

## PARA UN CRISTIANISMO MUNDIAL

*Partiendo del fenómeno de la mundialización y tras someterlo a examen crítico, el autor del presente artículo plantea de nuevo (véase ST n° 146, 1998, 135-144) toda la problemática resultante de la confrontación del pluralismo religioso con la pretensión universalista, que no totalitaria, de la fe cristiana y, por consiguiente, de la Iglesia. La aceptación de lo "irreductible" de otras tradiciones religiosas no significa la renuncia al carácter singular y misionero de la Iglesia, sino una exigencia de inculturación del Evangelio y la búsqueda de un nuevo estilo de misión.*

*Pour un christianisme mondial, Recherches de Science Religieuse 86 (1998) 53-75.*

En los albores del tercer milenio, el cristianismo debe afrontar el doble reto de la mundialización y de un pluralismo religioso aparentemente insuperable. En el presente artículo pretendemos: avanzar en el diagnóstico de la mundialización triunfante; explorar las posibilidades del diálogo interreligioso; situar la paradoja de un ecumenismo religioso que corre el riesgo de sacrificar lo irreductible (y por ello precioso) de cada tradición religiosa, clarificar la situación única del cristianismo como religión enteramente orientada hacia una mediación histórica particular; analizar las exigencias de inculturación que debe verificar el cristianismo, si quiere permanecer fiel a su vocación de "religión mundial"; aportar algunos elementos para un nuevo estilo de misión de la Iglesia en este nuevo contexto.

### Las ambigüedades de la mundialización

El proceso de mundialización afecta hoy más que nunca a todo el mundo y a todas las sociedades. Hablamos de una era planetaria de la humanidad. A primera vista lo interpretamos como un fenómeno positivo: una prueba de la unidad de los seres humanos, un factor de solidaridad de todos los pueblos por encima de las barreras de raza, cultura, religión y niveles de desarrollo. Sin embargo, gracias a una red de comunicación mediática cada vez más eficaz, es el orden mundial del libre mercado el verdadero motor escondido de la globalización. La "aldea global" tiende a convertirse en un mercado global en que la necesidad de buscar el máximo beneficio es la que decide lo que debe ser producido, dónde y para quién. Los seres humanos son considerados únicamente como consumidores potenciales. El mimetismo del consumo, potenciado por el enorme poder de los *mass media*, produce la ilusión de una solidaridad real. La universalización de una determinada razón científica y técnica nacida en Occidente constituye un progreso incontestable para millones de seres humanos, que escapan así a la fatalidad de la naturaleza. Pero, si analizamos el sistema con más detalle, nos encontramos con la generación de una enorme miseria para las tres cuartas partes de la humanidad, y con una degradación creciente del medio ambiente.

Se trata precisamente de no olvidar este desarraigo cultural cuando queremos interrogarnos sobre el impacto de la globalización en las religiones actuales. Podríamos evocar la prioridad absoluta concedida a la imagen, la evaporación de toda frontera entre el mundo real y el mundo virtual, la importancia fundamental de la experiencia vivida frente a la objetividad de un cierto número de normas; el relativismo por lo que respecta a la verdad; la tendencia a considerar las diversas creaciones culturales y religiosas como simples objetos de consumo ... Gracias a los inmensos recursos de la

comunicación electrónica, asistimos a la emergencia de un supermercado religioso que propone a un conjunto de consumidores cada vez más numeroso los múltiples productos (mitos, doctrinas y técnicas) de las distintas religiones. Sin atender a las complejas tradiciones que proponen tal o cual práctica religiosa, para muchos el criterio de elección y de verdad consiste en la *autenticidad* de la experiencia subjetiva propuesta.

Esta gran vitrina mundial de lo religioso, que yuxtapone en un plano de igualdad las diferentes religiones vivas, las desaparecidas, las creencias alternativas y toda una nebulosa de lo esotérico-místico, conduce casi fatalmente al sincretismo, a las mezclas dudosas y al eclecticismo.

Como sucede también en el dominio económico y social, la globalización a ultranza en la esfera de lo religioso engendra su contrario: la *fragmentación*.

