

José
Comblin

Latinoamérica
Libros srl



Teología de la misión

La evangelización



CUADERNOS PARA LA REFLEXION

TEOLOGIA DE LA MISION

por

JOSE COMBLIN



**LATINOAMERICA
LIBROS S. R. L.**



LATINOAMERICA
LIBROS SRL
Junín 969
Buenos Aires - Argentina

Tapa: Frasco Garuti

Texto publicado en la
Revista Eclesiástica Brasileira (REB)
Vol. 33, Fasc. 131 - Sept. 1973
bajo el título TEOLOGIA DA MISSÃO

Versión del curso dictado por el autor
en el Centro de Estudios Teológicos
de la Diócesis de Talca, Chile

Primera edición en español, diciembre 1974
© LATINOAMERICA LIBROS S. R. L.
para todos los países de idioma español
Junín 969, Buenos Aires, Argentina
Casilla de Correo 161, Suc. 12 (B)
Buenos Aires, Argentina
© EDITORA VOZES, Petrópolis, Brasil
Todos los derechos reservados
Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina
Printed in Argentina

INDICE

Prólogo	1
INTRODUCCION	
Actualidad de la teología de la misión	5
Las grandes tensiones del cristianismo contemporáneo	10
La misión de Jesucristo	18
I / LA MISION CONSIDERADA EN SI MISMA.	
1. La misión como misión	23
2. La misión como abediencia	34
3. La misión como salvación	44
- La objetividad de la misión	44
- La acción salvadora	51
- La salvación en el hombre salvado	55
4. La misión como servicio	58
5. La misión, fuerza y debilidad	67
6. La misión como testimonio	73
II / HISTORICIDAD DE LA MISION.	
1. Iglesia e historia	83
2. Los signos de los tiempos	90
- La sucesión de las etapas	97
- La pedagogía	103
- La dialéctica paulina	108
CONCLUSION	115

PROLOGO

No hace mucho tiempo le oí decir y afirmar al Padre José Comblin que la crisis de los cristianos contemporáneos radica en que, de varios siglos a la fecha, han perdido la fe en el Espíritu Santo. Se lo invoca ritualmente, se le dedican plegarias e instituciones, pero de hecho y en el fondo no se cree en él, porque se ha sustituido la espontaneidad de su amor e inspiración por la planificación y los programas religiosos y pastorales basados en ciencias y técnicas puramente humanas. Se trata, en suma, de la peor de las crisis: *la crisis del amor*.

Este libro constituye un preciso desarrollo y ejemplificación de esa idea central, que se hace casi obsesiva en el autor. La **TEOLOGÍA DE LA MISIÓN**, para Comblin, se levanta en el corazón del cristiano como una actitud y un movimiento esencialmente *centrífugos y dinámicos*, que sólo adquieren sentido en la permanente inquietud y búsqueda de la transmisión del mensaje de Jesucristo a "los otros", a "los de afuera", en la línea trazada por el Maestro, sumisos a la inspiración del Espíritu Santo y a la medida de los signos de los tiempos auténticamente interpretados.

INTRODUCCION

Es una actitud y movimiento de disponibilidad absoluta, de recreación e imaginación constantes, de apertura total a las exigencias siempre cambiantes y originales —aunque simples y sencillas— del Espíritu, en medio de un mundo quebrado y corrompido por estructuras de pecado, injustas y opresoras. Ello suele implicar, por supuesto, la renuncia —y en cierto sentido una *renuncia alegre*— a pautas, normas, ritos, formas y códigos establecidos, heredados y aceptados generalmente por la sociedad en la cual vivimos.

Esta obra contiene un pensamiento teológico y religioso original, rico y profundo. Sus acentuaciones y su énfasis, en una perspectiva de espontaneidad del amor, de destinación personal de la misión, de recelo y desconfianza de todo lo que aparece como estructurado por la sociedad humana, plantea algunos interrogantes de fondo, que quedan abiertos a la confrontación: el sentido de lo institucional, la validez de la tradición, las relaciones entre la fe cristiana y la cultura humana, entre la Iglesia y comunidades históricas concretas, la experiencia religiosa popular y colectiva como sustento de una *misión* entre las masas, la dimensión de pueblo como sujeto de fe comunitaria.

Son todas cuestiones que hoy interpelan muy de cerca, especialmente a las Iglesias de América latina, y que, a través de la misión de Comblin, aparecen acicateadas para una adecuada profundización.

Por eso mismo, el valor de este libro no radica sólo en el camino y la dinámica que señala, sino también en las preguntas que deja abiertas, para que entre todos busquemos las respuestas.

IGNACIO PALACIOS VIDELA

Buenos Aires, 17 de diciembre de 1974.

ACTUALIDAD DE LA TEOLOGIA DE LA MISION

Por muchos motivos estamos inclinados a pensar que la teología de la misión constituye, hoy en día, el centro de convergencia de las principales controversias entre los cristianos. Sentimos en muchos casos que los argumentos, los conceptos, las tesis que separan los grandes partidos en la Iglesia de hoy no van hasta el fondo de las cosas. La situación no progresa porque los adversarios no explicitan las opciones o las concepciones básicas que están en el origen de las divergencias, no explicitan los postulados que mueven la argumentación. Pero si examinamos atentamente lo implícito nunca explicitado, si buscamos la teología subyacente a las opciones pastorales, encontraremos diversas interpretaciones de la misión.

Sucede que la teología de la misión no se desarrolló de manera suficiente hasta ahora, para que podamos simplemente recurrir a los libros o artículos publicados. En los últimos treinta años surgieron en la Iglesia muchas iniciativas misioneras muy válidas y realmente precursoras. En el Brasil, sobre todo en los últimos diez años, surgieron comunidades, movimientos, grupos misioneros en busca de una nueva actuación cristiana en el mundo (una nueva

pastoral, dicen a veces; aunque esa palabra no sea de las más felices).

Sin embargo, no se puede decir que esos ensayos encontraron su correspondiente conceptualización teológica. Claro está que no se debe exagerar la importancia de la teología en la Iglesia y en la misión. Los precursores y los verdaderos misioneros no precisan de teología para realizar sus experiencias y buscar caminos nuevos. El Evangelio, la inspiración del Espíritu para interpretar los signos de los tiempos y aplicarles los textos bíblicos, el apoyo de los miembros esclarecidos de la jerarquía, proporcionan las luces necesarias y suficientes.

La teología es acto reflejo, realizado después de las experiencias y a partir de ellas. Lo concreto de la práctica misionera será siempre anterior a la teología; y una teología que no se refiere a actos concretos, habla en el aire, para nadie, repite una pura letra bíblica o tradicional (lo que puede ser excelente desde el punto de vista de la historia de la doctrina cristiana, de la historia de la teología, pero no constituye teología). Sin embargo, hay un momento en que se hace necesario explicitar lo vivido, examinarlo de modo crítico y sintetizarlo en conceptos científicos. Esa necesidad no es propiamente de los misioneros, sino de la Iglesia. La Iglesia necesita interpretar lo que está aconteciendo en la misión concretamente vivida, el significado y el alcance real de las novedades. Ella necesita comprender los signos de los tiempos ofrecidos en esas experiencias y, por lo tanto, volver a las fuentes, releer los textos, reexaminar críticamente su pasado, sus tradiciones, a veces inconscientemente canonizadas. La Iglesia necesita rehacer su teología a la luz de la experiencia vivida, para poder, si fuere el caso, convertirse ella misma.

Nuestra teología de la misión es insuficiente. Lo que actualmente la constituye puede condensarse más o menos en pocos temas.

En primer lugar, existe el sector de la "misiología" que hasta ahora fue siempre marginal en la teología, siendo dedicado a las tareas de los "misioneros" en un sentido

muy particular, los religiosos y las religiosas que trabajan en territorios dependientes de la Congregación Romana de las Misiones o de la Propagación de la Fe. Esta era hasta hace poco tiempo una aplicación de la eclesiología destinada a dar al personal especializado en esas regiones la ideología conveniente. Por definición, la misiología no interesa a la gran mayoría de la Iglesia. Es una doctrina para grupos especializados. "La gran teología" no le prestaba mucha atención. Los grandes problemas teológicos no eran problemas de los misioneros.

Como obra más representativa de la misiología podemos citar el libro clásico de Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker*, Friburgo, 1961. El Concilio trató de integrar la misiología dentro de los conceptos más generales de la teología, liberándola de su aislamiento tradicional. Sin embargo, consideró necesario publicar un documento especial con base teológica propia, reconociendo así que la eclesiología en sí misma no es suficientemente misionera, o no se dirige suficientemente a la publicación del Evangelio en todos los pueblos.

Después de la segunda guerra mundial apareció otra perspectiva misionera por la convergencia ocasional de dos movimientos: la teología bíblica y el descubrimiento de la descristianización de la sociedad occidental. La teología bíblica obligó a destacar los temas de la misión mucho más de lo que se hacía en la teología común. El descubrimiento de la descristianización obligó a concebir la Pastoral desde un punto de vista más "misionero": todas las tierras de la antigua cristiandad debían ser consideradas como "tierras de misión". Se buscó una "Iglesia en estado de misión" y una teología adaptada a esa nueva perspectiva. Fue la época de la revista "Parole et Mission", cuya ideología está bien representada por los libros de A. M. Henry.

En realidad, la "Iglesia en estado de misión" no había cambiado radicalmente; era la Iglesia de siempre con sus instituciones de cristiandad. Pastores de buena voluntad procuraban aplicar las instituciones de cristiandad para fines misioneros. De la misma manera trataban de reno-

var la eclesiología aplicando los temas tradicionales a fines misioneros. Para una "Parroquia misionera", una "Liturgia misionera", una "Evangelización misionera" (simplemente la antigua parroquia, la liturgia de siempre, la antigua catequesis bautizada con el nombre de evangelización), se aplicaron los temas de la teología bíblica de la misión a las instituciones eclesiásticas tradicionales. Esa teología misionera estaba destinada a renovar el prestigio de instituciones seriamente cuestionadas por el estado de descristianización de la ex-cristiandad. Hasta hace pocos años atrás, la mayoría de los responsables hallaba que, para responder a los desafíos de la época actual sería suficiente rejuvenecer y modernizar la fachada, esto es, el aspecto exterior de las instituciones cristianas y católicas, sin necesidad de sustituirlas por otras completamente nuevas. Una de las formas de renovación era el cambio de vocabulario. ¿Quién sabe si aplicando los temas de la teología bíblica a las tradiciones eclesiásticas, éstas no recobrarían un nuevo vigor, evangelización, testimonio, palabra, signo, comunidad, compromiso, servicio, pobreza, etc., todos esos temas sirvieron para revestir las cosas de siempre. Pero, ¿cómo pedir a una institución hecha para "mandar", como la institución parroquial y del vicario, que pueda "servir"? Sólo vaciando el contenido de la palabra *servir*, de tal modo que *servir* quiera decir simplemente administrar una parroquia. Ese servicio es el servicio de todos los funcionarios de las reparticiones públicas, de la enseñanza fiscal o particular, del "servicio" de salud, etc. Uso sumamente legítimo de la palabra. Sin embargo, no es eso lo que se quiere decir en la Biblia. Al usar la palabra para designar cosas muy comunes, se suprime el contenido de una revelación evangélica. El Evangelio quiere decir otra cosa. Esa otra cosa no puede servir para tratar de recuperar algo antiguo cuyo sentido es diferente.

Estamos aquí ante una aplicación más del problema del sentido de la Biblia para los cristianos. El Concilio repite muy bien en fórmulas excelentes la doctrina de siempre; la doctrina que, mejor dicho, casi nunca se aplica. La Biblia es normativa. La Biblia no debe obedecer a los hombres, sino los hombres a la Biblia. Por lo tanto, no se debe obli-

gar a la Biblia a escuchar lo que dice la Iglesia de hoy, sino obligar a la Iglesia de hoy a escuchar lo que dice la Biblia. Hay un método cómodo, el método habitual de la homilía, que consiste en buscar en la Biblia textos para legitimar aquello que existe, aquello que se está haciendo, conductas tradicionales, instituciones eclesiásticas. La exégesis se torna inútil porque la aplicación real y concreta ya es conocida de antemano. Se sabe de antemano que la Biblia recomienda todo lo que hace la Iglesia de hoy.

El método correcto es exactamente el contrario. Sabiendo que hay en lo concreto de la Iglesia de hoy y en la conducta habitual de los católicos innumerables cosas que no son de Cristo, sino del pasado, de las tradiciones populares, de concesiones hechas a los débiles y a los pecadores en el transcurso de los tiempos, es que necesitamos interrogar a la Biblia. Precisamos someter todo al juicio de las palabras reveladas para cambiar lo que no corresponde a la voluntad divina e instituir lo que esa voluntad pretende realizar. Releer la Biblia sin prejuicio, con la disposición de corregir todo lo que fuere preciso corregir.

Es en ese sentido que los autores buscan una nueva teología de la misión. Desde el punto de vista bíblico no es necesario cambiar aquello que fue escrito y explicado en la generación anterior. Por lo tanto, el problema de hoy consiste en someter a esos textos los cuestionamientos de hoy. Se trata, en primer lugar, de reconocer que en la propia estructura del mensaje evangélico no constituye la misión un tema secundario al lado de muchos otros. Es el tema fundamental del cual procede el resto, y cuya luz se proyecta sobre el resto. Por lo tanto, necesitamos construir una síntesis teológica en que ese hecho se destaque con la debida insistencia.

En segundo lugar, el tema de la misión es la luz a la que es preciso someter las cuestiones de hoy, las más radicales: ¿cuál es la función de la Iglesia? ¿para qué ser cristiano? ¿tiene sentido formar Iglesia? ¿cuál es la finalidad, las metas, los criterios de actuación de la Iglesia? Pues éstas son las grandes preguntas de los cristianos de hoy que no

se contentan con razones sentimentales, o no quieren evitar las preguntas por no perder la tranquilidad.

Ahora bien, solamente la perspectiva de la misión constituye un punto de partida serio. Todos sabemos que la Iglesia que conocemos no es más un punto de partida firme. Por el contrario, es justamente ésa la que es problemática.

Dijimos al comienzo que la teología de la misión estaba en el punto de convergencia de las grandes tensiones del cristianismo de hoy. No será superfluo mostrar esa convergencia con algunos ejemplos escogidos.

LAS GRANDES TENSIONES DEL CRISTIANISMO CONTEMPORANEO

1. — Entre los problemas considerados por la teología de la misión, el primero es el de los propios fines de la misión y de la orientación que de ellos se deriva. Hay dos maneras fundamentales de concebir la misión. La primera, entiende la misión como la extensión de los grupos visibles institucionalizados en la Iglesia actual. La actividad misionera consistiría en reclutar nuevos miembros para la Iglesia, introducir más gente, aumentar el prestigio y la influencia social de la Iglesia. Se usa la palabra para argumentar, convencer, atraer. Algunos encuentran que es legítimo recurrir a la “suave” presión de la familia, de los amigos, de los esposos, a la “menos suave” presión de las autoridades sociales o políticas. Algunos hallan también que es bueno organizar esa presión, concentrando la misión en la acción sobre los jóvenes, sobre todo en los niños, los enfermos, las mujeres, en fin, los elementos más débiles de la sociedad, los que son más sensibles a las presiones sociales. Todo eso puede ser muy bueno. Por otra parte, tales instituciones se pueden justificar también por otros argumentos fuera de cualquier proselitismo. En todo caso, en esa perspectiva el centro de la Pastoral consiste en administrar la Iglesia, y la misión es una actividad auxiliar de la Pastoral

en el sentido de que ella ayuda a aumentar la extensión y la fuerza del organismo que se administra.

Puede creerse que pocas personas describen con esos términos su actividad pastoral. Sin embargo, incluso en los territorios llamados de misión, la mayor parte de las actividades y las propias estructuras se definen en función de la administración, de la consolidación y de la ampliación de aquello que ya existe. Lo que se pide a los otros es que se integren en el pueblo ya integrado, adopten sus conductas, imiten a los católicos anteriores. Mejor dicho: ni se les pide, porque la cosa está bien clara sin necesidad de hablar. No es preciso decir que esa forma de misión se muestra totalmente inoperante, totalmente incapaz de hacer las “conversiones” esperadas. Hace más de doscientos años que los hombres salen de la Iglesia para afuera y nunca hacen el camino inverso, o casi nunca salvo en los pueblos muy primitivos culturalmente, como ciertas tribus centro-africanas. Millones salieron, millares volvieron. Sin embargo, la Iglesia continúa gracias a la natalidad de sus miembros. Ella se reproduce no por la evangelización, no por la misión; sino por la reproducción biológica, como el antiguo pueblo de Israel. Todo sucede al final de cuentas como si la Iglesia pudiese vivir sin misión, administrando los miembros que la naturaleza le proporciona. Aquí surge la pregunta: ¿cómo conciliar eso con el Nuevo Testamento?

La segunda concepción de la misión parte, no de la Iglesia, sino de Cristo. La misión consiste en renovar e imitar la propia misión de Jesucristo. ¿No fue ésa la inspiración de los grandes inspiradores de movimientos carismáticos en el pasado, la inspiración de San Francisco y Santo Domingo, de San Bernardo y San Ignacio, y tantos otros? Jesús se dirige a los que están afuera, habla para denunciar, anunciar, provocar, llamar a la transformación de vida, liberar del pasado, de la sinagoga, del peso de los escribas y de las tradiciones. La Iglesia viene después de la misión y no antes. Los destinatarios de la misión son de un modo privilegiado la oveja perdida, los publicanos, los samaritanos, los pobres de Galilea, las prostitutas, sin excluir a los otros, con una insistencia muy marcada por los evangelistas. Los actos de la misión se inspiran en los

propios actos de Jesús: los modos de enseñar (interpretación de las varias formas literarias usadas), los gestos, los comportamientos sociales, las actitudes en la vida pública.

La diferencia entre las dos posiciones es radical: la primera actúa en función de quien está dentro, la segunda en función de quien está fuera; la primera busca resultados visibles, primero cuantitativos, después cualitativos; la segunda busca lo cualitativo y no se preocupa por lo cuantitativo, ni procura evaluar los resultados. La primera integra dentro de modelos homogéneos, creando uniformidad, la segunda no tiene modelos previos y provoca diversidad.

Hay que decir que los dos métodos no son exclusivos. Es verdad. Pero, uno de los métodos dará el acento y la fisonomía global. Más aún, el movimiento espontáneo, en virtud de los determinismos sociológicos lleva al primer método; el segundo resulta de una opción decidida contra las corrientes dominantes.

¿Qué dice la teología de la misión? ¿Puede decirse que la obra de la Iglesia consiste en continuar, repetir, renovar constantemente, en cada nuevo contexto cultural aquello que hizo el mismo Jesucristo? O, por el contrario, ¿tenemos que pensar que Jesús hizo aquello para ahorrarnos la necesidad de hacerlo; que nosotros necesitamos recibir el capital acumulado por Jesús, y administrar los tesoros espirituales conseguidos por El? ¿Jesús fundó y reunió la Iglesia y nosotros la administramos?

2. — Hay también dos maneras de representarse la relación entre cristianismo y mundo (incluyendo Iglesia y mundo). Una es *estática*, la otra *dinámica*. La concepción *estática* es más común. Muchos la encuentran tan evidente que les parece ser justamente la nota más característica del cristianismo. Para esa concepción, Iglesia y mundo son dos totalidades yuxtapuestas, completas y paralelas, ambas "societas perfecta" decía Belarmino, aunque en otro contexto. Cada una tiene evolución propia, a partir de valores propios y fines propios. Cada una actúa en un orden dife-

rente. La Iglesia actúa en el orden "religioso", "moral" o "espiritual". El mundo actúa en el orden temporal o profano. Entre Iglesia y mundo habrá muchos contactos, muchas interferencias, inclusive colaboración, solidaridad, servicio, diálogo (términos propuestos por el Concilio con mucha inspiración espiritual, para corregir los esquemas muy jurídicos que prevalecían en los últimos siglos). En ese caso la Iglesia tendrá las mejores relaciones posibles con el mundo (la tendencia conciliar era bastante optimista y la teología contemporánea vuelve bastante hacia atrás), practicará el diálogo, el servicio, la colaboración; sin embargo, todo eso queda marginal y secundario para la Iglesia, ya que ella tiene otra misión que cumplir; una misión desempeñada en otro orden; un orden tan completo como el mismo mundo. La Iglesia ejerce, por lo tanto, dos actividades: una principal, en su orden propio; y otra, importantísima, pero secundaria, en el orden del mundo, en el cual ella entra siempre como en terreno no propio. Ese es el dualismo que provoca reacciones por parte de muchos. Sin embargo, las reacciones no cuestionan el esquema y apenas tienden a colocar a la Iglesia cada vez más en el orden del mundo, a multiplicar sus intervenciones, a hacer que esa intervención sea cada vez más importante hasta provocar los gritos alarmistas: ¡¡horizontalismo, horizontalismo!! El debate entre horizontalismo y verticalismo es inevitable, o por lo menos, una preocupación constante, para no ser acusado de horizontalismo o verticalismo.

La segunda concepción rechaza el esquema *estático* de dos mundos, o dos totalidades, dos órdenes. Por lo demás, los dos órdenes aparecieron en la teología del siglo XVI: su inspiración es protestante. Esa teología es uno de los núcleos de la teología luterana, la doctrina de los dos reinos, que los católicos adoptaron con otras palabras. No la conocieron ni la antigüedad, ni la edad media. Algunos encuentran que significó progreso; otros, que fue retroceso. En todo caso, la segunda interpretación no acepta la existencia de dos órdenes. La misión de Jesucristo no constituye un orden, una totalidad al lado del mundo. Ella es justamente misión, esto es, movimiento, no otro mundo, sino movimiento para este mundo, entrada en este mundo, ac-

ción sobre este mundo. Cualquier tentativa de definir el cristianismo en formas estáticas destruye lo esencial y crea dilemas sin salida. Jesucristo se dirige a todo el mundo, a cada entidad en particular y a la totalidad. La nota propia de El no es una existencia paralela, sino el modo de actuar en este mundo; el modo de la misión es la pretensión de penetrar en todo, queriendo transformar todo. Cristo es aquel que atraviesa este mundo para modificarlo, justamente por ese movimiento. El es acción. No procede del mundo, mas está en el mundo, en este mundo concreto y profano. Cuando El dice "donde dos o tres estuvieren reunidos en mi nombre, Yo estoy en medio de ellos", él no se refiere a una reunión en un mundo paralelo, mundo religioso o espiritual, sino a este mundo, en cualquier lugar del mundo. Por lo tanto, la distinción entre Cristo y el mundo no es distinción entre dos órdenes, sino distinción entre la palabra y la persona que escucha esa palabra, entre el gesto y la persona que percibe el gesto, entre el viento y la tierra, pues Cristo es Espíritu, según el Apocalipsis. Así como Cristo no queda al lado del mundo, así también quien prolonga la obra de Cristo queda dentro del mundo, no como quien es actuado y movido por este mundo, sino como quien lo mueve y transforma.

Es preciso escoger entre los dos esquemas. ¿Qué dice el mensaje evangélico?

3. — El tercer dilema se refiere al contenido de la salvación y a su historicidad. Una escuela teológica representada por nombres muy importantes del pensamiento actual entiende por salvación un misterio invisible de comunión con Dios. Esta expresión recapitula todos los temas del Nuevo Testamento que se refieren a la relación con Dios: hijos de Dios, cuerpo de Cristo, pueblo de Dios, etc. Estos temas forman una colección escogida, separada de cualquier referencia histórica. La salvación alcanzará la plenitud en el mundo futuro. En este mundo ella constituye una vida interior, secreta, invisible, que acompaña la vida de los cristianos, confiriendo inclusive significado a la existencia, pero no entra en la vida temporal misma, ni en la corporal e

intelectual. Esta sigue su curso, igual al curso de la de los otros hombres que no son cristianos. La historicidad entonces permanece exterior a la salvación, al Reino de Dios presente en el misterio. En cada época, también hoy, se plantea el problema de cómo poder vivir como cristiano en el mundo de hoy, cómo salvar la fe, mantenerse fiel en las dificultades del mundo actual. La historicidad del cristianismo consiste en que la vida cristiana tiene que reaccionar a todos los cambios de cultura y civilización. La acción histórica va del mundo exterior al mundo cristiano. Naturalmente, éste no es alcanzado en aquello que le es esencial, sino apenas en aquella parte superficial que es adaptación al ambiente. La historicidad no afecta a la propia Iglesia ni a la doctrina, que son entidades supratemporales, sino a la credibilidad de la Iglesia y de la doctrina. Pues la salvación y la gracia son elevación a un orden superior. En la medida en que la vida es elevada a una comunión superior con Dios, ella entra en el área de la tranquilidad y la inmutabilidad.

