SUMARIO

ESTUDIOS

- **La misión y sus motivaciones.**
  Francesco MARINI 453
- **«Me he hecho todo a todos...» (1 Cor 9,22).**
  Michael AMALADOSS, SJ 467
- **Transición democrática y misioneros. Quiénes han sido y quiénes son los misioneros.**
  Manuel DE UNCITI 479
- **«¡Ay de mí, si no anuncio el Evangelio! (1 Cor 9,16) Todo el Pueblo de Dios, evangelizador del mundo.**
  Rosa ORTÍ MATEU 491

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **...Y la educación, un tesoro.**
  David ALONSO (Fundación «ENTRECULTURAS») 503

RELIGIÓN, VIOLENCIA Y RECONCILIACIÓN

- **6. Identidades y nacionalismo como religiones seculares.**
  Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA 507

LOS LIBROS

- **Recensiones** 521

SAL TERRAE EN INTERNET

Con el deseo de prestar un mejor servicio a los suscriptores de nuestras revistas, la Editorial Sal Terrae, a través de sus páginas Web (www.salterrae.es), ha puesto a disposición de quienes lo soliciten un apartado de HEMEROTECA. Es gratuito y no supone compromiso alguno de la Editorial con el suscriptor, ni viceversa.

Para solicitar este servicio, basta con enviar un correo electrónico a salterrae@salterrae.es indicando el código de suscriptor y el deseo de acceder al mismo. Se les remitirá por el mismo medio su clave de acceso.

PRESENTACIÓN

«¿Catequiza usted a los niños soldados? ¿O su fe en Dios puede entenderse, en cierto modo, como una herramienta que le pone en marcha para ayudar a los demás?» Las preguntas formaban parte de una larga y espléndida entrevista a José María Caballero, un misionero Javeriano que trabaja en Sierra Leona en un centro de rehabilitación para niños-soldados (*El País Semanal*, domingo 5 de Mayo de 2002). Posiblemente sin saberlo, el entrevistador estaba planteando en lenguaje de la calle una cuestión de hondo calado eclesial y abriendo paso a muchas preguntas que podemos hacernos hoy en torno al tema de la Misión:

– La convicción de que cada religión es salvífica y el respeto a la conciencia y la libertad de cada persona ¿no excluyen cualquier propuesta de conversión?

– ¿Sigue teniendo actualidad la misión dirigida a los no cristianos?; ¿no ha sido reemplazada por el diálogo interreligioso?

– ¿No han llegado a identificarse misión y ayuda social?

– ¿Cuál es el lugar de la evangelización en el nuevo mercado religioso transnacional?; ¿cómo pensar la misión en el horizonte de la globalización?

– ¿No puede el anuncio del Evangelio confundirse con un intento de occidentalización, tan rechazada hoy?

– ¿Cómo entender hoy el significado del «Id y haced discípulos entre todos los pueblos» (Mt 28,19)?

– ¿Cómo compaginar las diferentes teologías de la misión propuestas bajo imágenes como «levadura en la masa» o «luz sobre el monte»?

– ¿Qué aspectos de la *Evangelii Nuntiandi* y de la *Redemptoris Missio* siguen vigentes y apremiantes?

– ¿Qué resistencias encuentra la contextualización de la fe y qué caminos se han abierto?

– ¿Quiénes son los/as misioneros/as hoy, dónde están, qué hacen, qué problemas tienen?

– ¿Qué cambios ha supuesto el fin de la misión colonial y la nueva situación de mayor fragilidad y pobreza?

– ¿Qué nuevos presupuestos existen hoy para el anuncio del Evangelio?

Son demasiadas preguntas para tratarlas en un solo número de *Sal Terrae;* pero se las hemos propuesto a una serie de personas cualificadas que ofrecen su cualificada reflexión.

Francesco Marini, a partir de su experiencia de Misionero Javeriano y ex-Superior General de su congregación, aborda el tema de la motivación para la misión: ¿cuál es su objetivo, si la fe explícita en Jesús no es necesaria para que el hombre se salve? Y opina que, mientras no se clarifique el contenido de la salvación cristiana, será inevitable la confusión en torno a la misión. Por eso hace una tentativa de síntesis en torno a la soteriología después del Vaticano II, la discusión teológica actual en torno a ella y el papel salvífico de las otras religiones y el diálogo con ellas. Su principal convicción es que el Evangelio no es una propuesta para la salvación del alma, sino la oferta de una vida humana más plena.

Michael Amaladoss, SJ, reflexiona en su artículo sobre la complejidad del encuentro entre evangelio y culturas. Describe las aportaciones y los límites de la inculturación frente a antiguos paradigmas de importación, adaptación o «traslado» del evangelio a otras culturas distintas de la europea. Pero al ser la inculturación una visión teológica, es capaz de encarnar una espiritualidad de encarnación, no procesos sociológicos. Y no es el misionero que proclama el evangelio quien puede hacer posible el encuentro del evangelio con una cultura concreta; es sólo «facilitador», ya que sólo el propio pueblo a quien ha sido anunciado es capaz de re-expresarlo en los términos de su propia cultura. Una actitud de *kenosis* es necesaria a la hora del anuncio del evangelio; pero una tentación de dominación pervive en las normativas centralizadoras eclesiásticas. Sin embargo, la conducta de Pablo ante la circuncisión y su respuesta a los dilemas de «inculturación» de la Iglesia de Corinto siguen siendo inspiradoras y normativas para la Iglesia hoy.

Manuel de Unciti presenta un cuadro detallado de las características de los misioneros en los últimos tiempos. La referencia al misionero que en cuanto tal trabajaba en una Curia de Roma, la mención de la labor de los misioneros en los diversos continentes, los esfuerzos realizados en el Vaticano II y la mención del misionero comprometido con la justicia: he aquí algunos de los principales aspectos del desarrollo histórico presentado por el autor en su artículo.

Rosa Ortí, Carmelita de la Caridad que ha vivido en China y conoce de cerca la animación misionera en la diócesis de Cartagena, se centra en la tarea evangelizadora en la Iglesia local. ¿Puede alguien que se haya encontrado verdaderamente con Cristo no ser apóstol?

ST 90 (2002) 453-466

ESTUDIOS

La misión y sus motivaciones

Francesco MARINI*

Introducción: la misión en crisis

La misión ha sufrido grandes cambios en estas últimas décadas. Distintos factores han hecho de la misión algo discutible en su justificación y algo difícil en su realización. Voy a tratar algunos de estos factores sin ánimo de hacer un análisis exhaustivo. Con la advertencia previa de que la «crisis» es, al mismo tiempo, momento de dificultad y momento de crecimiento.

La misión está cada vez más afectada por las emergencias, especialmente en África. En esas situaciones, los misioneros se ven en la necesidad de limitarse a impulsar iniciativas humanitarias y, muy a menudo, a trabajar sometidos a peligros y tensiones de tal magnitud que pueden incluso alterar su equilibrio psíquico. Esto purifica, por una parte, la misión; sin embargo, también la hace más difícil.

La misión ha experimentado una fuerte disminución de vocaciones, especialmente en Occidente. Hoy, la crisis demográfica y, sobre todo, la falta de orientación ideológica y la pérdida de la fe hacen de la vocación misionera algo muy raro.

La difusión de una mentalidad agnóstica y relativista, el respeto justo por la libertad y por la dignidad de otras posturas, generan incertidumbre a la hora de asumir una postura propia acerca de la verdad. Más aún, muchos creen que las culturas, las religiones y las distintas visiones del mundo son equivalentes, por lo que no sólo no sería necesario transmitir la propia fe, sino que sería incorrecto hacerlo. Por eso, hoy muchos no encuentran ya sentido, y menos aún urgencia, en el anuncio del Evangelio a los no cristianos.

* Misionero Javeriano (marini@tiscali.es). Indonesia.

La convergencia de estos factores hace a menudo que el misionero aparezca más como un cooperante eficaz que trabaja por los países pobres, valorado por la acción que realiza, que como anunciador del Evangelio. De hecho, los donativos crecen, mientras que las vocaciones disminuyen.

Muchos interrogantes acompañan la actuación de la misión. Todo el mundo reconoce la necesidad de la inculturación; pero, a la hora de la verdad, no se sabe cómo llevarla a cabo en un contexto determinado. Todo el mundo asegura que el colonialismo ya ha terminado, pero parece inevitable acudir a los poderosos instrumentos, típicos de Occidente cada vez que aparecen problemas sociales en los países pobres.

Las relaciones entre las Iglesias son de reciprocidad e igual dignidad, pero parece difícil superar los lazos de dependencia respecto de las Iglesias de Occidente; se valora la necesidad del diálogo entre religiones, pero, en la práctica, hay actuaciones que dan la impresión de un mero intercambio cultural o de promoción de iniciativas humanitarias o de dudosas componendas de la fe... En todos estos factores, además, la globalización parece incidir con un efecto multiplicador.

Sin embargo, si la misión está en crisis, es, sobre todo, por un factor interno: la incertidumbre sobre las motivaciones mismas de la misión. Por eso quiero detenerme brevemente en este factor, en la propuesta de una nueva motivación y en sus consecuencias.

1. La misión hasta el Vaticano II

Hasta el Vaticano II, el anuncio de la fe siempre estaba en relación con la «salvación del hombre». Ello hacía que se subrayara la enorme urgencia de la misión: la fe explícita, fruto del anuncio del Evangelio, constituía la única vía a la salvación. Hoy este marco ideal no existe, sobre todo porque ha cambiado la visión teológica de la salvación.

Hasta la década de los sesenta, la «salvación del hombre» significaba «salvación del alma», o sea, «acceder al Paraíso después de la muerte». Para la soteriología preconciliar este objetivo era absoluto y universal; condición de su actuación era la vida de gracia o «sobrenatural», recibida con los sacramentos y que presuponía la fe explícita. De ahí la urgencia del anuncio del Evangelio.

Esta visión orientó la misión desde su renacimiento medieval hasta Francisco Javier y los misioneros del siglo XX. Los misioneros siempre aceptaron los mayores sacrificios con tal de «salvar algún alma»[1].

Sin embargo, desde hace algunas décadas esta visión ya no tiene vigencia. Y es que, desde una relectura de la fe, surgían inevitablemente varias preguntas: ¿Por qué Dios, interesado como está por el bien del hombre, tendría que hacer tan difícil la salvación? ¿Por qué esa conexión «arbitraria» entre aceptación de la fe y salvación eterna? ¿Es posible que Dios, en su bondad, condene a la gran mayoría de la humanidad, sin que ésta sea culpable?

Mientras tanto, el Vaticano II afirma que el hombre que sigue su conciencia es alcanzado de alguna manera por la gracia del Misterio Pascual y, por tanto, puede salvarse (cf. GS 22; LG 16). Entonces, ¿por qué la misión? ¿Cuál es su objetivo, si la fe explícita en Jesús ya no es necesaria para salvarse? ¿No es entonces superflua la misión?

2. El objetivo de la misión: ¿qué salvación?

La intención de este artículo es mostrar que existe una estrecha relación entre la visión cristiana de la salvación y la misión: el cambio de soteriología lleva inevitablemente a cambios en el objetivo y en la praxis de la misión.

Tras el Vaticano II, los estudios bíblicos y teológicos han renovado profundamente la comprensión cristiana de la salvación. Sólo que, extrañamente, al afrontar el tema de la misión, se olvida del todo esta nueva visión y se repite la visión obsoleta del pasado. La teología actual nos ofrece la posibilidad de redescubrir las motivaciones de la misión.

1. Una clara expresión de esta visión la encontramos todavía en un texto del Congreso de Chicago sobre la misión mundial (1960): «En los años a partir de la guerra, más de mil millones de almas han pasado a la eternidad, y más de la mitad de las mismas han ido al tormento del fuego infernal, sin siquiera haber oído hablar de Jesucristo: quién fue y por qué murió en la cruz del Calvario» (cit. por A. TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Cuadernos Fe y Secularidad, n. 18, Sal Terrae, Santander 1992, p. 7).

La soteriología después del Vaticano II. Intento de síntesis

El Dios anunciado por Jesús no es simplemente la representación del Dios del AT; ni se le puede comparar con el de otras religiones; ni coincide, menos aún, con la figura del Dios de la filosofía... El Dios de Jesús es Padre misericordioso. Su amor es incondicional y gratuito. No impone unas leyes para comprobar si «merecemos el premio» que quiere darnos... Su único interés es la vida plena del hombre. Por eso crea y entra en la Historia, haciendo comunidad con nosotros. Se pone así al servicio del hombre, hasta el punto de sacrificarse por él. Lo que está contra el hombre está contra Dios. Esta revelación de la paternidad de Dios es el criterio de lectura del resto de verdades del NT y de nuestra misma experiencia humana. Frente a la bondad del hombre, Jesús sugiere el «cuánto más» (Lc 11,13) del Padre que está en el cielo...

El Padre es la fuente de la dignidad, la autonomía y la libertad del hombre. Más aún: quiere que sea creador[2]. El proyecto del Padre es hacer del hombre la prolongación del Hijo, para situarlo en su mismo nivel de vida. El Padre no quiere siervos, sino hijos; no quiere que el hombre sea para Dios, sino que, viviendo de Dios, sea como Él, es decir, don de sí. La plena realización del hombre, iniciada en la creación, se alcanza con la salvación ofrecida por Cristo, y esta plenitud constituye su gloria[3]. La comunión a la que Dios llama es tan profunda que nada la puede vencer. La vivimos ahora incipientemente y la viviremos en plenitud más allá de la muerte, como su continuación y consumación.

La salvación cristiana es un hecho profundamente personal[4], porque cada persona es objeto del cariño y el amor del Padre, sea

2. La gloria de Dios es proporcional a la potencia y vida del hombre. Pues, como dice Santo Tomás, «es signo de un poder más grande el hacer algo a través de otro, en lugar de hacerlo por sí mismo» (III, 42, 1 ad 2). Por eso la envidia y la sospecha hacia Dios son inconcebibles según la revelación cristiana. La contraposición entre Dios y hombre es fruto de la teodicea de la Ilustración y de una teología acrítica. La Biblia presenta esta contraposición como obra del Adversario: pensar en Dios como antagonista del hombre es la mentira que mata al hombre.
3. En el acontecimiento de Jesús hay una identificación tal de Dios con el hombre que todas las afirmaciones que Jesús hace de sí se pueden aplicar al creyente y al hombre como tal.
4. En la fe cristiana, el «por quién» tiene siempre preferencia frente al «para qué». Es en la relación donde encuentra inicio y consumación la búsqueda de sentido

cual sea su situación y sus límites. Él conoce el nombre de cada estrella y llama por su nombre a cada una de sus ovejas. Cada creyente puede repetir, como Pablo: «Cristo me ha amado y se ha dado a sí mismo por mí» (Gal 2,20), «que soy el primero de los pecadores» (1 Tim 1,15). Pues, donde el pecado es más grande, ahí se ofrece una misericordia aún mayor.

La salvación cristiana hace al hombre protagonista humilde y libre para acoger el don del Padre y responsable para servir. Como el Padre se entrega al hombre (y con esto y por esto nos da todo lo demás), así el discípulo de Jesús se pone al servicio del hermano. Del mismo modo que Jesús vivió la condición de Hijo en el compartir con los hermanos, el creyente vive su comunión trinitaria en su entrega a los demás. De la misma manera que el mundo le fue confiado al hombre desde el comienzo, también le fue confiada la salvación. Y en la misma medida en que todo depende de Dios, así todo está confiado a la responsabilidad del hombre, sea en el orden natural sea en el de la salvación (Dios nunca interviene en nuestra historia como «una causa entre las demás»). El mundo y la historia han sido confiados al hombre.

La salvación, pues, no es algo que acontece al final de la vida, como el paso previo a una situación nueva y definitiva, ni un episodio de la vida, una cualidad añadida a la vida normal... La salvación no toca una parte o un aspecto de la vida: toda la vida está salvada; nuestra vida histórica, en sus condiciones actuales, aquí y ahora. Es visión nueva (a partir de la fe), es relación nueva (con el Padre, con los hermanos, con uno mismo, con la naturaleza), es perspectiva nueva (para el presente y el futuro, hasta después de la muerte)... El Espíritu otorga al creyente el don de vivir como y con Jesús. Esa es la salvación cristiana. No consiste, pues, en la aceptación de un sistema de verdades o de valores, ni en un conjunto de ritos: es, más bien, una relación personal, vivida tan profundamente que, de forma natural, se expresa en conceptos, se concreta en comportamientos y se actualiza en la celebración.

Esta visión más amplia de la salvación no niega ninguno de los aspectos tradicionales (místico, escatológico, moral...); trata sólo de

(la verdad) y el descubrimiento de la responsabilidad (los valores), y es en la relación donde se condensa y se perfecciona el sentido del todo (la estética). La salvación cristiana no consiste en un orden de cosas, sino en una relación más llena (cf. EN, 20).

juntarlos y de devolver la justa prioridad al aspecto más propiamente humano y existencial del Evangelio.

Si la presentación de un «cristianismo humanitario» podría parecer un rendirse a las rebajas de la cultura actual, la presentación de un cristianismo «humanizador»[5] es, al mismo tiempo, redescubrimiento de la intencionalidad más profunda del mensaje evangélico y atención a la sensibilidad del tiempo. Ser cristiano significa (y es el camino para) ser plenamente humano. El Evangelio nos enseña a vivir, nos indica las condiciones y nos ofrece su contenido; es propuesta de vida que, una vez aceptada, conlleva una nueva manera de vivir. En conclusión: el Evangelio no es la indicación que muestra el camino para salvar el alma, sino, más bien, la propuesta de una vida más plena (cf. Jn 10,10).

Con estas premisas se puede fácilmente entender la necesidad del anuncio del evangelio. Una ley física funciona, aunque no la conozcamos; una característica humana opera en nosotros, aunque no nos demos cuenta de ella. Sin embargo, una relación personal (como aquella que el Padre nos ofrece) no la podemos vivir si prescindimos de la conciencia y de la libertad. Y aunque se quisiera afirmar que tenemos «misteriosamente» en nosotros aquella presencia divina, no podríamos vivirla «humanamente» sin el anuncio del Evangelio, o sea, según la modalidad específica de nuestro ser, que siempre incluye la conciencia y la voluntad. No puedes vivir una relación con tu padre si no sabes quién es el que, entre tantos hombres, te ha generado.

Ahora bien, la salvación que Jesús nos propone es exactamente esa nueva manera de vivir. Sin el anuncio del Evangelio, al hombre no le es posible vivir humanamente su relación con el Padre como padre, con todas las consecuencias que esto conlleva. La salvación traída por Jesús (Reino de Dios) entra en la vida cuando éste se descubre. El dueño del campo que, sin saberlo, tenía un tesoro, no sacó ningún beneficio (cf. Mt 13,44). Sólo cuando su trabajador lo descubrió, su vida cambió. Dios quiere salvarnos humanamente, no a escondidas. Por eso ha venido a vivir con nosotros...

5. Como lo llama A. Torres Queiruga, quien lo desarrolla en sus diversos artículos.

3. Las consecuencias para la teología actual

En este apartado quiero mostrar cómo esta visón de la salvación afecta al diálogo teológico actual y responde a algunos interrogantes serios, vinculados a la misión.

A) El mesianismo de Jesús y las necesidades humanas. «¿Cómo anunciar el Evangelio a quien se muere de hambre?»

¿Cómo anunciar el Evangelio a quien está padeciendo la injusticia, a quien está gravemente enfermo o se muere? En realidad, estas preguntas tienen como trasfondo, un prejuicio: el Evangelio es algo que se ha de tomar en consideración en un segundo lugar, porque hay otras necesidades mucho más graves y urgentes. Sin embargo, si el Evangelio ofrece una propuesta para una vida más humana, estas preguntas se vuelven inmediatamente inconsistentes. Para plantear correctamente –o sea, humanamente– los problemas de cada día, hace falta la fe, que ofrece un punto de partida, un criterio, una perspectiva, un contenido... para la solución de dichos problemas. En otras palabras: es la fe la que ofrece al hombre la mejor perspectiva para solucionar humanamente el hambre, la enfermedad, la injusticia, la muerte... Esperar, pues, a resolver estos problemas para presentar la fe es como decir que hace falta esperar a vivir para, luego, presentar una propuesta de vida.

El mesianismo de Jesús no supera sólo las expectativas políticas y nacionalistas de los intelectuales y políticos de Israel, sino también los deseos concretos de la gente común, que buscaba la liberación de los muchos males que la oprimían. Las condiciones de vida del pueblo eran pesadísimas: hambre, analfabetismo, servilismo y esclavitud, injusta distribución de las tierras, corrupción e injusticia administrativa, vejación tributaria, ocupación política y militar, falta de libertad personal, ofensa a la dignidad cultural, opresión religiosa... Por eso era muy grande la esperanza en una intervención divina que acabara con todos esos problemas.

El mesianismo de Jesús se aparta de esas peticiones y anuncia una intervención de Dios como cercanía, solidaridad, entrega, que dota de dignidad y libertad al ser humano y que confía al propio hombre la mejora de su destino. El mesianismo de Jesús no es respuesta a las muchas necesidades que el hombre «tiene»; es res-

puesta a la necesidad que el hombre «es». Ese mesianismo no responde a ningún problema concreto y, sin embargo, condiciona la manera de afrontarlos todos. La propuesta cristiana de salvación no es una receta para cambiar el mundo; es una propuesta para que tú vivas más plenamente tu vida y, a partir de ese don, te entregues personalmente a la construcción de un mundo mejor.

B) «También las otras religiones salvan». El diálogo

En la actualidad, resulta frecuente pensar que las religiones se reducen a distintos puntos de vista sobre el Absoluto y a experiencias complementarias del Trascendente. La conclusión inevitable es que cada contacto es parcial y que, por tanto, la suma de experiencias es siempre mejor que cada uno de los distintos puntos de vista. Esta visión supone ya un prejuicio relativista e implica la renuncia a la propia fe.

Las propuestas de las distintas religiones son alternativas, del mismo modo que es alternativa la propuesta no creyente frente a la religiosa. Si es así, ¿qué sentido puede tener una cooperación de todas las religiones en la conversión de la humanidad hacia la humanización y la religiosidad auténticas?

Por otra parte, sería demasiado poco tener como objetivo común una colaboración reducida exclusivamente a proyectos humanitarios compartidos. Entonces, ¿qué relación puede haber entre la fe cristiana y las demás religiones?