No resulta difícil establecer un vínculo causal entre el fenómeno de la mundialización y el de la crispación identitaria, presente en diversas grandes religiones, y especialmente en las tres grandes religiones monoteístas. El despertar de las culturas que reaccionan ante la globalización puede ser fundamentalista, integrista o incluso fanático. No es infrecuente que la religión se convierta en el aliado más eficaz de los contrapoderes políticos nacionalistas que tratan de luchar contra el orden mundial de la ley del máximo beneficio. El conflicto de civilizaciones que algunos observadores profetizan no será sólo económico y cultural. Será también religioso. Ahora que el mundo comunista se ha hundido, intuimos lo que puede llegar a ser la rivalidad entre un Occidente materialista de origen judeocristiano y un mundo musulmán bajo el signo del fundamentalismo. Más aún, las religiones no son únicamente instrumentos al servicio de la política o de la economía; ellas mismas compiten también sobre el mercado mundial en busca de nuevos adeptos. El poder de los *mass media*, la facilidad de las comunicaciones y los grandes flujos migratorios de las poblaciones han revolucionado las relaciones de fuerza entre las religiones. Ya no podemos establecer una línea divisoria tajante entre las religiones misioneras con pretensión universal y las religiones regionales. La mayoría de las sociedades se han tornado pluri-religiosas, también ahí donde, por ej., el cristianismo o el islam continúan siendo religiones dominantes. Sólo hace falta recordar que en Europa hay 14 millones de musulmanes.

### **Posibilidades para un ecumenismo interreligioso**

Hemos empezado fijando una mirada crítica en el proceso de globalización subrayando su ambigüedad. Pero esto no es más que una parte de la verdad: no es posible reflexionar sobre el fenómeno actual de la mundialización sin evocar las nuevas posibilidades para el diálogo interreligioso que han surgido, al menos en las últimas tres décadas. Está emergiendo, a escala planetaria, un nuevo paradigma de universalidad que combina las exigencias de la unidad con el respeto a las particularidades.

### **La novedad del diálogo interreligioso**

Hemos podido escuchar repetidamente que las religiones han promovido más violencia que paz en el mundo. Efectivamente, la historia de las religiones ha sido con demasiada frecuencia una historia de rivalidad fratricida, fanatismo, intolerancia y exclusión. Por

ello hay que saludar como un positivo "signo de los tiempos" la reciente voluntad de diálogo de las principales religiones del mundo, dispuestas a superar sus querellas ancestrales, su voluntad de conquista y dominación para ponerse al servicio del hombre. Desde el Vaticano II, la Iglesia Católica ha desempeñado un rol decisivo en esta búsqueda de un nuevo ecumenismo. Pero esto no es una exclusiva del cristianismo. No olvidemos los diversos encuentros en Benarés y Nueva Delhi, o el diálogo cristiano-budista por iniciativa de la Escuela de Kyoto. Precisamente en esta ciudad se fundó en 1973 la *Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz* que convoca cada cinco años una asamblea general con representantes de al menos siete grandes religiones.

Este nuevo diálogo interreligioso no es un acontecimiento fortuito. Coincide con la era de la mundialización. Algunos hablan de una cuarta era de la humanidad, la de una comunidad global de las naciones. Los miembros de las diferentes religiones toman conciencia de que lo que los une es más importante que lo que los separa.

Gracias a las conquistas prodigiosas de la ciencia y la tecnología, el control humano sobre la naturaleza es casi ilimitado. Por primera vez sabemos que la supervivencia de la especie humana depende de la sabiduría y buena voluntad de los hombres. En este contexto las religiones descubren su responsabilidad histórica al servicio del hombre y su entorno. En la era de la mundialización, la comunidad de las naciones reclama una *ética planetaria o global* más allá de la diversidad de culturas y religiones. Así, todas las religiones son invitadas a escuchar la voz de la conciencia humana universal, que ha encontrado una de sus expresiones en la Declaración de los Derechos Humanos. Esta ética global será la ocasión de una interpelación recíproca entre las morales con fundamento religioso y las éticas denominadas seculares.