Por el contrario, en la segunda concepción la salvación parte del pecado del mundo. La totalidad del mundo, la vida individual y social quedan bajo el reino del pecado. El pecado ha de ser considerado en su realidad histórica en todas las expresiones de dominación, de explotación, de egoísmo humano. La salvación consiste en un cambio radical de la humanidad, no cambio de un golpe mágico de la parte externa, sino un cambio por un despertar de la libertad y del amor en el corazón del hombre. Esa salvación se encuentra en un estado inicial, como un despertar, un principio de vida, una semilla, conquista permanente y siempre amenazada. Su condición de hijo de Dios, cuerpo de Cristo, pueblo de Dios no son entidades misteriosas situadas por encima del hombre, son esencialmente movimientos, existen solamente en forma dinámica en ese movimiento de reconquista de lo humano por el hombre. Fuera de ese movimiento sólo hay ilusión o mito religioso. Por lo tanto, la salvación está totalmente condicionada por la circunstancia histórica. Ella es concreta, así como el pecado es concreto. Su objeto es siempre único, bien definido por la circunstancia en que cada persona está colocada. Ese ob-

jeto es pequeño o inmenso como el pecado del mundo, que es amplísimo, y no obstante consta de una multitud de cobardías y egoísmos individuales. La salvación es al mismo tiempo acción individual y social. Su efecto no es una elevación a un orden intemporal, sino una transformación del hombre. La pertenencia al cuerpo de Cristo no es el resultado, sino el origen de la salvación. El dinamismo de la salvación va del cristianismo al mundo.

En la primera perspectiva, el cristiano vive preocupado por la necesidad de permanecer en la fe en medio de las amenazas del mundo. En la segunda perspectiva, el cristiano vive preocupado por el pecado que hay en el mundo, porque vive de la fe. En la primera, Cristo es el objeto que el cristiano procura mantener ante sus ojos. En la segunda, Cristo está a través de, o dentro del sujeto para que éste pueda mirar el mundo permanentemente con el propio mirar de Cristo.

4. — Está en juego también el punto de partida de la teología. La primera perspectiva permanece fiel a la visión teológica de la cristiandad. Parte del concepto de revelación. La totalidad de los aspectos y de los elementos del cristianismo se consideran como partes de una revelación, esto es, de una doctrina. La ciencia teológica cristiana trata el cristianismo con una mirada objetiva, como si fuese objeto de contemplación. Lo trata como si fuese objeto completo en sí, y como si el progreso del conocimiento fuese tarea de una función puramente intelectual. El modelo que sirvió para esa organización teológica y la elección del punto de partida fue la filosofía griega. Además, lo confiesan abiertamente los mismos teólogos de la cristiandad. En esas condiciones es evidente que el desarrollo de la teología queda totalmente ajeno, no sólo a los conflictos, tensiones, angustias, a la búsqueda del mundo, sino también a la Pastoral, a las tentativas y a las experiencias apostólicas de la Iglesia. De ninguna manera se podría pedir a tal teología que diese orientación para la vida práctica. Según la perspectiva de la filosofía griega, la práctica, la praxis, es objeto de artes empíricas, no es objeto de ciencia.

La práctica no es digna de tornarse objeto del pensamiento. Este contempla en las esencias la imagen de la eternidad.

La teología de la cristiandad, la teología de la revelación contempla esencias eternas, teniendo por evidente que lo esencial en el cristianismo es justamente aquello que es inmutable, imagen de lo eterno.

Sin embargo, existe otro punto de partida posible. Sería exactamente el concepto de misión. Pues la vida de Jesús, su ser, la continuación de esta vida es su misión. Todo cabe en esa visión de conjunto. De acuerdo con la Biblia existe otro conocimiento además de las formas de conocimiento que pertenecen a las culturas. El conocer de Jesús y de los discípulos es el conocimiento experimentado en la misión. Ver, conocer realmente a Dios y las cosas de Dios es un don dado sólo a quien está colocado dentro de la perspectiva de la misión. Quien está fuera de la misión de Jesús, nada puede captar de lo esencial. Pues no se trata de contemplar, sino de actuar. El problema teológico fundamental no es definir las esencias de los objetos revelados. Esas esencias no están a nuestro alcance. El problema fundamental es: ¿cómo ser cristiano hoy? ¿qué haría Cristo hoy? ¿cómo interpretar el momento actual? Otra ciencia engaña. Los diversos objetos de la llamada revelación necesitan ser colocados en la perspectiva de las preguntas que acabamos de formular, si quieren ayudar a la vida cristiana y no engañarla. Dios, el Hijo, el Espíritu, el pecado, la salvación, la Iglesia, los sacramentos, la escatología, no pueden ser contemplados en su verdadero significado a no ser dentro de la perspectiva de la misión de Cristo hoy. Si el punto de partida no fuere éste, la teología nunca llegará a hablar de lo fundamental: ¿qué hacer hoy? Pues, como siempre, la ciencia, al fin, está virtualmente incluida en el punto de partida. Importa escoger bien el punto de partida.

Queremos esbozar una teología de la misión. Este esbozo será solamente una explicitación de los datos bíblicos; y éstos no necesitan ser desarrollados de modo muy extenso. Existen diccionarios bíblicos y tratados de teología bíblica que lo hicieron con toda la perfección posible. No vamos a rehacer esa exposición bíblica, sino sólo recordar algunos de los textos más conocidos, para situar nuestro estudio.

Sucede que la teología expositiva se dedicó muy poco a examinar ese aspecto del mensaje bíblico, que en la circunstancia actual nos parece tan importante. A continuación van, por lo tanto, en la forma más breve posible, algunos textos del Nuevo Testamento sobre la misión de Jesús, base de una teología de la misión.

Cuando Jesús habla de sí mismo, se designa como un "enviado". "Yo vine para...", "mi Padre me envió para...", "yo fui enviado para..." Ni a los discípulos ni a los familiares dio Jesús muchas explicaciones sobre su vida interior, su carácter, sobre aquello que en un hombre común constituye la personalidad. Su personalidad es ésa: su misión, el hecho de estar identificado con esa misión. Para El la misión significa mucho más que una función, una profesión, una tarea; la misión es lo que envuelve y ocupa la totalidad de sí mismo.

En los Evangelios sinópticos, hay pocas palabras de Jesús sobre sí mismo. Y las pocas que se encuentran son significativas: "Vamos a otra parte, a los poblados vecinos, a predicar allí también pues yo vine para eso" (Mc. 1, 38). Por el contrario, el cuarto Evangelio dirige la atención hacia la persona de Jesús. Ahora, en ese contexto, Jesús invoca su misión ("fui enviado...", "mi Padre me envió...") nada menos que 40 veces. "No vine de mí mismo, sino que fui enviado por Aquel que es verdadero, a quien vosotros no conocéis. Yo lo conozco porque procedo de El y fue El quien me envió" (Juan, 7, 28 ss). "Así como Tú me enviaste al mundo, Yo también los envío" (Juan, 17, 18). Constantemente reaparecen los verbos "enviar" y "venir".

Queriendo sintetizar en pocas palabras todo lo que aconteció, los Apóstoles están obligados a recurrir a los mismos verbos. "Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su hijo..." (Gál. 4, 4). En esto se manifestó el amor de Dios por nosotros, en que envió a su Hijo Unico al mundo para que viviésemos por El" (I Jn. 4, 9).

En fin, el libro del Apocalipsis, que es una expresión descriptiva de la misma realidad de Jesucristo, nos muestra la presencia del Hijo del Hombre en su dinamismo. No lo muestra sentado en un trono como un rey, ni inmovilizado en la actitud hierática de un objeto de culto, sino en movimiento del cielo hacia la tierra. "He aquí que El viene en las nubes del cielo" (Apoc. 1, 7). Tres veces el Señor repite: "Sí, vengo en seguida" (Apoc. 22, 7; 12, 20), respuesta a la súplica del Espíritu y de la Iglesia: "Ven" (Apoc. 22, 17 y 20). El "venir" es de tal modo fundamental en la teología de San Juan, que sustituye al verbo "ser" en la definición de Dios, o por lo menos, completa el ser. "Aquel que era, que es y que viene", es el nombre divino (Apoc. 1, 4, 8; 4, 8). En el Nuevo Testamento, por lo tanto, el venir recibe aquella universalidad, aquella máxima extensión que pertenece al ser en la filosofía. Así como el ser envuelve la totalidad del universo, así también el venir envuelve la totalidad del misterio cristiano.

La mayoría de los textos del Nuevo Testamento que se refieren a la misión determinan el origen de la misión o su objeto. Todo lo que Jesús hace se refiere al Padre y se debe a una misión que procede del Padre: "Esta doctrina no es mía, sino de Aquel que me envió" (Jn. 7, 16). "Las obras que el Padre me mandó realizar, esas obras que yo hago, dan testimonio de que el Padre me envió" (Jn. 5, 36). En cuanto a los destinatarios: "No vine a llamar a los justos, sino a los pecadores" (Mt. 9, 13). "Yo vine para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn. 10, 10). "Yo vine como la luz del mundo" (Jn. 12, 46).

En todos los libros del Nuevo Testamento aparece también el tema de la continuación o de la transmisión de esa misión a los discípulos. Ellos también fueron enviados, y los

libros destacan el paralelismo entre la misión de Jesús y la de ellos.

Jesús les dio el nombre de enviados, apóstoles (*Mt.* 10, 2) y les dijo: "Id a las ovejas perdidas de la casa de Israel. Id y predicad que el Reino de los cielos está próximo" (*Mt.* 10, 6 ss.) "He aquí que os envío como ovejas en medio de lobos" (*Mt.* 10, 16). "Id y haced discípulos míos a todos los pueblos" (*Mt.* 28, 19). "Como el Padre me envió, así también yo os envío" (*Jn.* 20, 21). Los verbos "enviar - ir - venir" designan la situación de los Apóstoles así como designaron la situación de Jesús. La manera como San Pablo describe su propia actuación, muestra en actos esa situación de enviado.

Los textos son bien conocidos e indiscutibles. Sin embargo, necesitamos ver cómo una cierta teología consigue minimizarlos y casi vaciarlos de contenido, reduciéndolos a puras trivialidades.

En primer lugar, se reduce la misión al mundo a un esquema abstracto. Ser enviado al mundo, venir al mundo, sería expresión de la encarnación, el hecho de ser hombre, de nacer como hombre, entrando por lo tanto en el mundo. Jesús estaría viniendo al mundo en el momento de su nacimiento, o en el momento de la concepción. Esa venida sería equivalente al misterio de la encarnación, y la teología clásica podría aplicarle lo que se dice en los tratados de cristología respecto al efecto salvador de la encarnación. Fundamentalmente se trata de las condiciones para que se pueda realizar el misterio de la redención. Jesús debía entrar en el mundo como hombre para poder sufrir y morir como hombre y finalmente resucitar como hombre, tornándose fuente de salvación. En todo ese esquema el mundo es una realidad puramente abstracta, la naturaleza humana necesaria para que se realice la unión hipostática. El mundo concreto de los hombres con sus pecados y sus esperanzas, sus pasiones y debates, ese mundo no interviene, a no ser como beneficiario destinado a recibir los frutos de la redención cuando el misterio estuviere consumado. El mundo real no interviene. Supónese un misterio de salvación con-

sumado fuera de la historia concreta de los hombres. La misión no es nada más y nada menos que un episodio en la carrera del héroe del drama. Era necesario descender hasta la tierra para realizar ahí algunos actos del drama. El resto del mundo queda fuera. Además de eso, la misión de Jesús, el "ir" y el "venir" pueden aplicarse en un sentido derivado a la parusía final o también a la venida al alma de los justos por el don de la gracia; misión metafórica, ya que no hay en esto ningún movimiento.

He aquí un misterio de salvación que habría encantado a un hombre como Dom O. Casel, porque en él se encuentran todos los elementos de los misterios gnósticos celebrados por los mitos helenísticos. La única diferencia entre el drama cristiano y los misterios gnósticos sería que los mitos gnósticos son falsos y el mito cristiano es verdadero.

En segundo lugar, en esta perspectiva, la misión de los apóstoles queda también desprestigiada. Ella consiste en anunciar y proponer a todos los pueblos el misterio de la redención, para que todos, gracias a la fe en ese misterio, puedan recibir sus frutos. La misión consiste, como decía un misiólogo, en plantar la Iglesia en todos los pueblos para poder establecer en cada uno de ellos los "medios de salvación", abriendo centros de comunicación y distribución de la gracia. Una vez acabado el movimiento de multiplicación de las Iglesias, la misión no tiene más sentido de movimiento. La misión consiste en distribuir y colocar a disposición de los hombres los medios de salvación.

¿No habrá nadie que pueda reconocerse en esta teología? Pues bien, está bien claro que en ella no se explica de ninguna manera la importancia de la doctrina de la misión en el Nuevo Testamento, ni el lugar preponderante de los temas "enviar - ir - venir".

Nuestro ensayo pretende proponer otra alternativa más capaz de valorizar los temas bíblicos.

Estará dividido en dos partes. La primera tratará de los aspectos principales de la misión en sí misma; la segunda, de las condiciones de la misión en la historia.

1 / LA MISION CONSIDERADA EN SI MISMA

Examinaremos sucesivamente seis aspectos de la misión: la misión como misión, esto es, como *movimiento*, la misión como *obediencia*, la misión como *salvación*, la misión como *servicio*, la misión como *flaqueza* (debilidad), la misión como *acto público*.

1. LA MISION COMO MISION

El mundo del Nuevo Testamento no es una cantidad abstracta. No puede ser la naturaleza humana, o la humanidad concebida como la especie humana, menos aún la Tierra como planeta o la materia creada. El mundo son personas concretas. *Jesús vino al mundo* significa concretamente "vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron" (*Jn.* 1, 11). Los suyos son en primer lugar los judíos, el pueblo de Nazaret, de Judea, los sacerdotes, los escribas, etc. y también los otros, en los demás pueblos, pero nunca sin referencia a hombres concretos. El Verbo vino para hablar con hombres concretos. Cada uno de ellos será interpelado y esa

interpelación es el lugar en que se realiza el drama de la salvación. No es un cielo desencarnado de cualquier misterio gnóstico. Jesucristo viene al encuentro de cada persona. Ese es el acto alrededor del cual giran todos los demás. La muerte y la resurrección, el Espíritu y el Padre, sacramentos o doctrinas, todo gira en torno a ese momento. Los encuentros narrados por los Evangelios revelan en forma sensible por analogía lo que está sucediendo de modo muchas veces oculto bajo las apariencias a veces bien diferentes en lo íntimo de cada persona humana.

Jesucristo vino para dirigir la palabra a Pedro, Juan, Andrés y a todos los Pedro, Antonio o Severino de la historia. Las palabras "enviar - ir - venir" se refieren a esa interpelación a los hombres en medio de su universo humano. Los apóstoles son misioneros, enviados, apóstoles no en virtud de viajes materiales (que pueden estar incluidos en la misión) ni en virtud de una aplicación de un misterio de salvación, sino simplemente porque sus actividades (y en la medida de estas actividades) están al servicio de la interpelación de los hombres por Jesucristo. Pues la misión de los apóstoles no es numéricamente otra, ni es la repetición de una misión de Cristo: ella queda dentro de la misión de Cristo como instrumento que Cristo puede usar en su interpelación a los hombres. La norma, el significado y el propio contenido de la misión de los cristianos es la propia misión de Jesús. Siempre es un instrumento, no en sentido material, sino en el sentido de la participación. La misión de Jesús determina todos los actos apostólicos.

La salvación se cumple en el momento en que la persona se encuentra con Jesús. "Anda, tu fe te ha salvado", dice Jesús. Lejos de ser una operación semejante a los misterios gnósticos, la salvación sucede en el despertar de la libertad y del amor provocado por el Espíritu y por la interpelación de Jesús. Sin embargo, ese acto constituye una larga historia: todos los episodios trágicos y cómicos de la historia de los hombres.

En primer lugar, el enviado entra en el mundo del "otro". Sale del universo de una persona para entrar en el uni-

verso de otra persona. Pues cada persona es un universo que defiende su propia autonomía, reacciona a los impactos exteriores seleccionando y transformando. Lo que hace difícil la comunicación entre los hombres es justamente el hecho de que cada persona refiere los datos percibidos a sus propios criterios, interpreta dentro de su visión del universo y dentro de los proyectos e intereses propios.

Ahora bien, el misionero no pertenece al universo de su interlocutor. No tiene lugar previsto. Su llegada no está prevista. Los planes están hechos y la contribución del misionero no cabe dentro de las previsiones. Sólo eso bastaría para explicar que tantas puertas se cierran. El tiempo está ocupado, no hay más tiempo para las cosas que el misionero propone. Si, por casualidad, el mensaje misionero ya está previsto y cabe en los planes, es de temer que el mensaje no sea justamente el que viene de Dios, no sea el mensaje de Jesús, sino el reflejo del universo del interlocutor. Este se reconoce en el objeto propuesto y no hace objeción.

Sin embargo, Jesús pretende desarmar esa reacción de cerrazón, abrirse paso, llegar a penetrar en el universo personal para así plantar algunas semillas de inquietud, despertar aspiraciones nuevas, hacer surgir una nueva fe en la vida y en sus posibilidades, hasta hacerse reconocer totalmente, como podemos verlo en ciertos casos de las narraciones evangélicas (o en la vida diaria). El fue enviado a eso, a penetrar, a ser aceptado en el universo interior de las personas y en el universo que ellas proyectan por la acción exterior.

No hay solamente ese obstáculo. La palabra de Jesucristo se encuentra con una resistencia específica. No se trata sólo de la cerrazón habitual ante toda persona extraña. La presencia de la palabra de Jesús revela y hace manifiesto el pecado. "Los suyos no lo recibieron." ¿Cómo sucede eso? Aquí también las narraciones evangélicas muestran algunos casos ejemplares. La resistencia de los fariseos, de los escribas, de los judíos en general, como dice San Juan, ha de extenderse a toda la humanidad. La palabra de Jesucristo pide una superación que los hombres no quie-

ren aceptar. Ella provoca en ellos un temor, un susto, una angustia, que se traducen en una actitud negativa que va hasta el rechazo total: Jesús muere como consecuencia de su voluntad de no respetar la tranquilidad de sus interlocutores. La perspectiva de tener que cambiar la vida provoca un verdadero pánico. De modo general, cada uno se hace una vida en la que el pecado ocupa su lugar. Cambiar significa destruir los equilibrios establecidos y lanzarse a algo desconocido, amenazador.

Sucede que el pecado está estructurado y organizado hasta el punto de atar la libertad de las personas. En cada sociedad existen presiones sociales muy fuertes en el sentido que refuerzan los conformismos, la relación entre las personas, los valores, lo que las personas reivindican como necesidades, todo eso está determinado por presiones sociales, por presión entre todos los participantes de una sociedad. El individuo no es libre de fijar por sí mismo la mayoría de sus conductas. Las relaciones sociales, económicas, sexuales, son determinadas por tradiciones y costumbres. Las desigualdades, las discriminaciones, las formas de explotación, el egoísmo, todo está determinado por normas sociales y costumbres, incluso por leyes, y sancionado por la opinión pública. Si el sistema económico es injusto, si el sistema político es injusto, si las relaciones entre sexos, entre clases sociales, están marcadas por una flagrante desigualdad, sólo los héroes pueden enfrentar el desafío del sistema establecido, pagando el más alto precio, hasta el precio de la vida. Quien falta a la caridad siempre tiene la disculpa de que los otros hacen lo mismo, y que nadie puede singularizarse. El pecado se integra así en el tejido del mundo. Fue lo que Jesús encontró: escribas, fariseos, saduceos, ancianos, sacerdotes, romanos, no reaccionaban a partir de opciones personales, sino de modo colectivo. Cada uno adoptaba el punto de vista del grupo, sintiéndose amenazado con el grupo. Algunos, como Nicodemo, aparecían de noche para que nadie supiese de esa infracción a la solidaridad de clase. Ninguno de ellos era individualmente responsable por la muerte de Jesús. Pero fueron todos colectivamente responsables. Así sucede en casi todos los crímenes y todos los pecados. La misma estructura de las

relaciones sociales hace que nadie sea personalmente responsable porque todos son esclavos del sistema.

Jesucristo, por eso mismo, enfrenta el pecado estructurado en las diversas categorías de su pueblo y de la humanidad entera. "Fue enviado al mundo" quiere decir que fue enviado para enfrentar a esas estructuras de pecado que esclavizan a los hombres. Además, los hombres gustan de esa esclavitud: ella es para ellos un refugio, una tranquilidad, una seguridad. Nada más ilusorio que pensar que los hombres lamentan su esclavitud y desean la libertad. La verdadera libertad, que es responsabilidad de la propia vida, es lo que menos desean.

"Enviado a los hombres", Jesucristo pretende penetrar hasta el núcleo de la personalidad, escondido detrás de esas rejas que son las estructuras culturales y sociales de opresión, queriendo despertar al hombre más auténtico que duerme bajo el revestimiento del hombre socializado. "Ir" a los hombres no es sólo pasear en la superficie de la tierra en medio de los hombres, sino buscar al hombre que huye, hasta el centro del ser humano.

Esa misión de Jesucristo permanece y se renueva a cada paso, en el caso de cada persona humana, en cada generación. No fue episodio del pasado. Por el Espíritu enviado por él y por la mediación de apóstoles humanos, Cristo hace de nuevo, de modo no perceptible, pero real, aquello que los Evangelios describen de modo ejemplar. Las entrevistas referidas por el Nuevo Testamento son sólo modelos típicos que nos permiten tener una representación aproximada de los encuentros que espiritualmente se repiten todos los días desde entonces.

Jesucristo usa a veces, para ciertos efectos, la mediación de personas humanas, aunque éstas no sean los agentes principales de la misión. De todas maneras, toda misión de los apóstoles tiene en vista el mismo efecto: hacer que la palabra de Jesús pueda alcanzar al hombre en su intimidad, en su autenticidad, al hombre concreto. Puede ser que cada aproximación sea un drama completo, una aventura. Ciertos casos son más simples; otros, muy complicados.

Ese viaje hacia los hombres hace que la Iglesia sea peregrina. También el tema de la Iglesia peregrina puede pasar por un proceso de vaciamiento. Reducir la peregrinación simplemente al hecho de durar en el tiempo, de atravesar la historia, es reducir la palabra a una trivialidad. Naturalmente, como todos los hombres, todas las instituciones humanas, la Iglesia pasa por todas las aventuras de la historia; ella viene de lejos y va lejos, tiene mucha experiencia y sigue su camino a pesar de las tribulaciones, pasando por medio de las culturas y civilizaciones. ¡Pura trivialidad! No hay ningún misterio en esto; ésa no es la peregrinación de Jesucristo. La Iglesia, como Cristo, está llamada a hacer ese viaje que va de Dios a los hombres. Recorrer los caminos que llevan a los hombres, caminos arduos, estrechos (aun cuando sólo haya algunos metros de distancia); ése es el viaje que define la condición de la Iglesia. Esta no puede detenerse en sí misma, recogiendo sobre sí misma. Ella está hecha para caminar hacia los hombres.

En la medida en que ella permanece disponible al servicio de Jesucristo, la Iglesia (y cada uno de los misioneros) está obligada a una flexibilidad permanente. Pues ella viene de parte de Dios y va al encuentro de personas desconocidas. No puede llevar mucho peso. No puede cargar fórmulas hechas, gestos hechos, instituciones preformadas. Necesita asimilar lo esencial del mensaje de Dios, desprenderse de culturas pasadas que ya sirvieron en otros pueblos y otras circunstancias, quedar libre de su propio pasado para no poner obstáculos a la recepción por parte de los desconocidos.

La nota de peregrina afecta a la Iglesia en todos sus elementos. Así, por ejemplo, el mensaje de la Iglesia no se puede limitar a fórmulas fijas. En efecto, ese mensaje es la palabra que Jesús dirige a los hombres. Ahora bien, esa palabra no la oímos ni podemos captarla en su origen, en el que Dios la pronuncia. Tampoco podemos oírla en el momento, en la mente y en el corazón de las personas que la oyen. Lo que percibimos son las palabras intermediarias que hacen la mediación entre la palabra pronunciada por Jesús resucitado y la palabra escuchada por las personas.

Pero esas palabras tienen que ser analizadas, reformuladas, reinventadas a cada momento para poder ser instrumento fiel. La Iglesia es quien recibe las palabras dadas por Jesús en forma humana, como signos de la palabra de Dios; la Iglesia es quien procura las palabras humanas capaces de tocar el corazón de los hombres. La Iglesia es quien hace incesantemente esa mediación, esa traducción. La transmisión del mensaje por la Iglesia no puede ser repetición de fórmulas como hacían los escribas. Esas puras fórmulas traicionan la palabra de Dios y no llegan al corazón de los hombres. La transmisión consiste en una operación de reinvencción del mensaje, de tal modo que pueda efectivamente dar a conocer la sustancia del mensaje de Dios. El mensaje no existe en sí como discurso hecho, estable, como monumento de cultura, como libro o texto que se pueda recitar. El mensaje es peregrino, consiste en una operación de traducción incesante. Lo que hace al mensaje es justamente ese movimiento por el cual los misioneros se esfuerzan por transmitirlo vitalmente.