En el diálogo entre las religiones es necesario tener presente tanto el punto de vista metodológico (igual dignidad de las personas y mismas reglas en el diálogo) como el punto de vista del contenido (relacionarse según las diversas realidades religiosas). Sólo si ambos puntos de vista se respetan simultáneamente, se conseguirá el máximo respeto hacia el otro y la máxima fidelidad a la propia fe[6].

Las religiones no pueden ser consideradas como puro intento humano de salvación, independiente de toda acción de Dios, y menos aún como un intento de autojustificación ante Él o de domi-

6. Esto ya lo reconocía un «ateo ejemplar» como Albert Camus cuando afirmaba que, en democracia, cada uno debe luchar por defender su propia verdad, y con la misma energía, por asegurar al adversario el derecho a defender la suya.

nio sobre Él. Las religiones son respuestas humanas a la entrega divina: respuesta limitada, por supuesto, pero movida por el Espíritu. La historia es el «colloquium salutis» de Dios con toda la humanidad. El Espíritu que actúa desde el corazón del hombre y de las culturas para llevar a cada uno hacia una humanidad más grande es el mismo que desveló la plenitud de la divinidad y humanidad de Cristo; y viceversa.

Por eso, es necesario el diálogo para el cristiano y para la Iglesia, para dar y para recibir. Dar (testimoniar) la esencia de la revelación de Jesús y recibir la gran riqueza humana de una búsqueda de Dios amplísima y profunda. El diálogo es la manera de hacer posible que se realice todo el potencial del Espíritu en la Historia. La «plenitud de Cristo» (Ef 4,23) va por delante de nosotros en la Historia a partir, sin embargo, de la revelación ya acontecida en Él, puesto que Él ha hablado y sigue hablando de muchas maneras (cf. Heb 1,1s). Precisamente porque el cristianismo es propuesta de una vida más humana, no puede dejar de entrar en interacción con las religiones y con cada proyecto humanitario, por muy alternativo que sea. En el diálogo, todos se enriquecen mutuamente.

Hoy se habla mucho del diálogo interreligioso, pero casi nunca del diálogo con las ideologías y hasta con la increencia. Sin embargo, es preciso reconocer que en Occidente las aportaciones de los no creyentes han sido y siguen siendo en muchos ámbitos más valiosas que las de las mismas religiones. El cristianismo parece más en sintonía con la moderna increencia que con las religiones[7]: la fe cristiana parece ser equidistante entre religión e increencia.

C) «Cada uno se salva siguiendo su conciencia»

Sobre el papel positivo y decisivo de la conciencia ya se ha hablado. Lo que quiero recordar aquí es que, cuando esta función positiva de la conciencia se une a una concepción espiritualista y posthistórica de la salvación, se llega a posiciones «extrañas». Como, por ejemplo, la expresada a veces por algunos cristianos: ¿para qué anunciar el Evangelio, hacer más dura la vida del hombre con nuevas cargas hasta el punto de hacer más difícil su salvación (con

7. De hecho, para «salvar el alma» es decisivo cómo sigue uno a su conciencia, y no tanto la religión a la que pertenece.

mandamientos nuevos que antes no guardaban, porque no los conocían), si pueden ya salvarse siguiendo su conciencia?

Con este razonamiento, evidentemente, la fe ya se considera una «carga inútil», incluso un obstáculo para la salvación. A esta creencia se llega por haber perdido de vista el contenido del Evangelio como propuesta para una mayor plenitud humana. Si la fe no fuera propuesta que dota de amplitud y profundidad humana a nuestra vida, lejos de dar testimonio de ella, tendríamos que ser nosotros los primeros en abandonarla.

D) «¿Cristo, único mediador?». Jesús y el Cristo. Jesús y el Espíritu

Las discusiones sobre estos temas son muy interesantes y complejas. Sin embargo, adolecen generalmente de la misma limitación: una visión estrecha de la salvación, en la que lo más importante parece ser el descubrir «con qué instrumento se actúa», más que «en qué consiste».

Ahora bien, Cristo no es el instrumento de nuestra salvación; es la fuente, el fin y, sobre todo, su contenido. La comparación con otras vías de salvación parte del presupuesto de que Él es un instrumento entre otros muchos, cuando la realidad es que Cristo es el único que nos revela el rostro del Padre. Si se corrigiera este presupuesto reduccionista, muchas discusiones actuales quedarían sin sentido.

Las posturas exclusivistas, inclusivistas y pluralistas de las religiones poseen una misma visión de la salvación, inadecuada para expresar el mensaje del Evangelio. El problema no es «cómo el no creyente salva su alma y va al Paraíso», sino «cómo vivir plenamente nuestra humanidad». Y el cristiano no puede contestar a esta pregunta prescindiendo de la revelación manifestada en Jesús.

E) El Reino de Dios

Cuando se habla hoy del Reino de Dios, casi siempre se entiende como un «proyecto», que realizará el hombre en el futuro, en la Historia, y cuyo contenido es el de los «valores del reino», es decir, la justicia, la paz, la fraternidad... Si el anuncio de la fe se limitara

a esto, habría perdido ya su especificidad y, por tanto, su razón de ser. La fe no tendría nada propio que decir o aportar.

Para afirmar estos valores, basta y sobra un poco de conciencia. El Reino anunciado por Jesús actúa ya en la vida del que lo acoge; no es sólo proyecto histórico futuro, ni tampoco (sólo) promesa escatológica, ni consiste en los valores del reino... Las motivaciones sociales son justas, pero inadecuadas para expresar el objetivo pleno de la misión. Una praxis centrada en estos aspectos revelaría que «la Iglesia no es percibida como lugar de salvación, sino como repartidora de servicios... y esto supone que la salvación, o se busca en otro lugar, o se identifica con la respuesta a necesidades sociales»[8].

F) «Fuera de la Iglesia no hay salvación»

Desgraciadamente, la comprensión de este axioma está estrechamente relacionada con la visión soteriológica preconciliar. De modo que, cuando se pregunta por quién se salva y cómo se salva, lo habitual es transformar estas cuestiones, inevitablemente, en un «quién va al Paraíso después de la muerte». La perspectiva del Evangelio es otra: ¿cómo puede el hombre vivir lo más humanamente posible su vida? Una comprensión más amplia de la salvación da a este principio un sentido bastante distinto. Toda la Historia es Historia de la salvación; pero la plenitud de la vida está en la manifestación y entrega del Padre que se realiza en Cristo para los que la acogen (cf. Jn 1,1-18).

El «cristianismo anónimo» de Rahner supuso un enorme progreso, pero se ha quedado bloqueado por la vieja perspectiva soteriológica. Su aportación es necesaria, pero no suficiente. Es necesario que el hecho salvífico no sólo pueda ser alcanzado por cada persona, sino que pueda ser vivido de manera humana (y no sólo «anó-

8. G. CANOBBIO, «Esperimentare la salvezza oggi»: *Servizio della Parola* 240 (1992), p. 82. Por otra parte, «no se puede compartir una línea eclesiológica que exalte la caridad o las convergencias éticas en detrimento del anuncio. El riesgo sería el de reducir la fe cristiana a una dinámica socio-integrativa y a un suplemento ético, a una oferta de sentido o sobresalto de solidaridad. Para nosotros el discurso moral y la insistencia ética, fundamental e irrenunciable, es consecuencia de la fe cristiana y no su contenido cualificante» (G. COLZANI, «Moderno, postmoderno e fede cristiana»: *Aggiornamenti Sociali* 12/1990, p. 793).

nimamente»). Sería el colmo que precisamente lo que constituye la más alta realización de la vida humana fuera vivido por el hombre prescindiendo de su manera específica de ser humano, o sea, sin implicar conciencia y libertad.

Para salvar el alma, bastan las religiones o, mejor dicho, la conciencia; sin embargo, para salvar la propia vida hace falta el Evangelio. La calidad del vivir humano no es la misma si uno conoce, acoge y vive la comunión con el Padre que si, por el contrario, se queda fuera, incluso sin tener culpa de ello. Esta diferencia es fundamental para el planteamiento y la calidad de la vida presente (y no sólo de la futura).

4. La urgencia de la misión

Asimismo, la misión es urgente, porque responde al mandamiento y al deseo de Jesús, que es el verdadero misionero a cuyo servicio se pone el misionero[9]; es una necesidad interior del que ha experimentado en su propia vida algo «bello»[10]; y responde, al mismo tiempo, al anhelo de la humanidad (cf. Rm 8,19). Sin embargo, la razón fundamental, la que da fuerza a estas razones, es que la misión, en su esencia, ofrece al hombre una propuesta de vida humana. Cada cual decidirá lo que le parezca mejor; pero presentar esta propuesta del Padre no puede estar limitado a unos pocos ni se puede aplazar hasta que se encuentren mejores condiciones, puesto que ella misma forma parte de esas nuevas condiciones de vida para el hombre.

Conclusión

Hemos intentado hacer una lectura de la situación de la misión y hemos identificado su crisis, sobre todo, en lo referente a la pérdida de sus motivaciones. Hemos visto los límites de la actual comprensión de la salvación y, a la luz de las recientes aportaciones

9. El amor apremiante de Cristo (2 Cor 5,14) habilita al misionero para desear el cumplimiento de su mismo deseo.
10. Cf. el «buen pastor» («poimên ho kalos») de Jn 10,11.

bíblicas y teológicas, hemos intentado descubrir una presentación del mensaje cristiano que devuelva a la fe y a la misión todo su alcance, su apertura y su urgencia.

Y ello no por un sentimiento corporativista, para salvar, como misionero, a una determinada profesión; más bien, con la preocupación de dar consistencia y coherencia a la misma fe.

La revelación de Jesús muestra el camino que Dios ha recorrido para buscar y alcanzar al hombre; el discípulo continúa ese camino para actualizar la propuesta del Padre: una propuesta de vida más humana para cada hombre, especialmente para el que se encuentra más humillado en su íntima humanidad.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Este último volumen de la obra de Pierre Teilhard de Chardin contiene dos obras maestras inéditas: *El Corazón de la Materia* y *Lo Crístico.* Después reúne por orden cronológico *La Misa sobre el Mundo* y diversos opúsculos recuperados. En *El Corazón de la Materia,* llegado casi al término de su vida, Teilhard se vuelve y percibe con plena lucidez las dos vías convergentes que ha recorrido: la de la Ciencia y la de la Religión. Entonces comprende y expone la unidad de su vida.

Lo Crístico es el apogeo final de la sinfonía teilhardiana. Para Teilhard, el Universo es escatológico, y la consumación de su unidad coincide con una maduración desencadenante del retorno definitivo de Cristo. Debemos continuar el pensamiento de Teilhard en los campos de la ciencia, la filosofía y la teología, más allá de los límites que las circunstancias le impusieron. Sólo así, su obra alcanzará su pleno desarrollo y dará los frutos que él esperaba.

192 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 10,00 €**

ST 90 (2002) 467-478

«Me he hecho todo a todos...» (1 Cor 9,22)*

Michael AMALADOSS, SJ**

En su Carta a los Corintios, san Pablo tiene que tratar una cuestión concreta: ¿puede un cristiano comer lo sacrificado a los ídolos? Su respuesta es afirmativa. Una respuesta negativa supondría que la comida ha sido de algún modo «sacralizada» por los dioses representados por los ídolos. Ya que creemos que los ídolos no son verdaderos dioses, la comida que les es ofrecida no sufre realmente ninguna transformación. Por tanto, no tiene nada de malo comerla. Pero después Pablo se da cuenta de que no todo el mundo puede ver la situación de forma tan clara. Pueden sumirse en confusión. Pueden creer que los ídolos son dioses menores, aunque su propio Dios sea el Dios Supremo. Así, Pablo concluye que, aunque es legítimo comer lo sacrificado a los ídolos, no deberíamos hacerlo, para evitar escandalizar a quienes podrían sentirse confundidos por dicha acción.

Esta reflexión lleva a Pablo a tomar conciencia de cómo él mismo ha renunciado a algunos de los derechos que tiene como apóstol. Podría haberse desplazado con una mujer, como algunos de los otros apóstoles. Podría haber esperado que la comunidad cuidara de todas sus necesidades. Pero anduvo solo. Trabajó para vivir. Más que ampararse en sus derechos, Pablo se adapta a todas las situaciones. Su única meta es proclamar el evangelio. Para ello está dispuesto incluso a renunciar a su libertad. De ahí su declaración:

---

* Título del original inglés: «I Have Become All Things to All People… (1 Cor 9:22)». Traducción de Patricia Alonso Vicente.

** Director del «Institute for Dialogue with Cultures and Religions» (Chennai, India). Profesor de Teología en Vidyajyoti (Delhi, India).

> «Efectivamente, siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los más que pueda. Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos... Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. Y todo esto lo hago por el Evangelio, para ser partícipe del mismo» (1 Cor 9,19-20a.22-23).

Un gentil no necesita hacerse judío

Esta actitud de Pablo fue sometida a una prueba muy concreta durante su vida. Había algunos entre los primeros cristianos judíos que pensaban que quienes se hacían discípulos de Jesús debían también adoptar las costumbres judías sobre la pureza y la contaminación. Además frecuentaban el templo. Pero Pablo, como apóstol de los gentiles, sentía que éstos no necesitaban hacerse judíos para convertirse en discípulos de Jesús. La controversia motiva el primer Concilio de Jerusalén. Después de que hablaran Pedro, Pablo y Bernabé, los apóstoles y los ancianos escriben una carta a los gentiles:

> «...hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que éstas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre de los animales estrangulados y de la impureza» (Hch 15,28-29).

Debemos observar que rechazaban imponer a los gentiles la circuncisión y otras costumbres religiosas y legales de los judíos. Sólo se insiste en los hábitos de alimentación y el comportamiento moral que podría interferir con las relaciones sociales. Si leemos estas directrices en el contexto de los consejos de Pablo a los Corintios, observamos que las restricciones tienen más que ver con el tacto y la prudencia sociales que con el principio.

Los misioneros de todas las épocas han reconocido en esta actitud de Pablo un modelo a seguir. ¿Lo han conseguido? A decir verdad, más bien no. Consideremos brevemente la historia.

El pluralismo cultural cuestionado

En los primeros siglos, cuando los apóstoles se dispersaron para evangelizar el mundo entonces conocido, sus esfuerzos dieron origen a muchas Iglesias locales: la griega, la latina, la siria, la arme-

nia, la copta (egipcia), etc. Pero tras la conversión del Emperador Constantino, cuando la Iglesia se constituyó en la religión del Imperio, se impusieron el cristianismo y la cultura romana, al extenderse el Imperio en Europa occidental. Personas aisladas, como Agustín de Canterbury en Occidente, o Cirilo y Metodio en los países eslavos, hacen débiles esfuerzos de adaptación. La política de imposición se siguió también durante el periodo colonial, especialmente en América. Sólo las culturas y religiones asiáticas bien desarrolladas resistieron frente a tal imperialismo religioso-cultural.

Algunos misioneros, como Mateo Ricci y Roberto de Nobili, respetaron las culturas asiáticas, aunque no sus religiones, y trataron de adaptarse culturalmente a la realidad de China y de la India. Primero se opusieron, y más tarde los aceptaron con desgana. Este nuevo enfoque distinguía entre religión y cultura, y afirmaba que los asiáticos podían seguir siéndolo en el plano cultural, pero que se convertían en cristianos en el plano religioso. Lo que ocurría en la práctica era que los cristianos asiáticos se hacían parcialmente europeos en el plano cultural. Por lo que respecta a la religión, el sistema religioso metacósmico del cristianismo se superponía a su propio sistema religioso cósmico, dando origen a la práctica de una religiosidad paralela o doble. Podemos observar esto también en África y Latinoamérica. Los misioneros hicieron grandes esfuerzos por adaptar su modo de vida a la realidad local: comida, vestido, alojamiento, lengua, etc. Pero el espíritu de adaptación no tocaba las estructuras de las creencias, celebraciones y organización cristianas. Éstas eran importadas e impuestas a las comunidades locales, que en su mayoría eran pobres e impotentes y estaban a menudo subdesarrolladas culturalmente (las tribus, los intocables, etc.). Se daba incluso una cierta arrogancia. Los misioneros se sentían superiores culturalmente. Religiosamente, poseían la única religión verdadera, que tenía derecho a dominar y reemplazar a las otras, que no tenían derechos, porque lo que es falso no puede tener derechos. En lugar de hacerse todo a todos, más bien intentaron hacer a los demás a su propia imagen (en cultura y religión), permitiéndoles mantener algunos aspectos externos como la comida y el vestido. El latín seguía siendo la lengua del culto oficial y de la reflexión teológica. Otra historia es que la gente hiciera su propia síntesis creativa de fe y cultura a niveles no oficiales, populares, y a menudo tachados de «sincretismo» por los misioneros.

Las aperturas del Vaticano II

En este contexto, el Vaticano II comienza una nueva era de apertura a otras culturas y religiones. La *Constitución sobre la liturgia* permitió no sólo el uso de las lenguas locales, sino también otras adaptaciones rituales (37-40). El *Decreto sobre la actividad misionera* alentó una apertura a culturas y religiones en las que detectaba las «semillas de la Palabra» (11). La *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual* afirmó que la Iglesia no está ligada de manera exclusiva a una cultura, sino que puede «entrar en comunión con las diversas formas de cultura» (58). El diálogo entre evangelio y cultura fue examinado con más detalle por el Sínodo sobre la evangelización (1975). El Sínodo declaró: «lo que importa es evangelizar la cultura y las culturas del hombre... El evangelio y la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura... son capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna» (*Evangelii Nuntiandi,* 20). Por aquella época apareció en escena el término «inculturación». Se decía que, igual que la Palabra de Dios se encarnó en Jesús en la cultura judía de su época, la Palabra de Dios hoy debe encarnarse en cada cultura y transformarla desde dentro.

La visión de la inculturación fue bien acogida en muchas Iglesias locales. Comparada con los paradigmas anteriores de *importación* de una cultura extranjera junto con el evangelio, de *adaptación* de los aspectos externos del evangelio a las situaciones locales o de una mera *traducción* del evangelio a las lenguas y culturas locales, la idea de inculturación suponía un progreso. Concebida según el modelo de la encarnación, hablaba de un profundo proceso a través del cual la Palabra nacía en cada nueva cultura, adquiriendo un nuevo «cuerpo» y «ser» y, al mismo tiempo, transformándola desde dentro. Juan Pablo II dice: «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» (*Redemptoris Missio,* 52). Y repite esta imagen en documentos posteriores, como *La Iglesia en África, La Iglesia en Asia,* etc.).

Aculturación e inculturación

Pero esta imagen de la inculturación se hace muy problemática en cuanto empezamos a preguntar qué ocurre realmente cuando el evangelio se encuentra con una cultura. La inculturación es una visión teológica. Puede inspirar una espiritualidad de encarnación.

Pero no describe de forma precisa el proceso sociológico. Ante todo, el evangelio no existe en sí mismo en ningún sitio. Viene a nosotros hoy «inculturado» profundamente en diversas culturas. No tenemos un evangelio del que partir. Tenemos cuatro evangelios inculturados en cuatro comunidades cristianas tempranas diferentes, y han sido más inculturados en las diversas culturas a través de las cuales ha pasado antes de llegar al misionero. Por tanto, el misionero no lleva un evangelio puro. Tiene que hacer todo lo posible para volver al evangelio a través de la interpretación. Tiene también que tratar de traducirlo lo mejor posible al lenguaje de sus oyentes. Al hacer esto, el misionero hace todo lo posible para adaptarse a la cultura del pueblo (para ser escuchado mejor). Cuando algunas personas hablan de inculturación, se detienen aquí, porque la están considerando desde el punto de vista del misionero. Pero, por desgracia, aquello es sólo la preparación para la inculturación. En términos sociológicos, llamaríamos a esto más bien *aculturación.* El misionero se acultura a la cultura local para ser escuchado mejor. Esto es necesario. Pero sólo constituye el principio del proceso. Sólo entonces comienza el proceso real de encuentro evangelio-cultura.

El agente de este encuentro no es el misionero, sino la gente a la que ha anunciado el evangelio. El pueblo recibe el evangelio. También tendrá que interpretarlo, esto es, purificarlo lo más posible de sus condicionamientos culturales previos. Después se relacionará con él en el contexto de su vida y su cultura. Volverá a expresarlo, en función de su propia cultura, de una manera relevante para sus vidas. En el proceso de este encuentro, el evangelio está también desafiando a la gente y a su cultura, para que se conviertan. Por tanto, la reexpresión cultural del evangelio no es una domesticación de modo que justifique dócilmente las estructuras culturales existentes. Es una transformación de la cultura que encarna el evangelio. El agente de esta transformación y reexpresión es la gente que recibe el evangelio, no el misionero que lo proclama. Puede, por supuesto, facilitar el proceso, ser una matrona. Pero no puede ser el agente.

Un proceso intercultural e interreligioso

Ni siquiera esta descripción del proceso revela todos sus aspectos. El encuentro evangelio-cultura es también un proceso intercultural. Cuando el misionero y el pueblo se encuentran, los dos puntos del

encuentro no son el evangelio puro por parte del misionero, y la cultura por parte del pueblo. La propia cultura del misionero entra en juego, de modo que hay también un proceso intercultural. Por supuesto, las culturas se encuentran y se impactan una a otra en muchos contextos diferentes: misionero, comercial, de la comunicación, educativo, turístico, etc.

Las culturas están estrechamente ligadas a las religiones. Ambas son sistemas de significado. La religión es una parte de la cultura que trata los significados últimos, como son el origen y el final. No hay culturas que no estén asociadas a religiones o a sus ideologías sustitutivas. Algunas culturas pueden estar animadas por muchas religiones. Una religión puede estar presente en muchas culturas. Por tanto, cuando el evangelio se encuentra con una cultura, también se relaciona con una o más religiones. La religión con la que se encuentra puede ser cósmica o metacósmica. Por lo tanto, la interacción será diferente. Por ejemplo, al encontrarse con las religiones cósmicas en África y Asia, el evangelio se ha impuesto fácilmente, pero acomodándose a las religiones cósmicas. No ha conseguido apenas desplazar a otras religiones metacósmicas como el hinduismo y el budismo o el Islam en Asia. Este proceso interreligioso es también un proceso complejo. Basta tomar nota de la naturaleza intercultural e interreligiosa de la inculturación.

