iglesia se dirige al hombre en el pleno respeto de su libertad. La misión no coarta la libertad, sino más bien la favorece. *La Iglesia propone, no impone nada*: respeta las personas y las culturas, y se detiene ante el sagrario de la conciencia" (39).

Sale así al paso de una de las objeciones más frecuentes hoy en los pueblos y en los grupos humanos con respecto a la misión eclesial. En unos casos, esta objeción está motivada por usos y hábitos misioneros colonialistas y proselitistas, o por hechos innegables de la historia de las misiones que desconocieron plenamente el derecho a la libertad de conciencia y de religión. En otros casos, está motivada por razones ideológicas y políticas.

La encíclica reclama el derecho de toda persona a la libertad religiosa. Hace referencia a "la historia de la humanidad con la sangre derramada en nombre de ideologías y de regímenes políticos que han querido construir una 'nueva humanidad' sin Dios" (n. 8). Denuncia así la violación del derecho a la libertad religiosa por parte de determinadas ideologías y sistemas políticos. Reclama la libertad religiosa como presupuesto y garantía de todas las libertades. "La libertad religiosa, a veces todavía limitada o coartada, es la premisa y garantía de todas las libertades que aseguran el bien común de las personas y de los pueblos. Es de desear que la auténtica libertad religiosa sea concedida a todos en todo lugar; ya con este fin la Iglesia despliega su labor en los diferentes países, especialmente en los de mayoría católica, donde tiene un mayor peso. No se trata de un problema de religión de mayoría o de minoría, sino más bien de un derecho inalienable de toda persona humana" (n. 39).

Indubablemente, ésta es una causa por la que la Iglesia debe luchar, para que a todos los hombres les sea garantizada la libertad religiosa. La motivación de esta lucha no debe ser simplemente garantizar a la Iglesia el ejercito libre de su misión, sino la defensa de un derecho inalienable de toda persona humana. Reclamar la libertad religiosa es un derecho; respetarla es una obligación. El ejercicio evangélico de la misión será el mejor testimonio de que la Iglesia es la primera en respetar esa libertad, cosa que no ha sucedido en algunos momentos de la historia misionera. Es preciso levantar una hipoteca grande que pesa sobre esta historia misionera, para que la misión sea de nuevo bienvenida a determinados ambientes culturales y sociales. El respeto a la libertad dentro y fuera de la Iglesia hará creíble su misión. El compromiso misionero en la defensa de todas las libertades y en la promoción de la liberación integral de todos los hombres dará fuerza a la defensa de la libertad religiosa por parte de la Iglesia.

5. *El diálogo con las demás religiones.*

El valor salvífico de las religiones no cristianas es uno de los problemas teológicos fundamentales en la reflexión actual sobre la misión *ad gentes*. El diálogo del cristianismo con las demás religiones es un problema a la vez teológico y pastoral, que la misión debe enfrentar constantemente. La encíclica alude a él con frecuencia, aunque no ofrece un tratamiento muy explícito y desarrollado del mismo. Sólo en algunos números, especialmente en los números 55-57, hace referencia explícita al diálogo interreligioso y señala algunos criterios teológicos y pastorales para iluminarlo. Las referencias, no obstante, son suficientes para conocer las preocupaciones y los objetivos del Papa en este punto.

Juan Pablo II es consciente de las dificultades que plantea a la misión el pluralismo religioso. La aceptación global del valor salvífico de todas las religiones, plantea importantes interrogantes a la tarea misionera de la Iglesia. "No obstante, debido también a los cambios modernos y a la difusión de nuevas concepciones teológicas, algunos se preguntan: ¿Es válida aún la misión entre los no cristianos? ¿No es un objetivo suficiente la promoción humana? El respeto de la conciencia y de la libertad, ¿no excluye toda propuesta de conversión? ¿No puede uno salvarse en cualquier religion? ¿Para qué, entonces, la misión?" (n. 4).

El número 36 toca el fondo del problema en términos similares: "Pero una de las razones más graves del escaso interés por el compromiso misionero es la mentalidad indiferentista, ampliamente difundida, por desgracia, incluso entre los cristianos, enraizada, a menudo en concepciones teológicas no correctas y marcada por un relativismo religioso que termina por pensar que 'una religión es igual que otra'" (n. 36). Estos presupuestos teológicos y estas actitudes cuestionan el sentido de la misión entre los no cristianos.