Sin embargo, la experiencia muestra que la Iglesia sufre constantemente la tentación de detenerse, inmovilizando el mensaje. Claro está que es preciso defender la ortodoxia de los miembros de la Iglesia. Pero la preocupación por la herejía y por la ortodoxia puede matar la misión. Si el mensaje desaparece detrás de las fórmulas conciliares o episcopales, detrás de las confesiones de fe o de las condenaciones, existe el peligro de que el mensaje desaparezca como comunicación de Dios a los hombres. La preocupación por la ortodoxia elimina la preocupación misionera. ¿De qué aprovecha cargar fórmulas de una ortodoxia perfecta si esas fórmulas no comunican de hecho la palabra de Dios a los otros? Hay el peligro de que la Iglesia hable tanto a sus miembros hasta el punto de olvidarse de que su misión consiste en hablar a los otros. Finalmente, la Iglesia se habla a sí misma, se contempla a sí misma y se oye a sí misma. La misión desapareció, es decir, la misma Iglesia desapareció.

El misionero ya no tiene pensamiento propio. Su pensamiento consiste en escuchar lo que viene de parte de Jesu-

cristo, e inventar las palabras que pueden dar a conocer el mensaje de Jesucristo en el lenguaje del otro. El misionero es traductor de una lengua extranjera —la lengua de Dios— a otra lengua extranjera —la lengua de los otros hombres. Termina por no tener más lengua propia. O la lengua propia es sólo canal de transmisión. Fijar el lenguaje de Dios en un discurso eclesiástico es fijar la Iglesia peregrina en comunidades estables, cerradas en sí mismas, suprimir la misión, sustituyéndola por la administración de la comunidad establecida. Los mismos *Hechos de los Apóstoles* muestran que el Espíritu obliga a la Iglesia a salir de sus límites, permitiendo inclusive la persecución cuando los cristianos comienzan a estabilizarse.

La prioridad de la misión quiere decir que la misión siempre es más importante que la administración de grupos ya constituidos, y que estos grupos dejan de ser legítimos desde el momento que tienden a paralizar la misión. En ese momento la Iglesia se integra en una cultura, en una sociedad, se vuelve instrumento de los hombres y no instrumento de Dios.

Un mensaje que se fija, se enuncia en términos de una cultura y toma las formas de esa cultura. La cristiandad enunció el mensaje cristiano en términos griegos o romanos, lo que fue útil para anunciar la verdad a los griegos y a los romanos. Pero la confianza en esas fórmulas tiene como resultado que los misioneros se olvidan de llevar también la palabra a los otros (o peor aún, llevan el mensaje a los otros en términos griegos o romanos), provocando así un rechazo lleno de ambigüedades (por ejemplo, rechazo del cristianismo por amplios sectores de la cultura occidental moderna).

Lo que es válido para el mensaje, vale también para los signos (sacramentos) y para todas las instituciones. La primacía de la misión proporciona los criterios. El cristiano existe para hablar a los otros, como Jesús vino para hablar a los otros. Parábolas, gestos, sentencias de sabiduría, todas las manifestaciones de Jesús concuerdan en ese sentido.

A veces, algunos invocan el culto al Padre. Invocan el deber de buscar a Dios para limitar la misión de buscar a los hombres; y el deber de hablar a Dios, para limitar la misión de hablar a los hombres. Sin embargo, los Evangelios son muy claros. Jesús va también al Padre, vuelve al Padre, pero no antes de haber hablado a los hombres. Fue enviado a los hombres y no puede volver al Padre antes de haber cumplido esa misión. Tal es la relación entre el movimiento hacia Dios y hacia los hombres. La misión parte de Dios, mas no puede volver antes de haber pasado por medio de los hombres. En ese sentido la perspectiva cristiana es radicalmente diferente a todas las religiones. Estas se preocupan primero por Dios, y por los hombres sólo por resultado, o como propaganda a favor de su Dios. La misión cristiana no es así. Dios no necesita del culto de nadie. Necesita servidores, embajadores, enviados para hablar a los hombres, a los otros, a quienes El aún no habló. No es permitido al enviado volver sin haber hecho lo que el mandante prescribió. Volverá más tarde, después de haber hablado. Dios Padre queda en el origen y en el fin último de la misión. No es competidor de la misión. Dios no está queriendo establecer competencia entre dos amores. El amor a Dios y al prójimo son uno solo: éste es el primer principio del cristianismo. Toda tentativa de separar los dos amores destruye el cristianismo. Necesitamos repetir eso muchas veces, porque siempre reaparecen las acusaciones de horizontalismo (algunos dicen modernismo).

La primera obligación del misionero es la misión. “Ay de mí si no evangelizare . . . Al anunciar el Evangelio no tengo de qué vanagloriarme: es mi obligación . . . Si yo lo hiciese por propia voluntad, merecería recompensa; haciéndolo por mandato, cumplo un encargo que me fue confiado” (*I Cor.* 9, 16 ss.). El deber de cada misionero es el deber de la Iglesia, que no es otra cosa que el cuerpo del misionero Jesucristo.

El libro del Apocalipsis es la profecía dirigida a las Iglesias en el fin de la primera generación. La profecía es palabra de llamado a la conversión motivada por la proximi-

dad de la venida del Señor. Siempre fue eso. ¿Cuál será el motivo de esa palabra de llamado? ¿Llamado a qué conversión?

Las cartas a las siete Iglesias proporcionan los motivos de conversión. Las Iglesias se enfriaron, se apartaron en gran parte del fervor inicial. Casi todas las Iglesias merecieron una advertencia y un llamado al arrepentimiento. "Perdiste la caridad inicial. Acuérdate, pues, de tus culpas, arrepíentete" (*Apoc.* 2, 4), etc. "Conozco tus obras, sé que no eres ni caliente ni frío" (*Apoc.* 3, 15). ¿Cuáles son las obras? Las obras de los Apóstoles. Dar testimonio, profetizar, proyectarse en la plaza de la gran ciudad; he aquí las obras de los cristianos, de los misioneros. Dejaron de hacerlo. Volvieron a ser una sinagoga, reintroduciendo todo aquello que es de la sinagoga: leyes, preceptos, obras de piedad, todo aquello que era herencia de los judíos, y que es también herencia de todos los pueblos paganos; todo aquello sirve para cambiar el estilo de la comunidad, para encerrar a la comunidad en sí misma. El contenido de las leyes o instituciones es poco importante. Bien sabemos que casi siempre los fieles de comunidades religiosas ignoran el por qué, el origen o la eficacia propia de los ritos o de las instituciones, y su conocimiento de los catecismos es literal y no se preocupa por el sentido. ¿Por qué? Porque esas cosas sirven sólo para definirlos como comunidad, sirven como ficha de identificación, permiten que las personas tomen conciencia de sí mismas como individuos y como colectividad. Señal de que la comunidad vive en función de sí misma para conferir a sus miembros seguridad, honorabilidad, cohesión, sentimiento de fuerza y de colaboración. Esa tentación amenaza también a la Iglesia, y la amenazó desde el principio. Es la tentación de funcionar como una religión cualquiera, una religión que habla para sus miembros, cuya eficacia consiste en ayudar a sus miembros en la vida. A partir de ese momento la Iglesia pierde su razón de ser: está lejos de la misión.

El llamado a la conversión es el llamado a volver a la misión. Hay en la historia de la Iglesia una aspiración incesante de reforma. ¿Reforma en qué sentido? ¿Será refor-

ma moral, reforma de pecados individuales? ¿Será una reforma en los cuadros institucionales? Todo eso es muy secundario. La conversión fundamental es la conversión a los hombres, para volver al "otro". Una Iglesia que habla de los hombres queda cerrada en sí misma. Se trata de llegar a los hombres, los otros. El resto sigue de ahí. Todas las corrupciones de los cristianos o de las Iglesias no son otra cosa que adaptación a las costumbres del ambiente, integración dentro de una cultura.

¿Cuáles son los otros? La Biblia no dice quiénes son. En cualquier caso, los hombres que necesitan recibir la palabra de Jesucristo hoy, no son los de ayer. Quedando dentro de los límites de las comunidades establecidas, no podremos descubrirlos. Mirando para afuera, tanteando, sabremos dónde se encuentran ellos. En esa luz es en la que necesitamos interpretar las iniciativas de los cristianos de hoy. Son cristianos en busca de la misión, en estado de conversión. Lejos de constituir casos originales o "casos límites", ellos percibieron aquello que dijo Jesús a las Iglesias del fin del primer siglo: que la Iglesia se enfrió y se apartó de sus "primeras obras". Van caminando, peregrinos, no necesariamente en el sentido material de la palabra, aunque también materialmente, si fuere el caso.

Evidentemente, esa misión es inmensamente más amplia que las fronteras visibles de la Iglesia. La Iglesia se extiende más allá de sus fronteras visibles, estando activa desde los orígenes del mundo, "desde Abel", decía San Agustín. Hombres fueron al encuentro de los hombres con un mensaje de salvación, tal vez sin saber el nombre de quien los enviaba, y sin saber formular ese mensaje que pasa a través de gestos, de actos o de silencios en que nosotros no habríamos reconocido la presencia de la Palabra. Sin embargo, la Palabra resonaba y estaba siendo oída. Al revés puede haber católicos muy apegados a su Iglesia y que se sienten en ella muy a gusto sin desconfiar siquiera que esa Iglesia existe en función de una misión que se refiere a los "otros".

2. LA MISION COMO OBEDIENCIA

La misión no tiene significado fuera de una sumisión constante a aquel que envió. Pues su objeto es justamente transmitir el mensaje. Ahora bien, no basta haber recibido una vez un mensaje objetivado. Un mensajero humano de un mensaje humano puede registrar el contenido, escribiéndolo o memorizándolo. Aquí el mensaje es la propia misión de Jesucristo. Consiste en llamar la atención y realizar los signos que tornan viva y activa esa presencia de Jesús.

No hay peor tentación que la de condensar el objeto de la misión en un texto frío. Antiguamente había catecismos que hacían esta pregunta. “¿Cuáles son las verdades que el hombre debe creer para salvarse?”. ¿Cómo es posible imaginar algo tan monstruoso? ¿Que Dios exigiría que personas humanas aprendiesen fórmulas de memoria! ¿Y que esas palabras tuviesen que ser conocidas por un esfuerzo voluntario! ¿Qué palabras son ésas? ¿Acaso será necesario enseñar a una novia el deber de aprender las declaraciones de amor del novio? ¿Y será necesario imponer a los niños el deber de aprender las palabras de cariño de su madre? Sin embargo, sucede que el cristianismo se transforma en un código de dogmas, de gestos rituales o de costumbres. En ese caso es evidente que no se trata más de una misión, de hablar al corazón de los hombres, sobre todo de los otros, sino sólo de integrar una generación nueva dentro del sistema social y cultural establecido. Suprema desobediencia. Pues Jesús no quiso fundar una nueva sinagoga, sino lanzar o relanzar la misión, es decir, por intermedio de hombres dirigirse a los hombres.

En la medida en que las palabras se formalizaron y transformaron en código de creencias, los ministros de esos códigos dejaron de someterse a Dios. El código no procede de Dios, sino de la autoridad humana que lo hizo. Así como decía Jesús a propósito de las tradiciones: ellas no vienen de Dios, sino de Moisés... ¡Hay diferencia! Claro está que la institución del código se atribuye al mismo Dios. Pero, ahí está el problema. El código puede invocar

la autoridad de Dios en la medida en que sirve efectivamente para la realización de la misión. En la medida en que él aparta de esa misión, la autoridad de Dios desaparece, deja de cubrirlo.

Lo que se pide del misionero es que esté oyendo, escuchando, asimilando aquello que Jesucristo dice a los hombres, la palabra que llega a tocar el corazón, a conmover al hombre más auténtico y a suscitar un hombre nuevo. Aquello no se enuncia en discursos, sino en vida, en gestos humanos que puedan ser más que lo humano, o plenamente humanos. No basta aprender una vez. Es necesario oír constantemente y en cada caso particular. Pues Cristo no habla de la misma manera a cada uno, el ritmo es diferente, diferentes los acentos y las cosas no se dicen en el mismo orden.

El espíritu fue dado para esa obediencia. Según el discurso de Jesús después de la cena, la visión del Espíritu estará al servicio de los apóstoles para revelarles el significado de las palabras de Jesús. Viejas rutinas nos desacostumbraron a creer en la necesidad del Espíritu.

En efecto, si se tratase sólo de administrar una sociedad eclesial, la intervención del Espíritu no sería muy necesaria. Para hacer un catecismo, para coleccionar sentencias de teólogos del pasado y redactar manuales de teología, para hacer discursos piadosos, proclamar las grandezas del Creador, el Espíritu no es necesario. Con algunas técnicas, un buen aprendizaje, todo funciona correctamente. Inclusive, la competencia, una vez adquirida, vale para siempre. Gracias a esa adquisición de capacidades, hasta se puede planear, prever acciones futuras, conferir a cada uno una tarea en el conjunto.

Sin embargo, nada de eso funciona si se trata de decir a una persona no cristiana lo que Jesucristo quiere decirle, si se trata de transmitirle con gestos humanos lo que Jesucristo pretende darle a conocer. Ni aprendizaje, ni planeamiento, ni capacidad adquirida, ni técnica. El problema se hace más complejo, y podemos darle el nombre más conveniente: sumisión al Espíritu.

La sumisión al Espíritu y la vivencia profunda de la obediencia no son actitudes espontáneas. Muy por el contrario: antes bien, son disposiciones escasas en la Iglesia. Lo que se encuentra más frecuentemente es la autosuficiencia. Esta es bastante común en el clero, sobre todo, y en los institutos religiosos. Era común, al menos, porque en los últimos tiempos, los acontecimientos nos forzaron a ser un poco más modestos.

La autosuficiencia proviene de la multiplicidad de las obras y de las iniciativas. Fue herencia de la antigua cristiandad la convicción propagandística de que la Iglesia tenía respuesta y solución para todos los problemas. De ahí la inclinación a intervenir en todo y fundar obras de todas las categorías. Históricamente no está comprobado, muy por el contrario, que el clero y los religiosos tengan más capacidad que los otros para resolver todos los problemas. La experiencia no lo confirma en ningún continente. Por otra parte, aun suponiendo que las obras dirigidas por el clero sean más eficaces que las obras de los laicos, el monopolio clerical tiende a rebajar a los laicos e impedir su acceso a la responsabilidad adulta. Finalmente, Jesucristo no se presentó para resolver ningún problema de sus contemporáneos; y con toda certeza no tenía capacidad para resolver esos problemas y sabía que no tenía esa capacidad. "Se aniquiló a sí mismo...", tornóse un hombre simple, ignorante, sin capacidad técnica, sin títulos humanos para el poder, el saber, la gloria. ¿Por qué pretender ser más fuerte que el Maestro?

Esas obras confieren tranquilidad y autosuficiencia porque no precisan de la inspiración del Espíritu. Sus resultados están inscritos en la situación social y económica. Para prever y organizar un colegio, una cooperativa, un hospital, no hay ninguna necesidad del Espíritu: todo está inscrito en la situación social y económica del país. Basta saber leer e interpretar la situación material. El problema es: ¿tenemos certeza de que aquello sea la palabra de amor de Dios a los abandonados, a los hombres pecadores, a los otros? Dicen los historiadores que el santo Cura de Ars se preguntaba siempre si estaba actuando bien o mal, si

estaba en el camino cierto o errado. Naturalmente él no se colocaba en el plano moral. Era por demás evidente que no estaba pecando contra los mandamientos de Dios o de la Iglesia. Sin embargo, su problema era otro. Era el problema de saber si estaba perdiendo tiempo haciendo cosas puramente humanas o si estaba realmente obedeciendo a una inspiración del Espíritu. A esta pregunta no es tan fácil responder. Mucho más fácil es contentarse con las palabras benevolentes de aprobación del obispo o del vicario. Ya que ellos aprueban y bendicen casi todo, tal aprobación no quiere decir nada. Además, ellos mismos no pueden estar tan seguros. ¿De dónde sacarían su seguridad? Para organizar cosas dentro de una sociedad constituida, no hay problema. Pero, ¿la misión no va más allá de todas las cosas buenas de una sociedad integrada? Jesús podía haber organizado una sinagoga, una escuela, un dispensario, etc. ¿Por qué no lo hizo? ¿Cuál es el secreto?

Vivir en la obediencia radical al Espíritu no consiste en buscar la cobertura de una autoridad para poder seguir haciendo lo que estábamos haciendo y corresponde secretamente a nuestras aspiraciones, o inclusive a nuestra comodidad. Tal obediencia es virtud de funcionarios o de mercenarios. La obediencia al Espíritu exige que la persona esté refiriendo constantemente sus iniciativas al Espíritu.

Aquí surge el problema: ¿cómo podemos saber, conocer e interpretar correctamente la inspiración del Espíritu? Está excluido que esa inspiración pueda constituir un código estable. La inspiración es personal, o dirigida a cada grupo determinado; ella cambia, evoluciona. Nadie puede asegurar el Espíritu, que es un viento, como dice la imagen de Jesús, bastante obvia como imagen dado el significado primitivo de la palabra. Está excluido que haya también personas encargadas de recibir y comunicar las inspiraciones espirituales. No existe tal delegación. La autoridad de la jerarquía eclesiástica es de orden prudencial en cuanto al orden que debe mantenerse en la comunidad eclesial. Jamás podrá un miembro de la jerarquía saber si una persona debe o no hacer tal cosa. Los moralistas antiguos

invocaban aquí la soberanía de la conciencia. Pero, en el caso que nos ocupa, la conciencia individual tiene mucho menos habilidad aún para saber encontrar en sí misma la inspiración. El Espíritu no interviene en forma de experiencia de conciencia. No es por reflexión sobre la propia conciencia que el misionero descubrirá cuál es la misión que le cabe, o cuál es la inspiración del Espíritu.

Entonces, ¿cuál es el camino? La respuesta clásica es la siguiente: los signos de los tiempos. Ese concepto se presta a muchos comentarios y necesita ser examinado en todos sus aspectos. Pero el examen completo no es indispensable a nuestro propósito. Queremos sólo llamar la atención hacia algunos aspectos que se relacionan con nuestro tema. Los signos de los tiempos no están inscritos en las condiciones puramente materiales o en la evolución material del mundo. Indirectamente, pues, está claro que la evolución material está en la base de todos los cambios. Sin embargo, ellos no nos interesan directamente, porque la misión no comporta ninguna capacidad para comprender mejor las leyes sociológicas, biológicas o antropológicas de la evolución del mundo. El cristiano no es más capaz que los otros, no recibió ningún instrumento nuevo que le permitiría comprender mejor la evolución objetiva del mundo. El Espíritu no se manifiesta por medio de descubrimientos científicos, de nuevas técnicas, de un desarrollo económico o social. Por lo tanto, en nada aventaja apelar a la evolución física, técnica, económica, etc., del mundo si queremos interpretar los signos de los tiempos. Ese tiempo material no es directamente significativo.

¿Qué es lo que "los tiempos" nos muestran? ¿Qué es significativo del Espíritu? Hagamos primero una pregunta anterior. ¿Los signos serán significativos de qué? ¿Qué tipo de señal buscamos? Los signos para la misión, es decir, signos que nos muestren cómo se debe comunicar el amor de Dios a los hombres en los tiempos actuales. Mejor dicho: a este tipo de persona en los tiempos de hoy, a esta persona determinada, a este grupo, esta clase, esta nación... Estamos buscando en el mundo exterior alguna cosa que sea capaz de sugerir los caminos de la misión. Es

evidente que la respuesta no está en la naturaleza, en las cosas inertes, ni en los objetos manufacturados, en la industria o en la ciencia. El fenómeno característico y significativo de la actualidad dentro de nuestra perspectiva no es ni la bomba atómica, ni la televisión, ni los antibióticos, ni el viaje a la luna... Los acontecimientos significativos se encuentran en ciertos actos de los *otros*, de otras personas. Escudriñar los signos de los tiempos quiere decir: mirar, para ver lo que hace el *otro*. El Espíritu no habla por la conciencia, por la reflexión, habla por el *otro*. El Espíritu hace que nos encontremos con otro cuya actuación será para nosotros una luz. El pecado de autosuficiencia del hombre y del propio cristiano consiste en querer saber por sí mismo, y Cristo nos lleva a mirar a los otros y a recibir la luz de los otros.

Si quedamos cerrados en nosotros mismos, nada descubriremos. Si estuviéremos mirando para ver lo que sucede en el mundo, descubriremos. No se trata de estadística. El comportamiento del hombre medio o de la mayoría no revela nada. Apenas la mediocridad humana y el reflejo de las estructuras establecidas y de los conformismos sociales. Sin embargo, en medio de la multitud hay personas carismáticas, revestidas de los dones del Espíritu, y personas que muestran cómo nosotros mismos podemos manifestar el amor de Dios a los hombres. No es necesario que ellos mismos sean conscientes del valor significativo de sus actos. A menudo, ciertos actos serán significativos para algunos, no para los demás. No importa.

Sucede también que los hombres y los actos significativos no pertenecen necesariamente a la Iglesia de modo visible. No son necesariamente católicos. Los Evangelios son muy sugestivos. ¿Cuáles son los signos apuntados por Jesús? ¿Cuáles son las personas hacia las cuales él llama la atención? Un samaritano, un centurión romano pagano, una mujer sirio-fenicia pagana, una prostituta, un ciego (lo único que no sea del pueblo elegido), un publicano y así sucesivamente. ¿Cuántos escribas, cuantos sacerdotes, cuántos hombres piadosos de Israel fueron citados por Jesús como significativos? Ninguno. ¿No sucedería la mis-

ma cosa hoy en día? ¿No necesitaríamos buscar los signos de los tiempos entre los publicanos, los pecadores, los ateos de nuestros tiempos? ¿Nuestra falta de inspiración no procede acaso de nuestra mala voluntad en buscar en el mundo de afuera los signos de los tiempos? Los gestos que manifiestan el amor de Dios, y por lo tanto, evangelizan ¿no los encontraríamos entre los paganos de nuestros tiempos? El modo de traducir el mensaje en formas humanas, al alcance de los hombres de hoy, ¿no nos será mostrado por los pobres, por los samaritanos, por los pecadores de hoy? Sin duda Jesús no quiso decir que la religión samaritana era mejor que la religión de los judíos, ni que el pecado es mejor que la virtud; sino simplemente que el Espíritu es libre y puede usar la mediación de los samaritanos y de los pecadores. El ejemplo de Jesús nos incita a creer que a ese respecto hay una predilección divina para con esas categorías de personas. Es verdad que espontáneamente no esperábamos la luz por ese lado. Pero, ¿el Espíritu debe entrar en nuestros preconceptos?

De cualquier modo, la interpretación de los signos de los tiempos nunca podrá ser una tarea complicada, nunca podrá exigir oficinas, comisiones, administración. Los signos están al alcance de los más simples. Por eso Dios encargó a los más simples y les dio la misión de mostrar a los misioneros el verdadero camino. A nosotros nos corresponde comprender lo que dicen esas personas despreciadas, considerar las lecciones que ellas nos dan y transitar el mismo camino para realizar nuestra tarea.

Al buscar por el lado de las comunidades eclesiales estaremos siempre inclinados a creer que lo esencial de la misión consiste en repetir gestos tradicionales, enseñar dogmas, administrar sacramentos o predicar preceptos y normas morales, o finalmente, hacer reuniones. Sin embargo, todo esto puede ser útil, y es realmente útil en ciertas circunstancias, pero no es lo esencial. Lo esencial es aquello que Jesucristo dice a los paganos, a los que están fuera de ese sistema establecido; como él pretende dar a conocer el anuncio de una vida nueva y el llamado a la conversión de la vida. En esto, el ejemplo tomado de todas

las categorías mencionadas, tiene la ventaja de sacarnos del comodismo de las rutinas.

Otra manifestación de ambigüedad por parte de los misioneros es la abundancia de las iniciativas y de las obras asumidas. Puede ser señal de dones carismáticos abundantes y puede ser señal de carencia de carismas y de necesidad de "hacer alguna cosa". La experiencia cristiana enseña que el Espíritu no interviene todos los días. Que es necesario saber esperar. Este saber esperar es lo que recibió el nombre de vida contemplativa (nombre poco adecuado e inspirado por filósofos griegos bien ajenos a la misión cristiana). Saber esperar hasta encontrar las señales suficientemente claras, saber aguardar el momento oportuno, no hacer dos veces la misma cosa, si una vez basta; no prolongar inútilmente la vida de instituciones que ya cumplieron su función, saber permanecer en silencio de modo suficiente para no ser dominado por el ritmo de las actividades, con el riesgo de prolongar muchas obras que ya dejaron de rendir. Exceso de actividad, incapacidad de permanecer en la espera de la oración hasta la manifestación del Espíritu, son formas muy habituales de desobediencia al Espíritu.

Sin embargo, la misma obediencia trae consigo en el momento de la acción lo que San Pablo llama "audacia" del apóstol. Si la acción fuere inspirada por el Espíritu, ya no será expresión limitada de una persona limitada. La acción realmente misionera eleva al misionero al nivel de la universalidad. No se trata de la universalidad estática de una función o un papel en una sociedad. Quien ejerce un papel en la sociedad entra en el movimiento global de esa sociedad y participa de la totalidad social: se siente colaborador de una obra más amplia que la de una persona; una obra que se presenta con caracteres de totalidad, la imagen común de la universalidad.