Inculturación y *Kenosis*

Volvamos a las complejidades del encuentro evangelio-cultura. Hacerse todo a todos no necesita ser más que un proceso de aculturación. El proceso de inculturación exige una implicación más profunda en la cultura. Pablo habla de hacerse esclavo de todos (1 Cor 9, 19). Pero ni siquiera esta imagen ahonda lo suficiente. Hablando de la encarnación en su carta a los Filipenses, Pablo habla de una *kenosis,* o despojo de sí mismo: «Cristo, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo y haciéndose semejante a los hombres» (Flp 2,5-7). Despojarse de sí mismo así es muy difícil para el misionero. En realidad resulta imposible. Estamos profundamente determinados por la cultura en la que hemos nacido. No es un traje que podamos quitarnos a nuestra voluntad. La aculturación y la adaptación son posibles en diferente medida. Incluso esto

sería difícil si menospreciamos a la otra cultura como si, en cierto sentido, fuera inferior. Pero la Palabra de Dios no tiene tales problemas. No está ligada a ninguna cultura concreta. Se puede despojar de cualquier cultura y tomar forma en cualquier otra. Dios puede hablar a todos los pueblos y a todas las culturas. Dios no requiere mediadores. Tanto *Gaudium et Spes* como *Evangelii Nuntiandi* afirman esto, tal como hemos visto anteriormente. Pero hoy las autoridades de la Iglesia ni siquiera pueden aceptar esto. No pueden desprenderse de su concreta expresión cultural del evangelio. Ése puede ser el único modo que conocen de no perder su identidad y su poder –todo lo contrario de despojarse de sí mismo. Este rechazo de la *kenosis* se justifica de varias maneras.

Unidad como uniformidad

La *Constitución sobre la liturgia* del Vaticano II dice: «Al revisar los libros litúrgicos, salvada la unidad sustancial del Rito romano, se admitirán variaciones y adaptaciones legítimas a los diversos grupos, regiones, pueblos, especialmente en las misiones» (38). No se ofrecen razones por las que la unidad del rito romano debería ser preservada, cuando la Iglesia en realidad tiene variedad de ritos. Si los armenios, los sirios y los griegos pueden tener su rito, ¿por qué no los indios, los chinos y los diferentes grupos culturales africanos? Sin embargo, la *Constitución* continúa reconociendo que «en ciertos lugares y circunstancias urge una adaptación más profunda de la liturgia» (40). Comentaristas de peso han dicho que esta observación deja la puerta abierta a la aparición de nuevas tradiciones rituales en la Iglesia[1].

Un documento de la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos[2], casi treinta años después, cierra esta puerta. Declara: «El proceso de inculturación debería mantener la *unidad sustancial* del Rito romano... La labor de inculturación no prevé la creación de nuevas familias de ritos; la inculturación responde a las necesidades de una cultura concreta y lleva a adapta-

1. Cf. P.-M. Gy, «Situation historique de la Constitution», en (J.-P, Jossua – Y. Congar [eds.]) *La liturgie après Vatican II*, Paris 1967, p. 116.
2. *The Roman Liturgy and Inculturation*, Roma 1994.

ciones que siguen siendo parte del Rito romano» (36). El Vaticano no sólo publica las típicas ediciones de la liturgia, sino que además asegura tener toda la autoridad para juzgar las adaptaciones culturales. Este documento sólo explicita y formaliza la obstaculización sistemática de cualquier adaptación hecha por las Iglesias locales en lugares como la India diez años después del Concilio.

Tras esta visión se encuentra una concepción de la historia. Ya que la Palabra se hizo hombre en Jesús, su humanidad está divinizada. Eso afecta a las condiciones culturales de la humanidad de Jesús, es decir, al judaísmo. Además, la fe se encuentra y toma forma en la cultura greco-romana. Esto es visto como providencial. Así se piensa que las expresiones judaica y greco-romana del cristianismo tienen un valor normativo para todas las demás expresiones culturales. Las personas de otras culturas pueden y deberían encontrarse con el evangelio sólo a través de la expresión privilegiada en estas culturas. Creo que así debería ser interpretada una declaración como ésta: «La inculturación debe estar guiada por la compatibilidad con el evangelio y la comunión con la fe de la Iglesia universal, en total conformidad con la tradición de la Iglesia» (*La Iglesia en Asia,* 22). La fe de la Iglesia como distinta al evangelio atañe a las «nociones ontológicas» (20) explicadas con detalle por los primeros Concilios y consideradas como el «patrimonio» de la Iglesia, basadas en que debe contactar con otras tradiciones culturales y religiosas (22). Todo el bagaje cultural de la Iglesia latina será impuesto a las nuevas Iglesias en Asia y África so capa de «tradición». La *kenosis* que practicó la Palabra y que se espera del misionero no es para la Iglesia y su tradición. No sólo es imposible la verdadera inculturación; incluso la aculturación es limitada.

La centralización normativa niega el pluralismo

Esta actitud de dominación es aún más llamativa en una reflexión sobre *Cristo, la fe y el desafío de las culturas,* que el cardenal Ratzinger compartió con los presidentes de las conferencias episcopales de Asia en Hong Kong en 1993[3]. Ratzinger reduce cultura a

3. *FABC Paper 78.* Las citas que siguen son de este texto.

fe. Dice: «La religión es el elemento esencial de la cultura; más aún, es su núcleo determinante». Así puede continuar diciendo: «Debemos afirmar que la fe en sí misma es cultura... En cuanto que la fe dice al hombre quién es y cómo debería empezar a ser humano, la fe crea cultura; la fe es en sí misma cultura». Si fe y cultura se identifican, entonces no tiene sentido hablar de inculturación. Puede que los antropólogos no estén de acuerdo con él. Pero supongo que un teólogo puede definir sus propios términos, incluso si va contra todos los documentos de la Iglesia. La conclusión de Ratzinger sigue: «Ya no deberíamos hablar de inculturación, sino de encuentro de culturas, o interculturalidad». Pero si la cultura es fe, entonces la interculturalidad es en realidad interreligiosidad. Lo que ocurre en tal encuentro intercultural e interreligioso es que la fe-cultura cristiana absorbe progresivamente a otras culturas-religiones y les da satisfacción. Ratzinger dice:

> «No podemos olvidar que el cristianismo ya en el Nuevo Testamento lleva el fruto de toda una historia cultural, una historia de aceptación y rechazo, de encuentro y cambio. La historia de fe de Israel, que ha pasado a formar parte del cristianismo, encontró su propia forma a través de la confrontación con las culturas egipcia, hitita, sumeria, babilonia, persa y griega. Todas estas culturas eran al mismo tiempo religiones, formas de vida históricas integrales. Israel las adoptó y transformó a duras penas en el curso de su confrontación con Dios, en confrontación con los grandes profetas, para poner a punto un marco de acogida cada vez más puro para la novedad de la revelación del único Dios verdadero. Estas otras culturas llegaron así a su propia realización perdurable... "Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí" (Jn 12,32): estas palabras del Señor resucitado son también válidas aquí. La cruz es ante todo ruptura, expulsión, ascenso desde la tierra, y precisamente así se convierte en un nuevo centro de atracción magnética, que eleva la historia del mundo y se convierte en medio de agrupar lo dividido».

Hemos dado un giro de 180 grados. La imagen reinante aquí no es la *kenosis* de la encarnación, sino la elevación de la resurrección. El proyecto ya no es hacerse todo a todos, sino hacer a todos como somos nosotros mismos. La evangelización se convierte en agresión cultural en nombre de una religión absoluta.

¿*Kenosis* o dominación?

Una segunda causa que impide cualquier esfuerzo real de inculturación, e incluso de aculturación, es la actitud de la autoridad central en la Iglesia sobre el tema de la Iglesia universal y local. El Vaticano II concebía la Iglesia como una comunión de Iglesias y hablaba de la colegialidad de los obispos. La autoridad central se ha sentido amenazada por estas ideas y ha tratado por todos los medios de mantener el poder bajo su control. Vemos esto, por ejemplo, en el modo en que los Sínodos episcopales son controlados y dirigidos. Hay dos asuntos aquí que guardan relación entre sí: la identidad de la Iglesia y la cuestión de la autoridad en la Iglesia. Los vaticanistas señalan la tensión que se produce en el ejercicio de la autoridad entre el Papa como «cabeza» de la Iglesia y el Colegio episcopal. En lugar de mantenerla como una tensión creativa, eligen subordinar el Colegio a la cabeza. Esta tensión tiene su correspondencia en otra que se da entre las Iglesias universal y local. En lugar de pensar en la Iglesia universal como una comunión de Iglesias locales, el Vaticano declara la preferencia de la Iglesia universal sobre las locales. La Iglesia universal está constituida culturalmente, no en ninguna cultura existente, sino por las «difuntas» culturas judaica y greco-romana. Por supuesto, el Vaticano es el guardián de esta Iglesia universal, que se propone como norma para todos. La evangelización ya no implica un diálogo entre el evangelio y las culturas, sino entre la Iglesia universal, ya constituida culturalmente, y las diferentes culturas locales. Todo desarrollo en este diálogo será evaluado y juzgado con los criterios que emanan de la Iglesia universal. Como guardián de la Iglesia universal, el Vaticano, que se identifica a sí mismo con la Iglesia, reclama autoridad absoluta para juzgar y controlar. Como afirma claramente el Documento sobre la inculturación litúrgica, «la adaptación del Rito romano, incluso en el ámbito de la inculturación, depende completamente de la *autoridad* de la Iglesia. Esta autoridad pertenece a la Sede Apostólica, que la ejerce a través de la Congregación para el culto divino» (37). La cuestión es: ¿De dónde procede esta autoridad? ¿Basta una mera reivindicación para autentificarla? Hay una Iglesia universal, independiente de todas las Iglesias locales. ¿Dónde está? ¿En qué cultura tiene sus raíces? ¿Quiénes son sus miembros? ¿O acaso una Iglesia local concreta –la Iglesia de Roma– se arroga, en nombre del Papa, los privilegios de la Iglesia universal, conferidos precisamente a la comunión de todas las Iglesias locales?

Si el agente de la inculturación es la comunidad local que expresa su respuesta al evangelio de forma creativa en función de su cultura, ¿cómo puede cualquiera que no pertenece a la cultura juzgar sus esfuerzos? ¿Cuál es su competencia? Hay un principio de *sensus fidelium* en la Iglesia. Podemos pensar que un diálogo continuado entre las Iglesias locales fomenta la comunión. Podemos pensar en el enriquecimiento, la inspiración y la admonición mutuas, facilitados por una figura central que forma parte del Colegio, que no está por encima de él y que, ciertamente, no es independiente de él. Durante el Sínodo sobre Asia, los obispos plantearon de forma experimental un asunto secundario pero significativo: protestaron contra el requisito legal de que incluso las traducciones de textos oficiales por las Iglesias locales tienen que ser aprobadas por Roma. Sus protestas fueron suavemente ignoradas. Gente que no conoce las lenguas locales, o que está desconectada –lejos de su país durante mucho tiempo– enjuicia textos preparados y aprobados por los obispos locales. Hace poco, las Conferencias episcopales de habla inglesa han tenido problemas con sus traducciones de la Biblia. Tras esta centralización de la autoridad se encuentran una percepción teológica y una actitud eclesiológica que son diametralmente opuestas al enfoque paulino de hacerse todo a todos. Este centralismo hace infructuosos los esfuerzos sinceros de muchos misioneros por aculturarse. De hecho, aproximadamente diez años después del Concilio, y a pesar del continuo discurso oficial sobre la inculturación, habían sido sistemáticamente obstaculizados todos los esfuerzos de adaptación en asuntos oficiales como la liturgia.

Conclusión

Sin embargo, hay un elemento que genera vida. Esta obstaculización afecta sólo a las estructuras oficiales. La gente en África, Asia e incluso Latinoamérica ha hecho sus propias adaptaciones tanto al nivel personal de espiritualidad como al nivel social de la religiosidad popular. Éstas mantienen viva su fe. El clero local y los misioneros están lo suficientemente aculturados para tolerar estas prácticas (en ocasiones incluso las fomentan). A la gente no le importa recurrir a sectas, si sus necesidades religiosas no son satisfechas. Sabe cómo preservar su manera de actuar y su libertad.

En un mundo rápidamente secularizado, en el que la Iglesia no sabe cómo hacerse todo a todos, sino que más bien busca imponer su imagen ya formada del evangelio y de la vida cristiana, la gente se pone en marcha y encuentra sus propias soluciones. La libertad de que gozan o que buscan en el plano político, económico y cultural, también la esperan en el plano religioso. La autoridad de la Iglesia tiene que entender que el evangelio y sus portadores son para el pueblo, y no el pueblo para el evangelio en cuanto «momificado» por sus supuestos servidores.

ST 90 (2002) 479-490

Transición democrática y misioneros

¿Quiénes han sido y quiénes son los misioneros?

Manuel DE UNCITI*

La transición democrática no ha llegado aún al campo de los misioneros y misioneras españoles. Al menos por lo que respecta a su número. Las estadísticas que se invocan habitualmente adolecen de un pecado original. Se incubó éste en los tiempos primeros del franquismo. Puestos a renovar las glorias del Imperio en cuyas tierras jamás se ponía el sol, el argumento de la «España Misionera», con toda la gesta inigualable de la evangelización de las tierras americanas, se convirtió en santo y seña del nacionalcatolicismo. La creación por decreto gubernativo del «Consejo Superior de Misiones» tuvo como objetivo primero el exaltar la gesta apostólica de los tiempos pasados en los que España había sido señora del orbe terráqueo y brazo derecho de la Iglesia para la evangelización del Nuevo Mundo. También, y lógicamente, el de enlazar con aquellos días y renovar en los actuales la gloriosa epopeya. En medio de este clima de exaltación hispano-espiritual, se hincharon las cifras relativas al número de los misioneros y misioneras españoles. Sin control alguno y, sobre todo, sin un criterio previamente debatido sobre quién podía ser considerado misionero español y qué regiones podían y debían entrar bajo el epígrafe de «tierras de misión».

Los misioneros y el «Consejo Superior de Misiones»

El citado «Consejo Superior de Misiones», organismo que dependía del ministerio de Asuntos Exteriores, dio en considerar misionero o misionera a todo aquel o aquella que abandonaba el solar patrio

* Sacerdote y periodista. Madrid.

para desplegar sus afanes apostólicos más allá de las fronteras españolas. En los sucesivos elencos de misioneros y misioneras españoles que se fueron dando a conocer periódicamente, obraban como misioneros, a título pleno, personalidades españolas que trabajaban, por ejemplo, en la Curia Romana o que pertenecían, valga por caso, a los cuadros directivos de las congregaciones religiosas con casa generalicia en Roma, en Francia o en otras partes. Incluso los nuncios apostólicos originarios de España fueron sumados a las estadísticas del personal misionero, al igual que como misioneros se consideró a los religiosos y sacerdotes dedicados a la investigación o a la enseñanza universitaria; y a las religiosas españolas que desempeñaban los más varios oficios –por lo general muy humildes– en las casas e instituciones de sus propias congregaciones en el extranjero.

Había en todo este proceder de los responsables de las estadísticas bastante de atropello al más elemental sentido común. A la entonces llamada «Sagrada Congregación de Propaganda Fide» –la actual «Congregación para la Evangelización de los Pueblos»– no le hacía ninguna gracia este uso abusivo de la calificación de misionero y misionera en favor de todo el personal apostólico español que trabajaba fuera del suelo de la madre patria, y así se lo hizo saber al «Consejo Superior de Misiones» en más de una ocasión. En vano. El famoso Director Nacional de las Obras Misionales Pontificias, monseñor Sagarmínaga –don Ángel, como le llamaba medio mundo– entró al trapo y denunció públicamente por medio de unos polémicos artículos –en sintonía con Roma, si es que no por Roma inspirados– que no había lugar a esa tan extensa atribución de la calificación de misioneros a todo español que se afanara apostólicamente en el extranjero. También en vano, si se deja a un lado la respuesta airada, públicamente dicha y con ningún bueno tono, del responsable máximo del «Consejo». España se jugaba en la polémica la encarnación del dicho franquista «Por el Imperio hacia Dios».

También Roma se jugaba mucho. La Congregación de Propaganda Fide seguía aferrada al criterio de que sólo eran «territorios de misión» los que dependían jurisdiccionalmente del organismo o dicasterio romano de misiones, esto es, de ella. Ni Mozambique, ni Angola, ni Macao, ni las tierras, extensísimas del interior del Brasil, ni amplísimas geografías de otras naciones hispanoamericas, pobladas de indios o indígenas nativos, eran «tierras de misión» a los ojos

de Propaganda Fide. Por razones históricas muy viejas y complicadas, esas tierras y esos pueblos no habían aceptado nunca jamás la autoridad del dicasterio romano de misiones. Eran regiones extensísimas que, en su día, habían sido puestas bajo el «Patronato Regio de misiones» o bajo el «Padroado» lusitano, antes, claro está, de que la Santa Sede se hubiere dotado de un organismo propio para la dirección y gestión de todo lo referente a la evangelización de los pueblos todavía no-cristianos. Cuando surgió a la vida la Congregación de Propaganda Fide, en 1622, ni Lisboa ni Madrid aceptaron que el nuevo dicasterio les mermara ni los derechos ni los privilegios históricos que constituían el entramado del Patronato y del Padroado. Las Coronas de ambos países hicieron causa de honor mantenerse en sus trece. A Roma no le quedó más remedio que poner a esos pueblos bajo la rectoría jurídica de la Congregación para los Obispos o de la Secretaría de Estado, según los casos. Como salida de emergencia, puso en pie la figura jurídica de los Vicariatos Apostólicos, una bonita fórmula –pero sólo una fórmula– para saltarse malamente a la torera la exclusiva concedida a las Cortes de Portugal y de España de crear los obispados que se consideraran necesarios en los territorios de sus respectivos imperios ultramarinos. Como es fácil de comprender, las tensiones y las polémicas fueron mucho más que abundantes y graves a lo largo de los siglos XVII al XIX.

Estos malvenidos incidentes de la historia agudizaron hasta extremos sorprendentes el celo de Propaganda Fide por salvaguardar su autoridad. No permitía que nada ni nadie pudiera poner en entredicho su jurisdicción sobre todas las misiones. Y, consecuentemente, sólo ella podía definir quién era misionero y quién no.

El choque con el «Consejo Superior de Misiones» estaba, por tanto, servido. El «Consejo», por sí y ante sí, declaraba «misioneros» a todos los religiosos, sacerdotes seculares y religiosas que salían de España a trabajar en cualquier país y en cualquier cometido apostólico. Para la Congregación era éste un abuso intolerable que sembraba la confusión en un terreno que ella tenía por sobradamente delimitado. Para el nacionalcatolicismo español, por el contrario, no era de recibo que todo su personal religioso desplazado a las naciones hispanoamericanas quedase excluido de la calificación de misionero. De avenirse al juicio del dicasterio romano de misiones, la estadística de los misioneros y misioneras españoles se quedaría en una pura nada.

En todos los continentes

La presencia misionera, en efecto, de España en Asia, Oceanía y África era más que reducida. Había un puñado de jesuitas en Japón, particularmente en la célebre Universidad Sofía. Al socaire de la Compañía de Jesús y siguiendo las huellas de Francisco de Xavier, también se habían traslado al Imperio nipón algunas –siempre pocas– congregaciones religiosas españolas: que si Esclavas del Sagrado Corazón, que si Mercedarias Misioneras de Bérriz, que si Misioneras de Cristo Jesús... y alguna que otra más. Más adelante, ya en la década de los años cincuenta, también el Instituto Español de Misiones Extranjeras se hizo presente en aquel país, siempre en número muy reducido, de entre media docena a una.

Más tradición y más número tenía la presencia de misioneros españoles en las Islas Filipinas, en China, en Vietnam, en India. Las grandes congregaciones religiosas, como los Dominicos, los Agustinos, los Franciscanos, los Jesuitas, los Carmelitas, los Paúles... prolongaban en pleno siglo XX el trabajo que por tierras del Extremo Oriente habían inaugurado en los siglos XVI y XVII. Más adelante se les sumarían otras congregaciones más modernas, como la de los Misioneros Hijos del Corazón de María o los Salesianos de Don Bosco...

Por lo que hace a las religiosas españolas, su aparición por tierras de Asia es cosa del siglo XX o de muy finales del siglo anterior, si se exceptúa alguna que otra comunidad de monjas contemplativas en Filipinas, llegadas anteriormente. La fundación de la Obra Misional Pontificia de la Santa Infancia en la segunda mitad del XIX propició la ida de religiosas a las «lejanas tierras de misión», como entonces se decía. Se ponía fin con esto al viejo criterio, expuesto por el cardenal Brancatti di Laurea y asumido por la Congregación de Propaganda Fide, de que las mujeres no eran adecuadas para el trabajo misionero. La Santa Infancia iba multiplicando por todas partes sus casas-cuna, y los Vicarios Apostólicos y los religiosos misioneros se veían en el trance de tener que pedir la colaboración de las religiosas. No faltó ésta, evidentemente, y congregaciones como las Hijas de la Caridad, las Hijas de Jesús, las Dominicas del Santísimo Rosario, las ya citadas Esclavas del Sagrado Corazón, las Escolapias y las Salesianas, entre otras muchas más, acudieron presurosas a la cita. A las Hijas de la Caridad, de San Vicente de Paúl, les cabe el honor de ser las primeras religiosas de vida activa –aun-

que jurídicamente no sean religiosas en sentido estricto– que asumieron el reto de trabajar en misiones. Se les sumaron, tiempos después, congregaciones de religiosas surgidas en los fervores del nacionalcatolicismo, como la Compañía Misionera del Sagrado Corazón y las Misioneras de Cristo Jesús, ya mentadas anteriormente. Y, poco a poco, prácticamente todas las congregaciones, antiguas y nuevas, radicadas en España u originales de España aceptaron hacerse presentes y activas en las misiones de Asia.

La aproximación misionera al continente africano se realiza algo más tarde, salvo por lo que respecta a la colonia española de Fernando Poo y algunas plazas españolas en el norte de África. Durante muchos años trabajaron en estos lugares los Claretianos y los Franciscanos, así como también las religiosas del Amor de Dios y las religiosas Concepcionistas. Algunos –contadísimos– religiosos Misioneros Oblatos de María Inmaculada trabajaron en las arenas del Sahara como capellanes de las tropas españolas allí presentes.