### **Lo verdaderamente humano como criterio ecuménico**

En el contexto del ecumenismo cristiano tenemos la esperanza de que la diversidad cristiana reconciliada sea un día expresión de la verdadera catolicidad de la Iglesia. Ahora bien, si queremos transponer esta esperanza al ámbito del ecumenismo interreligioso, debemos advertir que sería no sólo ingenuo sino totalmente erróneo pensar que éste busca instaurar la unidad de todas las religiones. Caeríamos en el mito de una religión mundial que borrara todas las diferencias, eliminando lo que precisamente constituye la originalidad irreductible de cada tradición religiosa. De lo que se trata es de favorecer el encuentro de las religiones para que éstas pongan todos sus recursos morales y espirituales al servicio de la paz, de la humanización del hombre y de la protección del medio ambiente.

La cuestión decisiva, siempre abierta, es la de determinaren qué consiste lo *auténticamente humano*. En este sentido, y a pesar de los numerosos contra-ejemplos, nos parece legítimo afirmar que todas las religiones dignas de este nombre buscan a tientas la salvación del hombre en la línea de la liberación y la felicidad. Nos resistimos a aceptar la idea típicamente moderna de que existe una contradicción fatal entre la búsqueda del absoluto y la de lo auténticamente humano.

Al contrario, nos parece que el hombre experimenta los límites de su condición por contraste con un estado mejor que se vincula directamente con el misterio de una Realidad última sea ésta el Dios personal de las religiones bíblicas, Brahman o el

Nirvana y el vacío. Por ello resulta insuficiente describir las religiones como simples creaciones culturales o proyecciones a partir de la experiencia de la finitud: no podemos olvidar que tales creaciones son vividas como *respuesta* a la llamada de una Realidad misteriosa. Podemos, pues, dar un paso más: en la era de la globalización, el verdadero reto del diálogo interreligioso, es *antropológico*. El ecumenismo a escala mundial nos permite realizar el aprendizaje de una humanidad plural en busca de salvación. Si el criterio del ecumenismo radica en lo auténticamente humano, tenemos necesidad de todas las tradiciones religiosas para recoger las múltiples facetas de este *humanum*. Las necesitamos para explicitar una humanidad transcultural que esté a la altura de la era de la mundialización. Sabemos, por ej., que estamos sólo al principio de un verdadero encuentro entre Oriente y Occidente en cuanto a la evaluación de lo verdaderamente humano. ¿Cómo articular dialécticamente la razón demiúrgica occidental con la pasividad activa de la sabiduría de Oriente y su sentido del desasimiento?

### La paradoja del diálogo interreligioso

Resulta evidente que una de las dificultades más importantes para el diálogo interreligioso estriba en el hecho de que cada religión exige de sus miembros un compromiso absoluto de fe. Sin embargo, paradójicamente, ahí radican también las potencialidades del ecumenismo interreligioso como ejemplo para todo encuentro entre culturas. Se trata, efectivamente, de conciliar el compromiso absoluto que implica toda identidad religiosa con una actitud de diálogo y de apertura a las convicciones del otro. Mi fe religiosa no tiene que comportar necesariamente un sentimiento de superioridad respecto a otros, si descubro que la verdad en la que creo no es ni exclusiva ni inclusiva de las demás verdades. La mía es una verdad relativa, por la particularidad histórica de su origen. Y eso no le impide tener un alcance universal. Esto nos ayuda, en otro plano, a no confundir la mundialización con una universalidad abstracta. Es en la fidelidad a su particularidad concreta donde cada valor cultural o religioso puede trascenderse y aspirar a lo universal.

Todo esto no conduce, pues, ni al escepticismo ni al relativismo, sino a la búsqueda de una verdad más alta y comprensiva que la verdad parcial de cada uno. Este es el presupuesto que subyace a la denominada *ética de la discusión*. Y es que la verdadera tolerancia reposa siempre sobre convicciones fuertes. Ahora bien, en el caso del cristianismo nos objetarán, y con razón, que se rompe el presupuesto previo a todo diálogo: el de la igualdad entre los interlocutores. Efectivamente, el cristianismo se sitúa, de entrada, en posición de exclusividad, en la medida en que su verdad se refiere enteramente a una mediación histórica que coincide con la irrupción del Absoluto mismo, que es Dios.

