

## DINAMISMO Y ETAPAS DE LA ACCIÓN MISIONERA

Por *Roberto Calvo*

*Profesor de Misionología Facultad de Teología del Norte de España  
XXIII Simposio de Misionología de Burgos Burgos, Marzo 2006*

### PLANTEAMIENTO

-Voluntad pastoral del decreto

-Riqueza de este capítulo en el contexto de AG

#### 1. EL TESTIMONIO CRISTIANO (AG 11-12)

1.1. El testimonio de la vida y el diálogo

1.2. La presencia de la caridad

1.3. La recepción: hacia una salvación integral y un diálogo evangelizador

a) Desde el testimonio de la caridad a la justicia

b) El diálogo evangelizador

#### 2. LA PREDICACIÓN DEL EVANGELIO Y LA REUNIÓN DEL PUEBLO DE DIOS (AG 13-14)

2.1. Predicación y conversión

2.2. Catecumenado e iniciación cristiana

2.3. La recepción: primacía de la misión desde el dinamismo evangelizador

a) El dinamismo rico y complejo de la evangelización

b) La primacía de la misión ad gentes

c) La co-implicación de las dimensiones

#### 3. LA FORMACIÓN DE LA COMUNIDAD CRISTIANA (AG 15-18)

3.1. La comunidad cristiana, expresión de la presencia de Dios en el mundo

a) Arraigada profundamente en su pueblo

b) El espíritu ecuménico

3.2. Los ministerios de la comunidad

a) El clero nativo

b) El diaconado permanente

c) Los catequistas en tierras de misión

d) La promoción de la vida religiosa

3.3. La recepción: el florecimiento ministerial en contexto

a) Catequistas y nuevos ministerios

b) Las comunidades eclesiales de base

c) Una misión inculturada y contextualizada

### PLANTEAMIENTO

Juan XXIII manifestó un deseo expreso en los inicios del proceso del Vaticano II, pues quería fuese un «concilio pastoral». Nadie se imaginaba entonces el revuelo que surgiría en torno a la expresión «carácter pastoral» del mismo. Es más, no le falta razón a Kasper cuando se lamenta de que “no hayamos llegado a un consenso sobre qué contenido se encierra bajo ese término y, menos aún, sobre la correspondiente hermenéutica”. Lo cierto es que bajo este eslogan se agruparon sensibilidades y perspectivas muy diversas.

La pretensión papal se situaba dentro de su profunda preocupación por lo que acontecía en el mundo y a los hombres que lo habitaban; ello suscita la convocatoria de un concilio en el que una de sus características principales fuese la pastoralidad, repercutiendo sobre la Iglesia como un nuevo Pentecostés. En el discurso de inauguración del concilio –que, “más que un programa, marcaba un camino” y que iba a ser “el fundamento liberador del concilio” – ya expresaba con claridad este deseo ante los padres conciliares y, lo que es más importante, proponía germinalmente un nuevo modo evangelizador.

Para este Papa, en el año de 1963, un concilio pastoral concretamente significaba “una renovación general y más fervorosa de la vida de la Iglesia, una nueva y vigorosa irradiación del Evangelio en todo el mundo por medio de la santa Iglesia que lo difunde, lo hace conocer y explica sus enseñanzas”. Se destacaría así el concilio como «concilio pastoral» en tanto en cuanto que debería renovar la Iglesia volviendo a las fuentes y en su actuar en el mundo. Se deseaba que el concilio se interpretara como nuevo Pentecostés, es decir “un nuevo paso hacia delante del Reino de Cristo en el mundo...”. De este modo Juan XXIII quería situar a la Iglesia desde Dios hacia el hombre concreto e histórico sobre el que debe tener una mirada maternal, buscando no sólo los errores sino sobre todo proponiendo el evangelio y descubriendo los valores que en la humanidad brotan como signos de los tiempos.

Pablo VI retomará esta orientación en el Discurso de apertura de la segunda sesión del concilio Vaticano II citando expresamente las palabras de Juan XXIII en alusión directa y reiterada cuando dice que se “trata de una finalidad más urgente y actualmente más provechosa, la finalidad pastoral [...]; la doctrina cristiana no debe ser solamente una verdad capaz de impulsar al estudio teórico, sino palabra creadora de vida y de acción, y

que no sólo se debe limitar la disciplina de la fe a condenar los errores que la perjudican, sino que se debe extender a proclamar las enseñanzas positivas y vitales que la fecundan” .

La voluntad por conseguir el estilo pastoral fue calando no sólo en los Papas sino también en algunos de los responsables directos. Así, P. Felici, secretario general del concilio, en el transcurso de la Congregación General 123 (16-XI-1964), afirmaba que había que reflexionar “teniendo en cuenta el uso de los concilios y el fin pastoral de Concilio actual”. Sin embargo, para otros padres conciliares –en boca de D. Hurley– su incerteza constituía un auténtico “pecado original” para todo el concilio .

El decreto *Ad gentes* no escapó a esta sana perspectiva; y se pretendió una orientación pastoral para todo el decreto, no sólo sobre el capítulo II, que es el que analizamos. Ahora bien, este capítulo asume una impronta preponderantemente pastoral, en conformidad con los deseos expresados por muchos Padres. Cabe recordar cómo el propio vicepresidente de la Comisión General de Misiones, J. Schütte, lo resalta al presentar el esquema (7-X-1965) durante la Congregación General 144 . Y por ello mismo, algunos Padres insistieron con fuerza para que, además de asumir dicho enfoque pastoral, quedara clara la distinción entre actividad pastoral y acción misionera .

Cabe resaltar la pastoralidad del decreto, y particularmente su capítulo IIº, adquiere profundidad cristológica y horizonte pneumatológico porque son situados en una perspectiva muy más amplia y universal. Particularmente, el hecho de que se haya señalado previamente el sentido teológico de la misión hace que la actividad misionera quede liberada –al menos teóricamente– de lo que en teología pastoral se denomina quietismo o naturalismo. Las actividades misioneras así ya no pueden ser comprendidas como acciones aisladas o como simples praxis de transformación social. El hecho de que las misiones se integren en la misión de la Iglesia como continuación de la misión trinitaria es paradigmática.

Pero volvamos a la tarea que nos ha sido encomendada: el capítulo II del decreto *Ad gentes* (La obra misionera). Éste consta de una introducción (AG 10) y tres artículos. La introducción insiste en que todavía es inmensa la labor misionera pendiente pues por aquellos años se cifraba en 2000 millones los hombres y mujeres que aún no conocían a Cristo, número que aumentaba cada día más. El primer artículo se refiere al Testimonio cristiano, incluyendo el testimonio de la vida y el diálogo (AG 11) y la presencia de la caridad (AG 12). El segundo está centrado en La predicación del evangelio y la reunión del pueblo de Dios, donde se explicita la relación entre evangelización y conversión (AG 13) y se inserta el catecumenado y la iniciación cristiana (14). El tercero desarrolla la Formación de la comunidad cristiana insistiendo en que en ella, a través de la adaptación, se da la presencia de Dios en el mundo (AG 15); y, por ello debe de constar de ministerios autóctonos, tanto del clero local y de diáconos permanentes (AG 16), como de los catequistas en misión (AG 17), al igual que del florecimiento de la vida religiosa (activa y, expresamente, contemplativa).

Sin embargo, todo ello –tanto los artículos como cada uno de los aspectos abordados– no deben considerarse como estadios ni simples etapas sucesivas, sino que, a nuestro juicio, uno de los frutos más granados de este decreto en lo referente a la acción misionera es que ésta es presentada como un quehacer eclesial complejo, vital y dinámico. Ahí ésta la gran fecundidad y dinamismo que necesita seguir manteniéndose y propiciando desde los acentos que la recepción postconciliar va marcando.

El testimonio no tiene sentido auténtico si no vive de la lógica evangelizadora, acompañado co-implicativamente del anuncio explícito del Dios cristiano para que pueda surgir en ese juego agraciado de gracia y libertad la conversión inicial. Ello llevará a favorecer el catecumenado como proceso dinámico de la iniciación cristiana que conduce a la integración y modelación de la comunidad cristiana. Una comunidad que ha de adquirir rasgos de carne y sangre concretos allí donde florece; una comunidad que se auto-comprende como ministerial y que desarrolla los ministerios específicos en orden a la comunión y a la misión propia. Una comunidad cuyo horizonte último está en constituirse como iglesia local para seguir la lógica evangelizadora neotestamentaria y cruzar nuevas orillas a fin de que el evangelio de Jesucristo sea proclamado en todo el mundo y en todos los ambientes .

Desde los presupuestos indicados se desarrolla la reflexión sobre este capítulo. Y lo hacemos siguiendo el articulado que el propio concilio ratificó: 1. El testimonio cristiano, 2. La predicación del evangelio y la reunión del pueblo de Dios, y 3. La formación de la comunidad cristiana. En todo ello son muchos los temas emergentes, además supongo que otros se tratarán más adelante en sucesivos escritos. Por lo cual, no abordaré la totalidad sino que me centraré en aquellos que me parecen más significativos desde un triple nivel: breve planteamiento histórico, desarrollo durante el debate conciliar y recepción posterior .

## **1. EL TESTIMONIO CRISTIANO**

Una mirada a la historia permite mantener a nivel de principio general que en el ámbito católico no se daban relieve suficiente a las dimensiones mundanas de la salvación. Ello no quiere decir que la praxis misionera no tuviera en cuenta las necesidades materiales de los destinatarios no cristianos. Escuelas, hospitales, orfanatos, ayudas al desarrollo... son prueba clara de ello. Pero estas iniciativas no pasaban de ser expresión de un paternalismo comprensivo o, en el mejor de los casos, signos eficaces de la caridad. La visión ingenua de la realidad impedía a los misioneros llegar a pensar en las causas estructurales de la situación o en

que tal vez ellos fueran colaboradores inconscientes de un sistema injusto. En general, estas actividades no pasaban a formar parte del contenido de la salvación que anunciaban o comunicaban.