¡África, tan cerca y tan lejos! ¡Tan próxima y tan olvidada por la Iglesia de España! El instituto de los Padres Blancos, o misioneros del cardenal Lavigerie, fue el encargado de despertar la atención apostólica de las instituciones religiosas españolas –de ellos y de ellas– por la causa de la evangelización de los africanos. Corrían los últimos años cuarenta o los primeros de la década siguiente. El éxito de la convocatoria vocacional para los Padres Blancos fue un hecho realmente espectacular, que sacudió vigorosamente a muchos seminarios diocesanos. Y lo que es más importante: ganó para África la solicitud y la solidaridad de los más diversos institutos religiosos. Al poco se vinieron también por España los Misioneros Javerianos, instituto italiano fundado con las miras puestas en África, y los Misioneros del Espíritu Santo, que, aunque más genéricos en su apostolado, tenían en el continente negro sus principales realizaciones apostólicas. Una oleada de fervor misionero sacudió a las congregaciones religiosas masculinas y femeninas de España –e incluso al clero secular del Instituto Español de Misiones Extranjeras y al clero diocesano de Vitoria, Bilbao, San Sebastián, Castellón, Santander, Oviedo...–, que rivalizaron por alcanzar cuanto antes suelo africano. La publicación de la encíclica «Fidei Donum» de Pío XII trajo el problema de la evangelización de África a la primera página de la actualidad. La respuesta de la Iglesia de España fue entusiasta y comprometida. Por algunos años, y hasta el Vaticano II, las misiones en África eran para el imaginario popular «las

misiones», del mismo modo que en el XIX «los chinitos» eran la representación máxima de los «paganos» que había que evangelizar.

Y para completar el cuadro, bueno será recordar a los benedictinos gallegos que se llegaron hasta Australia con la fundación de la Prelatura nullius de Nueva Nursia, así como a las Misioneras Mercedarias de Bérriz, que desde los días de su «fundación» por la monja contemplativa Margarita de Maturana se liaron la manta a la cabeza y navegaron hasta las islas del Pacífico, donde todavía hoy siguen evangelizando.

Pese a todo esto, pese a esta presencia de misioneros y misioneras españoles por todas las tierras de misión, el grueso de los «misioneros» y «misioneras» de España trabajaba –y trabaja– en Hispanoamérica. Pero la Sagrada Congregación de Propaganda Fide se resistía –como ya queda dicho– a calificarles de misioneros y misioneras, porque no ejercían su labor apostólica en territorios, regiones y países puestos bajo su jurisdicción. Para la conciencia eclesial española y, sobre todo, para el sentir popular, los religiosos, sacerdotes y religiosas que gastaban su vida en Hispanoamérica eran tan misioneros como sus compañeros que consumían su existencia en India o en China. Para Roma, no. Y esta testarudez romana dio ocasión a lances verdaderamente curiosos, de no haber sido dramáticos para más de uno.

Por de pronto, todos los misioneros españoles en Hispanoamérica quedaban excluidos del menor beneficio o ayuda por parte de las Obras Misionales Pontificias. El dinero del «Domund» o el de la Santa Infancia, valga por caso, no llegaba ni podía llegar a ningún misionero en tierras americanas. Estaba reservado a los que trabajaban en los llamados «territorios de misión», y éstos eran con radical exclusividad los que dependían jurisdiccionalmente de Propaganda Fide.

Los institutos exclusivamente misioneros, como el ya citado de los Padres Blancos o el del IEME, no podían llevar a ninguno de sus miembros a tierras americanas, salvo que éstas fueran Vicariatos Apostólicos, dependientes como tales de Propaganda Fide. Hoy, venturosamente, está salvado este escollo, y los dichos institutos exclusivamente misioneros están presentes y activos en Latinoamérica, en los Vicariatos y fuera de los Vicariatos Apostólicos.

Hoy, sí; ayer, no. Desde el año 1948, los sacerdotes diocesanos del País Vasco, unidos en la única diócesis de Vitoria, trabajaban como misioneros en el Vicariato Apostólico de Los Ríos, en Ecua-

dor, en territorio, pues, dependiente de Propaganda Fide. Había habido sus más y sus menos para que Propaganda consintiera a dichos sacerdotes diocesanos trabajar como misioneros. La Congregación pretendía que dejaran de ser sacerdotes incardinados en su diócesis de origen y que pasaran a estar canónicamente insertos en el Instituto Español de Misiones Extranjeras, con sede –en aquel entonces– en Burgos. Los dimes y diretes entre Vitoria, Burgos y Propaganda Fide dieron paso a una fórmula transitoria. No gustaba a ninguna de las partes, claro está, pero no había lugar a contradecir ni al Papa Pío XII ni al Gobierno de Ecuador. El Papa había creado el Vicariato Apostólico de Los Ríos y había aceptado el ofrecimiento de sacerdotes que le hacía el obispo de Vitoria, portavoz ante la Santa Sede de una ya vieja aspiración de los sacerdotes vascos de pasar a alguna tierra de misión. La fórmula transitoria encomendaba al Instituto Español de Burgos el Vicariato Apostólico, con la apostilla, sin embargo, de que fuera atendido por sacerdotes diocesanos de Vitoria. Y allá que se fueron, al amparo de esta fórmula transitoria, los misioneros diocesanos vascos. Transitoria, porque tenía vigencia para cuatro o cinco años. Propaganda Fide confiaba que, al cabo de estos cuatro o cinco años, los sacerdotes de la diócesis de Vitoria que habían gustado ya las mieles del trabajo misionero cederían en su voluntad de seguir siendo sacerdotes diocesanos, aceptarían abandonar su incardinación original y pasarían a ser, sin más condiciones, miembros del IEME.

Las esperanzas de Propaganda Fide se vieron frustradas. Los sacerdotes vascos se negaron a dejar de ser sacerdotes diocesanos de Vitoria o –para mayor precisión– de las diócesis de Vitoria, San Sebastián y Bilbao, dado que estas dos últimas habían sido creadas recientemente. La Congregación se emperró en su criterio con tanto o más empeño que los sacerdotes vascos en el suyo. Nadie estaba dispuesto a dar el brazo a torcer. La Secretaría de Estado, tras unos meses de tensiones acrecentadas, logró que el Papa Juan XXIII se aviniera a elevar el Vicariato Apostólico de Los Ríos a la condición superior de Prelatura nullius. Pero la Congregación reaccionó rápidamente haciendo público que la misión de Los Ríos dejaba de ser misión, que los misioneros de Los Ríos dejaban de ser misioneros, que las limosnas de las diócesis vascas no podían ser recogidas como limosnas para las misiones... Se invocó, para justificar el ascenso de Vicariato Apostólico a Prelatura nullius, una razón que

no parecía sensata: el admirable desarrollo que había experimentado el Vicariato en esos sólo cuatro años.

Y es que la verdad era muy otra. La Congregación de Propaganda Fide no quería aflojar ni poco ni mucho las riendas que había recibido de la historia.

Del Vaticano II a los tiempos actuales

Y en su intolerancia... a punto estuvo de encontrar su ruina. Durante el Concilio Vaticano II, más de una voz se alzó pidiendo, lisa y llanamente, la supresión de Propaganda Fide. Muchas de estas voces procedían de los obispos de los territorios de misión. Sentían sobre ellos la sombra de la Congregación. Una sombra que les recordaba de continuo que todavía necesitaban de protección, que no eran Iglesias maduras –pese a contar ya con obispos propios–, que todavía no habían superado la etapa de la infancia o de la adolescencia. Se les llamaba «Iglesias Jóvenes», pero se les obligaba a caminar todavía con el «taca-taca» o como llevadas de la mano. Es verdad que muchos de los territorios de misión habían ascendido de su condición de Vicariatos Apostólicos o de Prelaturas nullius prácticamente en un abrir y cerrar de ojos. El acceso a la independencia política de la casi totalidad de las antiguas colonias había forzado a Roma a poner al frente de sus territorios de misión a obispos nativos. Si la gobernación de las ex-colonias se encomendaba a políticos del lugar, ¿qué podía hacer la Santa Sede sino seguir esta misma corriente, encomendando el pastoreo de las Iglesias de África, de Asia y de Oceanía a elementos indígenas? La Congregación de Propaganda Fide se las vio y se las deseó para dar con las personalidades eclesiásticas capacitadas para el ministerio episcopal, pero no podía quedarse atrás de lo que, ante sus propios ojos, estaba aconteciendo en las antiguas colonias de lo que poco más adelante se llamaría el «Tercer Mundo». Roma procedió, por ello, a indigenizar los cuadros de mando de las Iglesias de la misión, pero se resistió cuanto pudo a dejar de ejercer sobre ellas un cierto proteccionismo. Ahora, en pleno Concilio, muchas de estas «Jóvenes Iglesias» comenzaron a protestar porque el proteccionismo se les antojaba un yugo. Y hay que decir que, en buena parte al menos, no carecían de razón. ¿Por qué motivo –y es sólo un ejemplo– las Iglesias de Japón, de India, de Tanzania o de África del Sur tienen

que someter a Propaganda Fide los nombres y las biografías de los que van a ser nombrados rectores de los seminarios diocesanos o interdiocesanos?

Mayor fue durante el Concilio la rebelión protagonizada por muchos Padres y peritos sobre qué territorios podían y debían calificarse como territorios de misión. El Vaticano II no se atrevió, pese a todo, a zanjar la cuestión. Pasteleó todo lo que pudo para no irritar demasiado a Propaganda Fide. Afirmó que la actividad misionera propiamente dicha «se desarrolla, de ordinario, en ciertos territorios designados por la Santa Sede»; pero, en nota a pie de página, escrita algo más adelante, se dice textualmente: «En esta noción de la actividad misionera, como es claro, se incluyen realmente también aquellas regiones de América Latina en las que todavía no existen ni jerarquía propia, ni madurez de vida cristiana, ni predicación suficiente del Evangelio. El que estos territorios sean reconocidos de hecho como de misiones por la Santa Sede, no depende del Concilio. Por lo cual, respecto a la conexión entre la noción de actividad misionera y determinados territorios, conscientemente se dice que esta actividad "de ordinario" se ejerce en ciertos territorios designados por la Santa Sede».

Este texto no aclara suficientemente el problema. Se sustrae al Concilio la facultad de determinar qué territorios son de misión y cuáles no. El tema queda en manos de la Santa Sede, que es la encargada de darles o no su reconocimiento. Pero, junto a esto, se dice también que la actividad misionera se realiza en algunas regiones latinoamericanas; pero en lugar de indicar que las tales regiones, para poder ser calificadas como territorios de misión, deberían contar con un pronunciamiento público de la Sede Romana, se procede a enumerar un conjunto de condiciones que, evidentemente, hacen ver que la labor de la Iglesia en las mismas está aún en sus comienzos. Estas condiciones son de muy varia entidad y de muy difícil y arriesgada medición. Está clara la condición de Iglesias en proceso de llegar a tales allí donde no hay jerarquía propia. La Iglesia existe, en efecto, cuando la comunidad de los creyentes cuenta con un Pastor propio que la rige y alimenta en nombre de Cristo. Este criterio es claro, pero no suficiente. Como lo acabamos de recordar, muchísimas Iglesias del Tercer Mundo pudieron contar con obispos propios por meras razones de índole coyuntural de naturaleza política y no por motivos del desarrollo cristiano de la comunidad.

El segundo criterio es demasiado fluido. Se dice que son Iglesias de misión aquellas en las que no se da suficiente madurez cristiana. Pero ¿cómo se mide la tal madurez? Se añade, además, que también lo son aquellas regiones en las que no se ha proclamado suficientemente la salvación de Dios en Cristo Jesús. Pero surge de inmediato la pregunta de cuándo y cómo puede afirmarse de un pueblo cualquiera que ya está suficientemente evangelizado...

El Vaticano II quiso aclarar una cuestión que resultaba de importancia para muchas instituciones religiosas y para numerosos sacerdotes que deseaban ser misioneros. Muchas de las Iglesias europeas y muchas de las Iglesias norteamericanas y canadienses, se estaban volcando –en personal y en medios económicos– en ayudar a las Iglesias hispanoamericanas, al igual que con anterioridad de siglos lo había hecho –y seguía haciéndolo– la Iglesia de España. A esta Iglesia española, y por las razones histórico-políticas ya apuntadas, el dicasterio romano de misiones le negaba la condición de misioneros o misioneras a los agentes de pastoral por ella enviados al Nuevo Mundo. Cuando esta marea de envíos se vio acrecentada con las generosas aportaciones de otras naciones del Occidente europeo o americano, Roma no tuvo más remedio que recular de sus posiciones históricas. Pero lo hacía a regañadientes. De ahí que el texto citado del decreto «Ad Gentes» amagara y no diera.

Aunque falto de precisión, el texto conciliar sirvió para traer mayor tranquilidad a muchas congregaciones e instituciones misioneras que dudaban entre mandar o no mandar a sus miembros en ayuda de las Iglesias latinoamericanas. Y este efecto fue bueno. Pero tuvo su contrapartida; y una contrapartida muy grave, que motivó en toda la Iglesia un fuerte enrarecimiento de las vocaciones misioneras. De aplicarse el criterio conciliar, numerosísimas situaciones podían ser definidas como situaciones de misión en sentido estricto. Los suburbios, por ejemplo, de las grandes ciudades occidentales en los que la ignorancia religiosa es alarmante o –también como ejemplo– el mundo de la gran cultura, desde el arte al periodismo, pasando por la política, donde el ocaso de Dios es cada vez más acentuado. «Francia, ¿país de misión?» perdía sus signos de interrogación, y todos los pueblos del Occidente de hoy, ya calificado por la propia Iglesia de «neo-pagano», podían ser tenidos por territorios de misión. Como no se debía generalizar, dado que en esos pueblos seguían vigentes aún en muchos ámbitos las comunidades cristianas, se procedió a dejar a un lado la expresión «territo-

rios de misión» para sustituirla por la actualmente muy en boga de «situaciones de misión» o «situaciones misioneras». Trabajar en los suburbios que han perdido la fe –horrible expresión– o en foros donde el Evangelio ya no cuenta, era y es llevar a cabo una verdadera acción misionera. Pero, entonces, ¿para qué y por qué poner de por medio kilómetros y más kilómetros sólo por el propósito de ser misionero o misionera?

Desarrollo *versus* evangelización

La interrogación anterior, a las primeras de cambio sin demasiado veneno, resultó fatal en muchos ambientes, a comenzar –por extraño que parezca– por los ambientes de los Institutos específica o exclusivamente misioneros. Ya se ha dejado constancia algo más arriba del feroz enrarecimiento de las vocaciones para ir a misiones.

Claro está que ello ha sido debido a más de una razón y no sólo a la apuntada. El tema de desarrollo *versus* evangelización, de promoción humana y social frente a catequesis y atención pastoral, ha sido otro factor importante de perplejidad y confusión para muchos espíritus. El compromiso con la justicia desde la fe evangélica ha originado igualmente muchas tensiones. La figura del misionero, y más si éste estaba clasificado dentro de la corriente de la Teología de la Liberación, ha aparecido como politizada ante los ojos de muchos creyentes. Las ambiguas posiciones de la Curia Romana en relación a los movimientos liberacionistas y la oposición de una notable parte de los episcopados de Latinoamérica a aquellos de sus hermanos obispos que ejercían con poder y valentía la denuncia profética, no ha hecho sino enturbiar las aguas de la misión. Con estos condicionantes, las vocaciones misioneras tenían que disminuir. La sangre de los misioneros mártires ha sido, sin duda alguna, semilla de vocaciones; pero la cosecha habría sido mucho más abundante y vigorosa si su martirio no se hubiere puesto en cuarentena, como por desgracia se puso en casos tan notorios como el asesinato en El Salvador de monseñor Romero y de los jesuitas de la universidad católica de ese mismo país. Y en otros muchos casos más a lo largo y ancho de todo el Tercer Mundo.

Pese a todo ello, todavía no ha llegado, al menos por completo, la transición democrática a las estadísticas de los misioneros y misioneras españoles. El nacionalcatolicismo acostumbró decir que

los misioneros españoles eran tantos y tantos miles, los más numerosos de todas las naciones del Occidente. Y aún ahora se siguen facilitando cifras ajenas a cualquier control. Lo mismo se habla de 25.000 que de 19.000 misioneros y misioneras españoles. Las diócesis han tratado de elaborar unos repertorios con los nombres, edades y destinos de los misioneros. Pero los misioneros y misioneras de hoy, que cuentan ya los más con sesenta, sesenta y cinco y hasta setenta años, son hijos de una España que conoció grandes inmigraciones de una a otra región. Y a la hora de rellenar los renglones de la consulta, muchos no saben si deben responder por el lugar de nacimiento o por el de la ciudad o localidad donde crecieron y optaron por ser misioneros. Este simple hecho hace que un mismo misionero o misionera esté registrado y contabilizado en dos diócesis distintas. La de Pamplona y la de Burgos discuten entre sí sobre cuál de las dos cuenta con mayor número de misioneros. Y no es posible ponerles de acuerdo por aquello de que, mientras para unos la oveja es de donde nace, para otros lo es de donde pace.

ST 90 (2002) 491-502

«¡Ay de mí, si no anuncio el Evangelio!» (1 Cor 9,16).

Todo el Pueblo de Dios, evangelizador del mundo

Rosa Ortí Mateu*

Este artículo justifica la tarea de la evangelización en la Iglesia local. Se parte de la fundamentación bíblica, teológica y eclesial, y se invita a la reflexión sobre cómo llevarla a cabo hoy por medio del kerygma, la promoción humana y la inculturación. Finalmente, se informa sobre la animación misionera en la Diócesis de Cartagena, en la Región de Murcia.

Dimensión misionera en la Iglesia local

La aportación específica de Jesús a la historia de la humanidad consiste en habernos revelado el amor de Dios y mostrado el modo de relacionarnos con Él y con los demás. Cuando Jesús vuelve al Padre, envía su Espíritu y confía a los discípulos la misión de ir *por todo el mundo* para anunciar la Buena Nueva (Mc 6,15; Mt 28,19-20). El envío está unido al don del Espíritu Santo (Jn 20,22), don anunciado ya por el profeta Joel: «Dios enviará su Espíritu sobre todo mortal, y profetizarán los hijos y las hijas, los jóvenes verán visiones, y los ancianos soñarán sueños» (Jl 3,1; cf. Hch 2,17-18). Con esa fuerza, la primera comunidad crecía y era consciente de su misión evangelizadora. De la misma manera, Pablo implicaba en la misión apostólica a los hermanos (2 Cor 9,3): a Tíquico (Ef 6,21; Col 4,7), a Epafrodito (Flp 2,25), etc. Podemos afirmar que desde los inicios del cristianismo todos los miembros de la Iglesia toman parte en la actividad misionera.

* Carmelita de la Caridad Vedruna. Profesora en la Universidad de Murcia.

Es en la Iglesia local donde se concreta la dimensión misionera de la Iglesia, fruto de la misión divina, y, más exactamente, de la acción evangelizadora de Jesús y de los Apóstoles (*Evangelii Nuntiandi,* 15). La misión encierra un significado trinitario y teologal; nace de la caridad del Padre (*Redemptoris Missio,* 5) –fuente de amor– y actualiza en cada momento de la historia la misión de Jesús, el Hijo (*Lumen Gentium,* 13; *Ad Gentes,* 5; *Redemptoris Missio,* 20.24), y se hace posible por el Espíritu Santo (*Redemptoris Missio,* 21-30)[1].

Al siglo XX se le denominó el «siglo de las misiones», porque la Iglesia elaboró entonces de modo sistemático la teología de la misión. En sucesivos documentos del magisterio se hace patente cada vez más el compromiso que se pide a los seglares. Esta evolución comenzó con la encíclica *Maximum Illud* (1919), donde Benedicto XV pide la colaboración de todos los fieles a través de la oración, el fomento de la semilla de la vocación misionera y la limosna (17,95). En el decreto *Ad Gentes* (1965) el Concilio, además de explicitar que todos están obligados a manifestar con el ejemplo de su vida y el testimonio de la palabra el hombre nuevo del que se revistieron por el bautismo (n. 11), alienta a los seglares a que el Evangelio penetre profundamente en la sociedad, ya que ellos pertenecen, al mismo tiempo, y plenamente, al Pueblo de Dios y a la sociedad civil (n. 21). Pablo VI, en la *Evangelii Nuntiandi* (1975), afirma que el mandato «Id y proclamad la Buena Nueva» (cf. Mc 16,14-18) vale para todos los cristianos; aquellos que ya han recibido y están reunidos en la comunidad de salvación pueden y deben comunicarla y difundirla (n. 13,59); el campo propio de la actividad misionera de los seglares es el mundo de la política, de lo social, de la economía, de la cultura, de las ciencias... (n. 70). Años más tarde, Juan Pablo II, en *Redemptoris Missio* (1990), resalta la necesidad de que todos los fieles compartan la responsabilidad misionera, porque es un deber-derecho basado en la dignidad bautismal por la que participan en el triple oficio –sacerdotal, profético y real– de Jesucristo (n. 71). Como novedad, los «Movimientos eclesiales» representan un verdadero don de Dios para la nueva evangelización y para la actividad misionera (n. 72). Posteriormente, en *Tertio Millenio Adveniente* (1994) invita a los cristianos a iniciar el Tercer Milenio

1. Cf. Raúl BERZOSA MARTÍNEZ, «Misión (Iglesia)», en *Diccionario de pastoral y evangelización*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 727-728.

«renovando su esperanza en la venida definitiva del Reino de Dios, preparándolo día a día en su corazón, en la comunidad cristiana a la que pertenecen, en el contexto social donde viven, y también en la historia del mundo». Por último, en *Novo Millenio Ineunte* (2001) recuerda las palabras de Jesús a Simón «rema mar adentro» (n. 1) e invita a la Iglesia a asumir con nuevo ímpetu su misión evangelizadora (n. 2), ya que «los hombres de nuestro tiempo, quizá no siempre conscientemente, piden a los creyentes de hoy no sólo "hablar" de Cristo, sino, en cierto modo, hacérselo ver» (n. 16). Para ello es necesario: contemplar el rostro de Cristo (*Tertio Millenio Adveniente,* 16), orar (nn. 32-34), alimentarse de la Palabra para ser servidores de la misma (n. 40), cultivar la espiritualidad de la comunión, porque «en cada fiel sopla el Espíritu» (nn. 43-45) y ser testigos del amor (n. 4).