Los mismos presupuestos cuestionan, a su vez, la invitación a la conversión y al bautismo, que ha sido siempre considerada como objetivo básico de toda misión *ad gentes*. “Hoy la llamada a la conversión, que los misioneros dirigen a los no cristianos, se pone en tela de juicio o pasa en silencio. Se ve en ella un acto de proselitismo; se dice que basta ayudar a los hombres a ser más hombres o a ser más fieles a la propia religión; que basta formar comunidades capaces de trabajar por la justicia, la libertad, la paz, la solidaridad. Pero se olvida que toda persona tiene el derecho de escuchar la ‘Buena Nueva’ de Dios que se revela y se da en Cristo, para realizar en plenitud la propia vocación” (n. 46). Y, después de recordar la estrecha relación de la conversión con el bautismo, añade: “Todo esto hay que recordarlo, porque no pocos, precisamente donde se desarrolla la misión *ad gentes* tienden a separar la conversión a Cristo del bautismo, considerándolo como innecesario” (n. 47).

La encíclica afirma la posibilidad de la salvación fuera de la religión cristiana, o la mediación “parcial” de otras religiones para la salvación (n. 10). Se trata efectivamente de mediación, pues, en definitiva, es Dios el que salva por la acción del Espíritu. “El Espíritu se manifiesta de modo especial en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo, su presencia y acción son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo . . . La presencia y actividad del Espíritu no afectan únicamente a los pueblos, a las culturas y a las religiones” (n. 28). Las religiones son mediaciones de la salvación, no agentes de la misma. En este sentido, cualquier religión tiene un valor meramente instrumental y relativo, sin que por eso carezca de importancia. Lo único absoluto es Dios y su obra salvífica.

El tema de las “semillas del Verbo” tiene una significación especial en este punto del discurso. La encíclica afirma la presencia de estas semillas en otras religiones y culturas, obra del mismo Espíritu: “Es también el Espíritu quien esparce las semillas de la Palabra presentes en ritos y culturas, y los prepara a su madurez en Cristo” (n. 28). Juan Pablo II recurre a una experiencia muy apreciada por él en sus catequesis sobre la misión y sobre la nueva evangelización: la experiencia evangelizadora de Pablo en el areópago de Atenas. “El Dios al que (Pablo) quiere revelar está ya presente en su vida; es El en efecto quien los ha creado y el que dirige misteriosamente los pueblos y la historia. Sin embargo, para reconocer al Dios verdadero, es necesario que abandonen los falsos dioses que ellos mismos se han fabricado y abrirse a aquel a quien Dios ha enviado para colmar su ignorancia y satisfacer la espera de sus corazones (Act. 17, 27-30). Son discursos que ofrecen un ejemplo de inculturación del Evangelio” (n. 25). Dios está en las religiones y en las culturas antes de que llegue el anuncio del misionero. Este es el verdadero punto de partida de todo diálogo interreligioso.

Sin embargo, este diálogo es una tarea delicada. En algunos momentos la encíclica crea la sensación de estar proponiendo un diálogo desde una neta superioridad de la religión cristiana, supuesto que plantea verdaderos

problemas a la misión. Los números 4 y 5 especialmente destacan la centralidad de Cristo en la obra salvífica. "En el hecho de la Redención está la salvación de todos, 'porque cada uno ha sido comprendido en el misterio de la Redención y con cada uno Cristo se ha unido, para siempre, por medio de su misterio'" (n. 4). "Cristo es el único Salvador de la humanidad, el único es condiciones de revelar a Dios y de guiar hacia Dios" (n. 5) El es el único mediador absoluto de la Salvación. El es la Palabra definitiva que revela a Dios. "En esta Palabra definitiva de su revelación, Dios se ha dado a conocer del modo más completo; ha dicho a la humanidad quién es. Esta autorevelación definitiva de Dios es el motivo fundamental por el que la Iglesia es misionera por naturaleza. Ella no puede dejar de proclamar el Evangelio, es decir, la plenitud de la verdad que Dios nos ha dado a conocer sobre sí mismo" (n. 5). Como consecuencia de esta profesión de fe, la encíclica juzga el valor salvífico de las religiones y las semillas del Verbo presentes en ellas en referencia a Cristo.