Las encíclicas misioneras del siglo XX previas al concilio viven todavía de esa mentalidad. Aparte de una alusión a Bartolomé de las Casas (cf. *Maximum illud* 6) y de referencias a instituciones benéficas y caritativas (Ibid. 27 y 75; *Rerum Ecclesiae* 125), la concepción de salvación no se ha ampliado. Además, las iniciativas enumeradas se explican como expresión de la caridad y no directamente como valores del Reino o componentes de la experiencia salvífica. El gesto máximo de la caridad sigue siendo, sin parangón, la comunicación de la fe que permitirá obtener la salvación del alma.

Pío XII amplía notablemente la mirada y profundiza en el valor y alcance de estas instituciones eclesiales en su encíclica sobre los Heraldos del evangelio (*Evangelii praecones* –1951–). No sólo menciona con especial énfasis leproserías y asilos (6 y 43), colegios y universidades, sino que subraya que así se ha contribuido a formar élites, a facilitar la independencia (6 y 39) y a alcanzar un mayor bienestar social y económico (35). Por eso, aun reconociendo los grandes servicios de la caridad, recuerda que hay que poner en práctica ante todo la justicia (49), siguiendo los grandes principios de la doctrina social de la Iglesia, fundamentalmente la dignidad de la persona y el destino universal de los bienes (51). Igualmente alaba la aportación del trabajo misionero a favor de la solidaridad entre los hombres y entre todos los pueblos del mundo .

Respecto a este tema del testimonio ya aparece algún indicio en el esquema presentado por la Comisión Conciliar de Misiones en la segunda etapa (3-XII-1963) y aprobado por la Comisión Coordinadora del Concilio. El capítulo IIº (Razones generales de la actividad misionera) incluye la sección A sobre la Evangelización con cuatro artículos: de ellos, cabe destacar el nº 7 que alude a la Preparación de los caminos del Señor y el nº 8 a la Evangelización . El llamado Esquema de las 13 Proposiciones –aprobado en mayo de 1963–, en su proposición 3ª se refiere a la labor misional aludiendo a los estadios de la evangelización, inculturación, caridad, predicación e iniciación cristiana .

Dada la desilusión –a pesar de la presencia tácita de Pablo VI en el aula conciliar– que creó entre muchos misioneros avalados por gran parte de los Padres conciliares el esquema se rechazó y fue necesaria la elaboración de uno nuevo (en las reuniones mantenidas por la Comisión de Misiones del 12 al 17 de enero de 1965) que será una buena base para el definitivo. Éste se presentó en la Congregación General 144 (octubre de 1965) y allí se aborda el tema de la Preparación para la evangelización . Sin embargo, el card. brasileño J. Barros Câmara –representando a cincuenta y siete Padres conciliares de América Latina– pide que se definan mejor las formas peculiares de la actividad misionera (catecumenado, pre-evangelización, preámbulos de la fe, etc.) . Por otro lado, el filipino R. Santos dice que “el capítulo que trata de la preparación a la evangelización debe ser revisado atentamente” . Al terminar las diversas intervenciones, el relator general J. Schütte, señala que la Comisión deberá mejorar los textos donde se habla de las fases de pre-evangelización y evangelización . Y será a partir de la reelaboración del esquema donde se pase a denominar El testimonio cristiano y no Preámbulos de la fe (o Preparación de la evangelización) como se venía haciendo .

Todo este proceso, que va más allá de la nomenclatura, responde a que los Padres conciliares designaban la materia contenida en este apartado con nombres como pre-evangelización, evangelización inicial, apostolado indirecto, evangelización preparatoria, etc. Estas expresiones no eran del agrado de la Comisión Conciliar porque daban pie a que se entendieran como un periodo previo a la evangelización misma. Introdujeron entonces el título Preámbulos de la evangelización en analogía al concepto teológico de los preámbulos de la fe. Así, los preámbulos de la evangelización podían preparar el camino a la predicación misionera, acompañándola y sustentándola siempre, como operación humano-divina. Esto tampoco agradó a muchos padres –como hemos comprobado con alguna intervención–; de aquí que se propusieran varias titulaciones: Conversación de la Iglesia con los no cristianos, Conversación con los no cristianos, etc. La Comisión Conciliar de Misiones optó por el definitivo Testimonio cristiano.

### **1.1. El testimonio de la vida y el diálogo**

El título de este número aparecerá modificado pues, si se venía denominando Diálogo con los no cristianos , ahora –a partir del *Textus emendatus* según se presenta durante la Congregación General 158– se ampliará en extensión y profundidad, y será denominado definitivamente El testimonio de la vida y el diálogo.

Respecto al testimonio no hubo apenas intervenciones. Es destacable la realizada por el arzobispo de Seúl, mons. Ro, quien insistirá en el influjo del ejemplo bueno o malo de las viejas cristiandades y de sus fieles, pues éste es muy grande para reforzar o debilitar la fe en las cristiandades jóvenes, como se observa en Corea con la presencia de católicos americanos, y cada vez más debido al progreso de las comunidades .

Sin embargo, sobre el diálogo la actividad conciliar fue mayor. El llamado Esquema de las 13 proposiciones recoge en su nº 9 que “los católicos deben colaborar no sólo con los cristianos de las otras Iglesias, según las reglas establecidas por el Decreto sobre el Ecumenismo, sino también con los no cristianos (Ecumenismo y colaboración con los no cristianos) .

Durante la discusión conciliar, algunos Padres, y en particular el card. Léger –arzobispo de Montreal–, sugirieron que se dieran normas concretas para la vida de relación con las otras religiones en las misiones . Y

este mismo Padre apela a un documento que marcará el futuro no sólo misionero sino de toda la Iglesia: “el diálogo entre la Iglesia y las religiones no cristianas que en el pasado casi no existía, queda ahora favorecido por la enseñanza de Pablo VI en la Ecclesiam suam. Pero debe considerarse como una laguna el hecho de que el Esquema, que habla del diálogo con las culturas no cristianas, calle en cambio, sobre el diálogo con las otras religiones. Que se recomiende, pues, explícitamente a todos, misioneros y clero local, un conocimiento más profundo de las religiones del país”. Igualmente, durante la Congregación General 146, el card. Koenig pide una mayor claridad en la exposición de dicha materia .

Así pues, el texto definitivo recogerá todo ello, siguiendo la lógica marcada por Pablo VI en Ecclesiam suam, encíclica programática de su pontificado, donde dedica un capítulo al diálogo que se ha convertido después en paradigma siempre que se ha querido hablar de diálogo en la Iglesia . Allí el diálogo es entendido a la luz de la revelación; y el diálogo eclesial se comprende como continuidad de la palabra pronunciada definitivamente por Dios, Jesucristo. De modo particular, entre los círculos concéntricos en los que la Iglesia debe dialogar, está el segundo: referido al diálogo con los que creen en Dios (nº 100s.). taimen es preciso recordar que se tendrán en cuenta las concreciones de la declaración conciliar Nostra aetate sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, aprobado previamente a éste (28-X-1965) .

## **1.2. La presencia de la caridad**

Desde los planteamientos previos al concilio, como ya ha quedado dicho en la presentación de este apartado, el enfoque de la caridad quedó expuesto con ciertos límites y cautelas. Este hecho se puede comprender porque apenas hubo intervenciones durante el camino de elaboración de Ad gentes.

Respecto a la importancia de la escuela apenas si se hablaba de ello en los esquemas precedentes. No deja de notar esta laguna el obispo belga J. Guffens, cuando en la Congregación General 147 manifiesta que el esquema debatido habla sólo de pasada del problema escolar, siendo así que esta institución ha revestido y reviste hoy un papel primordial en la acción misionera de la Iglesia . Con ello se pretenderá la colaboración de los cristianos en el esfuerzo de los pueblos para conseguir una auténtica dignidad humana.

Mons. Soares –con los conceptos teológicos del momento– solicitaba “hablar más de la acción social. Es verdad que una cosa es humanizar y otra evangelizar, pero Cristo cuando evangelizaba a las masas les dio también de comer, y al final de la vida, según la sentencia del Señor, seremos juzgados por nuestra acción social” .

## **1.3. La recepción: hacia una salvación integral y un diálogo evangelizador**

Dado que del tema de la nueva comprensión de la evangelización hablaremos más adelante, ahora parece oportuno ver qué otras cuestiones fundamentales han sido desarrolladas por el postconcilio de cara al testimonio cristiano. A nuestro juicio cabe destacar dos: cómo se ha ido ampliando el concepto de salvación integral produciéndose una apertura hacia la justicia desde la doctrina social de la Iglesia; y, en segundo lugar, plantear el tema del diálogo evangelizador.

### **a) Desde el testimonio de la caridad a la justicia**

El Vaticano II ha sido el primer concilio que ha dedicado un documento entero al estudio del mundo contemporáneo, deteniéndose no sólo en los principios genéricos de carácter doctrinal sino en las estructuras constitutivas de la vida social, en los ámbitos donde se generaban los conflictos y donde se precisaba la presencia de los cristianos: familia, cultura, política, economía, paz. Se puede resumir en una frase la postura conciliar: aunque el progreso terreno ha de ser distinguido del crecimiento del Reino de Cristo, tiene sin embargo gran importancia para el Reino de Dios en la medida en que contribuye a una mejor ordenación de la sociedad humana (GS 39). Aunque se irán introduciendo matices significativos, esta tensión dialéctica se mantendrá constante .

Dada la gran extensión dedicada a estos temas por GS , no se puede esperar un tratamiento detenido por parte de AG. Desde la línea de GS, es bastante tímido y prudente; desbroza el camino que será recorrido en etapas posteriores. Significa un paso adelante respecto al tema de Los preámbulos de la evangelización; ahora bien, este avance es relativo, pues la complejidad de la evangelización no es percibida aún en su globalidad y en la plenitud de la relación recíproca entre todas sus dimensiones. Se mueve aún en una concepción testimonial simplemente de índole moral y caritativa y por ello será preciso que AG respecto a esta cuestión sea releída desde GS, desde los nuevos desarrollos teológicos y desde las urgencias y preguntas de la praxis misionera.