Precisamente en esto consiste la difícil tarea de una teología moderna de las religiones: en reinterpretar la singularidad del cristianismo debida a la unicidad de la mediación de Cristo, en el horizonte de un pluralismo religioso aparentemente insuperable. Una teología que debe preguntarse si nuestra experiencia histórica de un pluralismo *de hecho* no nos obliga a reconocer un pluralismo *de principio*. Teológicamente, este pluralismo sólo tiene sentido en relación con la unidad de la familia humana dentro del plan de Dios. Y se fundamenta en la fe en la presencia misteriosa y escondida de Cristo, salvador del mundo, en las diversas tradiciones religiosas de la humanidad. Es toda la historia humana desde el origen la que es historia de salvación. A partir de aquí, el

pluralismo religioso no es ya únicamente una fase histórica transitoria, destinada a desaparecer gracias a la misión evangelizadora de la Iglesia. Puede ser expresión de la voluntad misma de Dios que necesita de la diversidad de las culturas y religiones para manifestar mejor la riqueza y plenitud de la verdad que coincide con el misterio mismo de Dios.

Esta revolución doctrinal en la interpretación del pluralismo religioso no nos lleva a relativizar el misterio de Cristo, centro de la historia y lugar único de encuentro entre lo eterno y lo histórico. Es posible confesar al Ser absoluto que irrumpe en Jesucristo sin absolutizar el cristianismo como religión histórica, excluyendo a las otras religiones. En lugar de atenuar el escándalo del Verbo hecho carne para facilitar el diálogo del cristianismo con las otras religiones, deberíamos mostrar que es el principio *encarnatorio* mismo, es decir, la manifestación del absoluto en y a través de una particularidad histórica, el que nos invita a no absolutizar el cristianismo. Cristo es universal en tanto que es Jesús de Nazaret muerto y resucitado. El hombre Jesús no es una especie de emanación de Dios. Su humanidad es relativa en cuanto que es histórica, y a la vez es portadora de un sentido absoluto y universal.

Contrariamente a su reputación imperialista, si el cristianismo puede convertirse en una religión *dialogal*, será gracias a sus propios principios de limitación como religión de encarnación. El cristianismo es testimonio de una verdad singular, ni inclusiva ni exclusiva de las otras verdades religiosas y culturales. No tiene la pretensión de totalizar todas las verdades diseminadas en las demás tradiciones religiosas. Por lo menos idealmente, el diálogo del cristianismo con las demás religiones nos ofrece una clave inteligible para pensar con mayor facilidad lo que podría ser un proceso de mundialización que respete las particularidades de una humanidad esencialmente plural, manifestando a la vez el alcance universal de cada particularidad. Nos propone otro paradigma de universalidad diferente del que se sobreentiende habitualmente en la dialéctica de la globalización y la fragmentación. Un paradigma que se expresa bien en ese Universal concreto que es Jesús confesado como Cristo.

Pero podemos ir más lejos si profundizamos en la originalidad del cristianismo como *religión de la alteridad* a la luz del simbolismo de la Cruz. En este contexto, la cuestión se invierte. Ya no se trata de preguntarnos cómo el diálogo interreligioso puede convertirse en instancia crítica frente al proceso actual de mundialización. La cuestión sería: frente al desafío de la mundialización ¿cómo puede ser el cristianismo una religión mundial?

### **La utopía de un cristianismo mundial**

Ciertamente, el cristianismo debe permanecer fiel a su vocación católica, pero sin por ello aparecer como una religión totalitaria. Un totalitarismo que asoma, por ej., cuando tratamos de integrar como implícitos cristianos todos los valores positivos de las otras religiones y culturas del mundo. El cristianismo sólo puede mantener su pretensión de ser universal en la medida que sea consciente de su particularidad histórica. Y es a la luz de una teología de la cruz como podemos comprender su singularidad como religión de la alteridad.