Sin embargo, ninguna acción así determinada, ninguna profesión (obrero, médico, periodista, ingeniero, profesor, vicario, etc.), supera los límites de una sola sociedad. No constituyen una acción sobre la sociedad, sino dentro. La acción no es transformadora, sino integradora. El misio-

nero tiende a suscitar algo nuevo. Por modesta y humilde que sea su acción, si ella fuere realmente inspirada por el Espíritu, el misionero sabe que ella será la semilla que hace surgir un árbol nuevo. Su acción asume las dimensiones del universo, por encima de una sociedad particular, para modificar y superar esa sociedad. Por una parte, el misionero se siente perdido, desprestigiado, sin función, sin honra, sin reconocimiento oficial dentro de la sociedad. Por otra, él confía en que su acción oculta, escondida, sin gloria humana, es la más universal, la que más afecta y más determina, a largo plazo, la suerte de la humanidad. La humildad a los ojos del presente es la condición de la fecundidad futura. El misionero descubre siempre la universalidad presente en los objetos modestos de su acción o de las personas afectadas en lo concreto. Lo que hace la universalidad, no es la importancia de las personas con quienes él está conviviendo y a quienes está manifestando el mensaje que recibió. Estas personas son insignificantes a los ojos de la sociedad establecida. Lo que hace la universalidad es un principio dinámico: la certeza de que un mundo nuevo comienza con personas insignificantes, allí donde el Espíritu escogió su entrada en el mundo. La misión nunca es abstracta o dirigida a una categoría humana abstracta. Siempre es concreta y gira en torno a algunas personas concretas. A partir de ahí la renovación crece y afecta a la sociedad entera, al mundo entero. Toda la historia de la Iglesia sería una confirmación de esa ley de universalidad, y no solamente la historia de la Iglesia visible, también la historia de la caridad y de la salvación del hombre en todos los lugares del mundo. La mayor parte de esas realidades permanece oculta. Sin embargo, lo que se revela, muestra la constancia del Espíritu en su proceder.

De ahí la audacia del apóstol. El no actúa en nombre propio. Sus actos expresan una actividad superior. El misionero compromete en todos sus actos al propio Cristo que lo envía. No hay distinción entre actos del cristiano y actos en cuanto cristiano. Todos los actos misioneros, todos los actos de la vida del cristiano que es misionero por vocación, comprometen al mismo Cristo, y compromete-

ten a la Iglesia frente al mundo. No hay lugar para opciones personales. Las opciones personales se refieren al bien de la propia persona. Tratándose de salvar al prójimo, la única opción es la de Jesucristo. Podemos hacer esa opción o no hacerla; sin embargo, no hay alternativas. Podemos engañarnos o errar involuntariamente. Pero, no escoger en nombre de Jesucristo: solamente obedecer. Pues la obediencia es lo que da valor a la obra.

Después de estas consideraciones, algunos lectores podrán preguntarse y manifestar preocupaciones respecto a las instituciones eclesíásticas de siempre. ¿Cómo salvarlas? ¿Cómo justificarlas dentro de ese sistema de teología? El problema teológico no tiene por objeto salvar las cosas de siempre dándoles argumentos siempre más modernos o más firmes. Todo aquello tendrá cierto significado dentro del conjunto. Sin embargo, necesitamos tener una visión de conjunto para situar en el debido lugar las cosas de siempre. Además, éstas se defienden muy bien por sí mismas, y siempre pueden contar con el peso de la rutina y de la tradición. El problema es anterior: ¿cómo redescubrir algo de la locura de Jesucristo, de que habla San Pablo, en medio de tanta sabiduría eclesíástica? Sabiduría nunca falta. Pero ¿dónde quedó la locura? Estamos en busca de aquella semilla de locura que impide que el cristianismo se torne tan sabio, tan bien integrado, como cualquier religión o cualquier filosofía del mundo.

El concepto de misión está en el centro de los grandes problemas teológicos de hoy. El cristianismo siendo misión, no constituye un "mundo" paralelo, ni una "vida" paralela. El cristianismo es movimiento de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios. No una parte del hombre, sino el hombre en su totalidad. Jesucristo se encuentra en medio de ese movimiento. Mejor dicho, El es ese movimiento. El es aquel que "viene" a los hombres, palabra que resuena en los oídos de los hombres; aquel que "golpea la puerta", como El mismo lo dice en el Apocalipsis. Esa misión de Jesús es obediencia radical al Padre; y toda misión se sitúa en la prolongación de esa obediencia.

Prosigamos ahora. Falta examinar la misión en su contenido, en su objeto: ¿qué es lo que se comunica en esa misión? ¿a qué fue enviado Jesucristo? La respuesta es: la salvación. ¿Qué quiere decir salvación? Después de eso veremos en qué forma, la misión realiza la salvación: en forma de servicio. ¿Con qué tipo de recursos? La paradoja de la suma fuerza en la suma debilidad. Finalmente tendremos que insistir en el carácter público de la misión que se dirige al mismo tiempo a cada persona humana y al conjunto del edificio social, esto es, a cada persona, en el lugar que ocupa en la sociedad.

3. LA MISION COMO SALVACION

La salvación es, en primer lugar, algo nuevo, algo que acontece, una realidad que surge en el mundo. ¿Qué es esa realidad? En otras palabras, ¿cuál es el contenido de la salvación? La salvación es también acto, acto de salvación. ¿De qué acto se trata? Finalmente, la salvación es vivida por la persona que se salva. ¿Qué significa estar salvo?

La objetividad de la salvación

Cuántas controversias teológicas sólo sirvieron para perturbar el pensamiento y ocultar lo que desde la primera página hasta la última la Biblia proclama con una claridad fulgurante: todo lo que Dios hace, hizo y hará en este mundo tiene por objeto el hombre. La primera página culmina en la creación del hombre, centro de la naturaleza; y en la última página la última visión del Apocalipsis culmina en la manifestación del hombre salvo, centro de toda la historia. La misión de Jesucristo no tuvo otra finalidad. El fue y es hombre, para que todos en El fuesen hombres. La salvación consiste en hacer que los hombres sean hombres. Pues lo que estaba perdido es esto: el propio hombre. El hombre estaba perdido: ya no era hombre. El mal está en el hombre. Salvar es liberar al hombre de aquello que

le impide ser hombre. Y ¿qué es lo que impide al hombre ser hombre? El propio hombre. La salvación se define en este nivel: liberar al hombre de su incapacidad o de su no voluntad de ser hombre.

El problema del cristianismo se define a partir del mal. El mal no es algo exterior al hombre. En ese caso bastaría apartar ese mal para que el hombre quedase libre y salvo. El mal está también en todas las cosas exteriores; pero todas esas cosas tienen su origen en el hombre. Por lo tanto, la salvación debe alcanzar la raíz del mal; y la raíz está en el propio hombre. En el hombre está la fuente de todas las dominaciones, del mal de todas las estructuras. Es eso lo que se llama pecado; un mal cuyas raíces están en el propio hombre. Para que el hombre pueda llegar a ser realmente hombre, necesita liberarse de sí mismo, esto es, del mal que hay en sí mismo.

Las estructuras económicas o sociales de dominación o de explotación tienen sus raíces no en formas jurídicas exteriores que bastaría destruir o sustituir, ni en la voluntad perversa de sólo un grupo de hombres, sino en todos los hombres. Todos tienen la misma tendencia a engendrar de nuevo estructuras de dominación y de opresión, expresiones de su voluntad de privilegios y superioridad. Y esas estructuras se mantienen gracias a la cobardía, al silencio y a la colaboración de millones de hombres. El mal está en la voluntad abusiva de quien tiene oportunidad de dominar al prójimo, y en la cobardía de quien acepta las injusticias.

Por eso mismo no es fácil ser hombre. Ser hombre honesto, leal, verídico, honrado, respetuoso de los compromisos, justo, que siempre dice la verdad. Todos sabemos que solamente los héroes y los santos lo consiguen. El hombre común pierde las ilusiones de la adolescencia en pocos meses, si alguna vez las tuvo. Aprende que no es así como se vive; aprende que el hombre honesto vive en la miseria. Millones de pequeñas deshonestidades hacen una sociedad injusta y un hombre destruido siempre más por las estructuras que él mismo mantiene por su cobardía.

Y, el objeto del Evangelio es ése: ser hombre. La salvación tiene por objeto el ser hombre en todos los sentidos de la palabra. Ese ser hombre es el término de una reconquista del hombre por sí mismo y sobre sí mismo.

El hombre es una realidad escatológica; al final de cuentas la primera y casi la única realidad escatológica. El mundo también es una realidad escatológica; pero el mundo es lo que prolonga el hombre; no queda realmente fuera del hombre. No podemos definir el hombre a partir de filosofías estáticas; menos aún por medio de ciencias humanas que son ciencias que parten de la observación. El hombre es, en primer lugar, lo que no es. Su verdadera realidad es justamente aquello que él no hace. Que cada uno de nosotros se examine y diga si su vida es realmente en todo digna de ser humana. Aquí vale aplicarnos las críticas y las denuncias hechas por los grandes profetas secularizados del siglo pasado, Nietzsche, Marx y Freud y otros menores. Por lo tanto, el hombre se encuentra al término de un proceso de reconquista, de salvación.

El cristianismo afirma al mismo tiempo que el mal tiene sus raíces en el propio hombre, y que el mal puede ser combatido: que hay necesidad de salvación y que una salvación es posible; que el hombre real, concreto, es flexible, mutable; negando así las dos grandes corrientes del pensamiento de hoy y de siempre. Pues las sabidurías humanas se encuentran siempre ante la alternativa: negar el mal, o declararlo incurable; negar que el mal está en el hombre o afirmar que ese mal no es corregible. El cristianismo afirma el mal y afirma la posibilidad de una salvación; de ese modo hace de la historia un drama de salvación del hombre.

De ahí inferimos que cualquier tentativa para separar evangelización y humanización destruye lo que hace el núcleo del cristianismo. Evangelizar es la propia misión de Jesucristo. Pero el Evangelio no es pura palabra; es palabra eficaz, que produce lo que anuncia: la evangelización tiene por término la salvación del hombre: salva al hombre del mal, de su cobardía que le impide ser hombre,

lo coloca en el camino de un hombre renovado, ¿qué es eso sino humanización?

En ciertas teologías contemporáneas, esa identidad no aparece claramente, porque se aísla el concepto de comunión con Dios, o participación en la vida divina, del concepto de humanización. Sin embargo, no es pensable participación alguna en la vida divina que no sea plenitud de la humanidad. Ser hijo de Dios no puede ser otra cosa, algo paralelo, algo diferente de ser hombre plenamente. La elevación al orden sobrenatural no modifica la esencia humana, la lleva a una plenitud que supera la naturaleza, como dice la teología antigua, pero de ningún modo puede crear para el hombre un área de existencia separada o distinta de su vida humana. Ser hijo de Dios es ser hombre; se vive en la vida humana común. La salvación lleva a la participación en la vida divina; mas ésta es la propia humanización en su plenitud.

El origen de la mayoría de las dificultades o de las objeciones hechas a esta teología se encuentra en la antropología de las ideologías dominantes del mundo actual. Ideologías contemporáneas son el positivismo occidental, la más fuerte de todas, por el hecho de inspirar el neocapitalismo, los nacionalismos, y el marxismo. El elemento común consiste en una objetivación del hombre. Este es visto desde fuera como núcleo o centro de aspiraciones, necesidades de todo tipo (económicas, culturales, afectivas, etc.), relaciones o satisfacciones. Visto de esa manera el hombre es objeto de una manipulación por parte de factores sociales (poder político, poder económico, grupos, asociaciones, presiones, etc.). Los planes de humanización, progreso o desarrollo, cualquiera sea el nombre, son operaciones sobre el hombre, con miras a una transformación del hombre desde fuera. Humanizar se reduce a poner en marcha fuerzas objetivas, factores morales o psicológicos destinados a modificar las fuerzas interiores o exteriores que mueven al hombre. Se trata al hombre como el ingeniero trata la materia. La meta es transformar al hombre sin que él mismo tenga que cambiar. Siendo el hombre considerado como resultante de estructuras, la acción consiste en cambiar

esas estructuras. O mejor dicho, se piensa que el hombre se cambiará a sí mismo como consecuencia de los cambios en las estructuras exteriores.

Ahora bien, no hay duda que es necesario cambiar las estructuras exteriores para salvar al hombre. Sin embargo, los cambios estructurales, cambios de factores que se pueden manipular, serán siempre ambiguos. Pues las propias técnicas usadas para cambiar al hombre son manipuladas por hombres. Ellas no producen automáticamente la liberación del hombre. La producen en manos de hombres pecadores, las técnicas de cambios estructurales producirán nuevas estructuras de dominación y de opresión. Hoy en día ya hicimos la experiencia de que todas las ciencias humanas, los factores de desarrollo, la capacidad de actuar en las estructuras de la existencia humana son capaces de engendrar formas de opresión que ni se imaginaban en el pasado. Toda acción sobre las estructuras vale finalmente, lo que valen los hombres que la manejan, siendo la resultante de todas las decisiones incorporadas en ellas.

Antes de ser un conjunto de funciones, el hombre es el ser responsable de todo lo que resuelve y hace, aunque esa responsabilidad sea apenas parcial, aun minúscula. Lo que hace al hombre es justamente aquella parte minúscula que procede de él. Sin esa modesta y pequeña luz de libertad y de responsabilidad, no hay hombre, sino sólo una máquina compleja. Y la fuente de toda renovación del hombre está en esa pequeña luz de libertad. Pues no existe plan de renovación o de salvación que no emane de hombres semejantes. No existe punto de referencia absoluto; no existe ninguna oficina neutral y objetiva, puramente científica de salvación de la humanidad. Todo plan emana de hombres que colocan en él su libertad o su corrupción.

Salvar al hombre será en primer lugar contar con esa llama de libertad y de responsabilidad que hay en el fondo de todo hombre. Contar con la convergencia de millares de tales libertades. Por otra parte, lo que hay de bien en el mundo, procede de ellas. El acto que procede de la liber-

dad es el amor. Todo amor supone un hombre que redescubrió algo de su libertad. Libertad y amor: he aquí los dos conceptos de la antropología cristiana, los dos temas escatológicos, frutos de la salvación de Cristo. La salvación consiste en rehacer la libertad o el amor en los hombres. Radicalmente, esa operación es imposible desde fuera. Se pueden modificar todas las estructuras, pero finalmente el mismo hombre necesita liberar su propia libertad, hacer uso de ella, atreverse a amar; lo que nadie puede hacer en nombre de otro.

Del hombre proceden todas las estructuras de la vida humana. Por lo tanto, una salvación del hombre exige una salvación de todas las estructuras. Sin embargo, la raíz de todo es la salvación del hombre como sujeto autor de sí mismo, como libertad y amor, fuentes últimas de todo lo humano después del Creador.

¿Salvar al hombre de qué? Salvar al hombre de las potencias que lo oprimen y esclavizan, es lenguaje de la Escritura.

Esas potencias son en concreto las estructuras personales y sociales en que viven los hombres en todas las civilizaciones: estructuras ideológicas, económicas, formas de la vida social o del pensamiento. Ellas ayudan al hombre a vivir, aunque siempre de modo ambiguo. Pues el hombre expresa en ellas aquello que tiene de humanidad y lo que le falta de humanidad: equilibrios precarios entre la justicia y la injusticia; entre programas para establecer la justicia y maniobras para sacar provecho de la situación. No se trata de suprimir esas potencias, economía, cultura, etc., sino de transformarlas para hacer que cumplan su papel legítimo, el de expresión de la libertad humana y del amor entre los hombres.

Por eso mismo el proyecto de salvación y las fuerzas de salvación que hay en Jesucristo fueron fuentes de muchas revoluciones en el pasado, revoluciones en la vida del Espíritu y en la vida económica. Sin embargo, todas las revoluciones engendran nuevas formas de dominación en la medida que son realizadas por hombres corruptos que no sean hombres libres.

En un nivel más profundo que todas las revoluciones se encuentra el propio fermento cristiano que es resurrección dentro del propio hombre, o justificación del hombre en el sentido etimológico: acción para volver al hombre justo.

Ese es el punto de aplicación de la humanización en el sentido más radical: humanización que no consiste en dar al hombre una salvación, como si eso fuese posible; no se da a alguien la libertad. La libertad y el amor proceden del hombre. Por lo tanto, Jesucristo no opera *sobre* la estructura de la humanidad, sino en su fuente, en el punto en que brotan la libertad y el amor.

Libertad y amor no son conquistas definitivas. ¿Quién puede decir que está instalado en la libertad y en el amor, fuera del peligro de volver atrás? ¿Quién puede dar garantías absolutas? El hombre vive o es llamado a vivir en una dinámica de reconstitución de su libertad y de su amor. Nunca podrá dispensarse de esa tarea.

Por eso puede decirse que la salvación de Jesucristo es mística y política al mismo tiempo. Política, porque el hombre vive bajo la esclavitud de estructuras de opresión y es necesario que se libere de ellas para establecer la justicia. Mística, porque esa tarea se transforma en otra forma de opresión si no fuere hecha y asumida por la libertad y el amor de los hombres.

Nuestro siglo conoció muchos planes de liberación, más que ninguna época anterior. A pesar de eso el mismo siglo consiguió formar los sistemas de dominación más perfectos de la historia, en nombre de promesas de salvación. Los recursos de las ciencias y las técnicas sirven para cualquier cosa. Un cambio engendra libertad si es sustentado por millares de voluntades libres. No hay estructura que pueda engendrar la libertad, si no fuere mantenida continuamente, vigilada, controlada, cambiada por millares de hombres libres y decididos a aceptar al prójimo.

Es verdad que las ideologías contemporáneas profesan un gran respeto por el hombre individual y solicitan su colaboración libre. Todas colocan efectivamente al hombre en

la base y en el fin de sus construcciones ideológicas. Sin embargo, todas prescinden de ese hombre en la hora de la ejecución. Entonces, la iniciativa y el control de las operaciones pertenecen a élites que saben, pretenden saber por sí solas y se atribuyen la capacidad de establecer la justicia, por el hecho de que tienen capacidad para administrar cosas. Procuraron prescindir del cristianismo para la salvación del hombre. Terminan prescindiendo del propio hombre; finalmente acaban inculcando al hombre la idea de que su libertad consiste en aceptar y aclamar el programa que se les ofrece.

La salvación es resurgimiento del hombre como libertad y amor. ¿Cómo es posible actuar de tal modo que eso se realice? ¿No será contradictoria toda acción para provocar la libertad?

La acción salvadora

¿Quién puede mover la libertad desde dentro, a partir de su fuente y suscitar el amor a partir de la fuente? ¿Quién puede cambiar al hombre haciendo que ese hombre sea el autor de su cambio, y no el reflejo de una imposición o una repercusión de factores exteriores? ¿Quién puede liberar al hombre del pecado de no querer ser libre (por miedo o por cualquier otro motivo) y de la incapacidad de amar?

La Biblia nos dice que ésa es la obra de Jesucristo. ¿En qué forma? Por la palabra: esto quiere decir en el encuentro con el hombre, en un encuentro de personas. Como un hombre habla a otro hombre superando las barreras establecidas. Un hombre cuya palabra tiene el valor y la fuerza de la palabra de Dios, dice la Escritura. Lo que conmueve al hombre en el fondo de su ser es el llamado de Jesucristo, resucitado, vivo, presente, activo, enviado al hombre.

La palabra de Jesús tiene como efecto el despertar de la libertad y el despertar del amor. ¿No fue eso mismo lo que apareció en su contacto con los hombres? Los Evangelios manifiestan esa fuerza de la palabra y de la presencia

de Jesús. Lo que se muestra de modo concreto e histórico en los Evangelios es lo que está aconteciendo en los hombres, en su vida, desde entonces. Ese encuentro de Jesús con los hombres es el acto, la fuerza de resurrección que hace de ellos hombres vivos a partir de hombres muertos; hombres justos a partir de hombres pecadores.

En esa misión de Jesús, en ese encuentro, los servidores humanos, los Apóstoles, ocupan un lugar: su misión es un aspecto o un elemento de ese encuentro: todo lo que ellos hacen tiene por finalidad dar a conocer la persona de Jesucristo, no como descripción de un ausente, sino como presencia de alguien que está activo. Su actividad es la señal visible de la acción de Jesucristo.

Cuando usamos la expresión "palabra", pretendemos tomarla en su sentido bíblico. La palabra de que se trata es todo gesto, toda expresión de un amor que es capaz de suscitar otro amor como respuesta, de una libertad capaz de crear el gusto por la libertad. La fuerza de esa palabra es la reciprocidad, aquella reciprocidad que fue la del Creador suscitando la creatura y despertando en ella el primer amor.

Lo que complica nuestra comprensión del misterio de la misión de Jesucristo es que estamos enredados con esquemas mentales procedentes de los tiempos mitológicos. La teología antigua y medieval abusó de las imágenes tomadas de las mitologías. Interpretaron dentro de categorías míticas la famosa fórmula "Cristo murió por nuestros pecados". Lo imaginaron según el esquema de los antiguos sacrificios: había en los sacrificios una fuerza casi mágica capaz de mover las fuerzas sobrenaturales. El sacrificio en sí era considerado como eficaz. El Nuevo Testamento destruye esa idea. Sería muy extraño que quisiera aplicarlo a Cristo. No es el momento de la muerte de Jesús como tal, ni el acto de morir que son salvadores. El salvador no es el Cristo muerto sino el Cristo resucitado que salva a pesar de la muerte, porque Dios le dio vida y poder para salvar. En cuanto a imaginar la eficacia de la muerte de Jesús según el esquema de un castigo del pecado merecedor de

la salvación de los hombres, esa racionalización es propiamente horrible. Las ideas de fecundidad de la muerte de Jesús como satisfacción, según el modelo feudal de satisfacción por las injurias, es puramente irracional; el esquema del mérito es puro moralismo. Todo eso hace de la salvación algo que desciende sobre los hombres a partir de un principio abstracto: resto de paganismo. Los Evangelios afirman claramente que el salvador es Cristo resucitado y que El viene en medio de los hombres para hablarles y actuar en ellos. ¿No basta? Esa es la salvación. La muerte de Jesús es eficaz porque ella fue la puerta de la resurrección. La resurrección no es eficaz como hecho o estado. Quien salva es el Cristo que vivió, dio testimonio, inauguró su misión, murió por causa de ella. Dios lo resucitó dando así su propio testimonio, mostrando que la vida es más fuerte que el odio de los hombres y que el don de la justicia es más fuerte que la resistencia al pecado. Jesús resucitado actúa para siempre. La misión de la Iglesia consiste en interpretar y servir fielmente esa misión, no como instrumento material de una fuerza mágica, sino como personas vivas que dan señales de un llamado a la libertad y al amor.

"Jesús murió por nuestros pecados" es una fórmula elíptica que condensa un largo proceso: Jesús murió por haber enfrentado el pecado, como consecuencia de la lucha contra el pecado, al mostrarse los hombres renuentes hasta el homicidio. Su muerte fue el martirio, el testimonio fiel, hasta el final. En ese sentido fue un llamado al hombre: abrió un camino, desarmó el miedo, la resignación, la ambigüedad, fue un acto de confianza en la verdad y en el amor. Al mismo tiempo, la muerte fue un desmentido aparente de todo lo que Jesús había dicho. Por lo tanto, la resurrección vino como confirmación. Pues la muerte de Jesús fue también el acto de confianza en el Padre: el Padre que lo encargó de esa misión no podía abandonarlo. La respuesta a la confianza de Jesús fue la vida. El Padre venció a la muerte; y la muerte, que era señal de fracaso, se transformó en señal de victoria por la resurrección. Jesús resucitado se tornó salvador. Su testimonio confirmado por la muerte y la resurrección, testimonio de

hombre vivo e hijo de Dios, es el gran encuentro con el otro, que nos provoca a cada uno de nosotros.

El encuentro con Jesús no es un fenómeno místico puro, ni experiencia excepcional, ni concepto abstracto. En concreto, El se hace presente de modo habitual por medio de un encuentro con un hombre, una persona humana cuya palabra, cuyo amor, cuya libertad constituyen una revelación y un llamado. Los hombres se tornan partes del acto salvador de Jesucristo, al menos instrumentos. De hecho la experiencia enseña que el Evangelio se transmite así, de persona humana a persona humana. El contacto con tal persona determinada fue la señal del encuentro con Jesucristo y el punto de partida de una conversión. No hay cristiano auténtico que no haya pasado por tales experiencias. Los fenómenos místicos son cosas excepcionales e innecesarias, siempre un poco aberrantes y reflejo de una cultura determinada. Mas el contacto con cristianos concretos es el medio normal por el cual las personas se encuentran con Jesús.