En la misma dirección, la Comisión Episcopal de Misiones del Episcopado Español afirma: «Las Iglesias locales son las que deben vivir y expresar su fe como servicio a la misión universal, superando todas las tendencias al narcisismo o a la absolutización de sus propios problemas; es siempre la misión la que rejuvenece y revitaliza a las diversas Iglesias. En un mundo que, con la desaparición de las distancias, se hace cada vez más pequeño, las comunidades eclesiales deben relacionarse entre sí, intercambiarse energías y medios, comprometerse aunadamente en la única y común misión de anunciar y vivir el Evangelio [...] Las llamadas Iglesias más jóvenes [...] necesitan la fuerza de las antiguas, mientras que éstas tienen necesidad del testimonio y el empuje de las más jóvenes, de tal modo que cada Iglesia se beneficie de las riquezas de las otras Iglesias»[2]. De esa tensión misionera que impregna el conjunto de la vida eclesial local surgen los elementos de renovación y aquellos que potencian su dinamismo. Ellos permiten evitar y superar las tendencias al egocentrismo o al provincialismo y fomentan su apertura, su voluntad de comunión, su disponibilidad a la comunicación, la generosidad del «envío» y de la «salida». Gracias a esta tensión misionera, la Iglesia local es más consciente de que el verdadero ámbito y horizonte de su ser eclesial es el mundo entero. Su mirada se hace tan amplia como la mirada de Dios. Los misioneros salidos de la misma son los brotes nuevos que hacen revitalizar el árbol

2. COMISIÓN EPISCOPAL DE MISIONES Y COOPERACIÓN ENTRE LAS IGLESIAS, *La Misión Ad Gentes y la Iglesia en España,* Edice, Madrid 2001, p. 30.

centenario de muchas Iglesias. Por ello la dimensión misionera de la Iglesia local es don y tarea histórica, contextualizada, «diakonía» de la caridad en el servicio a los pobres y el diálogo interreligioso e intercultural. Su fin es la glorificación y el culto a Dios, haciendo que Él sea todo en todos. En otras palabras, es hacer realidad el señorío de Cristo, su reinado de amor, justicia y verdad. Los destinatarios son todos los seres humanos y en la totalidad de su ser. Se lleva a cabo a través de mediaciones: el *anuncio*, que incluye el kerygma, la doxología, la confesión de fe y la celebración; el *compromiso transformador* y el *testimonio martirial*[3].

¿Es el anuncio del Evangelio una cuestión de *entusiasmo* para los cristianos?

El anuncio del Evangelio forma parte de la esencia cristiana. Por eso cabe preguntar: ¿puede alguien que se haya encontrado verdaderamente con Cristo no ser apóstol? ¿Cómo ocultar la luz que transforma la vida del creyente en amor, en libertad, en esperanza, en fuerza expansiva del Reino?... «Lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos... para que vuestro gozo sea completo» (1 Jn 1,1).

La fe se halla en lo profundo del ser humano y, desde lo hondo, impregna todos los niveles de la persona: cuerpo (parte física), corazón (psique: inteligencia, memoria, imaginación, emotividad) y espíritu (libertad, voluntad, responsabilidad)[4]. Le ocurre a Moisés después de hablar con Yahvé, cuando baja del monte con el rostro radiante (Ex 34,30); y le sucede a Pablo cuando se encuentra con Jesús en el camino de Damasco y siente en sus entrañas la urgencia de anunciar a Cristo: «Predicar el Evangelio no es para mí ningún motivo de gloria; es más bien un deber que me incumbe. ¡Ay de mí, si no predico el Evangelio! Si lo hiciera por propia iniciativa, ciertamente tendría derecho a una recompensa. Mas, si lo hago forzado, es una misión que se me ha confiado» (1Cor 9,16-17).

3. Raúl BERZOSA MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 727.
4. En la antropología asiática, y también en la judía, el ser humano es considerado una unidad, pero en tres niveles. Así aparece en textos del Taoísmo, en Confucio, en Mencio, y también en el budismo Zen. En la antropología bíblica, según la profesora Bruna COSTACURTA («Benedizione e creazione in Gen 1,1-2, 4a»: *Parola, Spiritu e Vita* 21 [1990], pp. 23-34), el hombre es «basar, nephes y ruah».

De la misma manera aparece en testimonios de las grandes religiones este impulso a comunicar el tesoro hallado. Así le ocurre a Buda (s. VI a.C.), quien, después de ocho años de búsqueda, encuentra la respuesta a su interrogante sobre el sufrimiento humano y predica su primer sermón. Del mismo modo encontramos este dinamismo en una famosa narración del Zen titulada «Los diez pasos en la búsqueda del buey»[5], donde el boyerizo, después de haber encontrado al buey perdido (es decir, su naturaleza original), vuelve al mercado para guiar a los demás hacia el camino de la iluminación. En China, el filósofo Moti, (s. VI a.C.) se interroga sobre las causas que provocan los males de la sociedad (asesinatos, robos, guerras...) y llega a una conclusión: «en la sociedad falta amor»; desde ese momento, se convierte en un «quijote» que va de pueblo en pueblo predicando el «amor universal»[6]. Esta tensión *misionera* también es constatable, a lo largo de la historia de la Iglesia, en multitud de fundadores de congregaciones, en santas y santos de múltiples dones carismáticos y en hombres y mujeres que con su vigor interior han despertado la dimensión profunda de otros. Hay un impulso universal a comunicar a los demás aquello que se vive hondamente.

El ejemplo pleno lo tenemos en Jesús de Nazaret: él es transparencia del Padre. Responde a la petición de Felipe: «¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces, Felipe? El que me ha visto a mí ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: "Muéstranos al Padre"? ¿No crees que yo estoy en el Padre, y el Padre en mí?» (Jn 14,9).

Por todo ello se puede afirmar que el anuncio del Evangelio brota en el interior del creyente que vive con intensidad la presencia del Espíritu. Él le impulsa a comunicar la gracia de este tesoro de la fe y le va transformando en *otro Cristo,* hasta llegar a ser como Él, plena transparencia de Dios-Amor.

5. Cf. Roshi Philip KAPLEAU, *Los tres pilares del Zen. Enseñanza. Práctica. Iluminación,* Gaia Ediciones, Madrid 1994, pp. 337-349.
6. MOTI, *Política del amor universal,* Tecnos, Madrid 1987.

¿ Es adecuada la comparación del anuncio del Evangelio con el anuncio del *kerygma* en la Iglesia primitiva? ¿Debe la Iglesia atender sólo a la promoción humana?

Tal vez la respuesta, más que en la «o» disyuntiva, esté en la «y» copulativa. Para responder, basta mirar lo que hizo Jesús: anunciar la Buena Nueva y sanar a los enfermos y, partiendo del interior del corazón, hacer crecer el Reino de Dios. También ocurrió así en la primera comunidad cristiana, donde ocupaban un puesto preeminente el anuncio del kerygma y la catequesis. Estas dos actividades ponen de manifiesto de forma especial, aunque no la agotan, la actividad misionera de la Iglesia. Puede decirse que son actividades privilegiadas de la Iglesia, «misionera por su naturaleza» (*Ad Gentes*, 2). Pablo «... en seguida se puso a predicar a Jesús en las sinagogas: éste es el Hijo de Dios» (Hch 9,20). Los que se habían dispersado por la persecución originada después de la muerte de Esteban comenzaron a predicar la palabra a los judíos, «pero había entre ellos algunos chipriotas y cirenenses que, al llegar a Antioquía, hablaban también a los griegos y les anunciaban la Buena Nueva del Señor Jesús. La mano del Señor estaba con ellos, y un crecido número recibió la fe y se convirtió al Señor» (Hch 11,21). Manifiestan una atención cuidadosa al Espíritu para ser fieles a sus insinuaciones. Él les indica dónde deben anunciar el Evangelio: «Atravesaron Frigia y la región de Galacia, pues el Espíritu Santo les había impedido predicar la palabra en Asia. Estando ya cerca de Misia, intentaron dirigirse a Bitinia, pero no se lo consintió el Espíritu de Jesús. Atravesaron, pues, Misia y bajaron a Tróade. Por la noche Pablo tuvo una visión: un macedonio estaba de pie suplicándole: “Pasa a Macedonia y ayúdanos”. En cuanto tuvo la visión, inmediatamente intentamos pasar a Macedonia, persuadidos de que Dios nos había llamado para evangelizarlos» (Hch 16,6-8).

Juan Pablo II afirma en su última carta: «Hace falta reavivar en nosotros el impulso de los orígenes, dejándonos impregnar por el ardor de la predicación apostólica después de Pentecostés... Esta pasión suscitará en la Iglesia una nueva acción misionera, que no podrá ser delegada a unos pocos ‘especialistas’ , sino que acabará por implicar la responsabilidad de todos los miembros del Pueblo de Dios» (*Novo Millenio Ineunte*, 40). El kerygma, anuncio explícito del misterio de Cristo, puede ir precedido algunas veces por la predicación más amplia relacionada con el misterio de Dios.

En cuanto a la promoción humana, también formaría parte de ella, pero toda la actividad misionera no puede limitarse a ella, porque por debajo de las urgentes necesidades, y junto a ellas, el hambre esencial del ser humano es el hambre de Dios. Si miramos a Europa, en líneas generales, y salvando algunos núcleos de «nuevas pobrezas» (inmigrantes, ancianos, parados, etc.), las necesidades de promoción humana están ya atendidas por los gobiernos. Este hecho del Estado del Bienestar, unido al de la secularización, evidencia una sociedad que asume responsabilidades que anteriormente no se cubrían o estuvieron, en ocasiones, en manos de la Iglesia: casas de caridad, hospitales, escuelas, etc. Si de esto se ocupa el Estado, ¿qué les corresponde hacer a las comunidades cristianas? Tal vez quede pendiente estar presentes siendo levadura de amor en la masa. Les incumbiría a ellas alimentar el amor, el servicio, la entrega gratuita por medio de la Palabra, de los sacramentos, especialmente de la Eucaristía. El «Haced esto en memoria mía» (1 Cor 11,24) de Jesús, puede que se haya interpretado más como el mandato de repetir el rito que como imperativo de amor: amaos hasta entregar la vida como yo la entrego. El amor a que nos llama está en la raíz más honda del ser humano. ¿Cuándo se siente más feliz una persona? Cuando se siente amada y ama. ¿Cuál es la última palabra que sale de la boca de alguien que tiene un minuto para expresarla antes de morir? ¡Os quiero! ¡Gracias! ¡Amaos!... Esto es así porque Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza, y Dios es amor (1 Jn 4,8.16). Al igual que el sol, porque es sol, calienta e ilumina, Dios, porque es Dios, ama. Y ama a todos los seres sin poner condiciones. Amor que el creyente debe explicitar en los más pobres, necesitados y excluidos de la sociedad. Esta experiencia no nos aleja del compromiso con la justicia, porque la evangelización exige estar al lado de los más débiles, pues ellos nos ayudan a abrir los ojos de la fe. Por lo tanto, no podemos separar anuncio de la Buena Nueva y promoción humana y liberación.

Hoy las Iglesias locales se enfrentan a dos grandes retos a la hora de llevar a cabo su misión: la evangelización en una sociedad postmoderna y la inculturación del Evangelio en una sociedad que cambia rápidamente. En cuanto al primero, es evidente que han caído los grandes macrosistemas ideológicos y se extiende el pensamiento débil y la falta de utopías. El neoindividualismo y el nihilismo se hacen cada vez más presentes en un mundo globalizado. Las estructuras de pecado debilitan a la humanidad y la alejan de

Dios, pero el Espíritu, presente en la historia de la humanidad, actúa de forma misteriosa y eficaz. Por ello, la tarea del cristiano es descubrir esa acción del Espíritu en el mundo, contemplarla, asimilarla y dialogarla con los demás, para tomar conciencia de su presencia y ser portadores de esperanza. Los evangelizadores de hoy requieren una mirada profunda para percibir la realidad desde el interior, es decir, para verla desde los ojos de Dios. Sólo así se puede encontrar el lenguaje que el mundo de hoy necesita para poder escuchar y recibir la Buena Nueva de la salvación que Cristo ofrece a toda la humanidad. De la respuesta a este desafío depende el avance del Reino de Dios.

En cuanto al segundo reto –inculturar el evangelio en una sociedad que cambia rápidamente–, hay que lidiar con los avances en medicina y en bioética, con los medios de comunicación social, la técnica, la agricultura... los descubrimientos sobre el genoma humano, sobre el cosmos, etc. Nuestro mundo es distinto después de la caída del muro de Berlín y del 11 de septiembre, y lo será aún más, cese o no la sangrante guerra de Oriente Medio y se incorporen o no con igualdad de derechos a la economía mundial los países del Tercer Mundo. ¿Qué tarea le corresponde a la Iglesia ante este panorama? Hay datos que nos hablan de que estamos ante un nuevo tiempo axial[7]; la humanidad parece que está pasando de una conciencia lógica a una conciencia mística[8]. Se ha escrito repetidas veces que el cristiano del nuevo milenio será místico o no será cristiano. Si el otro tiempo axial se dio alrededor de los siglos VI-V a.C., y si los seres humanos fueron desarrollando su capacidad de razonar hasta llegar a afirmar el «Pienso, luego existo» de Descartes y a construir un monumento a la razón, hoy es el «Siento, luego existo» lo que mueve a gran parte de la sociedad. Toda esa evolución de la humanidad lleva también en sí las semillas del Verbo. Hoy seguimos avanzando hacia Cristo Omega: «Yo soy el Alfa y la Omega», dice el Señor Dios, «Aquel que es, que era y que va a venir» (Ap 1,8). Ante los inmensos cambios de la sociedad, es necesario que la Iglesia local, obispos, sacerdotes, religiosos y laicos lleven a cabo una constante inculturación. Apremia ir integrando la vida cristiana en la vida cultural, espiritual y humana. «La Iglesia, para poder

7. Hugo Mª ENOMIYA-LASSALLE, *Vivir en la nueva conciencia*, Paulinas, Madrid 1987.
8. William JOHNSTON, *Teología mística, la ciencia del amor*, Herder, Barcelona 1997.

ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió» (*Ad Gentes*, 2, n. 10; *Gaudium et Spes*, 22). Nos hallamos aquí en el corazón mismo del problema de la encarnación. Se requieren cristianos que acepten entregar su vida, la más íntima, a la acción de Dios en la Iglesia para el mundo; así en ellos se realizará la inculturación. A veces los cristianos han manifestado la tendencia a considerar que debían salvaguardar una «posesión», un patrimonio, una herencia... El cristianismo no tiene otra «materia» para organizar que la humanidad en todo su realismo y actualidad.

Por todo ello, constatamos que «la misión es un proceso complejo, porque debe integrar una diversidad de elementos...: el anuncio de Jesucristo muerto y resucitado; la liberación del hombre de todo aquello que amenaza su integridad; la eliminación de todos los obstáculos a la reconciliación; el diálogo con los miembros de otras religiones; la defensa de la creación, sometida a la explotación del egoísmo humano; la incorporación a la comunidad y a la celebración de la fe... Y es a la vez un proceso dinámico»[9].

Ante esta complejidad de la tarea misionera es oportuno recordar las palabras de Juan Pablo II: «¡Caminemos con esperanza! Un nuevo milenio se abre ante la Iglesia como un océano inmenso en el cual hay que aventurarse, contando con la ayuda de Cristo... El Cristo contemplado y amado ahora nos invita una vez más a ponernos en camino: "Id y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (Mt 28,19). El mandato misionero nos introduce en el tercer milenio invitándonos a tener el mismo entusiasmo de los cristianos de los primeros tiempos» (*Novo Millenio Ineunte*, 58)

Animación misionera en la Diócesis de Cartagena

Aportamos a continuación de modo sucinto, algunos datos sobre una experiencia concreta, la que se lleva a cabo en la Diócesis de Cartagena: de una parte, la que promueve la Delegación Diocesana y, de otra, el SCAM, (Servicio Conjunto de Animación Misionera).

9. COMISIÓN EPISCOPAL DE MISIONES, *La misión Ad Gentes y la Iglesia en España*, Conferencia Episcopal Española, Madrid 2001, p. 15.

La Delegación organiza actividades orientadas a impulsar el espíritu misionero en parroquias, centros de enseñanza, y grupos de creyentes. Lo hace a lo largo del año, preparando las campañas misioneras tradicionales: Domund (octubre), Infancia Misionera (enero) y Clero Nativo (mayo). Aprovecha también ocasiones privilegiadas, como la celebración de la Primera Comunión, para recordar a las familias y a los niños que pueden hacer feliz a otro niño del Tercer Mundo invitándole a su mesa: se trata de compartir lo que estimarían como precio de «un cubierto» en la fiesta de su Primera comunión. En Navidad se hace una campaña de felicitación por las calles, yendo los niños como «sembradores de estrellas». Junto a esto, cabe destacar la organización del Festival de la Canción Misionera, que cuenta con bastantes ediciones y es un pequeño acontecimiento donde cada año se dan cita muchos grupos infantiles y juveniles. Las Parroquias que lo desean disponen de un buen material formativo que facilita la Delegación: la «Escuela de animadores misioneros», que consta de siete cuadernos. Su objetivo es «colaborar en la formación de aquellos cristianos que se sienten llamados por Cristo a desempeñar, dentro de su comunidad concreta, el ministerio de la animación misionera»[10]. En el Seminario Diocesano, desde hace algunos años, se propone la experiencia misionera a un grupo de seminaristas que incluso visitan la Diócesis de El Alto, en Bolivia, cuyo obispo es el salesiano murciano Mons. Jesús Juárez y donde hay varios sacerdotes diocesanos como misioneros.

Pero la gran riqueza misionera de la Diócesis son dos Congregaciones –Misioneros Javerianos y Misioneras Combonianas– que desde las orientaciones del SCAM llevan a cabo Actividades de Contacto y de Profundización en todas las zonas de la Diócesis. Las «Actividades de Contacto» son charlas a grupos cristianos o centros de enseñanza, donde se comparten experiencias y vivencias misioneras. Constituyen una plataforma para poner en marcha un proceso de formación misionera. Las «Actividades de Profundización» que se ofrecen a los jóvenes atraídos por las misiones requieren más tiempo. Se concretan en convivencias misioneras, campos de trabajo, pascuas misioneras. Se prolongan durante tres años de formación con encuentros mensuales, acompañamiento personal y discernimiento, y a veces con el método de los «Ejercicios en la vida

10. ESCUELA DE ANIMADORES MISIONEROS, Cuaderno I. Obras Misionales Pontificias, Madrid 1999.

ordinaria»[11]. Junto a estas iniciativas, se potencian últimamente a través de la ONG *CRU-VI*, de la Congregación Hermanas Apostólicas de Cristo Crucificado, experiencias temporales para laicos, generalmente durante el verano, en alguna misión latinoamericana.

Sin duda, la verdadera vitalidad del espíritu misionero de la Diócesis son los religiosos, los sacerdotes diocesanos y los laicos que están en misiones. La correspondencia con ellos, sus visita a sus familias y amigos, su compartir la vida de la misión, su entusiasmo contagioso... son estímulo para que toda la Iglesia particular se abra generosamente a las demás[12].

11. Cf. actividades que realizan los Misioneros Javerianos. Proceso de Animación y Formación Misionera.
12. Actualmente hay 161 misioneros (de ellos, 35 sacerdotes diocesanos), en su mayoría en Hispanoamérica.

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

El profeta es aquel que anuncia y denuncia. Anuncia aquello para lo que el ser humano ha sido esencialmente creado, y denuncia los esquemas que atentan contra su destino. Eso es lo que hace Leonardo Boff en *Tiempo de Trascendencia,* llevándonos a descubrir dimensiones capaces de promover nuestra realización y, de ese modo, conquistar la paz y la felicidad que buscamos.

«Creo que la trascendencia», dice Leonardo Boff, es tal vez el desafío más secreto y escondido del ser humano, que se niega a aceptar la realidad en la que está sumido, porque se siente mayor que todo cuanto le rodea. Con su pensamiento, habita las estrellas y rompe todos los espacios. Esta capacidad es lo que llamamos *trascendencia,* porque trasciende, rompe, va más allá de lo que es dado. En una palabra, yo diría que el ser humano es un proyecto infinito.

96 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 6,00 €**

ST 90 (2002) 503-506

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

...Y la educación, un tesoro

David ALONSO*

La apuesta que realiza *Entreculturas–Fe y Alegría* por la educación es heredera de la que el jesuita José María Vélaz, fundador de *Fe y Alegría*, realizó hace cuarenta y seis años. *Fe y Alegría* surge del impacto que suponen la realidad hiriente, la miseria y la marginalidad, y proyecta un objetivo final: transformar la sociedad mediante una educación liberadora[1]. Es una opción preferencial por la educación desde la convicción de que, interviniendo en ella, podemos favorecer el desarrollo de los pueblos.

Educar para transformar

Uno de los más brillantes ideólogos de Fe y Alegría, Pérez Esclarín, afirma que el rasgo que define la Educación Popular (EP) es su intencionalidad transformadora. Puede ser útil reconocer estos rasgos principales de la EP para, en ellos, valorar nuestra práctica.

EDUCACIÓN POPULAR: EDUCACIÓN TRANSFORMADORA

- Los pobres como SUJETOS de transformaciones.
- Intencionalidad política: construir un orden social justo, democrático y fraterno.
- Crítica y autocrítica
- La realidad y la práctica como eje inspirador de conocimiento.
- Relación dialógica: diálogo de saberes entre educador y educando.
- Propuesta pedagógica, política y ética.

* De la Fundación Entreculturas – Fe y Alegría.

1. *Educación Popular y Promoción Social. Propuesta de Fe y Alegría*, Caracas 2000.

Conviene rescatar lo esencial y propio de la Educación Popular, pues algunos de sus principios han sido asumidos por enfoques pedagógicos como la participación, y otros parecen más propios del contexto sociopolítico que de la propuesta pedagógica.

Educar para el desarrollo

¿Podemos transformar desde la educación? En *Entreculturas* es un referente institucional: el tipo de educación por la que trabajamos es la que genera, favorece y promueve un desarrollo íntimamente ligado a transformaciones sociales[2]. Existe una relación fuerte y directa entre más y mejor educación y reducción de la pobreza. La educación es fundamental en la construcción de sociedades plurales y democráticas, que serán las que destierren de manera más eficaz las lacras del maldesarrollo.

Educar para enfrentarse a un mundo complejo.

Un mundo que nos parece incierto, cambiante, inseguro desde las sociedades del Norte, ¿cómo debe percibirse en las sociedades empobrecidas del Sur? El conocimiento que precisan los más débiles es el que les permita enfrentarse a lo complejo y a lo cambiante. Es necesario aprender a aprender[3].

Educación, pero no sólo educación

La educación es clave para afrontar los desafíos actuales (pobreza, desigualdad, conflictos...), pero no es una varita mágica que lo solucione todo. Los grandes problemas de la humanidad deben abordarse desde distintas disciplinas, con la conjunción de políticas económicas y sociales, donde la educación ocupa un espacio quizá privilegiado, pero parcial.