## Una religión de la alteridad

La figura de la cruz tiene un valor simbólico universal. Es símbolo de una universalidad siempre ligada al sacrificio de una particularidad. Jesús muere a su particularidad para renacer como universalidad concreta, bajo la figura de Cristo. Es la *kénosis* del Cristo igual a Dios la que permite la resurrección en su sentido más general. En el plano histórico, sabemos que es la ausencia del cuerpo del Fundador -su *sepiola* que *permitió* el nacimiento de la Iglesia, cuerpo de la primera comunidad cristiana y cuerpo de las Escrituras. En términos de experiencia, podemos caracterizar la originalidad de la experiencia cristiana como experiencia de alteridad: alteridad de una ausencia originaria y alteridad de aquél que se convierte en mi prójimo. Tanto en el orden de la fe confesada como en el de la práctica, no hay existencia cristiana sin referencia a otras creencias y otras prácticas. Así, a diferencia de una totalidad cerrada, el cristianismo lleva desde sus orígenes el signo de lo que le falta. Por ello el cristianismo no es una ética más, ni una creación cultural junto a las otras. Es más bien una *ruptura instauradora* (Michel de Certeau) que adviene en el orden de lo simplemente humano, un orden que tiene ya consistencia en sí mismo. La experiencia cristiana pretende introducir un sentido inédito a las demás experiencias humanas auténticas, sin reemplazarlas.

Por tanto, contra todo imperialismo, podemos definir la identidad cristiana como una existencia *pascual* hecha de consentimiento del otro en su diferencia irreductible. A la luz del misterio de la Cruz, podemos ahora entender mejor lo que decíamos sobre el carácter *relativo* de la verdad cristiana. Como verdad revelada, exige al creyente un compromiso incondicional. Pero, por su origen histórico, lleva en sí misma el principio de su propia auto-limitación. Es relativa porque es *relacional* respecto de la pluralidad de verdades propias de cada tradición religiosa.

Siguiendo la tradición, la teología moderna comprende los valores positivos de las otras tradiciones religiosas y las semillas del Verbo depositadas en la sabiduría de las naciones como *preparaciones evangélicas*. Estamos en la lógica de la *promesa y el cumplimiento*. Sin embargo, en nuestra era de la mundialización, muchos no-cristianos vislumbran en esta lógica un secreto imperialismo. No debemos confundir la capacidad de integración del cristianismo histórico con el misterio del cumplimiento en Jesucristo. Hay que reinterpretar el concepto mismo de cumplimiento.

## Un cumplimiento no totalitario

La enseñanza del Vaticano II (*Nostra aetate* n° 2) constata la existencia de un "destello de verdad que ilumina a todos los hombres", no sólo en el corazón de los hombres a evangelizar, sino también en las mismas tradiciones religiosas. Estas semillas de verdad encuentran necesariamente su cumplimiento en Jesucristo, pero sin perder por ello su originalidad. Sus valores positivos no constituyen un *implícito* cristiano, sino que dan testimonio de un *irreductible* que procede del Espíritu de Dios, el cual sopla hacia donde quiere.

Así, la nueva teología cristiana del judaísmo que tiende a imponerse tras el Vaticano II está dispuesta a reconocer en Israel un *irreductible* que no se deja integrar en la Iglesia en el plano de la historia. Si es cierto que Israel continúa siendo depositario de la

elección y de las promesas divinas, entonces podemos hablar de un cara a cara permanente entre Israel y la Iglesia. La separación de la Iglesia naciente y de Israel sería el primer paso de un diálogo originario inscrito en el acto de nacimiento del cristianismo. Podemos decir así que, más que una substitución de Israel por la Iglesia, existe una ampliación del único pueblo de Dios. El cumplimiento de la Ley y los profetas en el Nuevo Testamento nunca ha significado que aquéllos perdieran todo sentido fuera de su cumplimiento. No se limitaban a una simple pedagogía para los discípulos de Jesús.

Podemos considerar la relación entre la Iglesia naciente y el judaísmo como *paradigma* de la relación actual entre el cristianismo y las otras religiones. Así como la Iglesia no integra ni sustituye a Israel, tampoco integra ni sustituye la parte de verdad religiosa auténtica que otras tradiciones religiosas contienen.