Aquí vale también lo que dijimos en el capítulo anterior: las personas que nos manifiestan señales de caridad o de libertad, las señales de Jesucristo, no son necesariamente cristianas o católicos de profesión. Tales personas existen desde el comienzo del mundo. Pueden desconocer el nombre de Jesús, haber oído su palabra, y también dar las señales auténticas de su presencia. También podemos decir que el término de la conversión, el despertar del amor y la libertad se puede realizar sin que se cite el nombre del autor de esa salvación. Lo que importa es que Cristo esté actuando, aunque su nombre no sea citado. Los paganos, "los habitantes de Tiro y Sidón" pueden darnos lecciones de conocimiento de Jesucristo y de la fidelidad a su misión. Jesús es capaz de actuar fuera de las fronteras de la Iglesia visible. Por el contrario, puede suceder que personas que se declaran cristianas no sean los instrumentos de la misión de Jesucristo, y sí hagan de su mensaje un refugio, un motivo de gloria, incluso un motivo de seguridad. Todo eso estaba previsto también por los Evangelios.

La salvación en el hombre salvado

Se puede también observar la salvación en su resultado, como situación vivida. En esa perspectiva, la salvación es el hombre restablecido, o mejor dicho, en vías de restauración, en vías de conquistar su humanidad. El hombre es hombre en la medida en que se vence para conquistar sobre sí mismo en primer lugar su humanidad, y como consecuencia, también, sobre las estructuras que impiden y limitan su humanidad.

La salvación existe en los hombres que despertaron a la auténtica libertad y descubrieron la caridad. Hay que decir que esa señal no es lo propio de los cristianos y que otros también lo hacen. De hecho el Evangelio confirma el dato: el ejemplo de la caridad fue el samaritano. Jesús nos muestra que los modelos no han de encontrarse entre los discípulos, sino fuera. Pues la voz de Jesucristo resuena también fuera de los límites de las instituciones eclesíásticas.

El inicio de la salvación es la fe. La fe es la respuesta del hombre al encuentro con Jesús, el despertar de un hombre nuevo, el descubrimiento de algo nuevo en contacto con Jesucristo, despertar de una libertad y un amor. De ahí procede el resto de la vida cristiana. Esta fe es acto global de apertura y receptividad ante la presencia de Jesucristo. Las confesiones, fórmulas o dogmas son apenas explicitación de esa fe inicial, explicitación para responder a necesidades que ya no son propiamente de la fe (deseo de comunicación entre los grupos de discípulos, de cohesión, de reconocimiento mutuo, etc.).

Ciertas teologías contemporáneas separan totalmente el acto de fe de la vida humana, como si fuese una salida para otro mundo sin contacto con éste. Sin embargo, la fe en Jesucristo es la plenitud y la liberación de una fe vacilante, subyacente, insegura, ambigua, que se encuentra en el corazón de todo hombre. No se puede vivir sin un inicio de fe: fe en un mínimo de amor, fe en la vida, esto es, en la posibilidad de hacer alguna cosa buena en la vida. La fe en Jesucristo queda en esa línea. Creer en Jesu-

cristo es reconocer en El la verdad sobre el hombre, una verdad aún no propiamente percibida ni propiamente esperada. Reconocer el verdadero camino, la luz, la vida; lo que es imposible sin una referencia a la fe anterior en la vida. Esa fe cristiana es también la salvación de la fe humana. Es revelación y confirmación de la fe inicial, de la verdad de la palabra confusa que todo hombre debe oír en sí mismo. La palabra, viniendo de fuera, ilumina el conjunto de las voces que se oyen dentro del hombre, y destaca, absolutiza la voz de la fe, de la confianza en la primacía del amor, a pesar de todas las experiencias y de la libertad, a pesar de todas las desilusiones. La novedad de Jesucristo no impide que haya continuidad entre la fe anterior y la fe en El, ya que la segunda es la salvación, la recuperación, la exaltación de la primera.

Todo hombre se inicia con una cierta intuición de fe. Pero la experiencia de la vida destruye o tiende a destruir poco a poco esa intuición. La experiencia muestra la vanidad de tantas tentativas de liberación, la supremacía del egoísmo y de la injusticia: en una palabra, la sabiduría de los libros del Antiguo Testamento, o la lamentación de los profetas. La propia muerte de Jesús era la mejor ilustración de la decepción milenaria de los hombres que tienen fe. Sin embargo, la presencia de Jesús vivo y activo, cuyas señales están en sus Apóstoles, constituye la revelación de que el hombre es más fuerte en Cristo, que todas las desilusiones. De esa forma la fe se salva.

De la fe procede la caridad activa; y de la caridad activa la lucha contra el mal instalado en el mundo. (Pues las actividades humanas no son neutrales. Consideradas en un plano abstracto, está claro que las técnicas, las ciencias, las industrias no tienen nada que ver con la fe. Tampoco tienen algo que ver con el hombre. Sin embargo, desde el momento en que las técnicas, las ciencias se aplican o realizan tareas determinadas, comienzan las calificaciones. Se nota inmediatamente que las ciencias, técnicas, trabajo, actúan dentro de un sistema de valores, dentro de una estructura de personalidad. Se refieren a reforzar esas estructuras o a cambiarlas. Se colocan al servicio de intereses

egoístas o colectivos, al servicio del poder, de la dominación, o al servicio de la caridad, al servicio de una sociedad de respeto mutuo y de dignidad humana. La caridad actúa por medio de los instrumentos presentes en una civilización determinada, inclusive promoviendo el desarrollo de estos medios. Sin embargo, la caridad es el resultado de una conversión del hombre individual y de la sociedad en el sentido de poner las técnicas, los medios de acción, al servicio de la emancipación del hombre y no al servicio de su sujeción.

La caridad es victoria sobre las situaciones establecidas. Anticipación de un porvenir que aún no existe y voluntad de crear ese porvenir. Por eso la caridad está basada en la esperanza: la esperanza de poder modificar al hombre individual y social; y la esperanza está basada en la fe: fe en el poder dado a los hombres, en el Espíritu enviado para hacer surgir algo nuevo.

La falta de caridad supone una falta de esperanza, y ésta, una falta de fe. El hombre abandonado a sí mismo, se resigna con facilidad, se adapta a la situación establecida. Pierde la fe en sí mismo o la fe en Dios, que es la misma, pues la fe en sí mismo es la fe en el Dios que le dio poder de actuar y que le dio poder de salvación.

Por eso, si consideramos la salvación en su presencia en el hombre como efecto producido en el hombre, como modo de ser del hombre, podemos decir que ella es salvación de la fe. El hombre perdió la fe en su destino, en su camino y en su posibilidad. Camina vagando sin destino.

Jesucristo le restituye la confianza en el destino de la humanidad personal y colectiva. No solamente restituye la confianza, sino que la amplía, confirma, dándole una claridad, una definición, una perfección que nunca tuvo en la historia de la humanidad. La vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo, la venida del Espíritu en la Iglesia, visible por tantos signos, constituyen motivos de fe radicalmente superiores a todo lo que existió antes.

Salvar al hombre es, radicalmente, salvar lo que en él constituye la fuente de sus iniciativas, de sus proyectos, de los

sueños creadores, de las opciones, de los riesgos, de la perseverancia en la adversidad: salvar su fe en la obra humana, su fe en el hombre, revelándole claramente la fuente inagotable en un Dios Creador de libertad y no de esclavitud.

El concepto de la salvación significa que fe, esperanza y caridad no son disposiciones totalmente nuevas. La fe cristiana es la antigua fe humana, la fe del hombre en su humanidad, herida y disminuida por el pecado y restablecida en una plenitud imprevisible. La esperanza es la antigua esperanza, la esperanza que hay en el corazón de todo hombre, también restablecida, reconstituida y fundada en argumentos firmes. La caridad es el amor que hay en el corazón de todo hombre, amor fortalecido, orientado, confirmado y llevado a su plenitud por la fuerza del Espíritu que logra superar el mal, la injusticia y la dominación que invaden al mundo.

4. LA MISION COMO SERVICIO

El tema del servicio fue destacado por el Concilio de modo particular. Y, desde entonces, se cita en todos los contextos y con los significados más variados. Importa precisar en qué consiste verdaderamente el servicio del misionero.

Nótese en primer lugar que la salvación del hombre no consiste en ofrecer una salvación hecha, una salvación estructurada de tal modo que bastaría entrar en la estructura para estar salvo. Muchos católicos entienden a la Iglesia como un lugar de salvación ya hecha; bastaría entrar en la Iglesia como en un lugar o en una sociedad establecida permaneciendo firmemente apegado a ella, y la salvación estaría garantizada. En esas condiciones la operación misionera consistiría en hacer que los hombres entrasen en la estructura de la Iglesia; hacer que permaneciesen fieles a ella y la salvación vendría naturalmente como conse-

cuencia de esa pertenencia. Sería una salvación sosegada, sin problemas, asegurada de modo definitivo, una salvación de refugio. En ese caso la Iglesia sería salvadora del hombre, la Iglesia como organización religiosa. La Iglesia llevaría los hombres a Cristo con toda naturalidad y sin problemas.

En realidad, la Iglesia como sociedad de hombres, organización, pensamiento, reflexión, la Iglesia como Pastoral no puede salvar a los hombres. No se puede planear, pensar y realizar la salvación de los hombres sin ellos; presentar un plan de salvación hecho sin ellos, pidiéndoles su adhesión. No sería salvación del hombre, sino salvación por el hombre, para el hombre.

Hoy en día se percibe cada vez más que la Iglesia no tiene soluciones hechas, no tiene capacidad para realizar el desarrollo, la liberación, la justicia en medio de los hombres, el amor en medio de ellos. La Iglesia es tan débil como los hombres mismos. No tiene revelación de cómo actuar para llevar el hombre a la libertad. No tiene un plan de vida social o un plan de desarrollo de la personalidad.

Los misioneros deben abandonar la pretensión de poder dar la salvación a los hombres. La tentación procede de la piedad y de la compasión como muy bien lo demuestra Dostoiewski en la leyenda del Gran Inquisidor. El inquisidor soporta el mal de los hombres y quiere darles la salvación. Sin embargo, los hombres no aceptan ese don. Por fin, quien quiere salvar a los hombres, es llevado a imponerles una salvación que ellos no quieren y las revoluciones violentas acaban imponiendo a los hombres una libertad que ellos no quieren. Crean una tiranía en nombre de la libertad. El clero también impuso una tiranía de las conciencias y hasta una tiranía del brazo secular para imponer de buena fe una salvación que los hombres no aceptaban: la voluntad de salvar a los hombres acababa perdiéndolos más que antes, colocándolos en una situación de esclavitud que les quitaba hasta la voluntad de salvación.

En realidad la Iglesia no recibió capacidad para realizar la salvación de los hombres, mucho menos para obligarlos

a una salvación hecha sin ellos. La ambición de querer salvar resulta de una infiltración de las pretensiones del Estado y del poder político. Es verdad que el poder político recibió la misión de mantener una cierta forma de orden y de paz entre los hombres. Sin embargo, el poder permanece siempre ambiguo. Encargado de la misión de establecer la justicia, la libertad, la igualdad, la dignidad de los hombres, siempre acaba transformándose en nuevas estructuras de opresión. Pues el poder no es suprahumano. No hay más justicia en él que en el común de los hombres. Salvar a los hombres dándoles una nueva estructura hecha como si esa estructura de poder fuese capaz de dar la libertad por sí sola, es pura ilusión que sirve para encubrir nuevas formas de tiranía. No hay estructuras de libertad sin hombres que quieran ser libres y las usen para mantener su libertad. No hay estructuras de amor sin hombres que quieran amar. De ahí no se puede inferir que las reformas de estructuras son inútiles; muy por el contrario. Pues no hay justicia ni caridad sin reformas de estructuras. Sin embargo, éstas deben estar continuamente emanaando de una voluntad de libertad y de amor de los hombres. En la medida en que las estructuras dependen de un poder, se transforman en instrumentos de dominación en manos de ese poder. Por eso, toda actuación del poder político es limitada, ambigua, provocante de libertad y tiranía al mismo tiempo. Ella precisa estar continuamente controlada. El cristianismo consiste justamente en mantener el control de los hombres sobre la máquina del Estado, recuperar la supremacía del hombre sobre el poder: Cristo debe vencer al poder manteniéndolo en la sujeción. El poder no da espontáneamente la justicia, sino en la medida en que los hombres consiguen controlar su ejercicio. Pues la salvación no procede del poder. El poder será salvador en la medida en que obedezca a hombres salvos. No fue instituido salvador por sí mismo, a no ser para mantener una cierta forma de orden exterior, no para crear la justicia.

En manos de la Iglesia, el poder no presenta más garantías; más bien corrompe a la propia Iglesia. Durante siglos la Iglesia procuró colocar el poder del Estado al servicio

de la evangelización. Provocó una resistencia muy grande, un odio, un desprecio, una desconfianza de tal envergadura en el mundo entero, que toda la misión de hoy debe superar un mar de resentimientos para alcanzar realmente el corazón de los hombres, por lo menos de los hombres que viven apartados de ella.

La salvación del hombre debe nacer en el corazón del hombre mismo. El Espíritu es dado al hombre, no a la Iglesia para que la Iglesia lo dé al hombre. Directamente al hombre, aunque con mediaciones sociales. Por lo tanto, la liberación del hombre procede de un movimiento nacido dentro del hombre mismo, no del hombre abandonado a sí mismo. La salvación procede del Espíritu de Jesucristo. Pero el Espíritu no actúa fuera del hombre, como principio situado al lado del hombre, sino como fuerza interior al hombre; tan interior al hombre que éste ni conciencia tiene de su presencia. Este puede incluso actuar toda la vida bajo la inspiración del Espíritu sin saber nunca de la presencia de ese Espíritu. Esta solamente puede ser conocida mediante la palabra de los misioneros.

Para salvarse, el hombre no está llamado a salir de sí mismo, sino a volver al centro de sí mismo, a la fuente de su ser, de su humanidad. No se le pide que se someta a otra cosa, que se aliene, entrando en dependencia de otra cosa situada fuera de sí mismo. La salvación de la humanidad está depositada en el corazón del mismo hombre por el Creador. Es lo que se manifiesta por el don del Espíritu.

Sucede frecuentemente que los hombres, desesperados de sí mismos, buscan una salvación en forma de refugio: muchas religiones les ofrecen un mundo de refugio en el que el hombre puede olvidarse de su obligación de ser hombre, viviendo en un mundo de fantasía en el que se le dispensa la necesidad de ser hombre, siendo servidor de los dioses o de los espíritus. Esa alienación da tranquilidad y seguridad, paz interior; bienes que espontáneamente, los hombres aprecian más que la libertad o el amor.

Si la salvación y la misión de la Iglesia no consisten en ofrecer un refugio de salvación, o un camino de salvación

¿en qué puede servir al mundo? ¿en qué consiste el servicio al hombre?

Notemos que una misión basada en la fuga del hombre, en su alienación, y que consiste en proporcionar un mundo de refugio, puede tener mucho más éxito. Y los misioneros pueden tener mucho más éxito por la predicación de un cristianismo falso que por la predicación de un cristianismo verdadero. Pero, aquí estamos buscando no los medios de desvirtuar el cristianismo, sino los medios de obedecerle.

Los Evangelios nos muestran en el modo de actuar de Jesús, los gestos de la misión, su alcance, su finalidad. No podemos rehacer aquí el estudio de los Evangelios y de los temas que exponen la misión de Jesús. Hay libros muy bien escritos y completos. Nos interesa tomar como puntos de partida los datos de los estudios bíblicos.

Ahora bien, la actividad misionera de Jesús consiste en dos actos fundamentales: anunciar y exhortar. El anuncio tiene por objeto el advenimiento del Reino de Dios y se realiza por medio de palabras y gestos significativos. Las señales y las palabras dicen que el Reino no llega según los esquemas del mesianismo vulgar, como estado de cosas exterior al hombre. El Reino llega dentro del mismo hombre, como un cambio del hombre. Todas las señales muestran ese renacer del hombre: los ciegos ven, los sordos oyen, los paralíticos andan, los muertos resucitan. Se trata evidentemente de un principio de vida que renace en el hombre. El hombre estaba enfermo, incapacitado para caminar, y he aquí que volvió su capacidad. Le era imposible actuar como hombre, y he aquí que su humanidad renació. Los discursos explican también cómo el Reino no viene desde afuera, sino desde dentro. San Pablo anuncia esa transformación en fórmulas más abstractas: es la venida de un hombre nuevo, esto es, renovado, que comienza de nuevo a ser hombre. San Juan lo destaca con el concepto de vida y de luz, cuyo contenido significa la realidad misma.

El segundo acto de Jesús es la exhortación: esto es, el llamado al hombre para que entre en consonancia con el Reino

de Dios. Lo que el Espíritu hace en él, él mismo tiene que realizarlo. Acción del Espíritu y acción del hombre, no son dos acciones, sino una sola. El llamado se dirige al centro del hombre, a la raíz de la humanidad que hay en él, al resto de sentido humano que hay en todo hombre. Parte de una confianza en ese resto de humanidad. El llamado supone una confianza formidable en la capacidad de cambio dada al hombre. Llamado no quiere decir amenaza, ni obligación, ni orientación. Todo acto nuevo del hombre renovado procede del hombre que fue llamado después de haber sido interpelado. No se trata de dirigir a ese hombre. Pues la conversión que es respuesta al llamado es acto personal o no existe. La conversión es de todos los días, acto renovado, repetido, que consiste en un cambio de vida a partir de una decisión central hasta los últimos refugios del pecado y del espíritu de egoísmo y dominación. Jesús llama, expone su sabiduría como forma de llamado, y después espera la respuesta.

El cristianismo postula la necesidad de una interpelación exterior. El llamado viene desde afuera: en ese sentido, y solamente en ese sentido, la salvación viene desde afuera. No existe como una totalidad constituida fuera del hombre. Existe como otro llamando a otro. El hermano llamando al hermano. El cristianismo difiere justamente de los sistemas y de las ideologías cerradas en el hecho de estar basado en la interpelación del hombre por otro hombre. Esa interpelación es el servicio. El servicio es el amor al prójimo. Por lo tanto, la salvación cristiana no procede del hombre cerrado en sí mismo, sino del hombre abierto hacia otro hombre. Quien inicia y funda todo el movimiento es el mismo Cristo. La salvación cristiana procede de un acto de amor del hombre al hombre, de otro a otro. Por reflexión sobre sí mismo el hombre no alcanza la salvación. Es necesario que otro venga a llamarlo o a despertar, por un llamado, la humanidad que estaba escondida en él.

El amor de Jesús a los hombres consistió en que él les habló y quiso despertar en ellos la verdad del hombre. No se dejó aplastar ni por la resistencia opuesta por los mis-

mos hombres, ni por la resistencia de la sociedad y de las estructuras establecidas a su predicación. Habló y actuó hasta el punto de ser rechazado completamente, hasta la muerte, paso extremo de la persecución. Ese fue el servicio que prestó a los hombres; y ese servicio continúa; y el servicio de la misión está subordinado a ese servicio, siendo uno de sus instrumentos.

Todo hombre necesita del amor del otro para llegar a la salvación; nadie se salva por iniciativa propia, sino porque fue llamado por otro.

El llamado de Jesucristo es capaz de alcanzar a los hombres por muchas mediaciones. Desde los orígenes de la humanidad, algo de ese llamado resuena en el corazón de los hombres. Los mediadores fueron otros hombres, que podían actuar sin saber que eran los auxiliares y los instrumentos. La propia experiencia muestra que en la vida de un hombre siempre hay otros hombres. La palabra de otras personas siempre fue un punto de partida para un despertar. Nadie despierta por sí mismo espontáneamente. La salvación es al mismo tiempo trascendente e immanente: trascendente porque requiere el llamado de otro hombre; immanente, porque toda la respuesta a ese llamado procede del hombre interpelado. El Espíritu no interviene como tercera persona al lado de las dos, sino dentro de las dos y del diálogo de las dos.

Los misioneros de Jesucristo obedecen a una misión explícita, consciente y aceptada de modo pleno. Lo que se hacía tanteando en formas imperfectas e incompletas llega a la plenitud. El servicio alcanza su estado adulto. Servir es transmitir, es decir, crear de nuevo, hacer que exista en un lugar concreto, para una persona concreta, la palabra de Jesucristo que anuncia y exhorta.

Para poder estar presente al otro como otro que sirve y ayuda, el misionero debe aproximarse hasta el punto de poder tener acceso. Ahora bien, por el hecho de ser otro, el acceso no es inmediato. La proximidad de las relaciones sociales no facilita la tarea. Se podría pensar que los padres, los hermanos, los vecinos, los colegas, son los mejores

misioneros. Sin embargo, nadie es profeta en su propia patria. Lo que se transmite por la vía de los contactos de familia, de vecindad o de relaciones habituales es mucho más una cultura, una religión, un sistema de seguridad, que el mismo Evangelio. Una transmisión del Evangelio dentro de los canales de las relaciones normales exige que las personas consigan prescindir de esas relaciones. De cualquier manera, una evangelización exige siempre la superación de barreras: siempre es el otro que va al encuentro del otro.

Para poder ir al encuentro del otro, el misionero necesita ser capaz de prescindir de su propia cultura: simplificar su lenguaje y su actitud, las palabras y los gestos hasta el punto más extremo posible. No solamente la teología no sirve para la transmisión de la palabra, sino que constituye un obstáculo absoluto. Se trata de poder expresar el Evangelio en el lenguaje más universal posible, esto es, con las palabras más comunes posibles. La función de una teología será antes que nada la de proporcionar la capacidad para prescindir de ella. Nadie sale totalmente de la cultura en que recibió y desarrolló el mensaje de salvación y la fe. El misionero necesita llevar el esfuerzo de desprendimiento lo más lejos posible.

No se trata sólo del lenguaje hablado, sino también del lenguaje de los gestos. Pues el mensaje de salvación pasa por medio de signos o de gestos característicos capaces de mostrar de modo sensible la presencia de Dios y la presencia de una salvación del hombre.

Más aún, el enviado de Jesucristo necesita conocer el lenguaje propio del otro, a fin de poder iniciar el diálogo. El lenguaje del destinatario no es más capaz que el lenguaje del misionero de contener la totalidad de la salvación. Siempre será necesario percibir el significado a través de los signos. Por eso, el servicio consiste en buscar y usar signos que expresen algo del reino de modo comprensible para el otro. No se le puede presentar la palabra de Jesucristo de modo totalmente abrupto, sin ninguna señal, sin ningún lenguaje que él pueda entender.

El misionero estudia y asimila la cultura del interlocutor de modo suficiente para poder presentar signos válidos. El no puede dar más que señales: el propio Cristo habla por su Espíritu en medio de los signos.

La cultura del misionero, como la cultura del interlocutor, pueden ser obstáculos a la transmisión de la palabra de Jesucristo. En el caso de Jesús también: los judíos confundieron los signos con la palabra, los signos del reino con el reino, pensando que los signos eran ya la realidad. Siempre habrá esa ambigüedad. Pues los hombres estarán siempre inclinados a esperar una salvación que les venga de afuera, por ejemplo una salvación dada por el misionero, antes que una salvación por la cual ellos mismos serían responsables.

Siendo mera interpelación, la acción misionera no tiene garantía alguna en cuanto al efecto en cada caso concreto. Sabe que la palabra es eficaz de modo general, pero no sabe cuáles son los caminos por los cuales ella entra en las personas, crece en ellas y produce fruto. Si las personas no responden, se hace difícil percibir si esa ineficacia se debe a una falla de transmisión, es decir, a una imposibilidad de comunicar, o a una negación del mensaje y a un rechazo de la salvación. Hasta en los peores casos, siempre existirá la sospecha de que el mensaje no se comunicó. Nunca podremos concluir terminantemente que una persona rechazó la palabra de Jesucristo.

Por otro lado, toda conversión es un proceso lento y progresivo, muy accidentado e inacabado hasta la muerte. El misionero no tiene derecho a esperar tal respuesta concreta, tal nivel determinado de fe o de caridad. El misionero vive totalmente en dependencia de las personas que pretende evangelizar: entregado a ellas, puede sólo acompañar sus pasos, siguiéndoles el ritmo, los avances y los retrocesos. No puede exigir de ellos que sigan caminos trazados de antemano, que se liberen de todos los pecados al mismo tiempo o según un orden de prioridades preestablecidas. La conversión nunca estará terminada. Tenemos habitualmente la impresión de que somos más convertidos que los otros porque somos más sensibles a los pecados de los otros que

a los nuestros. La misión requiere una inversión de esa actitud espontánea.

Lo que importa es insistir en la irreductibilidad del llamado de Jesucristo a todas las culturas. Si el apóstol se contentase con expresar un mensaje perfectamente adaptado a la cultura y a las categorías del interlocutor, no sería capaz de alcanzar el núcleo más interno de humanidad que duerme, no sería capaz de despertar el hombre que yace bajo todas las culturas. Sólo daría al otro un reflejo de su cultura actual, de sí mismo, sin dar un paso adelante. La adaptación sirve sólo para abrir el diálogo. Las palabras serias y definitivas se pronuncian en un nivel común de humanidad en que las personas se encuentran más allá de sus culturas personales o sociales. Doble conversión: del misionero y del interlocutor a un nivel de humanidad en que la persona se desprende de las seguridades, las protecciones y las certezas fáciles de una cultura, para abordar el nivel de lo humano en que las cosas no están estructuradas ni definidas y en que los hombres se encuentran en el respeto mutuo y en una búsqueda común de la verdad. Llevar al otro a ese nivel es el servicio de Jesucristo y de todo misionero.