2. Así lo señala el Informe de la CEPAL.
3. En 1993, la UNESCO convocó una comisión internacional para reflexionar sobre la educación y el aprendizaje en el siglo XXI. En su informe, la comisión abordó los principales desafíos de la educación y estableció cuatro pilares fundamentales*: aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a ser* y *aprender a vivir juntos.*

Educación para soñar

Para transformar hay que soñar; tener una «esperanza utópica», pensar que es posible, reivindicar, con Eduardo Galeano, el «derecho a soñar». Esto es ya una rebeldía ante el mundo del pensamiento único.

Educar para la creatividad

Para transformar hay que ser creativo[4]. Apostamos por una educación que promueva las capacidades y potencialidades humanas.

Educar en un mundo injusto y desigual

Pero toda esta insistencia en transformar a partir de la educación parte de una mirada al mundo injusto y desigual en el que vivimos.

Educación más allá de las aulas

La educación no se queda en el aula. Para intervenir en educación tenemos que proyectar la labor educativa en hogares y medios, con una dimensión de acción pública.

Comunidades de aprendizaje[5]: participativas y solidarias

Apostar por la educación implica apostar por la comunidad. La comunidad educativa tiene que reflejar la comunidad que ansiamos conseguir, construyendo comunidades de aprendizaje, escuelas populares como lugares de participación y solidaridad.

Educación de calidad

Habremos de hacer de la educación un tesoro, revalorizar lo educativo, pasar, del derecho a la educación, al derecho a una educación de calidad. ¿De qué sirve que en América Latina y el Caribe los alumnos permanezcan siete años de promedio en la escuela si no logran niveles mínimos de lectura y escritura?[6]

---

4. En palabras de Einstein, «el mundo que hasta este momento hemos creado como resultado de nuestra forma de pensar tiene problemas que no pueden ser resueltos pensando del modo en que pensábamos cuando lo creamos».
5. «Comunidades de aprendizaje» es el término utilizado en España por los colectivos que trabajan en Educación Popular. CRAE, «Comunidades de aprendizaje», Jesús Gómez Alonso.
6. Esto deriva de políticas centradas en la matriculación, confundiendo «universalización de la educación básica» con «universalización del acceso».

La propuesta de *Fe y Alegría*, y en la que estamos embarcados desde *Entreculturas*, asume los principios de la Educación Para Todos (EPT), incidiendo en los últimos, en los excluidos (pobres, indígenas, adultos analfabetos, mujeres, discapacitados...). El desafío es posible en términos económicos y se asienta en principios sociales, pero también éticos y económicos. Kevin Watkins, activista de Oxfam, resalta que no se puede afrontar la mejora de la calidad de la educación sin redistribución… *Hacer de la educación un tesoro y, como Robin Hood, repartir el tesoro entre los desposeídos.*

ST 90 (2002) 507-518

6
Identidades y nacionalismo como religiones seculares

Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA*

> «Al igual que el asesinato de Kennedy o el fallido golpe de estado del 23-F (...) los atentados terroristas del 11 de septiembre (...) pasarán, o quizá ya lo hayan hecho, a formar parte de nuestra memoria colectiva. En el plano intelectual, el ataque contra dos de los principales símbolos del poder estadounidense –el económico y el militar– ha abierto un profundo intercambio de opiniones (...) intelectuales, líderes políticos, escritores, analistas internacionales, economistas, arabistas, teólogos, historiadores y periodistas, todos tienen cabida en el debate (...)»[1].

El 11 de septiembre, la opinión publica internacional consumía en directo, entre estupefacta e impotente, las imágenes televisadas de los atentados suicidas de cuatro aviones contra los símbolos del poder de los Estados Unidos. Paradójicamente, la matanza de más de cinco mil inocentes se produjo durante la jornada en que las Naciones Unidas celebraban el Día Mundial de la Paz.

Las investigaciones del FBI, de la CIA y de distintos países convergen en la naturaleza fundamentalista islámica de los atentados. Mientras, el tremendo drama humano vivido por el coloso norteamericano en su propio suelo dificulta el retorno a la cotidianeidad.

---

* Doctora en Ciencia Política y de la Administración; Miembro del Instituto de Teología y Pastoral de Bilbao.

1. N. RAMÍREZ y M.A. ROZAS PASHLEY (coord.), *El día de la Infamia. Análisis y reflexiones sobre el 11-S*, La Esfera, Madrid 2002, p. 13.

Entre la población se desarrolla un fuerte sentimiento de vulnerabilidad, pero también un exacerbado patriotismo, una tendencia a aferrarse a su identidad nacional como vía de escape a la tragedia, y la exigencia de venganza a unas autoridades para quienes, siguiendo las palabras de su presidente, los Estados Unidos, apoyados por sus aliados y bendecidos por Dios, deben liderar el mundo en una dilatada campaña hacia la victoria final sobre el terrorismo.

Desde entonces se han multiplicado los diagnósticos, las conjeturas y los pronósticos sobre la significación y el alcance de los actos terroristas desde diversos ángulos. Incluso entre quienes, no sin intención, lo simplifican todo, muy pocos creen en actos violentos puros sin justificaciones ideológicas. Cuanto más analizamos los acontecimientos y escuchamos los pareceres de estudiosos del tema, tanto más nos reafirmamos en que los itinerarios por los que transita el terrorismo del 11-S tienen unos anclajes en los que la religión y/o la nación se incluyen entre los ingredientes dinamizadores del proceso. Precisamente por ello, nos ha parecido interesante esbozar un marco teórico de explicación sobre la dimensión trascendente de la nación que precise *cómo la idea de comunidad religiosa se transforma en comunidad nacional* o –en palabras de Josep Llobera– cómo *«el nacionalismo se ha convertido en el equivalente funcional de la religión, en una religión secular cuyo Dios es la nación»*[2]. Completamos el trabajo con una breve descripción del trasfondo religioso que enmarca las coordenadas del 11-S.

Imaginario y liturgias de la identidad nacional. La centralidad de la historia

La naturaleza psicosocial de las identidades representa un factor fundamental de las relaciones entre las personas y presupone un proceso de reconocimiento mutuo y de contraste en un doble plano: individual, ya que no hay un *Yo* sin un *Tú;* y colectivo, puesto que no existe un *Nosotros,* o *Yo Generalizado,* sin un *Vosotros.* Cada individuo está constituido por múltiples categorías, es decir, participa simultáneamente y con diversa intensidad en distintos grupos donde desempeña diversos roles (p. ej., género, espacio/territorio/

2. J.R. LLOBERA, *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa Occidental,* Anagrama, Barcelona 1996, p. 194.

región, clase social, etnia, religión, nación, etc.). En sus reflexiones, Eric J. Hobsbawm subraya cómo la identidad es una cuestión de contexto y de definición social: «(...) lo que entiendo por "identificarse" con alguna colectividad es dar prioridad a una identificación determinada sobre todas las demás, puesto que en la práctica todos nosotros somos seres multidimensionales (...) Puedo describirme de cien formas distintas; y según cuál sea mi propósito, elegiré resaltar una (...) sobre otras (...)»[3]. En definitiva, las identidades colectivas forman un mosaico cuyas piezas resultan susceptibles de diversas interrelaciones, generalmente de compatibilidad, pero en ocasiones se plantean dilemas o exclusiones. Al ser dinámicas, están sujetas a cambios, de modo que su análisis exige tener siempre en cuenta las coordenadas espacio-temporales.

La nación es una fórmula de identidad colectiva que se recrea constantemente, pero que no puede inventarse *ex-novo*, de la nada: es un «agente no moderno de la modernización»[4] fundado en rasgos culturales preexistentes, algunos de naturaleza étnica, que se adaptan a las nuevas coyunturas históricas incorporando rasgos propios de la sociedad moderna, como la cultura y la movilización de masas, la opinión pública, la propaganda y los derechos y deberes políticos de los ciudadanos.

La influencia de cualquier rasgo en la reproducción de la conciencia nacional opera al margen de su existencia y depende de su grado de éxito para imponerse como imagen de la realidad. La historia lidera y da consistencia al resto. En su búsqueda de una supuesta *unidad nacional primigenia* o *mito fundacional*, la lectura del pasado es arbitraria, mítica y dinámica; en cada momento se seleccionan los aspectos que mejor se adaptan a la situación para fomentar la cohesión intragrupal. Tiene lugar –siguiendo la terminología de Benedict Anderson– la construcción de una comunidad imaginada[5], la invención de la tradición, circunstancia que tiene más que ver con la imaginación y la creatividad que con la verdad o la falsedad. A pesar de fijar la atención en los referentes del pasado, se promete siempre un futuro mejor.

---

3. E.J. HOBSBAWM, "La identidad" en (H.C. SILVEIRA GORSKI) *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid 2000, pp. 47-48.
4. A. TOURAINE, *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid 1993, p. 181.
5. B. ANDERSON, *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.

Por medio del historicismo se reproduce el apego a la tierra de los antepasados (*Tierra = Patria*), *locus* sacro y receptáculo de la memoria de los ancestros que los iniciados han de venerar, preservar y transmitir en toda su pureza a las generaciones venideras bajo las claves de «es de allí de donde somos» y «somos suyos en la misma medida en que ella es nuestra»[6]. Al revestirse de misterio, la tierra necesita ciertas *hierofanías* o mediaciones que la hagan visible. Durante siglos, la lengua se ha erigido en criterio determinante del territorio que una ideología estima propio de su nación; no hay que olvidar que el idioma de un pueblo habla tanto de su solidaridad como de su continuidad generacional. Así, en el País Vasco el imaginario de la izquierda «abertzale» radicaliza en clave independentista el viejo lema del fuerismo intransigente, *«zazpiak bat»*, presente ya en el primer nacionalismo vasco. Euskal Herria nomina a un Pueblo cimentado en la presencia del euskera, real o simbólica, pasada o presente. Actualiza el inconsciente antropológico de la sociedad vasca rural y pre-moderna, donde la pertenencia a una casa solar y a un mismo linaje determina la inclusión en el *Nosotros* comunitario; el recurso a elementos que invocan su vinculación con la tierra se muestra en figuras como el roble, el fuego del hogar, el sitio de Amaiur y las alegorías del Antiguo Reino de Navarra, en su implicación en cuestiones ecológicas y en la movilización a través de marchas y acampadas[7].

Históricamente, Occidente ha justificado sus apetencias imperialistas o colonialistas en términos de cumplimiento de una misión civilizadora sobre las razas inferiores: «El hombre blanco sintió que era su “deber” o su destino manifiesto limpiar de fiebre amarilla y demás azotes de la Humanidad enormes extensiones del mundo, llevar hasta los pueblos atrasados las bendiciones del orden, la higiene, la instrucción, la ciencia y el “progreso material”; en una palabra, “elevar” la humanidad»[8]. Bajo este punto de vista, las diferencias fisiológicas tienden a considerarse un reflejo de las potencialidades intelectuales y de las actitudes interiores de cada raza, y se legitima así la exclusión de determinados grupos que pierden sus

6. A.D. SMITH, *La identidad nacional*, Trama, Madrid 1997, p. 19.
7. I. SÁEZ DE LA FUENTE, *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco, una religión de sustitución*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, p. 280.
8. C. HAYES, *El nacionalismo, una religión*, Hispanoamérica, México 1960, p. 129.

derechos civiles. Durante los siglos XVIII y XIX se proclaman autoimágenes de naturaleza mesiánica que, alimentando el mito del Pueblo Elegido, asimilan, por ejemplo, las razas francesa y alemana con la aria y/o idealizan el más que ficticio *melting pot* (crisol de culturas) estadounidense. Además, determinados sectores políticos e intelectuales de diferentes países llegan a tipificar la guerra como instrumento de regeneración de la patria, y el racismo y el antisemitismo –existentes ya en otras épocas históricas– se propagan por Europa. La Ley de ciudadanía del Reich de la República Federal, posterior a la segunda Guerra Mundial, conserva el criterio del *ius sanguinis*, según el cual los descendientes de alemanes que han vivido fuera del país durante generaciones pueden hacer valer su derecho a la ciudadanía, pero ésta no se puede adquirir ni siquiera después de años de residencia e integración cultural en Alemania. Un sentido similar tiene la ley más importante del Estado israelí, la del Retorno, por la que se instaura el derecho de los judíos del mundo entero a establecerse en Israel.

En un contexto de progresiva secularización, las grandes religiones han desempeñado un importante papel en claves antagónicas, en términos de apoyo mutuo o de contraposición a la identidad nacional. La aproximación histórica demuestra que la legitimación recíproca e incluso la confusión del principio religioso con la dimensión trascendente de la nación ha derivado hacia planteamientos teocráticos –como el del nacionalcatolicismo español– y que la contraposición entre ambos desemboca en modelos de *sustitución o suplencia* ateos, cuyos ejemplos paradigmáticos son, entre otros, la Revolución francesa y el nacionalsocialismo alemán[9]. Hoy, si bien la mayoría de los nacionalismos se desarrollan según tipos democratizadores enraizados en la sociedad civil, existen patologías neotradicionalistas y/o fundamentalistas de diversa naturaleza.

La hipostatización de la nación adquiere especial intensidad en periodos de crisis políticas, sociales y/o bélicas. Su mensaje central es el de «pueblo ocupado y oprimido», y los acontecimientos históricos más frecuentemente sacralizados son aquellos que manifiestan una resistencia heroica frente a los extranjeros y convierten a los

9. Francia y Alemania comparten la experiencia de revoluciones totales, si bien con raíces y significados diferentes. La esencia de su código religioso ateo es el triunfo del hombre nuevo, símbolo de la razón, de la revolución y de la república en Francia, y de la pureza racial del *Volk* (Pueblo) en Alemania.

mártires en parte imprescindible de su santoral. «La nación es concebida como entidad sacra anterior a nosotros en la historia y posterior a nuestra muerte. *Es la Tierra Prometida, el Edén común, merecedora de cualquier sacrificio supremo* (...)»[10]. Este esquema de argumentación recuerda los axiomas hegelianos de la autosubordinación a lo colectivo, que implica el abandono de cualquier ética personal y la asunción de que existe un estado de guerra donde el combate por la supervivencia ha de dirigirse contra un todo hostil. Mientras en Oriente Próximo y en otras áreas del planeta, cantidades ingentes de personas viven en la más absoluta miseria, sus líderes político-religiosos alimentan el sustrato ideológico del fanatismo y de la guerra santa, de la identificación sacramental en busca de supuestos paraísos para su *umma* o comunidad creyente. Las palabras de Osama Ben Laden ilustran la funcionalidad religiosa del martirio: «No, nunca he sentido miedo a la muerte. Los musulmanes creemos que al morir subiremos al paraíso. Antes de una batalla, Dios nos envía la *"sequina"*, la "tranquilidad"»[11]. En su obra *Etnonacionalismo,* Walker Connor enfatiza la esencia emocional, sentimental y no racional de la nación, y hasta qué punto ésta se refleja en su componente mesiánico y sacrificial, con el siguiente ejemplo: un preso, declarado culpable de actividades contrarias a la Unión Soviética en nombre del nacionalismo ucraniano, escribió que «una nación sólo puede existir allí donde haya personas dispuestas a morir por ella (...) Sé que todos los pueblos son iguales. La razón me lo dice. Pero, a la vez, sé que mi nación es única (...) Me lo dice el corazón (...)»[12]. Y, como solemos decir, el corazón tiene razones que la razón no comprende.

La cosmovisión de la religión nacional se revela significante por medio de actos en los que los participantes comparten valores y se los comunican entre sí, donde el sentimiento de grupo adquiere prioridad y se alimenta la capacidad para actuar en nombre del pueblo. Los diversos tipos de rituales, emocionalmente fuertes, se llevan a cabo por medio de una serie de símbolos o emblemas (p. ej., banderas, himnos, tierra, etc.) cuyas cualidades más sobresalientes se cifran en su imprecisión y dinamicidad. Los símbolos constitu-

10. S. GINER en (M. GUIBERNAU) *Los nacionalismos,* Ariel-Ciencia Política, Barcelona 1996, p. 4-5.
11. O. BEN LADEN en (M. LEGUINECHE) *Recordad Manhattan. El 11 de septiembre-Afganistán-La guerra,* Ediciones Intermedio, Guadalajara 2001, p. 54.
12. V. MOROZ en (W. CONNOR) *Etnonacionalismo,* Trama, Madrid 1998, p. 191.

yen el instrumento mediante el cual la comunidad nacional puede hablar un lenguaje común y comportarse de manera aparentemente similar –sin someterse a la rigidez de la ortodoxia– para mantener la *frontera* que marca el principio y el fin de su ser, es decir, las diferencias con respecto a otras[13]. Aunque parte de la potencia de los símbolos radique en su capacidad para expresar una continuidad con el pasado y la tradición, necesitan ser constantemente reinterpretados e incluso recreados, a fin de no convertirse en meros estereotipos carentes de significado; están, por tanto, sometidos al cambio, y no sólo de una generación a otra, sino intrageneracionalmente.

El rito muestra hasta qué punto el principio que separa lo sagrado de lo profano es su heterogeneidad absoluta, y cómo nada del mundo secular puede penetrar en la esfera de lo sacral sin experimentar algún proceso de resocialización o conversión. Los funerales –especialmente cuando el movimiento se articula en torno a un grupo armado– se convierten en fórmulas no sólo de recuerdo y rememoración colectiva, sino también en vías que pretenden alumbrar el porvenir del Pueblo. Proporcionando a la comunidad su propia escatología, el acto funerario realiza una doble asimilación, *muerte/sacrificio* y *vida/ofrenda*, de modo que el auténtico militante «sólo perdiendo la vida, la ganará». Los homenajes de los mártires de la patria renuevan su sentido de pertenencia y refuerzan los lazos entre el pasado y el presente, pues el pueblo bebe de la memoria de los muertos y de la lucha de los vivos.

Reforzado en sus liturgias, el grupo nacional se siente unido por una fe común que requiere una iglesia; la nación cumple esa misión, y los intelectuales y los políticos se equiparan a los sacerdotes. En la configuración de la idea nacional destaca el rol desempeñado por las *intelligentsias* o por un líder carismático que sistematiza la idea nacional, antes difusa en la literatura, la poesía y los usos y costumbres populares. En esos momentos, el nacionalismo es un fenómeno minoritario. Su transformación en movimiento de masas se produce cuando las definiciones nacionales se vuelven relevantes al ser asumidas por sectores significativos de la población y alcanzar cotas de poder político. La condición carismática de un líder deriva de su carácter innovador, y en ocasiones revolucionario, respecto de las convenciones sociales establecidas, tendiendo a adquirir, en su sentido más puro, una fisonomía autoritaria y dominadora. De este

13. M. GUIBERNAU, *op. cit.*, pp. 94, 95 y 97.

líder resulta un pueblo mesiánico que ha de poner en práctica el mensaje salvífico revelado. En numerosas ocasiones, las derivas de sus herederos provocan escisiones de quienes tratan de recuperar la supuesta pureza originaria. En el País Vasco, en los años treinta, Jagi Jagi reclama el antiespañolismo y el radicalismo independentista del primer Arana, y contempla la fuerza como posible medio a utilizar frente al pragmatismo político y la opción autonómica de los entonces dirigentes del PNV. En la década de los sesenta, ETA busca encarnar, afectiva y efectivamente, al *Mesías Providencial* de un nuevo movimiento que debe luchar hasta el fin, en términos absolutamente rupturistas, por aquello que los «gudaris» del 36 no consiguieron: la libertad del Pueblo Vasco[14].

En contraste con las comunidades étnicas, que no plantean su autodeterminación como reivindicación política, la identidad nacional remite siempre a la gestión política, inseparable del ejercicio del poder del Estado. La historia manifiesta el rostro *Jano* del nacionalismo, su facilidad para combinarse con distintas ideologías, democráticas y dictatoriales o fascistas, conservadoras y revolucionarias; pero el factor que se mantiene incólume es la lucha por el núcleo del poder, bien en aras de su conquista o de su conservación[15]. Daniel Bell recuerda cómo, a medida que el Estado se generaliza, su soberanía se ve socavada por una nueva *geometría del poder de carácter múltiple* que combina las instituciones supranacionales con la descentralización de la autoridad bajo la forma de gobiernos locales, regionales y/o autónomos; mientras, la misma globalización favorece el resurgimiento identitario en diferentes lugares del planeta, su traducción en nacionalismos reivindicativos y movimientos migratorios que estimulan la mezcla de razas, lenguas, religiones y culturas; en Francia, por ejemplo, las sucesivas oleadas han provocado, además de la creciente acogida del discurso xenófobo de la ultraderecha, una recomposición del mapa de minorías religiosas presentes en el seno de la comunidad nacional, porque los musulmanes, mayoritariamente argelinos, se han convertido ya en el segundo grupo religioso, con 4 millones de adeptos[16].

14. I. SÁEZ DE LA FUENTE, *op. cit.*, p. 284.
15. A. DE BLAS GUERRERO, *Enciclopedia del nacionalismo*, Tecnos, Madrid 1997, p. 230.
16. D. HERVIEU-LÉGER, en (P.L BERGER [ed.]) *Los límites de la cohesión social. Conflicto y mediación en las sociedades pluralistas*, Galaxia Gutemberg-Círculo de Lectores, Barcelona 1999, pp. 103-104.

La trastienda religioso-nacional del 11 de septiembre

Según Jerry Falwell, líder de la Mayoría Moral de los Estados Unidos,

> «Nuestra tarea no es cristianizar América, sino concluir una revolución moral y conservadora (...) Nosotros no hablamos de la religión. Nosotros hablamos del Dios todopoderoso, Creador del Universo, y nos dirigimos a cada uno, cualquiera que sea su confesión o creencia»[17].

Y para Osama Ben Laden, líder de Al-Qaida,

> «En cumplimiento del mandato de Dios, estimamos la siguiente *fatwa* para todos los musulmanes. La resolución de matar a los norteamericanos y a sus aliados –civiles y militares– es un deber personal para todo musulmán, que puede cumplir en cualquier país en que sea posible, con el fin de liberar la mezquita de Al Aqsa y la mezquita santa de su dominio y con el fin de que sus ejércitos abandonen todas las tierras del Islam (...)»[18].

La lectura simultánea de estos textos revela la centralidad del argumento teológico. En ambos, Dios se erige en criterio identitario prioritario, y las apelaciones a su voluntad remiten a interpretaciones fundamentalistas de sus respectivas tradiciones religiosas. Veamos cada una de ellas para precisar su diversa naturaleza.