Un intento paradigmático en esta dirección fue la Asamblea del CELAM celebrada en Medellín el año 1968, pues introdujo el desarrollo, la paz, la liberación, la justicia... en el seno de la misión de la Iglesia a la luz de lo expuesto por Pablo VI en Populorum progressio, vinculando teológicamente la liberación de los pobres y la salvación de Dios en Jesucristo. Por otro lado, la Segunda Asamblea General del Sínodo de los Obispos – 1971– dedicó gran parte de sus trabajos a la justicia en el mundo. La elección del tema refleja la sensibilidad del momento y la evolución teológica. Baste recordar una de sus conclusiones: “la acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva

[“tamquam ratio constitutiva”] de la predicación del evangelio, es decir, como la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva” (Introducción).

Evangelii nuntiandi (1975) recoge la Tercera Asamblea General del Sínodo de los Obispos celebrado el año anterior. Su capítulo III<sup>o</sup>, tras reafirmar la dimensión expresamente teológica, cristológica y trascendente de la evangelización, desarrolla ampliamente el componente liberador. ¿Cuál es exactamente la relación entre liberación y evangelización? La Iglesia no identifica nunca con la liberación humana y la salvación en Jesucristo, porque no es suficiente instaurar la liberación, crear el bienestar y el desarrollo para que llegue el Reino de Dios. No obstante, ambas están asociadas mediante lazos muy fuertes (EN 31), mencionando tres tipos de vínculos: evangélico (no se puede predicar el mandamiento del amor sin promover el verdadero crecimiento del hombre); antropológico (porque hay que evangelizar a un ser no abstracto sino inmerso en problemas sociales y económicos); y teológico (sin disociar el orden de la creación del de la redención, que llega hasta situaciones muy concretas de injusticias que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar).

Durante este periodo cada vez adquieren mayor fuerza las denominadas teologías de la liberación como caminos de respuesta a una sensibilidad socio-eclesial ante el drama de la pobreza y la injusticia en el mundo. Como expresión de este proceso de recepción crítica y valorativa simplemente reseñamos los documentos de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: Libertatis nuntius sobre algunos aspectos de la teología de la liberación (1984) y la Instrucción sobre Libertad cristiana y liberación (1986). Por otro lado, el amplio magisterio social desarrollado por Juan Pablo II ha abierto nuevas perspectivas en este tema; particular relieve, puesto que lanzan una mirada a la situación de la pobreza mundial, adquieren Sollicitudo rei socialis (1987) y Centesimus annus (1991). Por todo ello, no es extraño que RMI amplíe la perspectiva en esta línea y dedique todo su capítulo II<sup>o</sup> al Reino de Dios, concluyendo que “la Iglesia está efectiva y concretamente al servicio del Reino” (20) y que el testimonio sea “la primera forma de evangelización”; un testimonio personal y comunitario que atiende a los pobres y pequeños, a todos los que sufren; que lleva a trabajar por la paz, la justicia, los derechos humanos, asumiendo posiciones valientes y proféticas ante la corrupción del poder político o económico (RMI 42s.). Últimamente, Benedicto XVI ha mostrado la relación que debe darse entre caridad y justicia (Deus caritas est 26-29).

### **b) El diálogo evangelizador**

El encuentro con las religiones del mundo constituye el factor que más recientemente se ha incorporado a la configuración del nuevo contexto de la misión cristiana mundial. Probablemente será uno de los que más decisivamente contribuya a determinar la figura misional de la Iglesia. De modo paralelo, ha sido en los últimos decenios el elemento que, en mayor medida, ha convulsionado los fundamentos de la acción misionera de la Iglesia y de la autoconciencia de su función mediadora. De la convulsión ha de emerger un sentido más preciso de la mediación y un estilo más dialogante en el ejercicio de su obligación evangelizadora.

A este respecto se ha ido produciendo una significativa recepción del diálogo en el magisterio. El Vaticano II puso sus bases al valorar positivamente a los otros, en especial al sostener que el Espíritu actúa no sólo en la vida religiosa en cada uno de los creyentes sino en las mismas tradiciones religiosas (NE 2), aspecto que recoge AG. Ecclesiam suam lo presenta –según hemos indicado– como elemento clave de la renovación eclesial. El Sínodo de los Obispos de 1974 no lo dedicó una atención especial. EN destaca la primacía del anuncio explícito y, aunque se da gran importancia a la liberación y la lucha por la justicia, el diálogo interreligioso no ocupa apenas espacio.

En la significativa fecha de Pentecostés de 1988 –conmemorando el XX aniversario de la fundación del Secretariado para el Diálogo con los no cristianos– publicó este organismo un documento titulado Actitud de la Iglesia Católica ante los no creyentes de las otras religiones. Reflexiones y orientaciones para el diálogo de la misión. El objetivo era mostrar que diálogo y misión no deben ser considerados como alternativos. El diálogo es presentado como elemento de la realidad “unitaria, pero compleja y articulada”, que es la misión evangelizadora de la Iglesia. El diálogo es a la vez momento necesario de un proceso dinámico y componente interno de todas y cada una de las actividades de la evangelización. La misión ha de ser dialogal y dialogante, pues lo contrario no sería coherente con el evangelio de Dios en Jesucristo.

También en Pentecostés de 1991 –para la conmemoración del XXV aniversario de la aprobación de NA– el (ahora llamado) Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso publicó Diálogo y anuncio. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo interreligioso y el anuncio del evangelio. En línea con el anterior, pretende subrayar las características de cada uno de los elementos y estudiar más directamente la conexión entre anuncio y diálogo. Es significativo que el texto esté elaborado en conexión con la Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos, mencionando expresamente que se tienen en cuenta las enseñanzas de Redemptoris Missio.

Así pues, el diálogo ha pasado a ocupar un papel central en la praxis misionera y en la reflexión misionológica. La actual sensibilidad cultural y la nueva valoración de las religiones no cristianas han hecho ver como contrarias a la voluntad del Dios que se revela y a la dignidad del destinatario de la evangelización toda actitud que puede ser considerada como proselitismo, como fanatismo, como imposición o intolerancia. De ello se toma buena nota en las reflexiones sinodales de las iglesias para el futuro .

Esta convicción, que parece una evidencia, no deja sin embargo de plantear problemas y de exigir matizaciones. La cuestión puede ser planteada desde un doble ángulo: a) la proclamación de Jesucristo como único Salvador y Mediador, el reconocimiento del carácter pleno e irreversible de la revelación cristiana (si realmente Jesús es el Hijo eterno del Padre y por ello Persona divina en la Trinidad) ¿no conduce inevitablemente a una superioridad prepotente y a un fanatismo intolerante?, ¿no se hace inútil o imposible el diálogo ya que nada hay que aprender y nada de que enriquecerse?, ¿puede el cristiano que confiese la unicidad de la mediación cristológica, adoptar una relación dialogal o dialógica? b) Si el diálogo se convierte en actitud fundamental de cara al encuentro con los otros, ¿queda espacio para el anuncio explícito de Cristo en cuanto invitación a la conversión?, ¿no resulta superada la concepción clásica de la misión ad gentes?, ¿no es irresponsable alterar la tranquilidad de un miembro de otra religión dado que también allí puede encontrar la salvación?, ¿por qué no ha de bastar la comunicación mutua de experiencias que sirva para el enriquecimiento recíproco?

Como se ve, se trata de una de las cuestiones más acuciantes para la conciencia del creyente y del misionero, pero que precisamente por ello no puede ser eludida. El equilibrio, sin duda, no resulta fácil. Pero si no se logra, se producirán repercusiones negativas en el impulso y en el talante misionero de la Iglesia. Se debe mostrar que el diálogo no puede situarse como alternativa ni como algo extrínseco al anuncio. Diálogo y anuncio deben conjugarse y complementarse. Para conseguirlo se han multiplicado las experiencias y las reflexiones, e igualmente se han ido produciendo –como hemos indicado– precisiones y profundizaciones por parte del magisterio de la Iglesia.

## **2. LA PREDICACIÓN DEL EVANGELIO Y LA REUNIÓN DEL PUEBLO DE DIOS**

El dinamismo de la acción misionera reclama que el testimonio cristiano desarrollado a diversos niveles vaya acompañado de una explicitación de los signos. Esta no es otra que el anuncio explícito del Dios cristiano. Con todo ello, el fin buscado es que aquellos entre los que libremente se produzca la conversión inicial puedan incorporarse al pueblo de Dios por medio del proceso catecumenal. Veamos como se gestó todo ello (cf. AG 13s.) desde los planteamientos previos y algunos aspectos destacables del postconcilio.

### **2.1. Predicación y conversión**

Los documentos misioneros preconciiliares contienen una referencia explícita a la predicación del evangelio como tarea primordial de la actividad misionera de cara a la conversión. Muchas veces con el concepto de «iluminación» a quienes viven en las tinieblas por no conocer a Jesucristo. Otras veces se expresa con el concepto de «propagación de la fe»: «el espíritu misionero, animado por el fuego de la caridad, es en cierto modo la primera respuesta de nuestra gratitud para con Dios, al comunicar a nuestros hermanos la fe que nosotros hemos recibido» (Pío XII, *Fideium donum* 1). También aparece continuamente la referencia a la conversión como efecto buscado por el anuncio: «el intento primario de las misiones [es] que brille con más esplendor la luz de la verdad cristiana en otras naciones y se consigan nuevos cristianos» (Pío XII, *Evangelii praecones* 22).