5. LA MISION, FUERZA Y DEBILIDAD

Nadie destacó más que Pablo la debilidad del apóstol. Debilidad ante obstáculos que parecen insalvables: obstáculos en la resistencia de los pueblos, de las autoridades, obstáculos físicos, obstáculos en las propias deficiencias del cuerpo y de la mente. Nadie subrayó mejor la falta de proporción entre las metas y los medios al alcance del misionero, entre la extensión de la tarea y la insignificancia ridícula de los instrumentos.

El misionero no es ningún genio, la misión no necesita de hombres excepcionales, y los misioneros de hecho no lo son. A veces procuraron en el pasado ocultar sus deficiencias

con un ropaje que les daba buena apariencia. Fue en vano. Los misioneros no pueden contar con una superioridad de esa índole, las consecuencias son siempre deficientes. Pues lo que se transmite no es el cristianismo, sino una religión, una ideología o una cultura; la cultura del pueblo que proporcionó a los misioneros esas ayudas.

La debilidad no es ningún accidente de la misión, ni una circunstancia que se tenga que lamentar. Muy por el contrario, es una condición previa de cualquier misión auténtica. Así se justifica por qué el Hijo de Dios se manifestó sin ninguno de los atributos de la fuerza humana. Jesús no quiso brillar por su cultura. No quiso argumentar como los escribas y los doctores de la Ley, menos aún como los filósofos paganos. No conquistó al pueblo por la abundancia de sus limosnas o las obras de desarrollo. No los impresionó por el poder. El mesianismo quedaba totalmente ajeno a sus perspectivas. El signo supremo que dio a los hombres fue su muerte, manifestación visible de la más completa incapacidad de dominar y de convencer por medio de argumentos tomados de las culturas y civilizaciones.

En realidad Jesús estaba completamente desarmado en medio de los hombres, y quiso que así fuera. Estuvo desarmado para poder alcanzar al hombre en la fuente de su humanidad, en el nivel de mayor universalidad: en concreto, para poder ser recibido por el más humilde de los hombres, para encontrarse con la humanidad en todos los hombres. De ese modo los más pobres estaban a gusto y los más ricos y poderosos se sentían alcanzados en su verdad más allá de todos los revestimientos que las estructuras sociales y culturales les conferían. Jesús estaba desarmado para poder alcanzar al hombre en su verdad de hombre. De hecho, los Evangelios nos muestran cómo su conversación alcanza el nivel de la verdad. Las máscaras desaparecen. El hombre se siente forzado a manifestar lo que hay en él de más íntimo. El Evangelio de San Juan está totalmente construido a partir de esa idea.

Al mismo tiempo, Jesús hace aparecer la total debilidad de la verdad desarmada en medio de los hombres. Es el revelador del pecado: si no se hubiese manifestado esa ver-

dad, cada categoría humana habría podido mantener su ambigüedad, ocultando la injusticia, la mentira, la cobardía bajo un manto de razones sociales y culturales. "Es bueno que un hombre muera por el bien de todos." Tales razones existen en número infinito para justificar el estado de injusticia, de mentira y de homicidio en que vive la humanidad. La debilidad total de la verdad abandonada a sí misma aparece en la muerte casi inmediata de Jesús. Pocos meses bastaron para resolver el problema.

Si Jesús no hubiese estado tan desarmado, no habría hablado al corazón del hombre sino a esos estratos superficiales que resultan de las culturas y de las sociedades establecidas: habría hablado para su miedo, su respeto por el más fuerte, su deseo de seguridad, su aspiración a un refugio lejos de este mundo, etc. Su predicación habría permanecido dentro de los límites de los recursos que una civilización ofrece a sus miembros para aguantar en medio de una vida de injusticia y de cobardía. Habría sido elemento de integración, aunque fuese a título de rebelión, lo que es el último tipo de integración a una sociedad.

Esa debilidad no es sólo incapacidad de defenderse. Es también incapacidad de actuar para ofrecer respuesta a los hombres. Jesús no tenía ninguna capacidad para responder a ningún problema de los hombres, ni político, ni económico, ni personal: no era capaz de liberarlo, ni de la dominación de los grandes, ni de la miseria, ni de la ignorancia. Su debilidad era falta total de medios de acción, de esos medios que existen en todas las civilizaciones para elaborar respuestas a los desafíos de la vida. A los hombres que siempre esperan que alguien venga a cargar el peso de la vida que se torna intolerable, no ofrece nada más que el llamado a su propia debilidad, la vuelta a las fuentes de su humanidad para buscar ahí nuevas fuerzas. No libera a nadie del peso que la vida le impone. No hace promesas como hacen los líderes. No es ningún Mesías. Quien esperaba un mesianismo, quedó muy pronto decepcionado. Esa experiencia de debilidad ante un mundo establecido en la ambigüedad y en el mal, y esa incapacidad de mover las situaciones establecidas, la hicieron los cristianos también

en todas las épocas de evangelización. La persecución fue su destino, y el fracaso aparente, esto es, real a corto plazo, vino a confundir sus esperanzas.

Sin embargo, la resurrección de Jesús constituye la prueba de que en la mayor debilidad se halla la fuerza de Dios. Esa fuerza actúa en los hombres para que sean capaces de una resurrección semejante.

La fuerza de Dios no actúa desde afuera, para dar soluciones hechas a los problemas humanos. Los milagros físicos de Jesús no pueden ser tomados como inicios de una época de milagros, sino sólo como signos visibles de los milagros que suceden dentro de los hombres. La fuerza de Dios actúa por el despertar de los hombres. Por lo tanto, la confianza del misionero reside en los milagros que la palabra de Jesucristo es capaz de obrar dentro de cualquier hombre por la presencia simultánea del espíritu del mismo Jesucristo.

El mal no está definitivamente instalado en el corazón del hombre. Los hombres son vulnerables. La posibilidad de cambio radica justamente en esa vulnerabilidad. Sin eso, la historia humana sería un puro juego de fuerzas, y las predicciones estarían siempre y únicamente basadas en las conjeturas en relación a los cambios en el equilibrio de las fuerzas. La conquista de las fuerzas sería la última palabra de la sabiduría humana. El cristianismo anunciado y prefigurado por muchos mensajes anteriores, proclama la fuerza en la debilidad, la fuerza de la verdad gracias a la vulnerabilidad de los hombres y a la presencia en ellos del Espíritu de Dios, que es espíritu de resurrección y de vida. Es eso y sólo eso lo que hace que las revoluciones no sean sólo cambio de poder y de clase dominante, sino el advenimiento de una edad de mayor libertad y más fraternidad. Las fuerzas de la palabra disuelve lentamente las resistencias del mal, ataca con perseverancia, acepta sufrimientos y persecuciones sin desistir.

Sin embargo, la tentación de la fuerza por la alianza con el poder, por la cultura, por los recursos económicos, es mucho más grande. Sucede que todo eso está al alcance de

los misioneros. Basta aceptar el papel que todas las sociedades reservan a las religiones, a las filosofías, o a las ideologías oficiales. El papel está preparado. Basta aceptarlo. Basta integrarse en la sociedad establecida: la experiencia muestra que la alianza con el poder de la cultura, del dinero o de la autoridad política rinde, y rinde mucho. Las cristiandades del pasado son testimonio de la eficacia de los recursos que la sociedad pone al servicio de sus religiones. El entendimiento con las autoridades y con el sistema establecido siempre rinde: la Iglesia es honrada, celebrada, bien tratada; los fieles son numerosos, la participación en los actos de culto es importante, los ministros de la Iglesia son tratados como personas importantes en la sociedad. La fuerza de los hombres rinde mucho.

Sin embargo, el problema es el siguiente: ¿cuáles son los frutos de esa integración dentro de los recursos de la sociedad humana? En verdad la salvación de Jesucristo incluye una subordinación de todas las potencias de este mundo a su dominio. Todo, Estado, riquezas, cultura, todos los productos del trabajo humano tienen que ser recapitulados en Cristo. Pero esta realización viene al final y no al comienzo de la misión. Siempre existe el peligro, que no es sólo posibilidad sino realidad siempre renaciente, que las potencias del mundo se rebelen y en lugar de someterse al reino de Cristo, pongan ese reino al servicio de su propio reino. Concretamente eso se realiza por la reducción del mensaje cristiano y por la actuación de la Iglesia al nivel de las tareas de integración cultural y social.

En lugar de mandar, la palabra de Jesucristo queda esclavizada y ejerce el poder que el *Apocalipsis* de San Juan denuncia en la segunda Bestia. La primera Bestia son las potencias de este mundo, y la segunda es el falso profeta que enseña a los pueblos que es bueno aceptar el sistema establecido y la sumisión a las potencias. Los misioneros traicionan la misión y la colocan al servicio de una cultura establecida, aceptando el papel de funcionarios de esa sociedad. De esa manera la palabra se torna inofensiva, y Jesucristo figura entre los próceres de una nación, de una cultura, personaje venerado, adorado y totalmente inofen-

sivo e inoperante. El cristianismo se vuelve elemento de una civilización, lo que lo mantiene en un nivel muy elevado como un factor de la historia humana, mas ya no como salvación del hombre. La salvación que predica es un mensaje mítico semejante a los demás mensajes de religiones semejantes. El cielo que promete es un cielo semejante al cielo de los musulmanes y otros. Un buen musulmán llegará al cielo tanto como un buen cristiano. La diferencia no es muy grande a ese respecto. La propia teología católica lo enseñó siempre así, y la teología musulmana también.

Dentro de una integración cristiana en la sociedad, la Iglesia goza de una situación privilegiada. Tratada como uno de los cuerpos del Estado, al lado del ejército, los tribunales, la administración, las universidades o las academias, ella goza de una estabilidad y una prosperidad muy grandes. Sin embargo, su mensaje no llega al núcleo central del hombre.

Desde el comienzo existió la tentación, y siempre existirá. Es una de las constantes de la historia cristiana. Por eso mismo, la Iglesia está llamada a una conversión permanente, y los misioneros están permanentemente llamados a reconquistar la autenticidad de la misión a partir de una corrupción que amenaza siempre. Todos los grandes misioneros fueron renovadores de la misión. En cada uno de las grandes épocas de la Iglesia fue necesario redescubrir y salvar la misión de sus deformaciones. Y las deformaciones son siempre radicalmente las mismas. En todas las épocas resuena el llamado a la conversión de la Iglesia. Y la conversión tiene siempre el mismo objeto. La corrupción consiste siempre en una integración dentro de la sociedad establecida, en una renuncia a la misión y en una aceptación de un papel de subordinación a la cultura establecida. La misión comienza por una liberación de los propios misioneros: liberación de toda la fuerza acumulada durante siglos para encontrar de nuevo la debilidad de Jesucristo.

La tentación del misionero siempre es la tentación de Jesús, la tentación del mesianismo, la tentación de la fuerza, del poder, del dinero, de la cultura. Siempre con el afán de colocar esos bienes al servicio de la evangelización; y siem-

pre los servidores se rebelan y acaban dominando a la evangelización. Las potencias del dinero, del poder, de la cultura, se muestran más fuertes que los misioneros que pretenden manipularlas y acaban dominándolos. La misión no puede salvar si ella misma se deja contaminar y reducir.

La historia muestra una sucesión de fases de asimilación y de integración en las culturas y de fases de emancipación. Estamos en una fase de emancipación y de liberación. La Iglesia reconquista duramente su condición de pobre, débil, desprovista de superioridad cultural, económica, política. Algunos lamentan los bienes perdidos, las cebollas de Egipto y la miseria del desierto. Sin embargo, pasar por el despojo del desierto es el paso inicial de toda misión realmente cristiana, ahora, como siempre en el pasado.

6. LA MISION COMO TESTIMONIO

La teología y la Iglesia de los últimos años tomaron conciencia del carácter privado en que dejaron caer al cristianismo desde el fin de la Edad Media, y sobre todo, desde el siglo pasado. Ya se está manifestando una reacción cada día más fuerte y más extensa. De hecho, el mensaje bíblico es radicalmente social y político. La palabra de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento es palabra proferida en la plaza pública y no sólo en lo íntimo de cada conciencia. Jesús habló en las plazas públicas, en las calles, en las asambleas populares, en el templo, que era la gran plaza en que se reunía su pueblo. Habló abiertamente ante todos los poderes: los de la ciencia, escribas y doctores de la Ley; los de la nación, ancianos y sacerdotes; en fin, el poder de Roma. No reservó confidencialmente su mensaje a pequeños conventículos escondidos en la masa de un pueblo simple; lo que podría haber hecho sin suscitar reacciones de parte de los poderosos. ¡Había tantos predicadores y doctores en Israel! Nada habría sido tan simple como enseñar tranquilamente sus doctrinas religiosas en medio de discípulos atentos y discretos. Hizo exactamente lo contrario.

Su actividad fue abierta y pública, y fue al encuentro de los poderes establecidos. Su mensaje iba a contradecir a la sabiduría tradicional y a la estructura de la nación. No quiso esconder el carácter subversivo de su doctrina. Al contrario, fue al encuentro de la persecución. Manifestó en voz alta el antagonismo y las contradicciones entre su Evangelio y las doctrinas o estructuras tradicionales. Los Evangelios destacan esa publicidad de la misión de Jesús. Los *Hechos* y las obras de San Pablo nos la manifiestan en los hechos de la Iglesia primitiva. San Juan construye su síntesis en torno al tema del testimonio, que es palabra pública, y coloca la Revelación como un drama entre Jesús y los poderes del mundo. El *Apocalipsis* ya había ofrecido una visión de la Iglesia en la historia, en que el tema principal es la lucha pública y universal entre el mundo con todas sus estructuras y Cristo desarmado con sus profetas, tan desarmados como El.

Sucede que el adversario, el pecado, no está sólo presente en la conciencia individual de cada persona. No se trata sólo de conseguir una voluntad de cambio en el corazón de cada hombre. O, mejor dicho, necesitamos percibir todas las implicaciones de una conversión verdadera del hombre. El pecado del cual se trata de salvar al hombre, está estructurado. El mundo está en pecado en todas sus estructuras: economía, política, cultura; el pecado impregna todo en el sentido de que no depende del hombre individual pecar o no pecar. El hombre debe cometer la injusticia y la soporta en virtud de las estructuras del mundo. La economía está construida de tal modo que no sea posible practicar la justicia. La política está elaborada en función del orden que se quiere mantener en una sociedad injusta. La fuerza del Estado está al servicio de situaciones injustas y opresoras. La propia cultura está hecha para hacer comprensible, aceptable y soportable la situación de pecado. Se hace lo posible para ocultar los aspectos negativos y mostrar las bellezas de la sociedad establecida. Se trata de convencer al hombre de la necesidad de aceptar las cosas tal como están. Quien pretenda practicar la justicia necesita huir. ¿No fue ésa la raíz de la vida monástica y el sentido del desierto?

No basta decir que el hombre se salva por las buenas intenciones; que si no le es posible practicar la justicia, le basta la buena intención. En ese caso la salvación de Jesús consistiría sólo en sembrar buenas intenciones sin efectos en la realidad. Nada de eso aparece en la Biblia. La salvación de Jesús es realmente una tentativa de salvar efectivamente a la humanidad. Importa, por lo tanto, conocer la naturaleza de esas estructuras de pecado o de esas fuerzas que dominan a los hombres y las incorporan en el pecado, pues el testimonio, que es palabra pronunciada públicamente, pretende enfrentar y vencer las mismas estructuras de pecado que mantienen a los hombres colectivamente prisioneros del mal. El testimonio es la palabra dirigida a los hombres organizados en el mundo, con todas las subestructuras del mundo. ¿Cómo puede el testimonio desafiar las estructuras del pecado del mundo?

¿Qué son las estructuras del pecado que dominan a las personas y las mantienen en él? No son las estructuras exteriores a los hombres, las que bastaría remover para que los hombres fueran libres. No son puramente instituciones, aunque inspiran instituciones. Pues las instituciones de dominación y de explotación del hombre por el hombre, nacen, perduran y se solidifican porque los hombres son cómplices. Todos los hombres. Unos intervienen para ejercer el papel de dominadores; otros para desear, aceptar, confirmar el papel de los primeros. Las personas pasan. Otras vienen a sustituir a las primeras. No son sólo algunas personas que son malas: todos colaboran, unos por egoísmo, otros por cobardía, unos por agresividad, otros por miedo. Las instituciones de injusticia existen dentro de cada hombre. No persistirían ni una hora siquiera si los hombres no estuvieran conformes con su permanencia. Por lo tanto, las estructuras de pecado necesitan ser vencidas dentro de los hombres. No son instituciones que se puedan separar de los hombres. Las estructuras de pecado no existen fuera de los hombres que las mantienen, y las instituciones permanecen gracias a esas estructuras que las sustentan.

Las estructuras de pecado no son mantenidas simplemente por algunas personas o algunos grupos, ni siquiera por una

clase. El capitalismo, por ejemplo, existe porque tiene sus raíces en todas las clases sociales, en todos los grupos, y corresponde a una estructura que todos sustentan.

No basta expulsar un grupo si otro semejante o peor ocupa su lugar dentro de las mismas estructuras de dominación.

El hombre no es un individuo aislado. Aislado, el hombre no existe. Nada hace, nada piensa, nada quiere. El hombre es social, y su injusticia es social. No hay conversión que no sea del hombre en su realidad social, en su proyección en la vida pública. Cada conversión individual introduce el fermento de disolución dentro de las estructuras de pecado, si fuese conversión realmente humana y no sólo fenómeno de conciencia superficial.

La peor ambigüedad consiste en querer colocar las estructuras existentes en las instituciones establecidas al servicio de Cristo. Instituciones hechas para sustentar la injusticia no sirven para implantar la justicia. Son necesarias nuevas instituciones. La conversión individual de los jefes de la sociedad importa poco. El testimonio de Jesús no se dirige al individuo Pilato sino al sistema romano. De la misma manera el *Apocalipsis* no se dirige contra Domiciano sino contra el sistema romano total y el conjunto de las estructuras de pecado en todos los sistemas culturales. La conversión individual del jefe no cambia nada si el conjunto de los hombres no cambió. Por eso todas las consagraciones solemnes de las naciones o de los pueblos son irrisorias. No se trata de proclamar qué estructuras o instituciones reconocen la soberanía de Jesucristo; se trata de una conversión radical, es decir, de una emancipación de la humanidad de las estructuras que la dominan. La soberanía de Jesús es emancipación y libertad de su pueblo.

¿Cuál es el proceso de emancipación? El inicio siempre es la emancipación de un puñado de personas que se hacen hombres libres. Jesús liberó a sus discípulos de las estructuras del judaísmo y del paganismo. Libres frente al César y libres frente a la Ley, al templo, a las autoridades del pueblo y a la necesidad de todo aquello. El movimiento irradia a partir de un núcleo de hombres libres. Cada

época del cristianismo comienza de la misma manera. Esa libertad no es sólo rechazo de las dependencias exteriores sino emancipación del espíritu y de las fuerzas de complacencia con la dominación que el hombre trae en sí mismo. Por eso el grupo de discípulos que suscita la palabra de Jesús corta radicalmente los lazos más profundos que lo tornaban solidario de las estructuras de pecado. Los discípulos no se convierten para vivir una vida interior sino para enfrentar en el testimonio al mundo que los oprime, y a todos los hombres con ellos. No es conversión para una vida privada: ésa no sería conversión verdaderamente humana, pues el hombre es social y su conducta depende de las estructuras en que vive. Practicar el bien supone una transformación de la totalidad de las estructuras de la vida humana.

Partiendo de un núcleo de hombres libres, la fuerza del testimonio irradia. Las estructuras no son inertes ni indestructibles. Si ellas están en los hombres pueden cambiar como los hombres y con los hombres. Todas las grandes revoluciones nacen y crecen en el corazón de los hombres antes de establecerse en la vida exterior. Constan de millares y millones de acciones individuales actuando en conjunto en un mismo sentido, aunque la convergencia no aparezca a una mirada superficial. Sin ese soporte las revoluciones son sólo cambio de sistema de dominación. Las revoluciones verdaderas consisten en sustituir instituciones que imponen el dominio y la explotación, por instituciones que garantizan la libertad y llaman a la fraternidad de los hombres. Por eso, dicha sustitución permanece sin contenido si no está enraizada en los hombres. Por eso mismo, las revoluciones maduran en la paciencia y la perseverancia, en el sufrimiento y en la persecución.

En lo concreto de la historia, las transformaciones no consiguen liberarse de toda ambigüedad. No hubo transformación del mundo que no estuviese acompañada por fenómenos de injusticia. No hay grupo ni partido justo, y ni siquiera las Iglesias practican perfectamente la justicia. La conversión permanece incompleta. La voluntad de poder sigue a la voluntad de libertad. Una revolución tiene

éxito si la voluntad de libertad de los pueblos es mayor que la voluntad de poder de los grupos que la lideran. Sin embargo, el mensaje cristiano no está hecho para permanecer tranquilamente en la intimidad de las almas sino para entrar en la plaza pública.

El testimonio es el arma sin armas; la ausencia de armas, la mayor arma de los desarmados. El testimonio enfrenta las estructuras del pecado con la sola fuerza de la palabra, con la ambición de destruir esas estructuras en la mente, en el corazón, en el interior de los hombres. Sus competidores son los grupos que pretenden ofrecer a la humanidad la libertad y la justicia como si fuesen un regalo, escondiendo el hecho de que la esclavitud tiene sus raíces en la voluntad y en la cobardía de cada uno de ellos. El testimonio cree que es posible cambiar al hombre y que solamente los hombres pueden cambiar las estructuras y reducir a sumisión las potencias opresoras. Si el capitalismo tiene sus raíces en todos los hombres, no bastará un cambio de los grupos dirigentes, capaces sólo de establecer otro sistema de dominación. Es preciso cambiar al hombre o, mejor dicho, llamar al hombre para que él mismo asuma su liberación y quiera liberarse. Toda libertad fue conquistada de esa manera.

El testimonio hace que el cristianismo sea creador de historia. Si fuese sólo palabra meditada en lo íntimo de la conciencia y aplicada en la vida individual, el cristianismo no engendraría una historia: sería sólo repetición de los mismos hechos ocultos, de esos hechos que no hacen historia y que permanecen desconocidos. Sin embargo, hay una historia cristiana, y ésta resulta del enfrentamiento entre el mundo y el testimonio.

Ya que la palabra de Jesucristo no puede abordar el mundo por todos sus aspectos al mismo tiempo, hay una sucesión de fases históricas en ese abordaje, y esa sucesión crea la historia del cristianismo. No es lo mismo ser cristiano en el siglo I, IV, XII o XX. Nadie es cristiano solo o fuera del tiempo. Cada uno entra en el testimonio dentro de una fase histórica. Pues cada uno de nosotros pertenece a la humanidad, no como un número cualquiera sino como parte de

una evolución. No es lo mismo ser hombre ahora que unos siglos atrás.

Durante siglos el testimonio tuvo que enfrentar la máquina ideológica del Imperio Romano; esa máquina que paraliza toda actividad de libertad porque esclaviza al hombre en lo más profundo, en su pensamiento. Era preciso vencer a los dioses paganos, a los sistemas mitológicos, para poder abordar el mundo humano con libertad. Pasaron siglos, y los cristianos no hicieron otra cosa que acostumbrarse a vivir sin depender de los dioses que paralizaban a la totalidad de las creaturas. Esa tarea está terminada hoy, al menos radicalmente, pues hay aún algunos restos que no se emanciparon. Ese tipo de lucha, esa victoria, constituye una etapa definitivamente clausurada. Jamás será necesario repetir lo que fue hecho. La esclavitud de la mente por las mitologías es imposible. Pero ésta era apenas una etapa en la lucha contra las potencias de este mundo. Una vez liberado de los dioses, el mundo aparece tal como es en su constitución social. Lo que mantenía los dioses no murió con ellos. Vino la conquista de la libertad individual por la destrucción de los privilegios de casta y por la emancipación de los esclavos y los siervos. Fueron necesarios muchos siglos para hacer reconocer la idea de persona como sujeto de derechos, la idea de la libertad individual. Sin embargo, nada vale liberar formalmente al individuo si el régimen de trabajo no permite darle contenido a esa libertad. Estamos en eso. Las potencias del mundo aparecen poco a poco. El terreno del combate cambia de lugar. Las ruinas de ciertas potencias muestran la existencia de otras aún no enfrentadas. El testimonio de Jesucristo penetra en el hombre llevándolo a asumir él mismo, con la fuerza del Espíritu, su salvación en todas sus dimensiones. Por esto mismo, la misión no tiene el mismo objeto concreto en todas las épocas. A los hombres de hoy, la conducta de los misioneros de antaño les parece muchas veces extraña e incomprendible. De hecho sería anacronismo querer renovarla en los tiempos actuales. Sería anacronismo pensar hoy como pensaron San Francisco de Asís o San Francisco Javier. Sería anacronismo querer actuar como ellos: nuestra acción no tendría ningún efecto, no sería salvación de nadie ni de

nada. La misión es histórica: la acción concreta del misionero no es repetición del mismo modelo, sino invención del modelo que responde al punto de interés del mensaje en los tiempos actuales. No se trata de enfrentar un pecado abstracto, irreal o puramente interior, sino el pecado real de hoy con todos sus nombres. La dominación, la explotación, la injusticia de hoy, tienen nombres. El mundo tiene nombre. Los hombres son personas determinadas.