Estas afirmaciones, incuestionables desde el punto de vista de la fe cristiana, son cuestionadas lógicamente desde fuera de la misma. El diálogo interreligioso no puede olvidar las condiciones existenciales del interlocutor en relación con la fe. Quizá aquí esté el verdadero problema del diálogo entre las religiones, y la verdadera dificultad para el entendimiento mutuo. La conocida solución del cristianismo anónimo no parece del todo satisfactoria, sobre todo cuando se refiere a personas de otros credos religiosos que conocen el cristianismo y rechazan positivamente la fe en Cristo, el bautismo y la incorporación a la comunidad cristiana. La solución llamada hoy inclusiva al problema de las religiones no parece la más adecuada.

El diálogo entre el cristianismo y la demás religiones requiere hoy algunas actitudes especiales por parte de la comunidad cristiana y algunas interpretaciones de las aludidas afirmaciones de la fe cristiana.

En primer lugar, no es legítimo ni posible un diálogo desde la superioridad. La revelación de Dios por la vía de la kénosis o el anonadamiento en Jesús, el Siervo, es modélica, para la Iglesia en la misión y en la diálogo con las demás religiones. La Iglesia es también servidora de la humanidad. La misión y el servicio a la verdad no es para ella un honor o un privilegio, sino un servicio humilde al que no puede renunciar. No estamos en la Iglesia sólo y exclusivamente para conseguir la salvación, sino también para participar responsablemente en la misión de los discípulos de Jesús. Esta actitud de servicio es presupuesto indispensable para toda misión y todo diálogo del cristianismo con las demás religiones.

En segundo lugar, la Iglesia no puede renunciar a la misión de anunciar el Evangelio y la mediación salvífica de Cristo. No puede ser fiel a su misión "secularizando" el mensaje o silenciando lo específico de la fe cristiana. No prestaría a la humanidad y a las demás religiones el servicio

que está llamada a prestar. Fundar el diálogo sobre el presupuesto de que “una religión vale igual que otra” es caer en el relativismo e indiferentismo que terminan por quitar valor e importancia a todas las religiones. El diálogo no se facilita desde el ocultamiento de la propia fe o de la propia identidad. Por esa vía se diluye y se esteriliza. Juan Pablo II lo expresa con claridad: “El interlocutor debe ser coherente con las propias tradiciones y convicciones religiosas y abierto para comprender las del otro, sin disimular ni cerrarse, sino con una actitud de verdad, humildad y lealtad, sabiendo que el diálogo puede enriquecer a cada uno. No debe darse ningún tipo de abdicación ni de irenismo, sino el testimonio recíproco para un progreso común en el camino de la búsqueda y experiencia religiosa, y al mismo tiempo, para superar prejuicios, intolerancias y malentendidos. El diálogo tiende a la purificación y conversión interior que, si se alcanza con docilidad al Espíritu, será espiritualmente fructífero” (n. 56). La Iglesia no puede ejercer su misión sin confesar, anunciar y testimoniar la fe en Cristo como revelador de Dios y salvador de todos los hombres. El que adopta el método de la confesión y el testimonio, renuncia a toda actitud de superioridad, a toda imposición de su mensaje.

En tercer lugar, es preciso hacer un esfuerzo por distinguir lo absoluto y lo relativo en el mismo cristianismo. El Cristo de la fe es ciertamente Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, y Jesús mismo es el Verbo y la revelación plena de Dios. Pero el Jesús histórico está sometido a las limitaciones de la encarnación en una persona, en un tiempo, en una cultura. Por consiguiente, Cristo es más que el Jesús histórico: tiene una amplitud cósmica y eterna; trasciende las limitaciones culturales y temporales; tiene una dimensión salvífica esencialmente escatológica. En este sentido la fe cristiana afirma que Él es el mediador de la salvación para todos los hombres. Y la comunidad cristiana afirma que todas las religiones tienen un valor salvífico en referencia a Cristo.

Paralelamente, es necesario reinterpretar desde esta perspectiva la mediación salvífica de la Iglesia. Esta es importante. “La acción universal del Espíritu -afirma el Papa- no hay que separarla de la peculiar acción que despliega en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia” (n. 29). En este sentido, la encíclica subraya con fuerza una condición necesaria para el diálogo interreligioso: “El diálogo debe ser conducido y llevado término con la convicción de que la *Iglesia es el camino ordinario de la salvación* y que *sólo ella* posee la plenitud de los medios de salvación” (n. 55).