El decreto conciliar, además de subrayar la predicación apostólica en su mismo inicio (AG 1) y de recordar que en el plan de Dios el anuncio inicia todo el itinerario de la fe y de la Iglesia (AG 6), tiene una detallada disertación sobre la conversión, con el desarrollo de la vida personal y social (AG 13). ¿Cómo se llegó a ello? El Esquema elaborado por la Comisión de Misiones presentado en la Congregación General 144 (octubre 1965) ya recoge este artículo desglosado en dos números: conversión libre y sincera, y catecumenado (cf. números 13 y 14). Con ello, al establecer el nexo entre conversión, bautismo y agregación al pueblo de Dios, se quiere indicar el objetivo que hay que perseguir en la actividad misionera.

Respecto a la conversión, el debate conciliar sobre el Esquema de las 13 proposiciones (6-XI-1964) dio lugar a varias intervenciones. Entre otros, el card. Japonés P. T. Doi; pero, sobre todo, mons. E. Lokuang –obispo de Tainan-Formosa– en la Congregación General 117 dirá que: «el problema de las conversiones es fundamental en el apostolado misionero y la fuente de no pocas dificultades que varían según los ambientes. El concepto de conversión es doble: renuncia a los errores reconocidos, y adhesión a las verdades aceptadas. Tres son, pues, los elementos en la conversión: uno, teológico, que consiste en la fe; otro sacramental, en virtud del bautismo, y el tercero práctico, que concierne un nuevo modo, cristiano, de vivir. Por esto no se debe confundir la obra esencialmente misionera, que tiende a la conversión, con las otras obras culturales o de progreso humano y técnico. El evangelio es predicado para conducir las almas a la fe cristiana, no para hacer sabios».

A partir del nuevo esquema, mons. J. Gay mantendrá que, frente a concepciones equivocadas, «será oportuno reafirmar la necesidad de predicar el evangelio para conducir a todos los hombres al bautismo». La reelaboración del esquema (o *textus emendatus*) consigue que a este número se le añadan muchas referencias bíblicas y que se ofrezca una descripción de la conversión y de sus consecuencias.

Entre los votos modales realizados durante la Congregación General 165, cincuenta y cuatro Padres conciliares querían que se hiciera constar en el texto como principio que la conversión debe ser libre, para refutar algunas acusaciones contra los misioneros católicos. La redacción propuesta por su parte era: «el acto

de fe no puede surgir de una coacción externa, o por artificios importunos, o por promesas de bienes temporales, sino de la libre y sincera voluntad del hombre. Asimismo, la Iglesia reclama justamente el derecho que tienen los hombres a no ser atemorizados por vejaciones externas”. La Comisión no admitió dicha propuesta, pues dichas precisiones podrían también ofrecer ocasiones a falsas interpretaciones por parte de algunos, en cuanto que la nueva redacción vendría a insinuar que de hecho tales medios se usan y, además, que tiene un sabor un tanto pelagiano.

## **2.2. Catecumenado e iniciación cristiana**

El lenguaje iniciático no aparece en la Iglesia antes del siglo II. Y surge en un contexto polémico, cuando los Padres apologistas –frente a sus interlocutores paganos– se defienden de la acusación de que los ritos paganos son imitación de los cultos místéricos. El desarrollo del catecumenado adquiere su esplendor posteriormente en las grandes catequesis de los siglos IV-V, particularmente de la mano de S. Juan Crisóstomo. Pero, a juicio de un autor, “el verdadero catecumenado es el de la Iglesia misionera del s. III, en el que la iniciación sacramental exige todavía una seria formación previa y en la que el acceso a la catequesis oficial no se concede sino a creyentes”. De la preocupación misionera de los inicios surgirá este instrumento en función de la fe entendida como conversión de vida hacia Cristo y el evangelio.

Con posterioridad, se produce un gran oscurecimiento durante largo tiempo, lógicamente debido a la situación de cristiandad. Aunque hubo algunos intentos de renovación catecumenal en la evangelización de América y tímidos y breves periodos en la modernidad respecto a Asia, la implantación del catecumenado primitivo se desarrollará a partir del siglo XIX en África. Por un lado, será Libermann con misioneros de su congregación (Los Espiritanos) quien intente promocionar algunos de sus aspectos; pero el verdadero implantador fue el card. Lavignerie (profesor de historia eclesiástica y fundador de los Padres Blancos). Años después, la sensibilidad teológica francesa, desde su fina percepción de la situación concreta, será un canal privilegiado de transmisión a través del movimiento litúrgico. A mediados del siglo XX se plantea si Francia es país de misión. Desde ahí se producirán unas tentativas catecumenales (1945-1953) y unas posteriores realizaciones (1953-1967). Así, el catecumenado se desarrolla velozmente; en pocos años, la mayoría de las diócesis de Francia abrieron un centro o un servicio, aspecto que va incorporándose de diversas formas: primera sesión nacional de neófitos (1962), ritual del bautismo de adultos (1962); en 1964 se celebra una sesión nacional sobre el padrinazgo y se crea el Secretariado Nacional del Catecumenado. Pero el Vaticano II marca el punto de llegada cuando SC 64 pide la restauración del catecumenado de adultos. Resulta significativo AG 14, no sólo porque se redacta al final del proceso conciliar, sino porque tiene en cuenta la nueva situación de las iglesias jóvenes.

El esquema elaborado en la segunda etapa conciliar –aprobado por la Comisión de Misiones el 3 de diciembre de 1963– en su capítulo IIº (Razones generales de la actividad misionera), sección A (Evangelización), aparecen los artículos 8 y 9 dedicados a los catecúmenos y a los neófitos respectivamente. El denominado Esquema de las 13 Proposiciones –dentro de la parte 3ª (La labor misionera)– recoge estos principios: en su parágrafo C, “iniciar a los convertidos a una auténtica vida de fe, de modo que puedan acceder al bautismo, a la confirmación y a la eucaristía”; y en el D, “continuar la instrucción de los nuevos cristianos con catequesis adecuadas, haciéndolos participar activamente de la vida de la comunidad cristiana, especialmente mediante la liturgia. De tal modo, la nueva comunidad llegará a ser ella misma misionera y será un signo de la presencia de Dios en el mundo”.

El esquema posterior mantiene que “la primera fase en el camino de la formación del pueblo de Dios es el catecumenado, o sea, la iniciación cristiana que prepara al bautismo, que es la plena integración en el Pueblo de Dios” (nº 14). Ante esto, mons. Ro, arzobispo de Seúl, hace notar que “la institución de una ceremonia litúrgica [prevista en el esquema] para subrayar el ingreso de un convertido en el catecumenado, debe ser facultativa y dejada a juicio del obispo o del párroco”. Pero la Comisión de Misiones considera oportuno mantener algunas ceremonias religiosas para la admisión, siguiendo lo que ya aparecía en SC 66, donde se pide que se revisen los ritos del bautismo de adultos, pues podrían omitirse aquellas ceremonias ya realizadas con ocasión de la admisión al catecumenado.

Por otro lado, el brasileño G. Gazza, representando a setenta y cuatro Padres solicita que la duración y otras circunstancias del catecumenado se deje a la decisión de las conferencias episcopales locales. La reelaboración del esquema (o textus emendatus) hace que este número permanezca casi igual, salvo su enriquecimiento con algunas referencias neotestamentarias sobre la iniciación cristiana.

Pocos años después, será publicado el Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos (comúnmente denominado RICA, promulgado por la Sagrada Congregación del Culto Divino el 6 de enero de 1972). El código de 1983 reconocerá el estatuto de los catecúmenos y la reflexión misionológica irá afianzando todas estas perspectivas.

## **2.3. La recepción: primacía de la misión desde el dinamismo evangelizador**

Una vez mostrado el proceso que llevó a los Padres conciliares a delimitar el tema de la predicación del evangelio de cara a la reunión del pueblo de Dios, ahora nos planteamos tres aspectos que nos parecen más

importantes en vistas a comprobar la recepción postconciliar de todo ello: la apertura a un nuevo concepto que será el que marque todo el dinamismo del quehacer eclesial, la evangelización; la primacía –a pesar de la moratoria misionera que algunos solicitaban– de la misión ad gentes; y la necesaria co-implicación de todas las dimensiones en la actividad misionera.

### **a) El dinamismo rico y complejo de la evangelización**

La palabra evangelización la utilizó por primera vez el protestante Al. Duff en 1854, durante un congreso de Nueva York; asimismo la empleó J. R. Mott en 1888. En 1900, con ocasión de la Conferencia Presbiteriana de los Estados Unidos, entendió R. Speer la evangelización como «enseñanza y predicación del puro evangelio de la salvación» u «oportunidad de conocer a Jesucristo en cuanto Señor y Salvador personal». El Consejo Mundial de las Iglesias constituyó un departamento de evangelización.

Dentro de la literatura católica dicho término no tenía un pasado tan brillante como en la protestante. Hoy día, la evangelización ha de ser considerada como proceso global, complejo y dinámico. Si en el concilio Vaticano II las misiones fueron integradas en la misión, posteriormente EN integra la misión (y la actividad misionera) en la evangelización. Ésta pasa a ser categoría englobante de la comprensión de la Iglesia. Se podría decir que toda acción misionera es evangelización, pero que la evangelización no es ni puede reducirse a la acción misionera. Su aparición se produjo entre la imprecisión e inseguridad. El Vaticano II lo emplea en 31 ocasiones (de ellas 21 en AG). AG 6 –al distinguir entre evangelización y plantación de las iglesias– reserva aquella para la predicación o el primer anuncio a los gentiles. Pero este uso dista de ser constante. El mismo concilio lo aplica a todo el ministerio de la Palabra (LG 35; CD 6, GS 44) o a toda la actividad misionera de la Iglesia (AG 23 y 27).

Cuando el año 1973 se envió a las conferencias episcopales el Documento preparatorio en vistas al sínodo sobre la evangelización en el mundo contemporáneo a celebrar el año siguiente, se tomaba nota de la polisemia del término. Tampoco la asamblea sinodal de los obispos se preocupó por elaborar una definición. Los obispos parecían dar por supuesto que la evangelización se refería a la misión entera de la Iglesia, a toda la actividad a través de la cual la Iglesia viene edificada y crece en su vida (incluyendo, por tanto, desde el primer anuncio a los no cristianos hasta la celebración de los sacramentos).