Sin embargo, el testimonio es una palabra. Es el modo de actuar más pobre y más débil. Es el arma de los más pobres y de los más ignorantes. Arma de una tropa irrisoria como los grupos de galileos que acompañaban a Jesús. Los misioneros no pueden mostrar el camino y no tienen soluciones. Creen sólo que los hombres son capaces de crear las soluciones; lo que les falta no es ni inteligencia ni recursos, sino sólo la voluntad de ser libres, el querer ser libres del mundo que los domina, y domina tanto a los dominadores como a los dominados.

Ante la persecución que amenaza, ante el aislamiento de los profetas, de la inseguridad ante un porvenir indeterminado, es normal que los discípulos busquen refugio en la tranquilidad de una religión interior, que procuren una salvación en el otro mundo y no en este mundo. Así fueron los primeros discípulos. ¿Por qué nosotros seríamos diferentes? Ellos no querían que Jesús fuera a Jerusalén a enfrentar a los grandes del mundo. En Galilea no había peligro. Jesús no fue perseguido por haber anunciado una religión un poco distinta de la religión de los judíos o una sabiduría un poco más completa, sino porque su mensaje enfrentaba las estructuras de pecado de la totalidad del mundo, estructuras en que cabían también la totalidad de la religión y de la sabiduría de los judíos y de los paganos. Así será siempre. Los cristianos no serán perseguidos por el hecho de celebrar ritos, sino por el hecho de enfrentar una situación establecida que se siente llamada a conversión y se defiende.

Quien recorra la historia de la misión no puede dejar de comprobar que estamos sólo en el inicio de una obra cuyos límites no se dejan vislumbrar. ¡Lo que fue hecho hasta

ahora aparece tan modesto al lado de las obras aún no iniciadas! No importa. Para cada generación, la historia comienza hoy. No a partir de nada; a partir de la situación que dejaron nuestros antecesores, por ambigua que pueda ser. No hay otra salida.

II / HISTORICIDAD DE LA MISION

1. IGLESIA E HISTORIA

Ninguna realidad humana es inmutable. En todos sus aspectos humanos, la Iglesia también obedece a la ley de la historicidad, ella también cambia. La teología del siglo XX introdujo la historicidad en la eclesiología y trató de comprender el significado del tiempo de la Iglesia: ¿en qué sentido, hasta dónde cambia la Iglesia? ¿Cuáles son los factores que provocan en ella el cambio? ¿Cuáles son las relaciones posibles entre la evolución del mundo y la evolución de la Iglesia?

Para hablar en verdad, necesitamos reconocer que hasta hoy la teología no desarrolló mucho el problema de la historicidad de la Iglesia. Sin embargo, el hecho de la historicidad ha sido reconocido y se han hecho algunas consideraciones.

Por ser la obra de la Iglesia, la misión es también histórica; ella cambia también con el tiempo. *A priori*, podemos prever que los principios que rigen la historia de la Iglesia valen también para la misión. Lo que nos interesa en este

momento es la historicidad de la Iglesia vista en la realización de la misión.

Enfrentando esa problemática, comprobamos que la teología dominante interpreta la historia de la misión a la luz de dos principios: el principio de la integración y el principio de la adaptación. Ambos son totalmente inadecuados al problema que estamos estudiando; ambos son ideológicos en el sentido de que proceden de una valorización excesiva del sistema institucional actual de la Iglesia, por un lado, y por el otro, de la civilización occidental; consecuentemente, ambos tienen por efecto reforzar la estabilidad, tanto de las instituciones existentes como de la occidentalización de la Iglesia. En este capítulo queremos justamente denunciar esos dos principios y buscar las verdaderas normas de comprensión de la historicidad de la misión que nos son proporcionadas por los documentos auténticos del cristianismo.

¿Cuáles son esos dos principios de integración y adaptación? El principio de la integración fue enunciado claramente por Y. Congar¹: en el decurso de los tiempos explicita su depósito; esa explicitación consiste en un aumento de elementos nuevos (adquisiciones nuevas) y ese aumento constituye un progreso. Lo esencial del principio está en las dos palabras "aumento" y "progreso". A la luz de ese principio podremos comprender que el conjunto de instituciones nuevas que se formaron durante la historia de la Iglesia constituyó un fenómeno positivo: todo eso (fórmulas, conceptos, teologías, ritos, liturgias, formas de devoción, leyes y preceptos, constituciones, división y definición de los poderes, etc.) son datos adquiridos en el decurso de los tiempos, un "aumento" positivo que es explicitación del depósito y da más valor, más fuerza y más autenticidad al depósito; gracias a esos aumentos, la Iglesia adquirió un carácter más perfecto, más desarrollado. Ese aumento es fundamentalmente un progreso (no progreso del depósito, evidentemente, sino progreso en el conocimiento o en la vivencia del depósito). Esos aumentos vinieron por diversos caminos: no importa el mecanismo por el cual se inte-

¹ CONGAR, Y.: *La fe y la teología*. Herder (España), 1962.

graron en el conjunto. Aumento más progreso, constituyen una integración: esa integración se puede comparar con la vida de un organismo y muchos autores aceptan la comparación.

Debemos reconocer que el mismo Congar confiesa que no siempre el "aumento" fue realmente positivo, que hubo retrocesos parciales².

Sin embargo, las retricciones no consiguen reducir el alcance positivo de la integración. De acuerdo con el principio de integración, el desarrollo institucional actual de la Iglesia debe ser considerado como positivo, definitivo: es la manifestación exterior y visible de la fuerza del Espíritu en la Iglesia. Por consiguiente, la misión consiste en proponer a los pueblos el Evangelio de Jesucristo integrado y manifestado en ese conjunto institucional. Convertirse a Jesucristo, quiere decir integrarse en el conjunto institucional. La misión es también expansión del conjunto institucional formado en Occidente durante los últimos veinte siglos. Globalmente todo lo que se acrecentó durante veinte siglos es crecimiento orgánico, válido, auténtico y necesario (rechazarlo sería rechazar la propia Iglesia de Jesucristo).

A lo sumo, la Iglesia podría aceptar que se concedan plazos a los nuevos paganos, a los catecúmenos o a las Iglesias jóvenes para que puedan asimilar la totalidad del conjunto institucional: siendo Iglesias jóvenes tendrían derecho a ciertas "imperfecciones" institucionales. Sin embargo, sería necesario insistir que dentro de plazos relativamente breves las Iglesias nuevas puedan ser tan "completas" como las más antiguas.

El segundo principio que rige la historicidad de la misión sería el principio de adaptación. Unos diez años atrás A. Rétif hizo una exposición clásica de ese principio (considerándolo progresista y avanzado)³. La misión no puede

² *Ibidem*.

³ RÉTIF, A.: *La mission, éléments de théologie et de spiritualité missionnaires*. Mame, Paris, 1963. Págs. 58-90. (Puede encontrarse en Colección "Yo sé - Yo creo": RÉTIF, La misión.)

transferir mecánicamente toda la estructura de la vieja cristiandad a los pueblos nuevos. Hay elementos que no son asimilables y harían imposible la conversión (elementos puramente culturales, por ejemplo). Sin embargo, el principio de adaptación no es puramente oportunista. Está basado en la práctica constante de la Iglesia en el pasado. Al pasar a los nuevos pueblos y nuevas culturas la Iglesia asimila, integra, transforma en su propia substancia varios elementos de esas culturas y de esos pueblos (elementos de cultura profana o religiosa, de lengua, arte, etc.) La adaptación consiste en asimilar todo lo que es compatible con el cristianismo para hacer, de esos nuevos datos, medios de expresión de la fe cristiana. El principio de adaptación se inspira también en la imagen del organismo⁴. Semejante a los organismos, la Iglesia crece por la asimilación vital de elementos exteriores, transformando esos elementos en su propia substancia.

Esa adaptación sobrevalora también el conjunto institucional establecido y occidentalizado, pues las culturas de los pueblos evangelizados necesitan ser desintegradas y reincorporadas parcialmente dentro de un edificio cultural preexistente. No se les permite evolucionar de acuerdo con sus propias leyes de evolución. Se trata de una simple utilización de fragmentos culturales al servicio de un edificio diferente. Un caso extremo de utilización son las liturgias o paraliturgias que los misioneros crearon para los indígenas de América con elementos culturales sacados de India o de China: ritos, música, expresiones fueron sacados de su contexto para formar conjuntos que los indígenas de América no podían interpretar, a no ser como elementos exteriores de pura atracción sensible. Todo eso puede ser legítimo, pero queda lejos de la verdadera comprensión de la historicidad de la misión.

Los dos principios citados expresan diversos hechos de la historia de la Iglesia: justamente los hechos secundarios expresan la historia de la Iglesia en aquello que justamente no es la Iglesia, y se aparta de la Iglesia. Necesitamos des-

⁴ *Ibidem*, págs. 70-73.

tacar dos realidades que esos principios ocultan: el Espíritu y la misión. Naturalmente, las teorías citadas no niegan ni el Espíritu ni la misión; afirman solemnemente que quieren justamente glorificarlos. En realidad, ellas ocultan el verdadero significado del Espíritu y de la misión.

En efecto, en la perspectiva de los principios citados, el papel del Espíritu Santo en la historia consistiría en una ayuda para explicitar lo implícito de la revelación. El Espíritu Santo guiaría a la Iglesia en su oficio histórico que sería el desarrollo, la estructuración y la ampliación de aquello que fue fundado por Jesús. Los textos del Evangelio de San Juan que se refieren a la misión del Espíritu tendrían por objeto esa tarea de desarrollo homogéneo de la Iglesia en el tiempo. De ahí inferimos que el Espíritu estaría encargado de aquello que es relativamente secundario en la Iglesia: asegurar el desarrollo homogéneo del depósito. Gracias al Espíritu, la Iglesia podría asimilar sin peligro los elementos culturales de los pueblos evangelizados, adaptarse a ellos y así crecer armoniosamente.

Ahora bien, no es ésa la misión del Espíritu en el Nuevo Testamento. Por el contrario, la obra del Espíritu tiene por objeto lo que justamente es lo esencial. El Espíritu es quien permite a los cristianos descubrir al verdadero Cristo, es decir, la verdad de Jesucristo. Sin el Espíritu, los discípulos estarían entregados a las seducciones de los paganos y de los judíos. Harían de la palabra y de las obras de Jesús lo que los judíos ya habían hecho anteriormente. Sin el Espíritu, los cristianos quedarían sólo con la letra del Evangelio, quedarían con la carne, no podrían reconocer la verdad. El Espíritu es necesario, no para desarrollar un depósito ya seguro, sino para alcanzar lo esencial.

Pues el cristianismo no consiste en una doctrina elaborada, ni en una liturgia compleja, ni en un conjunto de leyes y preceptos. El cristianismo es Jesucristo. El problema del cristianismo en la historia no consiste en desarrollar, sino en permanecer fieles a Jesucristo. ¿Cómo poder mantener la visión de Jesucristo, la simplicidad de Jesucristo, en la confusión, la complejidad, en la multiplicidad de las influencias históricas? El Espíritu no tiene por función la

complejidad de un edificio religioso, sino la simplicidad del mensaje primitivo. El Espíritu es dado a los cristianos para que no se dejen corromper por la letra ni sumergir por las culturas del ambiente: para que puedan permanecer en la simplicidad del Evangelio. La tarea del Espíritu en la historia consiste en deshacer la complejidad creciente, deshacer los aparatos nacidos de la infiltración pagana y de los sistemas neo-farisaicos en la Iglesia.

La historia trae a la Iglesia, no el problema de un crecimiento cultural, sino más bien el problema de volver a Jesucristo por sobre los edificios culturales que siempre renacen. La garantía que ofrece la presencia del Espíritu en la Iglesia es una fuerza que obliga constantemente a volver a la simplicidad de los orígenes. De esa manera, el caminar de la Iglesia consiste en un descubrimiento de Jesucristo: pero un descubrimiento que no es un camino de complejización sino una vía de simplificación. La búsqueda de lo esencial, la reducción de todo aquello que no es propiamente de Jesucristo: tal es la obra propia del Espíritu en la Iglesia.

Esta historia no se parece de manera alguna al desarrollo de los organismos: la historia cristiana no tiene por finalidad un crecimiento. El fin que se busca es que Cristo aparezca más claro, más nítido, más auténtico, más separado de todo aquello que no es El. Pues Cristo actúa en el mundo en la medida en que se puede vivir libre de las presiones de las religiones paganas y del legalismo judaico, libres de la sensualidad religiosa de los paganos y del formalismo judaico, ambas fuentes de estructuración creciente y de la complejización del cristianismo.

En una palabra, la obra del Espíritu no consiste en desarrollar la letra de Jesucristo, sino en hacer aparecer su verdad bajo la letra. De esa manera la historia tiene por objeto el descubrimiento de la novedad cristiana por los cristianos, la superación de lo antiguo por lo nuevo.

Ahora bien, el Espíritu está ligado a la misión. Los Evangelios anuncian que el Espíritu interviene en el momento en que se produce el testimonio o el enfrentamiento entre

la Iglesia y el mundo (*Mt.* 10, 20; *Jn.* 15, 26; 16, 8). Los *Hechos de los Apóstoles* y las epístolas muestran la realización concreta: la Iglesia descubre su verdadera naturaleza en el momento de pasar de un mundo humano a otro, esto es, en el acto de la misión. Las etapas de la toma de conciencia de la novedad cristiana fueron las etapas de la misión. El Nuevo Testamento destaca particularmente la experiencia de San Pablo. El Espíritu interviene para obligar a la Iglesia a salir de sus fronteras hacia el mundo exterior. El Espíritu espera a la Iglesia fuera de sí misma para poder revelarle quién es Jesucristo.

Pablo descubrió en Corinto, y en medio de los griegos, dos cosas: que Jesucristo no necesitaba de la ayuda del judaísmo, y que él, Pablo, aún estaba impregnado de la mentalidad judaica cuando llegó a Corinto. El Espíritu lo envió a los griegos no solamente para evangelizar a los griegos, sino para que le fuese dado a él, Pablo, la posibilidad de comprender el núcleo de su mensaje. Si hubiese permanecido en medio de las comunidades judeo-cristianas, no habría recibido el conocimiento de Jesucristo que recibió en medio de los nuevos cristianos de Grecia. El Espíritu intervino en el acto de la misión.

En efecto, el Espíritu fue quien manifestó a los griegos la vivencia de la fe en Jesucristo, sin mediación judaica, sin todo el aparato de la cultura judaica que ocultaba la pureza del rostro de Cristo. Eso no fue Pablo quien lo reveló a los griegos. Al contrario, Pablo lo aprendió de los griegos. El Espíritu revela a la Iglesia por intermedio de los nuevos cristianos. No revela "cosas" nuevas. Revela justamente al revés: que muchas cosas antiguas no son necesarias y ocultan la verdad de Jesucristo. La historia de la misión sirve para que el Espíritu pueda liberar a la Iglesia de todo lo que ella no es, y revelarle la simplicidad de Jesús. El camino del Espíritu va de lo complejo a lo simple. La misión es necesaria como medio de simplificación.

Una Iglesia estática pierde de vista su razón de ser: el sistema que ella se elabora para sí misma oculta su razón de ser; ella acaba pensando que tiene en sí misma su razón de ser. Por eso la verdadera Iglesia existe solamente en el

acto de la misión; los actos históricos de la misión son etapas por las cuales el Espíritu hace que la Iglesia camine hacia su verdadera realidad. No es el camino del crecimiento de la Iglesia, sino el camino de su descubrimiento. La misión no es, primordialmente, una expansión de la Iglesia sino un proceso de búsqueda de su origen, de vuelta a la realidad; proceso que la Iglesia no puede realizar permaneciendo cerrada en sí misma; ella necesita salir de sí misma para encontrarse.

Por eso la historia de la misión no es sólo la historia de los elementos accidentales de la Iglesia (de la asimilación de las culturas), menos aún la historia de un crecimiento cuantitativo; la historia de la misión es la historia de la búsqueda de la Iglesia por sí misma.

Claro está que la experiencia del pasado y del presente nos muestra fenómenos de crecimiento institucional de estructuración de la doctrina, de la moral, de la institución, de la socialización, etc. Sin embargo, tales fenómenos son siempre secundarios y necesitan ser juzgados de acuerdo a los criterios que acabamos de citar, para que sepamos si constituyen una construcción o una destrucción de la verdadera Iglesia.

El Espíritu y la misión son los conceptos bíblicos que iluminan la historia. Falta ver de qué modo el mensaje bíblico nos ayuda a comprender algo de los hechos en los que esas realidades se manifestaron de verdad hasta ahora. Por eso, no será inútil buscar en el concepto de los signos de los tiempos una confirmación de las tesis que acabamos de enunciar.

2. LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

El concepto de *signos de los tiempos* comenzó a ser aceptado de modo general por la conciencia cristiana en los tiempos del Vaticano II. Sin embargo, no basta invocar las

palabras "signos de los tiempos". Cada uno interpreta las palabras según la idea de historicidad que le es propia.

Si hay tiempos para la Iglesia, hay tiempos también para la misión. Esos tiempos son visibles en cierta manera, aun cuando el sentido último de los tiempos pertenezca a Dios. Hay ciertos acontecimientos que permiten reconocer diversas fases o etapas en la historia de la misión y de la Iglesia. Ya que la historia de la Iglesia es esencialmente la historia de la misión (por lo que dijimos antes), importa reconocer los tiempos de la misión y su historia con sus signos visibles.

Quien tuviere una idea puramente orgánica de la historia de la Iglesia verá los signos de los tiempos en las oportunidades de expansión o de crecimiento cuantitativo de la Iglesia. Los signos de los tiempos de la misión serían los indicios que muestran a la Iglesia la posibilidad de conquistar nuevos pueblos o de penetrar en nuevas áreas de la sociedad humana.

Para otros, los signos de los tiempos revelan sólo las adaptaciones nuevas de la Iglesia: ante realidades nuevas, la Iglesia está llamada a iniciar de nuevo un proceso de asimilación y de integración para crecer con la sustancia de nuevos sectores de la realidad humana. Los signos de los tiempos muestran nuevos aparatos, nuevas estructuras, nuevas ideas, es decir, una nueva complejidad.

En realidad, los acontecimientos que marcan la sucesión de los tiempos de la misión son los pasos dados para salir al encuentro de los otros: esos pasos son los lugares de la manifestación de Jesucristo en la luz del Espíritu. Los misioneros pueden partir con la conciencia de quien enseña. En realidad, ellos van a aprender: entre los otros, ellos podrán descubrir la verdad de Jesucristo vivida por los nuevos discípulos en una forma más libre y más viva que ellos mismos. El misionero descubre en el otro a Cristo que creía conocer. Descubre que no lo conocía. Se libera de los envoltorios que confundía con la palabra revelada. Entra en contacto con el Espíritu, que la letra ocultaba. Hay en la historia diversas oportunidades que son dadas a la Iglesia para rejuvenecer y recomenzar su propia carre-

ra, para “nacer de nuevo”, como pedía Jesús a Nicodemo. Esas oportunidades no aparecen todos los días. En ciertas épocas privilegiadas, el Espíritu llama hacia afuera (el sueño de Pablo, *Hechos*, 16, 9) : los signos manifiestan esos tiempos.

Los signos de los tiempos son las manifestaciones exteriores de esa vocación dada a los discípulos. La marcha de la misión no es ciega, ni puramente intuitiva, ni puramente carismática. Hay ciertos elementos de racionalidad; hay materia para la inteligencia humana, capaz de percibir que los tiempos están por cambiar, que hay un paso que dar. Los tiempos tienen sus signos.

No todos perciben los signos. Jesús denuncia a los fariseos que no saben “interpretar los signos de los tiempos” (*Mt.* 16, 3; comp. *Mt.* 16, 4). Todo indica que en todas las épocas habrá personas insensibles a los signos e incapaces de entender la novedad de los tiempos. Para esas personas, la historia no puede ser otra cosa que la continuación y el desarrollo de todo aquello que ya fue adquirido.

Signo eminente por sobre todos los signos fue Jesús mismo. El, su vida y su muerte, como también su resurrección, fue el signo que los judíos no reconocieron. Ese signo es único, pero la Iglesia debe hacer visible ese signo: dentro de la misma Iglesia surgen imitadores de Cristo que actualizan el signo que fue Jesús. Son los hombres que llaman hacia el mundo exterior; muestran los campos abiertos, maduros para la cosecha. Ellos abren caminos nuevos para anunciar el Evangelio y preparan así el lugar de la manifestación de Jesucristo en el Espíritu.

Signos de los tiempos no pueden ser hechos sólo materiales o acontecimientos objetivos.

Tales hechos no muestran ninguna realidad humana, ningún camino nuevo. Por sí mismos no pueden ser indicadores. Los hechos pueden crear la sospecha de que algo está germinando, que algo está por suceder. Todos los hombres perciben los hechos exteriores: muchos no ven más allá de esa objetividad: y por lo tanto, no ven en esos hechos ninguna sollicitación, ningún llamado.

Los verdaderos signos son los actos humanos, las respuestas a los desafíos creados por los hechos. Solamente los hombres pueden crear por sus gestos, por su actuación, realidades que muestren un camino. Signos de los tiempos son aquellos gestos que tornan la actuación de Jesucristo presente en una época de transición semejante a la época en que el mismo Jesús apareció.

Podríamos hacer investigaciones exhaustivas sobre la realidad contemporánea (económica, social, cultural, etc.) sin descubrir signos. El sociólogo que hubiese hecho una investigación completa sobre la sociedad del año 30 no habría visto que Jesús era el signo de los tiempos.

Naturalmente, siempre habrá una conexión entre los signos y los hechos materiales. Los viajes misioneros de San Pablo precisaban de la paz romana de las líneas marítimas y de las vías del imperio. Pero, el estudio del sistema de comunicación del Imperio Romano no era suficiente para comprender lo que sucedió en la misión de Pablo en el mundo greco-romano. Solamente los hombres pueden ser signos o dar signos.

Por ejemplo, podemos pensar que en su tiempo fueron signos Antonio del desierto y Pacomio, Basilio, Benito. Fue signo Francisco de Asís, y también Domingo de Guzmán, y también Tomás de Aquino y muchos otros. Todos esos hombres están en conexión con su tiempo y reflejan las condiciones materiales del tiempo. Pero su valor de signo viene de los caminos que abrieron en el mundo de su tiempo para la penetración del Evangelio. Llevando la misión por caminos nuevos, pudieron mostrar el surgimiento de una Iglesia nueva, mostrar la presencia del Espíritu y proclamar la manifestación del verdadero Cristo en la Iglesia renovada, más allá de las estructuras, de los aparatos y de las formas de complejización y de desarrollo en que sus contemporáneos mantenían presa a la Iglesia antigua.

Tomemos un ejemplo y preguntémonos respecto a los tiempos actuales. Pues una teología de la misión vale en definitiva para comprender lo que está sucediendo hoy.

¿Cómo saber si estamos ante tiempos nuevos o en la continuación de una etapa ya larga de la historia? ¿Cómo saber si estamos en el umbral de una nueva misión? ¿Habrán signos en nuestro tiempo?

Si estuviésemos sólo buscando oportunidades nuevas para la conquista de los hombres por la Iglesia, bastaría estudiar los recursos que ofrece la civilización actual, estudiar su funcionamiento, viendo por ejemplo el uso que hacen los diversos sistemas ideológicos de los recursos actualmente disponibles.

Si se tratase sólo de adaptar la Iglesia a las nuevas condiciones de civilización, bastaría estudiar a fondo esa civilización contemporánea, sus valores y sus medios de expresión para buscar la manera de asimilar lo más posible esos datos, y hacer así que nuestros contemporáneos estén inclinados hacia el cristianismo por la misma atracción de su cultura.

Sin embargo, nuestra tarea es otra. Tiempos nuevos significan que estaríamos ante un nuevo desafío. Un mundo nuevo anuncia una Iglesia nueva, libre de las estructuras y de la complejidad que se acumularon en el pasado. Tiempos nuevos significarían una nueva manifestación de Jesucristo en medio de cristianos nuevos, con la presencia de la fuerza del Espíritu. Al mismo tiempo, eso sería una liberación de la misma Iglesia en relación a su pasado. ¿Estamos o no en una de esas épocas? Los elementos materiales no responden por sí solos. Necesitamos ver si efectivamente surgen caminos nuevos, hombres nuevos cuya actuación constituye un llamado a una nueva evangelización.

Para tales preguntas no existen respuestas automáticas. No hay evidencia. Podemos tener presentimientos, convicción personal, intuición, confianza en determinados hechos y en determinadas personas. De cualquier modo, la persuasión encuentra siempre factores adversos. Reconocer signos de los tiempos es aceptar el riesgo de abandonar muchas cosas del pasado. Si Jesús hubiese asumido todas las tradiciones judaicas en su mensaje, la adhesión de los judíos habría sido más fácil. Pero la misión de Jesús obli-

gaba justamente a dejar de lado una herencia compleja y muy querida a todos los hombres que se sentían más responsables de su conservación que de la búsqueda de la verdad.