En la década de los años setenta del siglo XX, el Irán de Jomeini consolida una reacción islamista que nutre su potencial movilizador de la crisis económica y la pobreza, la debilidad de las clases medias, la corrupción de los dirigentes y el descrédito de los partidos únicos, la proliferación de *madrasas,* o escuelas coránicas radicales, y la fobia hacia Occidente y sus fórmulas neocolonialistas, especialmente la creciente influencia de los Estados Unidos, *«El gran Satán»*[19]. Ben Laden afirma que, con los atentados terroristas, Estados Unidos ha sufrido en carne propia la humillación y la des-

17. J. FALWELL, en (E. MARIENSTRANS) «Ambivalences américaines»: *Proyect* 210 (1994), p. 23.
18. N. RAMÍREZ y M.A. ROZAS PASHLEY (coord.), *op. cit.*, pp. 15-17.
19. No obstante, conviene indicar que, durante años, Norteamérica ha sido cómplice directo de revoluciones islámicas como la talibán para vencer al comunismo; el propio Ben Laden fue subvencionado por la CIA para vencer a los soviéticos que ocuparon Afganistán durante la década de los ochenta.

gracia que la *umma* musulmana lleva soportando desde hace casi un siglo y que en la actualidad tiene tres causas principales: la ocupación estadounidense de Arabia Saudí y sus lugares sagrados (La Meca y Medina), la Guerra del Golfo y la situación del pueblo iraquí y el apoyo al sionismo judío –aliado privilegiado del Pentágono en esa zona– frente al genocidio y las *Intifadas* palestinas.

La expansión del islamismo se ha realizado a costa de otras versiones moderadas y progresistas del islam y de dos modelos de identidad, los nacionalismos locales y, sobre todo, el árabe. Este último –que se gesta al socaire de la efervescencia nacionalista en Europa durante la segunda mitad del siglo XIX– se define a partir de cuatros rasgos objetivos (la lengua árabe, una historia y una cultura particular, un territorio homogéneo heredado de sus antepasados y la religión islámica) y el criterio voluntarista de poseer conciencia de arabidad, hostil al yugo extranjero; por tanto, el islam no es el único criterio, y en su seno siempre ha estado presente una tendencia marcadamente secularizante y laica. El panarabismo, íntimamente vinculado al nacionalismo árabe, se conceptualiza como el movimiento histórico que tiende a la cooperación de todos los países árabes de Asia y África para conseguir la formación de una única nación bajo un gobierno independiente, aunque, en la práctica, desemboca en la constitución de la Liga de los Estados Árabes (El Cairo, 1945), que durante años ha vivido un estado de crisis permanente, motivado por las divisiones de los países en torno a la guerra fría, y que hoy se encuentra fuertemente volcada en la causa palestina.

En los Estados Unidos, la Nueva Derecha Cristiana pone a Dios y a la Biblia en el centro del ser americano, considerándose heredera de su puritanismo fundacional. A partir de una temprana separación formal entre Iglesia y Estado y la afirmación del pluralismo de confesiones (Primera Enmienda a la Constitución Federal, 1791), se configura una cosmovisión nacional cuyas constantes son su carácter de Pueblo Elegido y su misión especial en el mundo, o *Manifest Destiny.* La lectura del fenómeno de la colonización se ajusta al contenido del Éxodo de la tradición judeocristiana: los colonos son los antiguos israelitas que marchan desde Egipto –ahora Europa–, tierra de represión y servidumbre, a América, tierra de promisión, alcanzando así su salvación; son los ejecutores del *Covenant* o Alianza Bíblica, los sujetos destinados a establecer un nuevo orden social que iluminará las naciones. Dicha interpretación se verá

reforzada a través de sucesivos «despertares religiosos» y de un racionalismo ilustrado, políticamente compatible con la religión, que subraya la importancia de la educación cívica en valores cristianos, de la autonomía individual, del progreso y de la misión salvadora del pueblo americano[20] (Corbett, en Aranzadi, 2001, Vol. II: 178-179; 185-186).

En el siglo XIX, Alexis de Tocqueville nos advierte de que el hecho religioso no ejerce una influencia directa sobre las leyes y las opiniones políticas –versión teocrática de su presencia pública–, pero tiene una fuerte incidencia indirecta al actuar como contrapeso del espíritu individualista moderno: «(...) la religión (...) debe, pues, ser considerada como *la primera de sus instituciones políticas* (...) el celo religioso arde sin cesar en el hogar del patriotismo»[21]. Las confesiones religiosas, sus líderes y sus adeptos han estado y están profundamente implicados en las actividades sociales y políticas de los Estados Unidos, siendo protagonistas muy activos en la creación y transformación de su entramado civil y asociativo en un país donde, en contradicción con la tradicional teoría de la secularización, sus ciudadanos muestran, aún hoy, un elevado grado de afiliación (90%)[22].

El carácter unitario de la religión civil americana deriva de la apelación a un ambiguo e impersonal Supremo Hacedor, vinculado a los principios de orden, ley y derecho, por el que durante muchos años se han sentido concernidas sus diversas sectas y denominaciones. Juegan, asimismo, un papel esencial su concepción de los derechos naturales del hombre como dados por Dios –en quien, en última instancia, reside la soberanía– y el culto a las excelencias de la nación y a sus símbolos republicanos. La contracultura de los años sesenta del siglo XX representa el primer gran cuestionamiento del *«american way of life»*, ya que amplios sectores juveniles disienten de los modelos heredados, incluido el tratamiento dispensado a las minorías étnicas. Tras la desaparición del socialismo real, los Estados Unidos se consideran la única potencia mundial y protago-

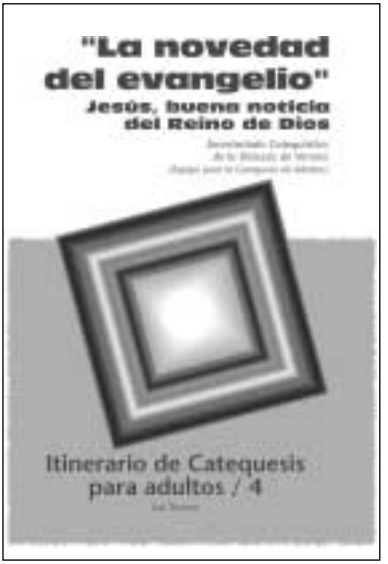
20. J. ARANZADI, *El escudo de Arquíloco. Sobre mesías, mártires y terroristas*, Libros A. Machado, Madrid 2001, pp. 247 y 252-253.
21. A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Alianza, Madrid 1993, Vol I, pp. 276-277.
22. S. LANGLOIS y S. DEL CAMPO (eds.), *¿Convergencia o divergencia? Comparación de tendencias sociales recientes en las sociedades industriales*, Fundación BBV, Madrid 1995, pp. 252-253.

nista indiscutible de una nueva era, la de la globalización, sin que ello resuelva sus conflictos raciales, sus fuertes desigualdades sociales o la sensación de vulnerabilidad puesta de manifiesto tras los ataques del 11-S.

El islamismo y el fundamentalismo americano coinciden en su esencia tradicionalista, pero difieren en el significado y alcance de la misma. La reacción islámica se incluye dentro de un modelo teocrático que no acepta la separación entre instituciones políticas y religiosas –la *umma*, o comunidad creyente, es una e indivisible– y que tiende a un rechazo frontal de los valores modernos. Mientras, la Nueva Derecha americana, sus telepredicadores y sus iglesias electrónicas representan un prototipo económica y políticamente ultraliberal, pero muy conservador en los ámbitos de la cultura, la educación y la religión. Casi un año después de los atentados suicidas, la caída del régimen talibán en un Afganistán consumido por décadas de guerra y sumido en el medievo y en las luchas entre los señores de la guerra, la transformación del conflicto árabe-israelí en una guerra abierta y el reforzamiento de los controles de seguridad frente al terrorismo diseñan un panorama que constituye –lo reconozcamos o no– terreno abonado para el fortalecimiento de los ghettos identitarios y que dificulta su transformación de acuerdo con criterios laicos y democráticos.

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD



La novedad del Evangelio se presenta como la cuarta etapa de un itinerario bíblico para la evangelización de los adultos. A través de siete pasajes de los primeros capítulos de Marcos, se intenta ayudar a los adultos a sorprenderse ante la novedad del Reino de Dios, que es el propio Jesús, y a abrir los ojos para reconocer dónde sigue aflorando en nuestros días esta novedad del Evangelio en la experiencia de los hombres y de la vida eclesial. Este libro pretende ofrecer un doble servicio:

a) ayudar a jóvenes y adultos a descubrir, meditar y orar en profundidad la palabra de Dios (primera parte); b) ayudar a los grupos de jóvenes y adultos a construir encuentros de catequesis sobre los textos de la palabra de Dios ya analizados (segunda parte). El método propuesto favorece, de forma muy sencilla y ordenada, el encuentro entre la experiencia de los adultos y las experiencias cristianas fundantes. Se trata de una propuesta ya experimentada con éxito en numerosos grupos de adultos.

184 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 10,40 €**

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Anselm GRÜN nos anima a confiar en los impulsos interiores y a desplegar el potencial de nuestra alma. *Cincuenta ángeles* para dar alas a la vida. Si confías, te acompañarán en tu camino, descubrirás de qué eres capaz, percibirás tu unicidad y la riqueza que Dios ha depositado en ti. *Cincuenta ángeles* que le hacen bien a tu espíritu vital.

Como lectura diaria, para la meditación, como acompañamiento durante un período de tiempo en el que se quiere mantener una actitud determinada; como invitación a descubrir la riqueza de la vida y como estímulo de un diálogo auténtico, *Cincuenta ángeles para el alma* –el nuevo libro del conocido monje benedictino– nos anima a entregarnos, con confianza e inspiración, a una vida más plena.

160 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 8,60 €**

ST 90 (2002) 521-533

LOS LIBROS

Recensiones

ALARCOS, Francisco J., *Bioética y pastoral de la salud*, San Pablo, Madrid 2002, 286 pp.

Esta obra practica el curioso e ineludible arte de tender puentes entre la bioética y la pastoral sanitaria. No es corriente, como el propio autor define, hacerlo con la altura de miras y la calidad que laten debajo de sus páginas. Ínsito en la problemática ética de nuestros días, coloca la raíz de toda ética en el hombre, como exigencia de su estructura constitutiva. Con ello nos abre los horizontes, obligándonos a dialogar con la complejidad del ser humano.

El hombre moderno tiene ante sí el reto de integrar la vulnerabilidad, la experiencia de sufrimiento, y es en medio de ella cuando es necesario desarrollar una visión de la ética en que la condición vulnerable del ser humano forme parte del discurso moral. Así la ética se convierte en *tentativa terapéutica.*

Un nudo no exento de tensión une la pastoral de la salud con la ética. Donde la Pastoral sanitaria perdió su tren, hoy nos obliga a hacer una parada para incorporar a su comprensión de la evangelización la necesidad de la lucha activa contra el sufrimiento, el alivio del dolor y la sanación de los enfermos.

Lo más intuitivo de la obra de Francisco José Alarcos es la fundamentación bioética de la pastoral de la salud. Por polémico que resulte, hemos de replantearnos el primer principio bioético de no-maleficencia como no hacer daño al hombre colaborando en la extensión de una mala comprensión del sufrimiento. Con ello la pastoral de la salud debe desarrollar el poder humanizador del evangelio, despertando en la persona las energías necesarias para luchar contra el sufrimiento.

Pero el autor nos muestra que es preciso ir más allá y otorgar una fundamentación bioética de la pastoral de la salud más amplia, centrada en el principio de beneficencia y en el cuidar. Una beneficencia que no nace de la obligación, sino de la necesidad interior de hacer el bien. Es una llamada a los agentes de sanación a estar sostenidos por la necesidad vital de hacer visible a los hombres la preocupación y el sobrecogimiento de Dios por sus hijos. Sin duda, esto nos lleva a una ética de máximos, marco de toda pastoral de la salud.

Acostumbrados a una bioética de corte principialista, la ética del cuidar emerge como modo de estar en el mundo. De esta forma, la pastoral de la salud tiende puentes entre el mundo de los principios y su concreción en decisiones morales singulares.

La pastoral de la salud, en su interacción con la ética, debe, como señala el propio autor, tener una orientación preferencial hacia los hombres cuya dignidad humana está desfigurada. Las necesidades que brotan de la condición vulnerable del hombre reclaman ante sí una comunidad de seres morales que, activando la capacidad de responder a la realidad, trabajen responsablemente para que la salud se instaure, restaurando los vínculos sesgados.

La alteridad y, en concreto, la alteridad vulnerable y sufriente son el fundamento de la ética. Sólo desde esta fundamentación emerge una pastoral de la salud fiel al paso sanante de su Señor.

Marta López Alonso

ARMENDÁRIZ, Luis Mª, *Hombre y mundo a la luz del Creador,* Cristiandad, Madrid 2001, 564 pp.

Hoy se encuentran muchos libros de teología que se reducen a lo antropológico o psicológico cuando piensan en el hombre, a lo sociológico cuando lo hacen sobre la sociedad, y a lo filosófico para pensar el mundo. Por eso este libro de Luis Armendáriz resulta de obligada lectura, porque nos recuerda algo fundamental para todo quehacer teológico: se piense al hombre o al mundo, ambos mantienen una estrecha relación con su Creador, que sólo por Él y en Él tienen sentido y que, por tanto, han de ser vistos a su luz.

Esto lo consigue el autor sin dejar por ello de mantener un continuo dialogo y referencia necesaria a lo que dicen las distintas ciencias humanas.

Lo que significan hombre, mundo y Creador, nos lo va a ir esbozando el autor a lo largo de quince capítulos, donde se muestran con gran precisión y creatividad problemas teológicos fundamentales como la relación gracia-naturaleza, el mal, el pecado, la concupiscencia, la gloria, la felicidad, la trinidad. Todo ello, además de escrito con claridad y belleza, es fundamentado con una exposición clara y rigurosa de datos bíblicos, patrísticos y de tesis teológicas, tanto clásicas como actuales. Quizá lo más importante es que consigue pensar las tres realidades (Creador, hombre y mundo) en mutua implicación y relación, sin por ello dejar de mostrar las distintas limitaciones y órdenes a los que pertenecen. Con esto consigue no caer en una vuelta al teocentrismo y superar el antropocentrismo, porque se trata de arrancar al hombre de su ensimismamiento y comprenderlo en relación no sólo a sí y a los otros, sino a lo otro (mundo) y al Otro (Dios).

Otra característica que engloba esta obra es que el autor apuesta por una teología de la creación que con-

tenga pretensión de verdad y validez universal, lo cual no es poco para estos tiempos posmodernos donde todo pensamiento se fragmenta y relativiza: «De lo contrario, no pasará de ser un ejercicio de lógica doméstica sólo útil a creyentes y en cuanto tales. En tiempos en los que *extra muros* del cristianismo la secularización convive con los fundamentalismos y con el rebrote de la religiosidad, y en los que en el ámbito eclesial seducen el pastoralismo inmediato y el pentecostalismo entusiasta, resulta especialmente urgente una teología de la creación que aborde las bases de la realidad, es decir, todo aquello que el creyente comparte con otros, y no rehuya el logos, la apuesta por la verdad» (p. 25).

Ésta es una obra de madurez teológica que sirve para que el lector busque un visión de conjunto del pensamiento teológico actual y que, al mismo tiempo, consigue crear en el lector unas nuevas lentes con las que mirar este mundo, que, a pesar del «mal», esta sustentado por el amor y el «bien» de su Creador que permanece en lo profundo de su creación.

Juan Pedro Alcaraz Moreno

REVILLA CUÑADO, Avelino, *A vueltas con lo religioso. Un diálogo teológico con Javier Sádaba, Fernando Savater, Victoria Camps y Eugenio Trías*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2001, 496 pp.

Este libro es el resultado de la tesis doctoral de su autor, que presentó en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Con este trabajo ha pretendido un diálogo, desde motivaciones teológicas, con algunos representantes de la filosofía española actual. Junto a la inquietud de cómo es posible hablar hoy de Dios en el ámbito de nuestra cultura, atendiendo al reclamo que desde nuestro país nos dirige una parte de la reflexión filosófica, su autor quiere poner de manifiesto la contribución humanizadora que la fe puede y debe aportar a la cultura.

La articulación de esta obra es la de un díptico. Tras una *introducción*, en la que se contiene, como en germen, las ideas que se desarrollarán posteriormente, hay una *primera parte*, en la que el autor presenta a lo largo de sus cuatro capítulos una exposición sintética de la filosofía de cada uno de los autores estudiados. Cada uno de los capítulos, en los que reserva un apartado para la cuestión ética y otro para la religiosa, está concebido como una monografía consistente en sí misma, que puede leerse con independencia de las demás. Una vez que ha expuesto los aspectos más sobresalientes de la filosofía de estos autores, hay una *segunda parte*, compuesta también por cuatro capítulos, en los que dialoga con cada uno de ellos sobre algunos puntos de sus escritos que le interesan de forma especial desde la perspectiva teológica. Un capítulo de *conclusiones*, en el que se hace

balance del lugar y tratamiento de lo religioso en la obra de estos autores, así como de las posibilidades y dificultades que presentan sus posiciones religiosas en el diálogo con la fe cristiana, cierra esta obra.

¿Por qué *A vueltas con lo religioso*? Porque, como su autor nos dice, el desenganche de la fe cristiana que se fue gestando en estos y otros autores, educados en una clave nacionalcatólica, no les ha llevado a desentenderse de lo «religioso». Aunque Dios sea rechazado, lo religioso insiste y persiste en sus propuestas filosóficas. Eso sí, una comprensión de lo religioso distinta de la que tradicionalmente ha presentado el cristianismo en el que fueron educados, pero a la que consideran más acorde con los presupuestos filosóficos ahora defendidos. Frente a la *religión sin teología* de Sádaba, la *religión como degustación de lo sacro* de Savater, *la reducción de la religión a la ética* de Camps y *la religión del espíritu* de Trías, el discurso teológico «no debe reducirse a describir la función que desempeña la idea de Dios o la de sus sustitutos seculares, sino que ha de sacar a la luz la pregunta por su realidad y por su verdad» (p. 26). Ésta es la clave desde la que Avelino Revilla ha tratado de dialogar con estos autores, intentando poner de manifiesto las limitaciones de sus reflexiones, así como los retos y posibilidades que para la tarea teológica se derivan de ellas.

Luis González-Carvajal

GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, José, *El Dios emergente. Sobre la «consolación sin causa»*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2001, 360 pp.

Es opinión común entre los especialistas que el tema de la llamada «consolación sin causa» es la guinda del pastel de los Ejercicios Espirituales. Siendo éstos un intento magnífico de crear el espacio textual en donde el creyente pueda escuchar y hablar a Dios, se comprende fácilmente que la constatación de un lugar existencial en el que se privilegia la máxima disponibilidad de Dios para acceder a su criatura es, naturalmente, un punto crucial y eminente.

Muchos autores han intentado una explanación de las características de este asunto tan peliagudo, y unos y otros se han situado en posturas divergentes en este complejo mundo de los modos en que la divinidad se adueña porque sí del centro del sujeto. Desde los que se han inclinado por el tema de la desproporción, indicando entonces la asimetría del efecto respecto de la causa, a los que han preferido ceñirse al campo de la intensidad y han reivindicado la cumbre de intimidad amorosa en que nos encontramos en esta regla de discernimiento de los Ejercicios de Ignacio de Loyola.

Las dos partes de este excelente trabajo pretenden ofrecernos unas claves para la comprensión de esta relación –tan diáfana– entre Dios y el hombre. En la primera, como un recorrido minucioso de los textos ignacianos, sobre todo de las reglas

de la consolación de la segunda semana de los Ejercicios, que son analizadas con precisión y conocimiento; y en la segunda, como una reflexión sobre sus importantes implicaciones teológicas.

El autor, con un planteamiento que casi nos desconcierta, a fuer de claro y nítido, plantea las implicaciones teológicas del motivo, con las categorías de semejanza y simplicidad; si la primera es su rasgo posibilitador, al ser creado el hombre semejante a Dios, la segunda es su rasgo dinamizador, como un proceso que converge en el emerger del mismo Dios en su criatura divinizada, esto es, cristificada. Esta idea maestra del trabajo, la «emergencia de Dios», pone de relieve una dimensión quizá olvidada de su acción en el corazón de la persona humana.

Estamos ante una obra que podríamos calificar de madurez en un autor joven que, con un rigor extraordinario y una claridad de expresión muy notable, aborda este tema clave de la teología espiritual de los Ejercicios que es en sí difícil, y lo hace con precisión, altura académica y unción espiritual.

Xavier Quinzá Lleó

ROVIRA BELLOSO, Josep M., *Los sacramentos, símbolos del Espíritu,* Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2001, 232 pp.

En esta obra, el teólogo J.M. Rovira recupera el auténtico valor de los sacramentos, al destacar la unidad profunda de la fe y la praxis, superando así la disyuntiva de la sola sacramentalización (propia del nacional-catolicismo) o la sola evangelización (de los años sesenta). El autor tiene en cuenta el contexto presente, tanto de la nueva demanda de lo sacramental como de su consideración social y festiva, con el fin de «mostrar que la celebración de los sacramentos tiene su lugar propio en la cultura actual» (p. 18). El estudio parte de una concepción de la persona como sujeto capaz de recibir la comunicación de los dones de Dios a través de sus signos visibles, los sacramentos. Estos símbolos, término que emplea en su sentido más fuerte como «fragmentos del todo» (p. 135), sirven de enlace entre lo espiritual y lo sensible, «como bisagra entre la escatología divina y el tiempo de la historia humana» (p. 21).

Después de analizar la situación real (cómo se comprenden y practican hoy los sacramentos), pasa revista a las novedades de fondo en la teología sacramental actual, entre las que destacan las perspectivas escatológica, trinitaria (especialmente del Espíritu Santo) y simbólica. A continuación presenta los conceptos más importantes del ámbito sacramental (misterio, signo, símbolo, *sacramentum,* culto, celebración y fe), así como la evolución histórica de sus significados. El capítulo IV recuerda, con perspectiva histórica, la polémica católico-protestante en torno a los sacramentos, para presentar luego las corrientes sacramentales católicas del siglo XX: la teoría de los misterios, la del Cristo glorioso que actúa en los sacramen-

tos, la visión cósmica e histórica, la teoría de la imagen pedagógica, la del juego, la de la comunicación y la teología simbólica. El capítulo siguiente trata de los sacramentos en la Iglesia, interpretados en clave de Alianza y como «fiesta del Espíritu Santo en el pueblo de Dios» (p. 151) Por último, hace un recorrido breve pero denso de los siete sacramentos.