El Sínodo de 1974 significó el triunfo del término y la Iglesia postconciliar lo ha asumido con la tendencia a incluir en él toda su misión global. Todo es evangelización. Así pues, se afirmará sin paliativos que «evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar» (14). Y, por ello, la evangelización es descrita como una «realidad rica, compleja y dinámica» (17), un «proceso complejo, con elementos variados» (24). Por tanto, la evangelización será el proceso global que abarca dinámicamente toda la acción de la Iglesia. La evangelización no es algo que se realiza en algunas partes del mundo ni tampoco simplemente ciertas actividades. Envuelve toda la realidad de la Iglesia. Aunque también tendrá que articularse internamente en función de las circunstancias de los destinatarios y del modo de presencia de la Iglesia.

### **b) La primacía de la misión ad gentes**

La reflexión teológica y magisterial ha conducido –frente a la concepción de los preámbulos de la fe– a distinguir tres acciones prototípicas desde el dinamismo evangelizador: acción misionera, acción catecumenal y acción pastoral. Ante todo, desde los destinatarios y el modo de presencia de las iglesias, la distinción mayor se halla en que la misión va encaminada a aquellos que no conocen experiencialmente a Cristo, tanto en ambientes geográficos como antropológicos. La pastoral será la acción evangelizadora realizada a diversos niveles allí donde la iglesia está constituida .

La acción catecumenal se sitúa entre la conversión inicial y la incorporación a la comunidad eclesial por el proceso de la iniciación cristiana. Resulta significativo comprender que el catecumenado ha de ser visto desde la “misionaridad” de la Iglesia . Debe afirmarse que “el fin definitivo de la catequesis es poner a uno no sólo en contacto sino en comunión, en intimidad con Jesucristo” (DGC 80; 40-41; 98-99). Supuesta la conversión inicial de alguien al Señor, mediante el primer anuncio, “la catequesis se propone fundamentar y hacer madurar esta primera adhesión... (ayuda) a conocer (sapiencial e intelectualmente) mejor a ese Jesús en cuyas manos se ha puesto: conocer su «misterio» (el de su persona), el Reino de Dios que anuncia, las exigencias y las promesas contenidas en su mensaje evangélico, los senderos que él ha trazado a quien quiera seguirle” (DGC 80). Esta comunión de vida con Cristo lleva a unirse con cuanto es de Cristo: con Dios, su Padre, con su Espíritu, con la Iglesia, su cuerpo, y con los hombres, sus hermanos, cuya suerte quiso compartir a fin de salvarlos (cf. DGC 81). Esta finalidad de la catequesis se expresa en la “profesión de fe” en el único Dios: Padre, Hijo y Espíritu santo (cf. DGC 82) . Por ello, desde este dinamismo, el catecumenado cada día adquiere mayor importancia en la reflexión teológica y en las praxis misioneras.

Durante estos últimos años se ha hablado y escrito mucho sobre la nueva evangelización. Por ello, es preciso indicar la insuficiencia que rodea a este vocablo. Es un término omnicompreensivo que se aplica a menudo a todo el quehacer de la Iglesia. No cabe duda que ha significado un revulsivo para el quehacer pastoral y que ha ayudado a perfilar la dimensión de catolicidad; sin embargo, los contenidos nucleares y las opciones concretas de ese supuesto plan pastoral orgánico están aún sin determinar. Uno de los mayores problemas es que ha arrastrado una falta de especificidad: se ha querido englobar en ella toda la labor eclesial; ahora bien, siguiendo



RMi 33, la nueva evangelización cada día se explicita más como una acción o ámbito propio que va dirigido a aquellos que, aun estando bautizados, no viven de forma madura su fe.

Estas etapas de la evangelización no han de entenderse como meras fases temporales y lineales sino más bien como dimensiones graduales del proceso integral, coherente, dinámico y diversificado. Ahora bien, desde un proceso cronológico no cabe duda que la primacía está en la misión como primer anuncio con obras y palabras; ahora bien, mantenemos que la propia acción evangelizadora requiere estar orientada prioritariamente desde la misión. Ello no implica que deban confundirse a nivel teórico ni que queden anuladas las especificidades de cada una. La misión ha de comprenderse como la «tarea primordial», el «dinamismo» y la «vigía profética» de todo el quehacer eclesial. Juan Pablo II ofrece razones para mantener esta tesis cuando afirma que “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 estaría privada de su significado fundamental y de su actuación ejemplar” (RMi 34) .

El horizonte de la misión ad gentes no es, por lo tanto, simplemente una actividad, sino el dinamismo de todas las actividades de la Iglesia. Así pues, la misión se entenderá como vigía profética que continuamente advierte de una tarea aún por realizar, de un camino aún por recorrer. Cuando se adquiera esta lógica, la evangelización se verá oxigenada por el viento pentecostal del Espíritu, reconfortada por su fuerza e interpelada dinámicamente para descubrir «otras orillas» y «nuevos confines» para su labor evangelizadora en y desde las iglesias locales.

### **c) La co-implicación de las dimensiones**

Evangelii nuntiandi describe magistralmente en su capítulo segundo el proceso que ha de seguir la primera evangelización, manteniendo que “ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla. Resulta imposible comprenderla si no se trata de abarcar de golpe todos sus elementos esenciales” (EN 17). Y estos elementos o dimensiones esenciales “en realidad son complementarios y mutuamente enriquecedores. Hay que ver siempre cada uno de ellos integrado con los otros” (24). Sus dimensiones son: el compromiso transformador, la inculturación, el testimonio, el anuncio explícito y la conversión e inserción eclesiales (cf. 19-23).

Todo ello es necesario. Sin embargo, la problemática concreta surge cuando de hecho se produce una escisión entre compromiso y experiencia creyente, convirtiendo la acción misionera o bien en política o bien en espiritualismo. Transformación, testimonio y anuncio explícito necesitan mantener «su identidad, su unidad y su mutua co-implicación». Un texto de C. García de Andoin nos permite comprender mejor el criterio señalado. Transformación y anuncio “han de afirmarse específica, pues una no subsume a la otra, y unitariamente, pues sin cualquiera de ellas no hay evangelización verdadera. Además transformación y anuncio explícito se coimplican. El anuncio explícito esclarece y da razón de la praxis transformadora”. Pero también “la transformación cualifica el anuncio. Y no en aspectos periféricos, sino en su contenido nuclear. El anuncio de Dios sin transformación deformaría su mismo rostro. Podríamos anunciar algún tipo de divinidad pero no al Dios de Jesús, tal como el evangelio nos lo revela [...]. Las obras y señales que acompañan al anuncio son una clave decisiva para interpretar su significado. El anuncio explicita el compromiso transformador, sí; pero también el anuncio está transido de ambigüedad y necesita que el propio compromiso lo clarifique. La transformación también ejerce una función hermenéutica sobre el anuncio”. Por otro lado, testimonio y anuncio explícito también se co-implican: “el testimonio es el comienzo del anuncio. Es un anuncio no verbalizado, no explicitado. Es palabra de vida. ¿Qué aporta el testimonio al anuncio explícito? Credibilidad, sobre todo credibilidad. La palabra no creíble es una palabra estéril [...]. Un anuncio sin testimonio deja de ser buena noticia para convertirse en noticia hueca”.

## **3. LA FORMACIÓN DE LA COMUNIDAD CRISTIANA**

Recordemos una vez más la lógica dinámica del capítulo IIº de Ad gentes: testimonio y anuncio adaptados a las culturas y pueblos para reunir el pueblo de Dios; pero a fin de que ese pueblo de Dios forme la comunidad cristiana allí desarrollando los ministerios específicos y autóctonos. Esto último es lo que vamos a delimitar; ahora bien, desde todo lo expuesto anteriormente.

Para comprender embrionariamente la génesis de este artículo (cf. AG 15-18) hay que situarse en la segunda etapa conciliar; esto es, en el esquema enviado a los Padres conciliares a principios de 1963. Su capítulo II.B habla de la plantación de la Iglesia, con dos temas: el 10, incremento de la vida cristiana; y el 11, adaptación y formación de la cultura cristiana . Después pueden verse algunas propuestas en el Esquema de las 13 Proposiciones; pero será el esquema siguiente –presentado en el aula conciliar durante la Congregación General 144]– donde ya adquiera cierta relevancia de conjunto en su capítulo II. C (Formación de la comunidad cristiana): 15. raíces culturales, ecumenismo, instituciones suficientes, participación de la vida del pueblo; 16. clero nativo; 17. formación de los catequistas y sus auxiliares; y 18. vida religiosa naciente, incluso la monástica y contemplativa.

### **3.1. La comunidad cristiana, expresión de la presencia de Dios en el mundo**

La comunidad cristiana, en cuanto expresión de la presencia de Dios en el mundo, ha de vivir arraigada profundamente en su pueblo y ha de cultivar el espíritu ecuménico . ¿Cómo se llegó a generar el texto de AG 15?

#### **a) Arraigada profundamente en su pueblo**

El tema de la adaptación suscitó un debate intenso en el aula conciliar. Así, interviene el card. Rugambwa recordando que “San Pablo formuló su regla fundamental: «Me hice todo a todos para salvarlos a todos». La necesidad de la adaptación no proviene de razones tácticas, sino que resulta de toda la historia las misiones. La Iglesia ha echado raíces profundas en los pueblos; se ha estancado cuando, por ejemplo, ha presentado un rostro occidental, o se ha supuesto que estuviera ligada a las potencias colonialistas. La adaptación corresponde al plan de Dios, que ha creado diversos a los hombres. Esta diversidad concurre a la gloria de Dios; la adaptación es una exigencia de la Encarnación. Las riquezas culturales de los pueblos se expresan en objetos usuales: el sacerdote debe servirse de ellos. En los países pobres debe abstenerse de cualquier cosa superflua. Automóviles, embarcaciones, deben aparecer como instrumentos de trabajo, al servicio de la comunidad; para que esto se realice es conveniente que estos bienes sean administrados por seglares. La adaptación representa también la observancia de las costumbres que no sean reprensibles. Además, se deben observar escrupulosamente las leyes del país que aseguren su progreso. Por fin, los valores morales y religiosos del pueblo merecen ser reconocidos. Para realizar la adaptación, es indispensable un corazón verdaderamente católico que no podrá conseguirse sin estudio y sin esfuerzo” .