Estas afirmaciones no son fácilmente aceptables hoy por los no cristianos. Incluso la eclesiología actual ha hecho un esfuerzo por reinterpretarlas, para desvelar su verdadero significado. A diferencia de Cristo, no es la Iglesia la que salva; ella es simple mediadora de la salvación en Cristo. En la religión cristiana y en la Iglesia es preciso distinguir lo absoluto de la experiencia y la acción salvífica de Dios y lo relativo de sus componentes históricos y culturales, que tienen un carácter relativo. Distinguir no es contraponer. La fe cristiana es una fe encarnada.

Es preciso evitar todo iluminismo. De aquí la importancia de la referencia al Jesús histórico y a la sacramentalidad de la comunidad cristiana en el anuncio de la Palabra, en la celebración de la fe, en los ministerios comunitarios, en las prácticas históricas cristianas. Pero esa encarnación tiene unas mediaciones históricas y culturales. Es preciso evitar la absolutización de lo que es sólo relativo.

6. Misión e inculturación

Las reflexiones anteriores nos introducen en otra cuestión disputada: la inculturación. Se trata, indudablemente, de uno de los problemas centrales en la reflexión teológica y en la práctica actual de la misión eclesial, particularmente de la misión *ad gentes*. Los principios hasta aquí señalados son válidos para la iluminación y el discernimiento teológico de tan importante tema. Pero conviene añadir algunas observaciones concretas.

Hay actualmente en la Iglesia un consenso generalizado respecto a la necesidad de la inculturación del mensaje y de la praxis cristiana en la tarea evangelizadora, en la misión *ad gentes*, en la *plantatio Ecclesiae*. La encíclica deja constancia de esta necesidad: "Al desarrollar su actividad misionera entre las gentes, la Iglesia encuentra diversas culturas y se ve comprometida en el proceso de inculturación. Es ésta una exigencia que ha marcado todo su camino histórico, pero hoy es particularmente aguda y exigente . . . La inculturación es un camino lento que acompaña toda la vida misionera y requiere la aportación de los diversos colaboradores de la misión *ad gentes*, la de las comunidades cristianas a medida que se desarrollan, la de los pastores que tienen la responsabilidad de discernir y fomentar su actuación" (n. 52).

El consenso no es tan generalizado a la hora de definir la naturaleza y las implicaciones de la inculturación. Queda aún mucha reflexión teológica por hacer hasta clarificar la práctica de la inculturación; o queda aún mucha práctica inculturadora por realizar para hacer posible una reflexión teológica más completa sobre la inculturación. Algunas concepciones limitan demasiado la inculturación a sus aspectos folclóricos; otras, ni siquiera llegan has ahí. Retomando conclusiones del Sínodo de los Obispos sobre la Evangelización y de *Evangelii Nuntiandi*, Juan Pablo II se hace cargo de este problema. "El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos requiere largo tiempo: no se trata de una mera adaptación externa, ya que la inculturación 'significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas'. Es, pues, un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia. Pero es también un proceso difícil, porque no debe comprometer en ningún modo las características y la integridad de la fe cristiana" (n. 52).

Nunca se ha dado ni es posible que se dé un cristianismo o una Iglesia no inculturados. Ni uno ni otra existen sin mediaciones culturales.

Lo que sí se ha dado a lo largo de la historia cristiana han sido éxitos y fracasos con respecto a la inculturación. En ciertos momentos la Iglesia ha sabido atravesar las culturas e inculturarse de nuevo en los pueblos misionados. Otras, por el contrario, la Iglesia se ha estancado en una cultura o en unas mediaciones culturales, y no ha sido capaz de inculturarse de nuevo en los pueblos misionados. Esto ha provocado lo que Pablo VI consideraba el drama mayor de nuestro tiempo: *la ruptura entre el Evangelio y la cultura* (EN, n. 20). El retraso de la Iglesia en el diálogo con la cultura moderna y la resistencia a la inculturación en las culturas no europeas, explican en parte las actuales dificultades teóricas y prácticas de este desafío misionero.