Ciertamente, Cristo es Aquél que *recapitula* toda verdad religiosa y cultural, pero cumple cada verdad en lo que ésta tiene de único y diferente. Por otro lado, cuando hablamos de la plenitud de la Revelación cristiana, se trata de una plenitud *cualitativa*, no cuantitativa. La Revelación, como acontecimiento de la Palabra de Dios en Jesucristo es definitiva e insuperable. Pero, en cuanto contenido de verdad, es necesariamente histórica y, por tanto, limitada. Por ello podemos considerar ciertas Escrituras sagradas no cristianas como "destellos de verdad", incompletos pero preciosos, testimonios del misterio insondable del Padre. Parece legítimo pensar que hay más verdad religiosa en el concierto polifónico de las religiones del mundo que en el cristianismo tomado aisladamente. Además, si el cristianismo tuviese la pretensión de integrar y traducir adecuadamente en la historia todas las riquezas contenidas en las otras religiones, correría el riesgo de perder la originalidad y armonía de sus propias riquezas. Sin embargo, el cristianismo tiene la ambición legítima de ser una religión mundial. Y eso nos lleva a la cuestión de cómo realizar una inculturación verdaderamente católica.

### **Una inculturación a escala mundial**

Dos convicciones fundamentales nos ayudarán a iniciar este apartado, y que puede convertirse en el bien de todo ser humano. La primera es que el Evangelio tiene una clara vocación mundial. La segunda es que, al menos en principio, ninguna cultura humana es una cultura de muerte: toda cultura busca superar el orden de las necesidades inmediatas y es portadora de una llamada a trascenderse a sí misma.

Desde el Vaticano II, hemos podido contemplar un punto de inflexión en la historia de la inculturación del cristianismo. Las Iglesias del Primer mundo (Europa y América del Norte) se vuelven minoritarias. Desde un punto de vista demográfico, el futuro del cristianismo se juega hoy en América latina, África y Asia. Por otro lado, y a pesar del centralismo romano, la Iglesia posterior al Vaticano II se vuelve poco a poco culturalmente policéntrica, en la medida en que las Iglesias antes denominadas "de misión" se convierten en Iglesias-hermanas de pleno derecho. Este paso del eurocentrismo al policentrismo coincide con la era de la mundialización. Por primera vez en la historia del cristianismo, la inculturación en nombre de la universalidad del Evangelio podría no coincidir con el sello de una única cultura dominante.

Sin embargo, como decíamos antes, la mundialización puede favorecer la dominación universal de un cierto tipo de razón instrumental y de un ethos materialista. Por tanto, el desafío de la inculturación no es sólo el del éxito de la misión confiada a la Iglesia. Se trata también de la lucha por lo auténticamente humano en el seno de una civilización planetaria. Así las cosas, la vocación de un cristianismo mundial consistiría en el ejercicio de un rol profético contra-cultural frente a los peligros de deshumanización de una mundialización unívoca. Para ello, evidentemente, un cristianismo mundial no puede quedar prisionero de su cultura de origen. El cristianismo no podrá convertirse en universal sin sacrificar antes algunas de sus figuras históricas.

Así como el cristianismo superó el dualismo judío/griego, deberá superar también el dualismo occidental/no occidental.

Ahora bien, sería ilusorio imaginarse un cristianismo que asuma cada cultura como quien cambia de vestido. La fe es trascultural, pero siempre enraizada en una particularidad histórica. El Evangelio en estado puro no existe. Por tanto, más que pensar en una esencia cristiana que se encarna sucesivamente en las diferentes culturas, deberemos promover un encuentro creativo entre las riquezas auténticas del Occidente cristiano y las de las culturas no occidentales, inseparables de las grandes tradiciones religiosas. Y es precisamente un cristianismo policéntrico el que puede ofrecer una alternativa seria al proceso de globalización concebido según un modelo unívoco.