Por ello, el esquema posterior incorpora estos aspectos de forma bastante cercana al texto conciliar (cf. nº 15) . Cuando es presentado el esquema del 7 de octubre de 1965, durante la Congregación General 144, el vicepresidente J. Schütte afirma que no contiene una sección especial sobre la adaptación a las costumbres locales, pues esa materia aparece en realidad en cada parte del todo del esquema . Sin embargo, algunos Padres conciliares insisten en el tema. El card. Ruffini solicita a los misioneros que abracen y amén sus países de trabajo apostólico como su nueva patria . Pero principalmente será mons. Gonçalves da Costa quien mantenga que es necesario afrontar decididamente los problemas planteados por la adaptación de los métodos misioneros.

#### **b) El espíritu ecuménico**

Respecto a esta cuestión el Esquema de las 13 Proposiciones recoge el nº 9 sobre ecumenismo y colaboración con los no-cristianos . Posteriormente, el vicepresidente J. Schütte, celebrándose la Congregación General 114, afirma que todo el decreto tiene una clara orientación ecuménica .

Las aportaciones de índole ecuménica durante el debate conciliar fueron muchas y diversas: se debe llamar la atención a los cristianos y comunidades para que sigan con mayor docilidad el testamento de Cristo sobre la unidad de sus seguidores (card. Jäger) , “subrayando la necesidad de la buena fe, del respeto y de la caridad por ambas partes” (mons. Gay) , a través de “un exacto conocimiento de los hermanos separados y la estima de los mismos, con congresos, entrevistas y, a veces, coloquios directos y personales [...]”. El movimiento ecuménico avanza no sólo con el diálogo teológico, sino sobre todo con actos concretos, como los realizados por Juan XXIII y Pablo VI [...]. El texto debe perfeccionarse en este sentido” (mons. Degrijse) . Así pues, debe conexionarse en el texto la obra misionera con el testimonio ecuménico (card. J. Frings) .

Por ello, el textus emendatus da un mayor espacio al espíritu ecuménico. Particularmente, se subraya el escándalo de las divisiones entre los cristianos y se invita a colaborar con los hermanos separados, insistiendo en que tal colaboración es deseable entre las Iglesias y no sólo entre los individuos particulares, recomendando la colaboración entre la Congregación de Propaganda Fide y el Secretariado para la Unión de los Cristianos .

Sin embargo, el tema no estaba todavía maduro para todos los participantes. Pues apelando a los votos modales cincuenta y ocho Padres –aunque por motivos diversos– proponían que se cambiara o incluso se suprimiera este pasaje relativo al ecumenismo. Sus razones eran diversas, pero todas ellas giraban en torno al riesgo de confucionismo o indiferentismo al que podía dar lugar en las misiones . La Comisión de Misiones respondía que por procedimiento, dado que ya había sido aprobado no podía cambiarse totalmente o suprimirse; además, el texto mismo apela a la prudencia no sólo porque alude al decreto sobre el Ecumenismo y a LG 15 sino porque expresamente afirma “en cuanto lo permitan las condiciones religiosas” (“quantum sinat conditiones religiosae”) . Por tanto, AG 15 incorpora esta temática que aparecerá constantemente en todo el decreto.

### **3.2. Los ministerios de la comunidad**

Aunque el Vaticano II no utiliza el término (ministerium) aplicado a las diversas tareas no presbiterales, sí contiene afirmaciones que son el punto de partida (LG 33 y AA 24). AG 15 hablará de las diversas funciones, y nosotros se lo aplicamos de forma genérica a lo que años después será algo común: los diversos ministerios de la comunidad.

#### **a) El clero nativo**

En el lejano 1919 Benedicto XV ya daba una gran importancia a la constitución y formación del clero indígena, de tal modo que, cuando se logra, “puede decirse que la obra del misionero está felizmente acabada y la Iglesia perfectamente establecida” (Maximum illud 36), a fin de que “puedan el día de mañana tomar

dignamente sobre sí el gobierno de su pueblo y ejercitar en él el divino ministerio" (Ibid. 34). En la misma línea, Pío XI destaca con más fuerza la importancia del clero indígena (cf. *Rerum Ecclesiae* 66-97). De modo más directo, Pío XII presenta como "meta última de las misiones" que la "Iglesia se establezca sólidamente en otros pueblos y se constituya en ellos una jerarquía propia, formada con elementos indígenas" (*Evangelii praecones* 22). A las puertas del concilio, Pío XII con su encíclica *Fidei donum* (21-IV-1957) recoge esta idea y da un paso adelante cuando reconoce que "las iglesias jóvenes africanas ocupan hoy el lugar que les corresponde, saludadas con fraternal corazón por las diócesis más antiguas que las han precedido en la fe" (3).

La Comisión Preparatoria de Misiones, retomando uno de los temas elaborados por una de las siete subcomisiones creadas, aborda el tema del clero nativo, principalmente desde la óptica del reclutamiento y su formación. Cuando se crea la Comisión Conciliar de Misiones los Padres pretenden elaborar un nuevo esquema con dos partes: la primera, en su capítulo 2º, trataba del Sagrado ministerio en las misiones, a saber, sobre el apostolado del clero y el apostolado de los seglares. El esquema siguiente, en su capítulo IIº – Razones generales de la actividad misionera –, al hablar de las iglesias jóvenes, alude a la jerarquía local (nº 9); mientras que el capítulo IIIº habla de la formación del clero autóctono.

La propuesta nº 6 del denominado Esquema de las 13 Propositiones expone que los misioneros deben esforzarse por suscitar entre los jóvenes vocaciones. Durante el debate conciliar el card. Bea insistía en que se debían desarrollar las exigencias de un clero local nativo, mientras que mons. J. B. Velasco –vicario episcopal para los chinos en Filipinas– apelará a la igualdad de derechos y deberes entre el clero misionero y el clero autóctono, evitando el paternalismo y favoreciendo la igualdad entre todos los hombres. Por otro lado, el nigeriano mons. Moynagh abogaba porque se tratara expresamente en el Esquema la cuestión de la formación del clero diocesano autóctono. Dicho aspecto aparecerá ya, casi de forma definitiva, recogido por el nuevo esquema (cf. nº 16) y presentado durante la Congregación General 144.

### **b) El diaconado permanente**

El ministerio del diaconado entronca con la vitalidad de las iglesias neotestamentarias como un grupo específico (cf. Flp 1,1; 1Tim 3,8-12). A finales del siglo I encontramos diáconos en las iglesias visitadas por Ignacio, en la Didajé y en la Carta de Clemente. A principios del siglo III su figura comienza a emerger con mayor relieve (cf. Tradición apostólica), y a finales del siglo IV las Constituciones apostólicas les conceden un importante lugar. Sin embargo, la historia posterior al siglo IV los muestra en declive; el paso del tiempo se convertirá en una simple etapa durante el camino hacia la ordenación sacerdotal. Mucho después, en la década de 1950 hubo un movimiento alemán en favor de la ordenación diaconal de personas profundamente comprometidas en las labores de la Iglesia; y fue en gran medida gracias a los obispos alemanes por quienes llegó al Vaticano II la restauración del diaconado permanente.

El esquema elaborado inicialmente por la Comisión Preparatoria de Misiones durante los preparativos conciliares, cuando trataba la Situación del clero misionero y aludiendo a las duras exigencias de la vida de éstos, apelaba a la conveniencia de restaurar –al menos en tierras de misiones– el orden del diaconado para la Iglesia latina. Posteriormente, el card. Léger –interviniendo durante el debate del Esquema de las 13 Propositiones en noviembre de 1964– aludía a la instauración del diaconado permanente como una posible y preciosa ayuda en muchas regiones misioneras. Aspecto que será recogido por el subsiguiente esquema, donde se mantiene que "con el parecer de las Conferencia Episcopales se ha de proceder a la restauración del estado diaconal" (nº 16). Ahora bien, con ello no se hacía otra cosa que aplicar el principio establecido por LG 29, y que seguía la costumbre de las iglesias de rito oriental. Era un tema que ya se venía debatiendo desde años atrás entre teólogos y liturgistas, pertenecientes particularmente a las misiones.

Durante el periodo conciliar varios padres intervinieron respecto a este tema, exponiendo razones de orden teológico y pastoral. Las motivaciones aducidas eran varias: estructura sacramental de la Iglesia, movimiento de renovación litúrgica, exigencias del apostolado moderno y escasez de presbíteros. Será ésta última, la escasez de presbíteros, la que más esgriman los obispos misioneros. Así, mons. Yago –en nombre de cuarenta obispos africanos– solicitaba a sus hermanos de iglesias de antigua cristiandad: "os suplicamos que no os opongáis a la restauración de un diaconado permanente, al menos donde, a juicio del episcopado, su presencia es indispensable"; puesto que "aceptar el diaconado sería duplicar o triplicar automáticamente el número de evangelizadores" (mons. Yu Pin, recogiendo el sentir de muchos obispos chinos); aspecto que aparecía para las iglesias latinoamericanas "como una gran esperanza. Nos va en ello la salvación de las almas", según mantuvo mons. Kemerer.

Así resulta más comprensible lo AG 16, al final, dice sobre la restauración del diaconado permanente. Posteriormente ha sido objeto de tratamiento en otros documentos del magisterio postconciliar. Sin embargo, las praxis consiguientes han traído sorpresas inesperadas, ya que no ha sido en las iglesias jóvenes donde más se ha desarrollado este ministerio, sino en las iglesias antiguas de cristiandad occidental. El hecho de concebirlo casi exclusivamente como un ministerio de suplencia ante la escasez del clero y dada su identidad oscilante tanto por la incertidumbre ante el sentido último de su realidad sacramental, como por su debatido estatuto teológico-pastoral, no han posibilitado una incorporación armónica y fecunda en la ministerialidad de las iglesias jóvenes.