Esta obra tiene el mérito de proporcionar una reflexión teológica sistemática y clara, junto con indicaciones pastorales y pautas celebrativas de gran interés. Consigue el difícil equilibrio de armonizar la rica Tradición de la Iglesia con las exigencias de la cultura actual. Recoge, además, las aportaciones de la Historia, la Antropología, la Pneumatología, la Eclesiología, la Hermenéutica simbólica y otras ciencias (Psicología, Ciencias de la información...). Este amplio conocimiento, unido a su larga experiencia como párroco, hacen posible una visión de conjunto coherente y articulada, enriquecida y contrastada por la práctica pastoral. Por último, cabe destacar el acierto con que establece la íntima relación entre la sacramentalidad y la caridad cristiana. Sin duda que la lectura de este libro ayudará al lector a comprender y celebrar mejor los sacramentos de nuestra fe.

Fernando Nieto Sáez

SZENTMÁRTONI, Mihály, *Psicología de la experiencia de Dios*, Mensajero, Bilbao 2001, 228 pp.

Mihály Szentmártoni es un jesuita serbio, profesor de Psicología y Espiritualidad en la Universidad Gregoriana, que ha intentado poner sus conocimientos sobre la materia al alcance de los no especialistas. En este libro, escrito originalmente en italiano (y el primero suyo que se traduce al castellano, si no estoy equivocado), analiza lo que puede aportar la psicología actual a un mejor conocimiento de los distintos temas relacionados con la espiritualidad cristiana: conversión –muy bien iluminada a partir del concepto de *experiencia cumbre* («peak-experience»), de A. Maslow–, ascesis, vocación, identidad del creyente, experiencia mística, etc.

Es convicción del Autor que «una religiosidad vivida serenamente ayuda a convertirnos en más equilibrados, más maduros, en una palabra, más humanos» (p. 48), pero también pueden esconderse muchas trampas detrás de las cosas más santas. Por eso este libro será especialmente útil a cuantos deben acompañar a otros hermanos a lo largo del itinerario de una vida creyente.

Hoy son tantas y tan distintas las escuelas psicológicas que quien esté mínimamente al corriente de esa problemática querrá saber a cuál de ellas pertenece el Autor, para decidir sobre la conveniencia de leer su libro. En realidad no se adscribe a una escuela determinada. Considera que la complejidad de los fenómenos que englobamos bajo el nombre de «experiencia religiosa» hace preferible una aproximación ecléctica a los mismos. El psicoanálisis examina las dinámicas inconscientes; el

conductismo, el comportamiento observable; la psicología humanística se ocupa de la esfera afectiva; la logoterapia tiene como punto focal las motivaciones; etc. Y todos estos aspectos están presentes en cualquier experiencia religiosa.

Desde el punto de vista teológico, su orientación es equilibrada, aunque sorprende un poco el continuo hablar de «el alma», en vez de «la persona». En mi opinión, decir que, mediante la mística, «el espíritu entra en directa, inmediata e íntima comunicación» con Dios (p. 185) es un poco atrevido para este tiempo en que «vemos como por medio de un espejo y oscuramente» (1 Cor 13,12); otros intérpretes de la experiencia mística –entre nosotros, por ejemplo, Juan Martín Velasco– utilizan expresiones más humildes, como, por ejemplo, «inmediatez mediada».

El libro se lee con facilidad y con interés. Su brevedad también contribuirá a hacerlo atractivo en este mundo de prisas en que vivimos.

Luis González-Carvajal

BUENO DE LA FUENTE, Eloy, *España, entre cristianismo y paganismo*, San Pablo, Madrid 2002, 324 pp.

Como es sabido, las teorías de la secularización han revisado la vieja tesis de una paulatina desaparición de la religión en el mundo moderno, porque, además de existir países tecnológicamente avanzados, como Estados Unidos, en los que las religiones históricas conservan una vida pujante, en Europa están proliferando las llamadas «religiones sin Dios»: la religión de la Humanidad, las religiones civiles, etc. En esa lista tendríamos que incluir quizás el retorno del «paganismo».

El tono peyorativo que tenía hasta hace pocos años esa palabra hizo que la desterráramos del lenguaje eclesial, y los pocos que han seguido usándola quedaban clasificados como reaccionarios de forma automática. En nuestros días ocurre que es precisamente desde fuera del ámbito cristiano desde donde escuchamos voces que se presentan a sí mismas como paganas y reivindican la validez y la superioridad del paganismo sobre el cristianismo. El actual Decano de la Facultad de Teología de Burgos ha querido estudiar esta nueva situación.

«Paganismo», en este libro, no es simplemente un recurso retórico para designar el debilitamiento de la práctica cristiana o el alejamiento de la Iglesia, sino que designa la religiosidad de los estadios más arcaicos de la evolución del ser humano y de los estratos más profundos de la psicología humana. La cristianización del mundo antiguo no consiguió acabar totalmente con el paganismo, que pervivió sobre todo en muchas prácticas de la religiosidad popular. En nuestros días –debilitado el cristianismo en Europa– resurge con fuerza. «Los antiguos dioses y diosas han dormido un tiempo y ahora despiertan con la pujanza y la alegría de la mañana» (p. 240).

El grito «Dionisio contra el Crucificado», con el que Nietzsche terminó su *Ecce homo*, parece

haberse convertido en la consigna para revitalizar a una Europa cansada. El profesor Bueno de la Fuente, tras explorar este fenómeno –con una curiosidad casi universal– en los estudios sociológicos, en la literatura contemporánea, en la filosofía y en las costumbres populares, llega a la conclusión de que «nos encontramos ante un paganismo burgués, protagonizado por gente rica» (p. 290). Es nuestra civilización opulenta la que ha hecho posible el retorno del paganismo dionisíaco, seguramente porque necesita de él para legitimarse. Y en tal caso, si el cristianismo quiere defender a los excluidos del bienestar, debe emprender de nuevo la lucha contra el paganismo.

Estamos ante un libro nada convencional que merece la pena tomar en consideración y seguir reflexionando después sobre las perspectivas que abre.

Luis González-Carvajal

BRUNI, Luigino (coord.), *Economía de Comunión. Por una cultura económica centrada en la persona,* Ciudad Nueva, Madrid 2001, 190 pp.

Este libro describe y analiza una experiencia económica promovida por el movimiento de los Focolares, al que pertenecen cuatro millones y medio de personas en 182 países distintos. Desde antiguo han establecido en distintos lugares del mundo lo que llaman «ciudadelas», pequeñas ciudades (existen alrededor de 20) donde viven personas pertenecientes al movimiento con el fin de mostrar cómo sería la sociedad si todos viviésemos el Evangelio. En los últimos once años, varias de esas ciudadelas han creado además unos pequeños polígonos industriales donde los miembros del movimiento intentan demostrar que es posible una gestión económica alternativa en el ámbito de la economía de mercado. Es lo que llaman «Economía de Comunión» (EdC).

Los agentes de las empresas de la EdC deben atenerse en su actividad productiva al mismo estilo de comportamiento que llevan en los restantes ámbitos de la vida: actuar de modo transparente, con espíritu de colaboración entre trabajadores y accionistas, pagar los impuestos debidos –y no sobornos–, producir bienes y servicios útiles y de buena calidad, ser respetuosos con el medio ambiente, no caer en formas de competencia desleal, etc. Lo más llamativo del modelo es que los beneficios obtenidos por esas empresas se dividen en tres partes: una para autofinanciar la empresa, otra para ayudar económicamente a los focolares parados mientras no puedan proporcionarles un puesto de trabajo, y una tercera para formar «hombres nuevos» (¿focolares?) que vivan la «cultura del dar».

En septiembre de 1999, después de ocho años de experiencia, la EdC integraba un total de 761 empresas distribuidas por todo el mundo, aunque casi la tercera parte de las mismas están en Italia, el país donde nació el movimiento (parece ser que en España hay 12). La mayor parte (el 64%) pertenecen al sector servi-

cios. Como afirman los colaboradores de este libro, desde el punto de vista económico, la EdC tiene todavía un valor casi «inapreciable» (p. 61), pero quienes participan en ella creen firmemente que esa experiencia puede ser «el origen de una nueva civilización» (p. 132).

En estos momentos la EdC debe afrontar tres retos importantes:

En primer lugar, un reto *financiero.* Generalmente, la parte de los beneficios dedicada a la autofinanciación de la empresa no es suficiente, y hace falta una financiación externa, por lo que a menudo deben recurrir a inversores con expectativas de retribución del capital –es decir, que no suscriben los criterios de la EdC relativos al destino de los beneficios–, lo cual puede ir desnaturalizando el proyecto.

En segundo lugar, un reto *estratégico.* Hoy por hoy, casi todas las empresas de EdC son de pequeñas dimensiones (sólo 15 tienen entre 50 y 100 trabajadores, y únicamente 10 sobrepasan los 100 trabajadores). En muchas ocasiones, para sobrevivir en un mercado tan competitivo, se ven obligadas a aliarse con otras empresas no integradas en la EdC, lo que igualmente podría acabar desnaturalizando el proyecto.

Ambos retos hacen urgente extender la cultura alternativa que inspira la EdC. Se trata de un tercer reto, ahora de tipo *cultural.*

Me pregunto si no habría todavía un cuarto reto: promover reformas de carácter *estructural* con el fin de generar un clima donde pueda sobrevivir mejor esa EdC. Según parece, al menos por el momento, no han contemplado una acción semejante: «enfoques como el de la EdC tienen sin duda un valor macroeconómico; sin embargo, el énfasis de este proyecto se sitúa actualmente en la realidad empresarial» (p. 113); «en la experiencia de la EdC se manifiesta una voluntad de permanecer dentro del marco institucional, social y económico que condiciona la vida de todos, es decir, *en la economía de mercado*» (p. 126).

Un segundo interrogante me ha suscitado la lectura del libro. Si lo he comprendido bien, esas «ciudadelas» con sus empresas de EdC serían una de las manifestaciones más puras de lo que Bruno Forte llamó «cristianismo de presencia», puesto que, según parece, en ellas los focolares viven y trabajan juntos, sin mezclarse con los demás. Es posible que deba ser así para no desnaturalizar el proyecto, pero tiene como contrapartida que se disminuye la visibilidad del mismo a los ojos de los extraños (recordemos aquello de Mt 5,15: «No se enciende una luz para guardarla debajo del celemín»). Yo mismo, a pesar de estar especializado en el campo de la moral y la pastoral social, ni siquiera tenía noticias de la existencia de esta experiencia, que, si es como la describen estas páginas, puede resultar estimulante en medio del desierto de utopías en que vivimos.

Luis González-Carvajal

QUESNEL, Michel, y GRUSON, Philippe (dirs.), *La Biblia y su cultura*, Sal Terrae, Santander 2002, 2 tomos de 576 y 606 pp.

Son muchos y muy variados los esfuerzos realizados en las últimas décadas para familiarizar a los creyentes con la Biblia: círculos de estudio, cursos por correspondencia, etc. En mi opinión, para todas aquellas personas que no se asusten de los libros, la obra que comentamos puede tener ventajas sobre cualquiera de esos medios.

Colaboran en ella más de cincuenta escrituristas, todos ellos de habla francesa. La mayoría son católicos, pero hay también protestantes e incluso judíos. Dado que esta obra se ha escrito pensando sobre todo en las personas que no han realizado previamente estudios bíblicos ni teológicos, los autores han evitado al máximo los tecnicismos y, en aquellos casos en que resultaban inevitables, un asterisco remite a un vocabulario donde son explicados con claridad y concisión.

La lectura resulta muy interesante, porque el lector encuentra respondidas precisamente las preguntas que él se habrá hecho más de una vez; las que se plantea una persona de nuestros días. También las características del libro –letra grande, recuadros, etc.– facilitan la lectura.

Quien lea todo el texto seguido, desde la primera página hasta la última, irá avanzando de forma pedagógica, y le servirá como un manual de introducción a la Biblia. A pesar de que colaboran en esta obra tantos autores, la lectura continuada no produce sensación de fragmentariedad.

A quien consulte temas puntuales, a medida que lo vaya necesitando, le servirá como enciclopedia bíblica. Los índices que hay al final de cada tomo permiten encontrar fácilmente lo que uno busca.

El libro será útil también a quienes realizaron estudios bíblicos hace ya unos cuantos años y tienen la sospecha de que no están «al día». Han oído, por ejemplo, que hoy se cuestiona aquella teoría de las cuatro fuentes del Pentateuco que ellos estudiaron (la yavista, la elohísta, la deuteronomista y la sacerdotal), pero quizá no saben adónde dirigirse para aclararse. Aquí, en sólo cinco páginas, pueden conocer el estado de la cuestión.

Me atrevo a suponer que resultará interesante incluso para una persona no creyente, cuyo interés por la Biblia sea meramente cultural.

Los traductores han hecho bien su trabajo. Además de esmerarse en la traducción del original francés, cuando se citan textos de la Antigüedad, han buscado traducciones directas de los mismos hechas por especialistas españoles, con el fin de que no sean una traducción de traducción.

Naturalmente, una obra de estas características –dos tomos de gran formato, bien encuadernados, etc.– es cara (85 euros). Pero en este caso podemos decir que vale más de lo que cuesta.

Luis González-Carvajal

QUINZÁ, Xavier, *Desde la zarza. Para una mistagogía del deseo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, 174 pp.

Desde hace al menos diez años viene publicando este autor sus propias reflexiones sobre las relaciones entre el deseo humano y la salvación. Su trabajo *La cultura del deseo y la seducción de Dios* (1992) ya nos planteó la necesidad de mirar a la publicidad como un cultivo social de los deseos y una manera de partir de ello para retar al lenguaje de la teología, y más en concreto de la soteriología, a dar cuenta de forma nueva de las claves de la salvación. Más tarde volvió sobre el tema en un largo artículo en una publicación del Instituto Fe y Secularidad titulado: *El deseo como metáfora de la salvación* (1995), en el que se inspira claramente en los trabajos de Sebastian Moore y en algunas intuiciones de la psicoanalista francesa Françoise Dolto. En una obra colectiva sobre el seguimiento de Cristo (1997) incluyó una nueva perspectiva al mismo tema. Su título, *Figuras cristianas de mediación del deseo: seguimiento y fe en Jesús*, es muy significativo. En él muestra la necesidad de un «mediador externo» del deseo en orden a desvelar la estructura imitativa del mismo. Más recientemente ha publicado durante dos cursos (1998-2002) una serie de artículos breves con el mismo título genérico de este libro en la revista «Catequesis», que sin duda ha tomado como base para la redacción del libro que ahora ve la luz.

El trabajo está organizado en tres partes –«Discernir el deseo», «Entrenar el deseo» y «Rehabilitar el deseo»– y muestra un verdadero camino de iniciación espiritual de tipo eminentemente práctico, presentado como un recorrido mistagógico que va siguiendo los pasos de la pedagogía ignaciana de los Ejercicios Espirituales. Con un lenguaje sugerente y nuevo, nos anima a ejercitarnos en unas prácticas que vienen sugeridas como preguntas al final de cada uno de los capítulos.

Merece la pena señalar que este nuevo contexto, el lenguaje del deseo, resalta de una forma innovadora temas de fondo que son muy relevantes y que organizan una auténtica teología de la participación personal en el misterio de la salvación cristiana. Queremos subrayar sobre todo el lugar destacado de la experiencia de la fe en relación a la categoría del seguimiento de Jesús y el papel que le asigna a su Persona como «entrenador y rehabilitador» del deseo humano en orden a una verdadera configuración existencial del creyente. Y la intuición de la presencia del Espíritu como «el Deseo de Dios» que infunde al conjunto de la experiencia espiritual una densidad muy significativa.

Estamos, pues, ante un libro sencillo, pero de no pequeña ambición teológica y espiritual; y queremos felicitar a la editorial Desclée, y en especial a la colección *Caminos*, por su reciente línea de publicaciones, y en especial por el trabajo que ahora nos presenta.

Rafael Bosch

GRANADA, Miguel Ángel, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre,* Herder, Barcelona 2002, 382 pp.

Se trata de un volumen que recoge una serie de trabajos con distintas procedencias. Son ponencias que Miguel A. Granada presentó en varios congresos que, a lo largo del año 2000, recordaron la figura y la obra de Giordano Bruno, en el cuarto centenario de su muerte en la hoguera del Campo dei Fiori de Roma.

Ya el propio autor reconoce en la presentación que la estrecha relación entre los trabajos recogidos en este libro trae consigo ciertas repeticiones. ¿Se consigue un estudio unitario? Pensamos que sí, y que ciertamente se analizan con el máximo rigor algunos motivos filosóficos centrales de la obra bruniana.

Aspectos importantes de su filosofía son estudiados con admirable esfuerzo y erudición, de manera que se abordan las consecuencias teológico-religiosas y antropológicas del universo infinito y homogéneo que presenta Giordano, así como todo lo que se deriva de considerar la filosofía como perfección del hombre y vía auténtica a la unión con la divinidad.

Es una obra para gustar y profundizar en el mundo bruniano, y no tanto para acercarse a todas las áreas de su pensamiento. Miguel A. Granada recuerda que «momentos fundamentales de la filosofía bruniana... constituyen más un presupuesto del presente volumen que un objeto del mismo» (p. 13).

El lector comprende a lo largo de la lectura que el atributo fundamental del universo del nolano es la infinitud. Y va descubriendo que la defensa que Bruno hace del sistema copernicano se basa en que permite entender y afirmar la infinitud del mundo... y que en realidad se mostró indiferente a las ventajas científicas de la hipótesis de Copérnico, siendo bastante dudoso que entendiera su doctrina geométrica. Un segundo aspecto que resulta tremendamente revelador es el grado de oposición que Bruno llegó a mostrar a lo religioso como sistema de creencias: sí entiende la religiosidad de los filósofos, de los doctos, cuya religión es el mismo filosofar, pero la popular propia de la gente común le parece absurda, una «santa asnalidad», directamente contraria a la naturaleza y a la investigación racional.

Parte de los trabajos son las relaciones de Bruno con otros autores y temas: Hay una aproximación a Spinoza, a Maquiavelo y a la colonización americana –incluso en el epílogo se tiene puesto un ojo en Nietzsche–. Por eso resulta para los conocedores de la obra bruniana una gozosa oportunidad de ahondar y abrirse a nuevas áreas de investigación. Pero quizá para los menos iniciados habría resultado útil una primera sección que situara al lector en la problemática de la época: la vuelta a las doctrinas genuinas de Platón y Aristóteles, el debate entre averroístas y alejandristas, la filosofía natural de Telesio, las ideas de Cusano...

Estamos ciertamente ante una obra seria y admirable, que emplea textos en muy diversos idiomas continuamente –latín, francés, italiano– y que resulta imprescindible para un aficionado a esta apasionante época de una Europa en verdadera ebullición de pensamiento y de vida.

Fernando Gálligo Gómez

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Nos preguntamos con frecuencia sobre el sentido de la vida, y respondemos con largas citas y profundas reflexiones. Aquí un incidente inesperado, una partida de dominó egipcio con compañeros desconocidos en un aeropuerto lejano, provoca la intuición de que la vida se compone de sucesos consecutivos, intrascendentes en su mayoría, que en su conjunto sucesivo nos van dando, paso a paso, la respuesta práctica a la pregunta de nuestra existencia.

Somos lo que vivimos, y cuanto más lo hagamos con conciencia actual, con entrega sencilla, con contacto real con lo que hacemos en cada momento, con tanta más intensidad, plenitud y alegría viviremos.

128 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 7,50 €**

REVISTA DE FOMENTO SOCIAL

Número 224 (octubre-diciembre 2001)

Publicación trimestral de Ciencias Sociales de los jesuitas españoles desde hace 56 años.
Editada por ETEA, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad de Córdoba

Número monográfico sobre MIGRACIONES

EDITORIAL

Migraciones y globalización: los derechos humanos como marco de referencia

ESTUDIOS

Stefano ZAMAGNI: Migraciones, multiculturalidad y políticas de identidad

Paloma FERNÁNDEZ DE LA HOZ: Paradojas de la migración. aspectos antropológicos

Marta ARIAS ROBLES: Migraciones y desarrollo: ¿hay lugar para la cooperación?

Mª del Carmen RODRIGO GAMERO y **Juan Carlos REBOLLO GONZÁLEZ:** La ley 8/2000, ¿una ley para la integración de los emigrantes?

NOTAS

Paul VALADIER: Inmigración y derechos humanos

Lluis RECOLONS: La población inmigrante de origen extranjero y su impacto en las sociedades europeas

Quim PONS: La situación de la población inmigrante en España

CRÓNICAS

Julio L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ: Crónica del encuentro de EUROJESS 2001, celebrado en Berlín, agosto de 2001, sobre las migraciones en Europa

Información y pedidos: ETEA / Escritor Castilla Aguayo, 4 / E-14004 CÓRDOBA (España). / Tfno: (+34) 957 222 203 y 957 222 100 / Fax (+34) 957 222 182 / Correo electrónico: <jalmend@etea.com>

Precio de un ejemplar: 8,4 euros + gastos de envío. Para otras cantidades, precios especiales. Suscripción anual 2002 para España (4 números): 32 euros (IVA incl.).

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Adriana Destro/Mauro Pesce

Cómo nació el cristianismo joánico

Antropología y exégesis del Evangelio de Juan

Sal Terrae

Presencia teológica

¿Cómo se forma una religión, con sus prácticas, sus concepciones y su compacto grupo de seguidores? ¿De qué manera los habitantes de las ciudades antiguas se vieron movidos a formar las primeras comunidades cristianas? A través de insólitas claves de lectura antropológica del Evangelio de Juan, los autores muestran los mecanismos sociorreligiosos mediante los cuales se crea un nuevo sistema religioso.

Este libro intenta mostrar cómo nació concretamente una de las formas iniciales del cristianismo, la joánica, documentada en el *Evangelio de Juan*. Trata de explicar cómo el cristianismo joánico concibió su propio origen y especificidad. Es decir, según qué categorías culturales, con qué mecanismos sociorreligiosos y dentro de qué ámbitos relacionales consideró que se producía una nueva forma religiosa. No se trata, por tanto, de reconstruir la *historia* de un nacimiento, sino los mecanismos que un grupo considera que fueron puestos en movimiento para hacer surgir una nueva comunidad.

248 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 16,00 €**