Dando un paso más, podemos decir que no hay cristianización de una cultura sin que se dé, al mismo tiempo, una inculturación -es decir, reinterpretación- del cristianismo. Y, si es cierto que toda cultura ha sido conformada por una religión, entonces deberíamos hablar

quizás de la posibilidad de una doble pertenencia religiosa, sin caer en el sincretismo o el confusionismo. Tocamos aquí el núcleo del desafío planteado a un cristianismo mundial. Porque debe ser posible salvaguardar la identidad cristiana asumiendo, a la vez, ritos, prácticas ascéticas, actitudes espirituales y esquemas mentales que pertenecen a otras tradiciones religiosas. De este modo mostraríamos que el cristianismo, como religión del Evangelio, no es una religión más sino, por encima de todo, un Espíritu que instaure lo nuevo en el seno de ritos, doctrinas y éticas ya existentes.

Sin embargo, esta visión generosa de la inculturación no sería más que un señuelo, si el Evangelio no conservase su fuerza profética de ruptura y contradicción respecto a los elementos inhumanos de cada cultura, y respecto a las perversiones idolátricas de toda religión. Ahora bien, cuando el Evangelio es rechazado, ¿qué se rechaza? ¿el Evangelio mismo o el vehículo cultural en que se transmite? Si la misión de la Iglesia no asume todas las exigencias de la inculturación, no habrá advenimiento de una Buena Nueva. Estaremos únicamente ante el falso escándalo producido por una particularidad cultural extranjera o superada. Esto es cierto en el caso de las culturas milenarias no occidentales a las que llega la Iglesia. Y es cierto también en el caso de las nuevas subculturas dentro de la civilización occidental.



## Un nuevo estilo de misión

En virtud de su vocación universal, es decir católica, el Evangelio debe encarnarse en el tejido de cada cultura y dar a luz a nuevas figuras históricas de cristianismo. Una inculturación lograda prefigura lo que podría ser un cristianismo mundial.

Por su fundamento trinitario y cristológico, la Iglesia es constitutivamente misionera. No es la Iglesia la que define la misión, sino al revés. Ahora bien, en la "era de las misiones", que coincidió con la era de la conquista del mundo por Occidente, la vocación misionera de la Iglesia se polarizó en la conversión de los no-cristianos. En la era del ecumenismo interreligioso, en cambio, esta misma vocación deberá centrarse en el testimonio del Reino que no cesa de ir más allá de las fronteras visibles de la Iglesia. Aunque dejemos de concentrarnos en la conversión del no-cristianismo, como si su salvación dependiese únicamente del cambio de religión, la misión conserva toda su urgencia: como manifestación del amor de Dios y como encarnación del Evangelio en el tiempo.

La teología posterior al Vaticano II debe poder afirmar que los miembros de otras religiones pertenecen al Reino de Dios aunque no formen parte de la Iglesia. El diálogo conserva toda su validez aunque no lleve a la conversión. Y sin embargo, cada Iglesia particular será fiel a su misión sólo si da testimonio, en palabras y actos, de la novedad del Evangelio. Sólo si acepta el riesgo de una inculturación auténtica, podrá ser instancia crítica para las personas y para la sociedad. Es un único dinamismo el que lleva a la Iglesia a buscar las semillas del Evangelio en cada tradición religiosa, y a manifestar las profundas ambigüedades de ésta.

Para realizar esta tarea, la Iglesia deberá, sin embargo, cambiar el *estilo* de misión que tenía cuando vivía en la conciencia casi evidente de poseer el monopolio de la verdad religiosa y ética. Y más allá de un puro orden de justicia, bajo el signo de la simple igualdad de derechos, la Iglesia debe ser testimonio de lo que Paul Ricoeur denomina la ley de la sobreabundancia: la opción preferencial por los más desfavorecidos. Esta cultura del amor no puede ser codificada en leyes.

De este modo la Iglesia podría ser para el mundo fermento de una cultura de la alteridad y la subsidiariedad que haga frente al doble desafío de la fragmentación y la globalización uniformista. Sin embargo, este proyecto seguirá siendo sólo una bella utopía mientras la única Iglesia de Cristo no haya superado la división de las Iglesias y no haya dado ejemplo de una diversidad reconciliada.

**Tradujo y condensó: ALEXIS BUENO**