### **c) Los catequistas en tierras de misión**

Un dato puede hacernos comprender la importancia que adquiere el ministerio del catequista en la labor misionera. Durante el año 1991 su número se elevaba a 378.504, distribuidos por los diversos continentes: 256.903 en África; 31.397 en América; 83.638 en Asia; 334 en Europa y 6.232 en Oceanía .

Sin embargo, resulta llamativo que en ningún tratado preconciliar sobre derecho misionero se hable específicamente de los catequistas; y más aún, cuando en el pasado existían bastantes disposiciones sobre los mismos. Propaganda Fide los había tomado en consideración y había dado las diversas disposiciones cada vez que lo requerían las circunstancias, llegando a perfilar su importancia y estado jurídico en las misiones mucho antes que la misma codificación canónica . Más recientemente, Pío XI –1926– aludía a ellos en *Rerum Ecclesiae*, indicando que ayudan al misionero en la tarea de disponer y preparar al catecúmeno para el bautismo (cf. 103-105), y da normas para su correcta formación; más adelante insiste en que en cada pueblo haya un catequista que cuide de la correspondiente comunidad (116). Después, sigue considerándolos necesarios (*Evangelii praeconens* 36), y Juan XXIII hablará de ellos como “auxiliares insustituibles” y “caso típico de apostolado seglar” (*Princeps pastorum* 20).

El esquema aprobado el 3 de diciembre de 1963 habla de la formación de los catequistas, junto a otros misioneros (nº 20) . Posteriormente, el Esquema de las 13 Proposiciones dedica la nº 12 a ellos, manteniendo que hay que favorecer su obra tanto en las instituciones diocesanas o regionales en orden a una sólida formación, como en su debida sustentación . Desde ahí, el ugandés mons. C. Kihangire, decía durante el debate que “son indispensables numerosos y bien formados catequistas [...]. Los catequistas son los oídos y las manos del misionero, ellos convierten, instruyen, bautizan; su presencia es cuestión de vida o muerte para las almas” . De igual modo se pronunciaban mons. Yougbaré (de Alto Volta) y mons. Massa, obispo chino . Así pues, será recogido por el nuevo esquema en su nº 17 y quedará definitivo en AG 17; ministerio que conllevará una gran profundización teológica y una enorme extensión cuantitativa en el postconcilio, como veremos.

#### **d) La promoción de la vida religiosa**

La historia de las misiones “da testimonio de los grandes méritos de las familias religiosas en la propagación de la fe y en la formación de nuevas Iglesias” (*Rerum Ecclesiae* 69). A ellos se debe la mayor parte de evangelización del mundo, y, por tanto, el concilio “reconoce gustoso sus méritos y da gracias a Dios” (AG 40). Este es el horizonte en el que hay que situar a los misioneros religiosos.

Ya, al impulsar las misiones, los Papas del siglo XX insisten en la necesidad de religiosos y religiosas para la actividad misionera . Como pequeña muestra, valga recordar que Pío XI pedía que se facilitara la fundación de congregaciones religiosas nativas “acomodados a las necesidades e inclinaciones [...], circunstancias propias de los nativos de países de misión” (*Rerum Ecclesiae* 98-102). Por otro lado, había exhortado a las órdenes contemplativas “a que introduzcan su austera forma de vida en las misiones” (*Ibid.*, 108).

A partir de estos planteamientos, no extraña que la Comisión Preparatoria de Misiones encargara a una de sus subcomisiones en los preparativos conciliares para abordar el tema de los religiosos y las misiones. Dentro de ello, un estudio particular debería tratar el tema de la implantación o florecimiento de la vida religiosa en antiguas o históricas o en modernas y nuevas congregaciones religiosas. Éstas, a partir de elementos nativos, pueden constituir un activo fermento de vida cristiana en cada lugar, como lo demuestra la memoria histórica; tanto más si se integra una adecuada adaptación .

Posteriormente los siguientes esquemas abordaban el tema de soslayo, interesándose más en la relación que debe existir entre el obispo y los diversos institutos misioneros. Sin embargo, el esquema presentado a principios de octubre de 1965 –durante la Congregación General 144– su nº 18 retoma la cuestión y solicita que desde el primer momento de la creación de la comunidad cristiana se fomente el nacimiento de la vida religiosa, incluso la monástica y contemplativa , aspecto que no recibirá cambios sustanciales posteriormente, y que retomará Juan Pablo II tanto RMi 69s. como en la exhortación postsinodal *Vita consecrata* (cf. capítulo IIIº: *servitium caritatis*).

### **3.3. La recepción: el florecimiento ministerial en contexto**

Llega el momento de perfilar los acentos que la recepción conciliar ha ido incorporando. Dado que son muchos los temas, nos parece oportuno insistir en tres aspectos: primero, la importancia ministerial que han ido adquiriendo los catequistas y, junto a ellos, el reconocimiento de otros nuevos ministerios; segundo, la incorporación al escenario misionero de las comunidades eclesiales de base; y, tercero, el avance que se va produciendo al comprender la misión inculturada y, sobre todo recientemente, contextualizada.

#### **a) Catequistas y nuevos ministerios**

La Congregación para la Evangelización de los Pueblos trató expresamente este tema en su Congregación plenaria de 1970 (14 y 15 de abril) considerando tres puntos: la figura del catequista laico – eludiendo a las religiosas y religiosos no sacerdotes–, su formación espiritual y doctrinal y la financiación . El Sínodo de los Obispos de 1977, celebrado sobre el catequista en general retomó este tema tanto en algunas intervenciones de los Sinodales como en las discusiones generales y en las de los círculos menores . Entre las Proposiciones finales presentadas al Papa dos de ellas estaban dedicadas a los catequistas: la primera sobre

las cualidades y la segunda sobre la formación, aunque no se aludía directamente a su ministerialidad . De todo ello, Juan Pablo II elaborará *Catechesi tradendae*; el nº 66 está dedicando al catequista misionero, distinguiéndolo del catequista de iglesias locales plenamente constituidas; y dice que “el título del «catequista» se aplica por excelencia a los catequistas de tierras de misión” , habiendo hablado antes del “ministerio de la catequesis” (CT 13). Posteriormente será el nuevo código de derecho canónico quien lo recoja en su c. 785 y RMi 73 quien les otorgue su carta de ciudadanía eclesiológica en la misión.

La Congregación para la Evangelización de los Pueblos ha publicado (el día 3 de diciembre –festividad de S. Francisco Javier– de 1993) la Guía para los catequistas; su subtítulo todavía es más clarificador: Documento de orientación en vistas a la vocación, formación y promoción de los catequistas en los territorios de misión que dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. El documento aborda “bajo el perfil doctrinal, existencial y operativo los principales aspectos referidos a la vocación, la identidad, la elección y la formación, los compromisos misioneros y pastorales, la remuneración y la responsabilidad del pueblo de Dios respecto a los catequistas, en la situación actual y en perspectiva de futuro” (1c). Indicaciones de índole general que pretenden ser aplicables a todos los catequistas de las iglesias jóvenes; pero, “los destinatarios, primeros de todos, son los laicos catequistas” (1e). Sin embargo, lo que cabe destacar es la identidad ministerial y la importancia pastoral que adquiere la figura del catequista misionero. Ello se plantea desde un doble perfil: una vocación específica a la catequesis y otra más general (cf. 4), desde cuatro elementos comunes y específicos: “una llamada del Espíritu; una misión eclesial; una colaboración en el mandato apostólico del obispo; una cualificación especial con el desarrollo de la actividad misionera ad gentes” (2f). Por todo ello, no es extraño que la reflexión haya ido situando y enriqueciendo este ministerio para dignificarlo como uno de los servicios más cualificados en los ámbitos misioneros .

El tema de los ministerios de la comunidad recibe un paso adelante con el motu proprio de Pablo VI *Ministeria quaedam* (1972), sobre la reforma de las hasta entonces denominadas órdenes menores, en el que, por una parte, se habla del lectorado y acolitado como ministerios confiados a laicos y, por otra parte, se autoriza a las conferencias episcopales para que instituyan nuevos ministerios como el de catequista y el de la caridad.

No es casual que, dado el protagonismo de las jóvenes iglesias, EN 73 remarque como proceso de eclesiológica, tras indicar un amplio campo de actuación, la finalidad misionera de los mismos: “tales ministerios, nuevos en apariencia, pero muy vinculados a experiencias vividas por la Iglesia a lo largo de su existencia –catequistas, animadores de la oración y del canto, cristianos consagrados al servicio de la palabra de Dios o a la asistencia de los hermanos, jefes de pequeñas comunidades, responsables de movimientos apostólicos u otros responsables–, son preciosos para la implantación, la vida y el crecimiento de la Iglesia y para su capacidad de irradiarse en torno a ella y hacia los que están lejos” . RMi 73s. ratifica –siguiendo a EN– el incremento de los ministerios eclesiales y extraeclesiales, con posibilidades abiertas a formas de ministerio bastante diversificadas.

Las iglesias misioneras y en misión son las que mejores frutos ofrecen al desarrollo ministerial. Su frescura y juventud les dota de coraje para crear e instituir ministerios que dinamicen la labor evangelizadora. El caso de Latinoamérica se presenta como paradigma: Puebla, cuando habla de las comunidades eclesiales de base, realidades que han favorecido el despliegue ministerial, nos recuerda que en medio de ellas surgen junto a los ministerios ordenados otros dignos de atención (625) que reclaman una organización diversificada desde una criteriológica pastoral (804s. y 811-817). Santo Domingo lo hace suyo y subraya el espíritu novedoso que siempre ha de dinamizar la evangelización: “consideramos que «nuevas expresiones y nuevos métodos» para nuestra misión evangelizadora encuentran amplios campos de realización en «ministerios, oficios y funciones» que pueden desempeñar algunos laicos (cf. ChL 23) cuidadosamente escogidos y preparados” (101). Aspecto que vendrá integrado por *Ecclesia in America* 45.