Juan Pablo II urge la inculturación recordando el ejemplo de Iglesia primitiva. Ve en el hacer de Pablo y Barnabé y en el Concilio de Jerusalén un modelo de hacer misionero en relación con el problema de la inculturación. "En el primer Concilio, que reúne en Jerusalén a miembros de diversas Iglesias, alrededor de los apóstoles, se toma una decisión reconocida como proveniente del Espíritu: para hacerse cristiano no es necesario que un gentil se someta a la ley judía (Act.. 15,5-11,28). Desde aquel momento la Iglesia abre sus puertas y se convierte en la casa donde todos pueden entrar y sentirse a gusto, conservando la propia cultura y las propias tradiciones, siempre que no estén en contraste con el Evangelio" (n. 24). Este es ciertamente un modelo de inculturación, de diálogo entre el cristianismo a las culturas.

La inculturación tiene una doble dirección, de ida y de venida. Es un proceso que requiere dar con generosidad y recibir con humildad. "Por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro. Por su parte con la inculturación, la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es e instrumento más apto para la misión" (n. 52). Pero la inculturación no es una simple estrategia misionera; es una exigencia de la misma experiencia cristiana, que debe ser experiencia encarnada. Por otra parte, si todos los hombres y pueblos están llamados a la salvación, todas las culturas deben ser capaces de encarnar el Evangelio, la fe cristiana, la comunidad cristiana. El tema de la inculturación depende directamente de la valoración teológica de las culturas.

Desde el punto de vista teológico, las culturas son realidades ambiguas, como lo es toda realidad histórica. Albergan en sí una historia de gracia y de pecado. Como se ha repetido tantas veces a partir del Concilio, en ellas están presentes ya las semillas del Verbo, la presencia operante del Espíritu (n. 28). Dios está ya presente en ellas, antes de que llegue el misionero. Y, al mismo tiempo, como productos del hombre, están "marcadas por el pecado" (n. 54). Esta ambigüedad de la culturas exige de la inculturación un proceso paciente y comprensivo de discernimiento, de diálogo entre la fe y las culturas.

Juan Pablo II repite en la encíclica los dos criterios básicos que señalara ya en la *Familiaris consortio* para el discernimiento de la inculturación: "la compatibilidad con el Evangelio de las varias culturas a asumir y la comunión con la Iglesia universal" (n. 54). Estos criterios son fundamentales, pero se debe hacer un uso adecuado de ellos. Es necesario no confundir el Evangelio con las mediaciones culturales que ha conocido en la historia de la evangelización. Inculturación del Evangelio no significa imponer las viejas mediaciones culturales a las nuevas culturas que han de ser evangelizadas, sometiendo y sojuzgando a éstas. Significa más bien despojarse de las viejas mediaciones culturales y trasvasar el Evangelio y la praxis cristiana a las nuevas culturas. Por otra parte, la universalidad de la Iglesia no es algo ajeno a las Iglesias particulares; es la comunión de todas la Iglesias particulares; la intercomunicación de bienes y servicios entre ellas, la relación misionera entre todas las Iglesias. Esta comunión es tanto más rica y más fuerte en la medida que las Iglesias particulares mantienen su propia identidad y son sujetos activos de la inculturación del Evangelio.

Finalmente, hay un aspecto de la inculturación levemente indicado por la encíclica que cada día cobra mayor importancia en la reflexión teológica sobre la misión. Dirigiéndose a los *misioneros ad vitam*, Juan Pablo II les invita a avivar su carisma y a dirigirse a "los lugares más humildes y difíciles". Una concepción demasiado genérica y abstracta de la cultura puede llevar al olvido de la "opción por los pobres" como criterio y exigencia fundamental de toda evangelización e inculturación. Algunas versiones de la nueva evangelización y algunos discursos sobre la llamada cultural planetaria dominante, parecen caminar en este sentido. Sin embargo, la fe cristiana no debe olvidar el sentido más profundo de la encarnación, modelo de toda inculturación. Dios asume en Jesús el nivel más bajo de la condición humana: la forma del siervo. La inculturación del Evangelio exige también de la Iglesia inculturarse en el nivel más bajo de la cultura y de la condición humana: la cultura de los pobres. Aquí se juntan dos exigencias básicas de la evangelización y de la misión: la inculturación y la opción por los pobres. □