### **b) Las comunidades eclesiales de base**

Aunque el concilio no trató de las comunidades eclesiales de base, pronto adquirirán un gran protagonismo de cara a la misión . Conviene hacer notar cómo el propio magisterio universal ha recibido e integrando su experiencia nueva. El Sínodo de los Obispos de 1974 dedicó una abundante reflexión sobre las mismas, aspecto que vendrá recogido por EN 58: tras tomar nota del florecimiento plural de las mismas por todas partes de la Iglesia y discernir las auténticamente eclesiales de las simplemente reivindicativas y anti-institucionales, mantiene que “serán un lugar de evangelización, en beneficio de las comunidades más vastas, especialmente de las Iglesias particulares, y serán una esperanza para la Iglesia universal”. Posteriormente, ChL 26 las menciona al hablar de la parroquia, afirmando que son “verdaderas expresiones de la comunión eclesial y centros de evangelización, en comunión con sus pastores”. Por todo ello, RMi 51 las sitúa preferentemente entre los caminos de la misión .

Éstas han adquirido una auténtica relevancia eclesial desde América Latina. Sus precedentes se encuentran durante la década de los cincuenta en Brasil . Para la evangelización en contextos de bautizados que tenían poca frecuencia sacramental debido a la escasa presencia de presbíteros, se intentó formar catequistas que mantuvieran la animación pastoral del pueblo cristiano. Posteriormente se crea el «Movimiento para la educación de base», centrado en programas de formación religiosa y de toma de conciencia social. Durante la década de los setenta se van afirmando comunidades, fundamentalmente de laicos, en torno a estos objetivos .

Su éxito y eficacia hizo que fueran transplantadas a África como «pequeñas comunidades cristianas» . Surgen a partir de los años setenta, aquí por iniciativa de los propios obispos. Las conferencias episcopales del Este de África ya en 1973 creían firmemente que eran “el mejor modo de intensificar la vida cristiana y de hacer posible un testimonio eficaz en el contexto local”. El futuro de la Iglesia ha de pasar por las pequeñas comunidades más que por las grandes estructuras anónimas. De modo especial en África pueden contribuir a hacer que sus iglesias locales estén plenamente inculturadas e implicadas en los dinamismos sociales. Se les reconoce, por tanto, un gran dinamismo misionero. Reciben los nombres de *Communautés Ecclésiales Vivantes* o *Small Christian Communities*. Así pues, recogiendo la Propuesta 9, *Ecclesia in Africa* 89 sitúa preferentemente a las comunidades eclesiales vivas como agentes de evangelización . Realidades que también emergen por Asia (cf. EAs 132) y Oceanía (EO 43).

Su designación engloba una tipología muy variada y de contornos imprecisos, determinadas además por los contextos sociales y eclesiales donde surgieron. Sin embargo, cabe reseñar algunos rasgos comunes: están formadas por un reducido número de personas, con relación de vecindad o amistad; dan una gran importancia a la oración y a la celebración de una liturgia participada y viva; y su peculiaridad radica en la lectura de la realidad a la luz de la biblia y de las exigencias del Reino, pero en orden a la praxis, al compromiso socio-político.

Es destacable su autoconciencia eclesial, pues se consideran un nuevo modo de ser Iglesia: son “una nueva estructura eclesial y no una subdivisión de la parroquia. Ellas son un nivel fundamental de la Iglesia, en el cual los bautizados viven su fe de modo comunitario, profético, solidario y misionero, optando prioritariamente por los pobres, denunciando el proyecto social existente y animando a la construcción de una sociedad nueva, orientándose a la utopía del Reino” . Así pues, son autorrealización de la Iglesia. La Iglesia se hace presente en la comunidad que es el nivel fundamental de la vida cristiana: experiencia comunitaria, protagonismo de los laicos, inserción en la realidad, modos directos y personales de comunicación, flexibilidad carismática y ministerial... Si bien en principio no se sitúan como sustitución de las estructuras territoriales, reivindican la pretensión de ser uno de sus elementos constitutivos. En este sentido se insertan como factor dinámico de eclesiogénesis de cara a configurar un nuevo rostro de Iglesia.

Del mismo modo, es preciso resaltar, dado el protagonismo que reclaman, el dinamismo misionero con que cuentan: es una comunidad misionera y una misión comunitaria. La responsabilidad misionera es de la comunidad eclesial de base como tal, y no un compromiso particular de algunos de sus miembros. Toda y cualquier misión es ejercida en nombre y con el apoyo conjunto. Así pues, su importancia está en que cada día van adquiriendo mayor conciencia de ser sujetos eclesiales. Cabe valorar la novedad que aportan a la Iglesia desde sus talentos de vida comunitaria y las experiencias interpersonales de fe y compromiso que adquieren sus miembros; igualmente, su creatividad ministerial. Pero no debe eludirse el problema de articulación entre los diversos sujetos (comunidades-parroquias-iglesia local). Junto a ello, puede darse un peligro real de aislamiento o de autosuficiencia, de considerarse la única y auténtica Iglesia de Cristo. Superada esta tentación, constituyen una gran esperanza para la misión de la Iglesia.

### **c) Una misión inculturada y contextualizada**

La fe siempre ha de verterse en una cultura: se vive en unas expresiones y formas, gestos, ritos y manifestaciones doctrinales que necesariamente se encarnan o toman cuerpo en una cultura determinada. Una fe sólo es tal cuando se puede expresar; y su expresión, por ser no sólo individual sino colectiva-social, necesita ser transmitida, vivida y expresada en unas formas culturales determinadas. Así pues, denominamos inculturación –con palabras de J. M<sup>a</sup> Mardones– a “la penetración de una fe o creencia en el seno real de un pueblo y de una cultura. Se vive y se expresa dentro de ella misma. Si no existe tal penetración, la fe siempre estará nadando en la superficie de esa cultura y arañará únicamente algunos aspectos de la vida social y personal. Para que penetre hasta las entrañas se tiene que expresar y vehicular desde sus mismas entrañas sociales y personales, es decir, desde el interior de dicha cultura” .

Esta perspectiva ha sido recogida paulatinamente por el magisterio eclesial postconciliar, aunque las expresiones lingüísticas han variado . El Vaticano II y EN ponen las bases doctrinales para la imbricación entre evangelización y cultura, bases que llevarán al uso de una nueva palabra: «inculturación». El Sínodo Extraordinario de 1985 revaloriza el término en su Relación final cuando dice que “la inculturación es diversa de la mera adaptación externa, porque significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales por su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en todas las culturas”. Desde aquí, se puede deducir que varios aspectos han de ser rechazados: no se trata de una mera adaptación externa, puesto que nada tiene que ver con una acomodación puramente formal. La fe, antes de encarnarse, no es una cultura; por tanto, la inculturación no es el contacto de una cultura cristiana con otra que aún no lo es. No es tampoco una artimaña de mero revestimiento del mensaje cristiano con apariencias autóctonas para hacerlo menos chocante. Por ello, no se trata de un trasplante total de una religión que previamente ha sido cultivada en distinto ambiente cultural. Ni mucho menos se alude a un sincretismo ni pretende ser una mera técnica evangelizadora.

Aunque ha sido un aspecto acogido por los diversos Sínodos de los Obispos en los últimos años desde la perspectiva de la misión , sin embargo un punto, a nuestro juicio importante de cara a esta temática –por lo

que supone de maduración prÁxica, teol3gica y magisterial–, se halla en la Asamblea General de Santo Domingo (1992) .

Ahora bien, el t3rmino contextualizaci3n ha ido adquiriendo una fuerza cada vez mayor en los 3ltimos aÑos, especialmente en el campo misionero y misionol3gico, pero con repercusiones amplias en el 3mbito global de la teología . A veces se equipara con el de inculturaci3n, pero desde nuestro punto de vista conviene diferenciarlos. La expresi3n frecuentemente ha sido usada de modo vago y gen3rico, expuesta a recibir contenidos variados y diversos. Pero a la vez se fue consolidando como punto de referencia y como criterio para toda teología (y toda praxis) que pretendiera estar implicada realmente en la experiencia de hombres y mujeres concretos. Este tipo de teología fue arraigando sobre todo en los pa3ses del Tercer Mundo; el contexto del Sur, pobre y marginado, deb3a elaborar una teología que respondiera a las necesidades concretas y que a la vez sirviera de interpelaci3n y desaf3o para la teología del Norte y para las sociedades e iglesias que reflejaba.

La contextualizaci3n ha de tener en cuenta, ante todo, el cambio social, que se encuentra en evoluci3n y transformaci3n continuas. Aqu3 se puede observar la diferencia respecto a la inculturaci3n: 3sta tiene en cuenta principalmente la cultura en cuanto humus o tradici3n de valores y de s3mbolos (y en este sentido – aunque impropiaamente– podr3amos decir que mira m3s al pasado, a la herencia en la que nace). La contextualizaci3n, por su parte, atiende ante todo a las condiciones sociales, pol3ticas, econ3micas, tecnol3gicas, precisamente en cuanto que se encuentran sometidas a un proceso continuo de transformaci3n y de reajuste. Este car3cter dinámico de la realidad social reclama una hermen3utica siempre abierta a la interpelaci3n de los signos de los tiempos.

La evangelizaci3n contextual no puede convertirse, sin embargo, en un sincretismo religioso o en una doctrina sociol3gica. Ha de tener en cuenta el contexto socio-econ3mico en su evoluci3n y transformaciones, pero igualmente el mensaje del evangelio y la tradici3n cristiana. Entre ambos polos no se evita la tensi3n. En cualquier caso, una teología deja de ser contextual si no descubre la revelaci3n divina en el propio contexto.