Estamos hoy asistiendo a cambios extraordinarios en el contexto material de la vida (economía, política, cultura). Recordemos sólo la transición universal de una civilización rural con una civilización basada en la familia y en la vecindad, a una sociedad urbana basada en una multiplicación casi infinita de las conexiones sociales. Estamos pasando de una economía de técnicas muy simples, empíricas, que aseguran un nivel de vida de mera subsistencia, hacia una economía dirigida por técnicas sumamente complejas y capaces de producir bienes materiales que cambian completamente el contenido de la existencia. Juntamente con esos cambios materiales la vivencia de las religiones se volvió irreconocible: procesos de secularización incontrolables no dejan intacta ninguna realidad religiosa.

Pues bien, ¿qué sentido tienen todos esos fenómenos para la misión? ¿Tienen o no tienen significado? ¿Anuncian o no una misión nueva? La respuesta no se puede deducir de los mismos hechos. Necesitamos auscultar los signos. ¿Habrá signos de una misión nueva? ¿Habrá hombres, gestos, actos, caminos que orientan hacia una misión nueva?

En consecuencia, nos parece que podemos destacar algunos elementos significativos. Citemos sólo tres datos, ya que no es aquí el lugar para tratar de esa cuestión de modo exhaustivo.

Un primer signo sería el surgimiento de una nueva comunidad cristiana en un mundo nuevo de hoy. Esa comunidad se está buscando en muchos países de modo simultáneo y la convergencia de tantos esfuerzos que se desconocen y actúan desde puntos de partida tan diferentes no se explica por pura casualidad.

Un segundo signo es la renovación del sentido de la pobreza vivida por los cristianos. En una sociedad en que pocos podían vivir por encima de un nivel de mera subsistencia,

la pobreza era una fatalidad para casi todos, y la riqueza una ofensa a Dios. Escoger la pobreza era huir lejos de la tentación de la riqueza. En una sociedad altamente tecnificada, la pobreza deja de ser una fatalidad: es el resultado de la monopolización de la producción por unos pocos y de la dominación que esos pocos ejercen sobre las multitudes. Escoger la pobreza es protestar contra un proceso social y buscar los caminos de una mayor igualdad en una estructura social diferente. La pobreza es un llamado a una sociedad justa, y ese llamado es vivido también por cristianos que proceden de horizontes muy diversos.

Un tercer signo es el surgimiento de los laicos; y con el laico, del cristiano común. Los modelos de vida cristiana de hoy aparecen entre los cristianos comunes: los que no tienen órdenes sagradas, ni profesión solemne, ni formación teológica, ni oficio, ni dignidad en la Iglesia. No estamos asistiendo a la fundación de nuevos institutos religiosos, ni a una multiplicación de las vocaciones sacerdotales, sino a la búsqueda de un modo de vivir cristiano que se confunde con el de los laicos.

¿Son éstos los signos de los nuevos tiempos? No pretendemos dar aquí una respuesta a esa pregunta. Veamos, más bien, de modo general, cuáles son las leyes de los tiempos de la misión y en qué consiste la historicidad de esa misión. Podemos enunciar tres principios que examinaremos sucesivamente.

Esos principios proceden del Antiguo Testamento. En efecto, el Antiguo Testamento presenta una historia de la acción de Dios en el mundo. ¡Sólo una parte de la historia total de Dios en el mundo! Y es legítimo pensar que esa parte no fue escrita en vano, es decir, que ella no fue escrita solamente como monumento de un pasado definitivamente superado. La Iglesia de Cristo guardó cuidadosamente el testimonio del Antiguo Testamento con la convicción de que no se trataba sólo de un recuerdo del pasado. En la mente de los cristianos el Antiguo Testamento permite comprender mejor el mensaje de Jesús y proporciona claves indispensables justamente para penetrar en ese mensaje.

Que el Antiguo Testamento habla de Cristo y de los tiempos de la Iglesia fue el pensamiento de la Iglesia de todos los tiempos y la base de la exégesis y de la teología más tradicional.

Ahora bien, entre los elementos proporcionados por el Antiguo Testamento conviene destacar un dato que no fue suficientemente examinado en el pasado. La Biblia muestra una historia y una reflexión sobre esa historia. La revelación de Dios se manifiesta en la Biblia precisamente como historia. ¿Esa imagen de la historia no sería la clave de la interpretación de la historia de Cristo, de la Iglesia y de la misión en todos los tiempos? Por lo tanto, importa señalar los principios históricos destacados por la Biblia. Extraemos del texto bíblico los tres principios que vamos a estudiar: los principios de sucesión de las etapas, de pedagogía y de dialéctica.

La sucesión de las etapas

El pueblo de Dios pasó por varias etapas: los patriarcas, el desierto, la comunidad de las tribus, la vida nacional la comunidad religiosa posterior al exilio, la diáspora. Cada etapa constituye una realización nueva del mismo sustrato fundamental o del mismo modelo. El mismo pueblo del mismo Dios puede vivir sucesivamente las mismas realidades en un nivel diferente o en un grado diferente. Partiendo de una distinción fundamental entre el modelo y el plano en que el modelo es vivido, constatamos que el pueblo de Israel recorre diversos tiempos. En cada etapa hay una fase de formación, de maduración y de destrucción. Después, todo recomienza; pero, no en la forma anteriormente vivida, sino en un plano diferente. De cada etapa el pueblo sale más purificado, más particular o más específico, más parecido a su vocación, más libre de elementos extraños. Así, por ejemplo, en la edad de los patriarcas, el Dios de Abraham y de su familia aún permanece muy semejante al Dios de los pueblos nómades en general. Después, en la fase del desierto sucede la revelación de la trascendencia del Dios de Moisés. Después vendrá la afirmación de la

soberanía de ese Dios sobre la tierra de Palestina. Después, en una fase ulterior, Yahvéh aparecerá independiente de un país y presente en toda la tierra. Podríamos seguir la historia de todos los elementos de la fe o de las instituciones de Israel y en todos los casos aparecería una sucesión de fases. En todas las fases aparece la misma realidad, pero de modo diverso. Cada fase realiza una "re-lectura" de la fase anterior, es decir, del modelo permanente y siempre subyacente. Se dice en el lenguaje tradicional (que ya es paulino) que cada etapa es un tipo de la etapa ulterior (o de las etapas ulteriores).

La sucesión de los tiempos no estuvo marcada por un planeamiento ni por una previsión hecha por los mismos israelitas. Muy por el contrario. Estos resistían a todos los cambios y no podían concebir otro porvenir que no fuese la consolidación de la situación establecida. Los profetas que anunciaron el fin de una época y la llegada de otra fueron perseguidos y rechazados (Jeremías) como traidores.

Dios fue quien obligó a su pueblo a salir de una etapa y enfrentar la siguiente, a dejar atrás su pasado para quedar libre de todas sus ataduras. Lo obligó por medio de fuerzas históricas, acontecimientos políticos que Israel se sentía incapaz de controlar. Cuando el pueblo se creía objeto de fuerzas indomables, sin tener conocimiento del rumbo que tomaba, entonces estaba Dios actuando y preparándole un nuevo destino.

¿Por qué no habría también etapas en el Nuevo Testamento? Porque el advenimiento de Cristo no supera la historia. Después de ese advenimiento la historia continúa; ya que el primer advenimiento tomó sólo el aspecto de una semilla y que pasará mucho tiempo hasta que la semilla se transforme en árbol.

Y, con el mensaje de Jesús sucede un cambio radical en el rumbo de la historia y en el sentido de las etapas. Antes de Cristo, la palabra de Dios permanecía siempre en el mismo pueblo de Israel. Por lo tanto, cada etapa se refería al mismo pueblo de Israel. Ese pueblo pasaba por una serie

de mutaciones que eran otras tantas pruebas de muerte y resurrección en un plano superior.

A la inversa, en el Nuevo Testamento la sucesión de las etapas afecta lo que es esencial en la nueva economía, es decir, la misión y la efusión del Espíritu. Cada etapa nueva es un nuevo paso de la misión. Por lo tanto, cada etapa del pueblo de Dios coincide con una salida al encuentro del mundo (las ovejas perdidas) y una nueva fundación de la Iglesia entre los paganos. Esas nuevas fundaciones no corresponden en absoluto a una expansión de las instituciones anteriores, sino a una renovación de la novedad. Las Iglesias más antiguas no tienen en sí mismas la fuerza de la renovación. Sus estructuras impiden la vuelta a Jesucristo. Para volver a los orígenes es preciso pasar por una nueva fundación, es decir, una nueva misión y una nueva comprensión de Jesucristo dada por una nueva efusión del Espíritu.

De acuerdo con ese principio, la misión cristiana no se realizaría en forma de expansión progresiva a partir de un núcleo. En cada etapa, en verdad, podríamos asistir a esa forma de evolución. A partir de un determinado tipo o determinado plano de vivencia cristiana, sucede que una cristiandad se forma y crece hasta determinados límites. Viene el momento en que los límites aparecen insuperables. Hay una fase en que la Iglesia parece incapaz de superar ciertas fronteras. Esa incapacidad no procede de una falta de recursos, como a veces se interpreta (en una visión muy naturalista de la historia). Sucede entonces que la Iglesia queda presa en su pasado, no consigue liberarse de sus estructuras estáticas; y por eso mismo, no consigue entrar en contacto con los hombres situados fuera de su radio de acción.

En esas condiciones sólo el Espíritu puede intervenir para romper las barreras. El Espíritu provoca la actuación de determinados hombres que aparecen como signos, vuelven a la simplicidad del Evangelio de Jesucristo en contacto con otros hombres: el Espíritu llama fuera de las fronteras a algunas personas precursoras. Esas personas no tienen

por misión fundamental la conversión de los pueblos, sino la fundación de núcleos nuevos a partir de una renovación de la Iglesia: núcleos nuevos en que surge una nueva Iglesia. La misión se desarrolla entonces a partir de esos núcleos nuevos; y juntamente con ella, el cambio de la Iglesia entera.

Parece que este esquema nos permite comprender algo de los acontecimientos actuales. La Iglesia había llegado a un punto de estancamiento. Ya no conseguía superar las fronteras en que estaba prisionera. Ya no había conversiones (salvo entre los pueblos animistas que estaban buscando una religión más universal y escogían el cristianismo casi sin necesidad de una verdadera misión entre ellos). La Iglesia se mantenía gracias a la reproducción biológica como el antiguo pueblo de Israel. La evangelización se limitaba a la educación de los hijos de los católicos. No parecía haber necesidad de salir de las fronteras. El mundo exterior parecía inaccesible. Sobre todo, la Iglesia era incapaz de romper esa situación. Los movimientos apostólicos nacidos en el siglo XX (apostolado de los laicos, Acción Católica) se manifestaron radicalmente incapaces de cumplir las tareas que les fueran asignadas: rehacer el Reino de Cristo en el mundo. La Iglesia ya no podía crecer por la expansión de sus estructuras fuera de los límites que había alcanzado. El principal obstáculo a la conversión eran los mismos católicos como grupos particulares y bien determinados en la sociedad. Nadie quería formar parte de tales grupos (efecto de repulsión de las parroquias).

Entonces, ¿qué sucede? La misión podrá proseguir si hubiere un movimiento para salir fuera de las fronteras, para iniciar fuera de las fronteras un nuevo movimiento de fundación de la Iglesia a partir de un Evangelio auténtico, es decir, a partir de una vuelta al Evangelio, a partir de una simplificación de la complejidad que se acumuló durante siglos.

Esa nueva mutación del cristianismo fue anunciada en cierto modo, por acontecimientos profanos importantes; el cambio de civilización que afecta al universo entero. Pues

el campo de la misión es hoy en día el universo de la civilización técnica, urbana e industrial. El surgimiento de ese mundo apareció a los ojos de la cristiandad tradicional como una terrible amenaza, un cataclismo semejante al cataclismo de la invasión de Nabucodonosor en la Tierra Santa. El cataclismo es necesario justamente para destruir la etapa anterior del pueblo de Dios y dejar el terreno libre para otra etapa. Sin embargo, Nabucodonosor no construye la nueva etapa. Esta es fruto del Espíritu. El Espíritu es quien suscita los signos para orientar las nuevas Iglesias. Ya vimos que esos signos existen. Orientados por ellos están surgiendo Iglesias nuevas que preparan una nueva etapa del pueblo de Dios. Esa etapa no nace a partir del resto de la Iglesia antigua, sino a partir de nuevos núcleos.

Una etapa nueva no es sólo la repetición del pasado. Instruida por la experiencia vivida anteriormente, la Iglesia alcanza una forma superior. Ella puede apartarse más que antes de las tentaciones del paganismo y del judaísmo, mirar el porvenir y evitar la amenaza de volver al Antiguo Testamento.

Hay ciertos elementos de la Iglesia pre-conciliar que van desapareciendo para siempre: son los elementos que eran concesiones hechas al farisaísmo o al paganismo. Hoy en día existe el consenso casi unánime en reconocer que la misión ya no puede realizarse por la fuerza de las armas, por la presión social en nombre de motivos políticos (cohesión nacional, por ejemplo): ella se realizó con todo eso durante siglos. La Iglesia no renunció espontáneamente a la fuerza del Estado. Esa fuerza le fue quitada; y en la actualidad, surge una nueva misión que prescinde del Estado y de la violencia, y así en adelante. El Espíritu es el creador de las nuevas etapas. En la actualidad todos reconocen que una misión no basada en la fuerza del Estado es superior y más cristiana, lo que casi nadie aceptaba hace unos cien años atrás.

No es la primera vez que la misión pasa por un cambio semejante. En cierto modo la "conversión" de Constantino

y la instauración del sistema constantiniano ha sido la primera gran mutación. En el contexto de un imperio oficialmente cristiano, los cristianos iniciaron una misión nueva. Por primera vez descubrieron el alcance universal del cristianismo y su significado para la totalidad de la existencia humana. No fue en vano que los historiadores medievales interpretaron el constantinismo como la verdadera iniciación del Nuevo Testamento. De hecho, por primera vez el mensaje de Cristo aparecía en la vida pública. Desapareció la antigua Iglesia sinagoga que vivía en estado de ghetto. Se universalizó el cristianismo al adoptar el estatuto de la religión oficial de la sociedad.

La etapa constantiniana permitió una expansión notable de la Iglesia. Y, después de quince siglos, los límites de esa expansión parecían totalmente insuperables. Durante siglos la misión obedeció al esquema constantiniano: consistió en el anuncio de la “verdadera religión”. El llamado a la conversión se dirigía a los pueblos que practicaban la “idolatría” y la “superstición”. La literatura misionera estuvo dominada completamente por ese tema. Basta consultar los documentos de la Congregación para la Propagación de la Fe o los catecismos: son de una monotonía extraordinaria; durante siglos no hacen otra cosa que repetir incansablemente el mismo mensaje: lucha contra la falsa religión, presentación de la verdadera religión.

Pues bien, ese mensaje de la verdadera religión —base del constantinismo— ha muerto. Pero, ese mensaje es el principal obstáculo a la misión cristiana hoy, en la medida en que la civilización actual es oficialmente no religiosa. Lo que hizo el éxito y la expansión de la misión durante los siglos pasados, justamente es lo que hace el principal obstáculo en nuestros días.

Ahora bien, la integración del cristianismo dentro del esquema de la “religión” era un retorno al paganismo, un paganismo más o menos espiritualizado en formas semijudaicas. La Iglesia era incapaz de deshacerse del esquema. Los cataclismos históricos se encargan de la tarea de destruir lo que la misma Iglesia no tiene el valor de destruir. Aparecen signos nuevos y nuevos hombres. La misión re-

comienza fuera de los límites de la cristiandad antigua en forma de núcleos de Iglesias nuevas. El nuevo mensaje no es de modo alguno el término de una evolución de la Iglesia anterior: es más bien resultado de una ruptura, de una destrucción o descomplejización de las estructuras anteriores, y de un retorno a la simplicidad del Evangelio de Jesucristo.

Estas son las etapas de la misión: creaciones nuevas del Espíritu más allá de las fronteras de la Iglesia antigua. En ellas, la misma Iglesia aprende de nuevo a conocer a Jesucristo. Quien lo revela son los nuevos cristianos que lo alcanzaron directamente sin pasar por la mediación de los aparatos acumulados por la historia.

La pedagogía

San Pablo revela en la *Epístola a los Gálatas* otro principio de la historia del pueblo de Dios: la pedagogía (Gá. 3, 3, 24 s.). Hay en la manifestación del Reino de Dios dos niveles o dos modos sucesivos: el modo de la pedagogía y el modo de la liberación.

¿En qué consiste la pedagogía? No debemos dar a esa palabra el sentido que se hizo común en las ciencias modernas de la educación. San Pablo muestra el significado último de toda educación, así como lo hacía la sabiduría antigua (rechazando en cierto modo el optimismo de la ciencia pedagógica moderna antes de tiempo). El pedagogo es una persona encargada de enseñar, educar, disciplinar a los jóvenes. El pedagogo no se dirige a la libertad de los jóvenes. Si éstos fuesen capaces de libertad el pedagogo no sería necesario. Bastaría dejarlos a su libertad. Cualquier pedagogía es un sistema de constreñimiento y de obediencia, por suave que sea. El pedagogo usa los argumentos de autoridad, la fuerza física, la presión moral o psicológica, los estímulos sensibles para corregir y enseñar buenas costumbres. El elemento característico de la pedagogía es la falta de libertad y una relación radicalmente desigual.

Ahora bien, de acuerdo con la teología paulina —que expresa en forma abstracta la novedad del Evangelio— todo

el Antiguo Testamento, la historia del pueblo de Israel, es una pedagogía: un sistema de coacción y de presión basado en el argumento de autoridad y en el temor a Dios. El sistema judaico consiste en una ley, esto es, un sistema de doctrinas obligatorias, de ritos, preceptos e instituciones obligatorias. La obediencia era la virtud fundamental a la que se reducían todas las virtudes, y de la cual todas sacaban su valor último. Autoridad, temor, obediencia: el temor a la ley definida por los escribas, sacerdotes y ancianos representaba de modo inmediato y expresaba el temor a Dios. El israelita alcanzaba la salvación por la sumisión a la ley.

En relación a esa pedagogía, San Pablo destaca con vigor la novedad de Jesucristo. Jesús libera a los hombres del sistema judaico, proclama el advenimiento del amor del Padre y al Padre, el fin de la represión religiosa y de la pedagogía. Con él termina el tiempo de todas las pedagogías: todas se vuelven caducas. La salvación del hombre procede ahora de la caridad que el Espíritu infunde en los corazones en todos los pueblos de la tierra, y no ya de la obediencia a un sistema de leyes, dogmas, ritos, preceptos e instituciones. La *Epístola a los Gálatas*, que es la carta magna de la libertad cristiana expresa esa novedad con énfasis inigualable.

Por consiguiente, la misión cristiana es diferente de todas las empresas de propaganda o de difusión cultural que practicaron siempre los pueblos más fuertes. En el cristianismo la persona no entra por la fuerza, por presión física, moral o social. Nadie se hace discípulo de Jesucristo por generación física, ni por educación familiar, ni por presión del ambiente: el hombre entra en el camino de Jesucristo por la fe, que es libre adhesión del individuo. El discípulo sigue el Evangelio por amor y sumisión al Espíritu, no por sumisión a las autoridades o a las instituciones humanas.

De ahí proceden los métodos de la misión. De ningún modo puede el misionero ejercer presión sobre la libertad de su interlocutor: toda presión destruye aquello mismo que él pretende conseguir: la fe. La comunicación del mensa-

je de Jesucristo no usa el prestigio de la cultura, del poder o de la riqueza, no despierta ni la codicia de bienes materiales o culturales, ni las fuerzas del inconsciente, de la angustia, del deseo de seguridad, ni la presión de factores afectivos o emotivos. La comunicación se hace abiertamente, sin subterfugio, por contacto entre dos personas, dos inteligencias, dos libertades.

Todos conocemos bien esos principios. Sin embargo sabemos también que en la mayoría de los casos las cosas no suceden así. ¿Qué sucede entonces?

En la práctica, la inmensa mayoría de las personas que se declaran católicas, no llegó a tener fe por una adhesión plenamente libre: recibió esa adhesión como herencia de familia reforzada por una educación no exenta de medios de presión dentro de la familia y de muchas otras instituciones. Se supone que esa fe fue ratificada por un acto de plena libertad en el tiempo de acceso a la edad madura. Tal suposición, sin embargo, enfrenta los hechos con mucho optimismo. En muchos casos, la presión de factores psicológicos, morales y sociales constituye un factor muy importante de adhesión a la Iglesia. Para confirmar esa sospecha basta ver la concepción que muchos cristianos se hacen del cristianismo. En la mente de muchos el cristianismo consiste en un sistema de creencias religiosas, de ritos y de preceptos morales, siendo su conjunto mantenido y sancionado por una institución —la Iglesia— cuya misión es la de un pedagogo austero y vigilante. Quiere decir, que en la mente de muchos cristianos el cristianismo es exactamente lo contrario de aquello que debe ser en realidad. Para muchos el cristianismo es un sistema equivalente al sistema judaico. Nada saben del mensaje de liberación del Evangelio ni de la proclamación de libertad de San Pablo. ¿Cómo explicar tanta distancia entre la teoría y la práctica de la misión cristiana?

En realidad, la liberación anunciada por Jesucristo se realiza solamente en forma inicial: siempre es parcial. Se trata de una semilla que germina y va creciendo en el corazón de los hombres. Luego, sin embargo, después de la

conversión, vuelve el hombre viejo. En la frase inicial de la conversión y de la fe, la caridad domina y el Espíritu mantiene las almas en la libertad. Las Iglesias nuevas son ardientes, fervorosas, sacrificadas. Pero, sucede que cuando las comunidades crecen y comienzan a atraer más gente, cuando aparece la segunda generación, el entusiasmo comienza a enfriarse. Vuelve el hombre viejo que se deja mover por la angustia de la libertad, por el ansia de seguridad, por la necesidad de buscar compromisos con el pecado del mundo, por todos los sentimientos y todas las aspiraciones complejas que engendran los sistemas de creencias, ritos, preceptos y autoridades. Los cristianos sienten también la necesidad de definir, delimitar, catalogar y canalizar el cristianismo en un sistema de creencias, ritos, preceptos y autoridades. La tranquilidad individual y la tranquilidad social se transforman en metas inmediatas de gran urgencia.

Los *Hechos de los Apóstoles* y las *Epístolas* muestran que desde la primera generación, los discípulos sintieron la necesidad de buscar en una "ley" un apoyo más firme: la fe les pareció un apoyo inseguro e insuficiente. Al lado de Cristo sintieron la necesidad de determinaciones. El mismo Pablo que proclamó con tanta fuerza la libertad cristiana fue llevado a resolver casos y a agregar al Evangelio determinaciones prácticas que se apartan de su pureza y parecen reintroducir cosas del Antiguo Testamento: es la diferencia entre la primera parte de las Epístolas, en que se publica el mensaje del Evangelio, y la segunda parte en que se publican leyes viejas, aún mal renovadas. En la primera parte Pablo dice que ya no hay diferencias entre hombres y mujeres, entre sabio e ignorante, entre griego y bárbaro, rico y pobre, etc. Sin embargo, en la segunda parte, manda que las mujeres permanezcan calladas en la Iglesia, que los esclavos se sometan a los señores, que los ciudadanos acepten la dominación romana, etc. La famosa controversia entre Pablo y Pedro que se resolvió en la conferencia de Jerusalén (*Hechos*, 15; *Gál.* 2) no puede ser radicalizada. También Pablo vuelve al judaísmo; pero, menos que Pedro y en asuntos menos significativos. La

pedagogía renace después de la publicación de la emancipación. Los hijos vuelven a ser parcialmente esclavos. En esa forma constatamos un proceso histórico inevitable dentro del cristianismo. Después del auge de la proclamación de la libertad en Jesucristo, viene una fase de regreso al pasado, la pedagogía del pasado. La Iglesia se aparta de Cristo, volviendo a Egipto o a Jerusalén. Sin embargo, el Espíritu obliga a una nueva conversión, y así sucesivamente. La historia cristiana no es pura evolución, ni crecimiento: ella es, más bien, una historia de decadencias y de renacimientos, de vueltas al pasado y de retornos a Jesucristo. Esa impregnación de la pedagogía es precisamente lo que justifica y exige la sucesión de las etapas. El Evangelio proclamado por Jesucristo, necesita ser repetido diversas veces. Hay una discontinuidad en la historia: hay fases de nueva fundación y fases de estructuración dentro de un sistema de pedagogía.

En lo que se relaciona a la misión, la pedagogía consiste en recurrir a la fuerza de la presión social moral, psicológica (sin excluir a veces la fuerza física) para mantener en la fidelidad a los miembros de la Iglesia. Es verdad que esos medios no pueden engendrar la fe, pero ellos pueden ser suficientes para mantener la pertenencia a la Iglesia y los sentimientos de religiosidad.

En una primera fase, la misión es realmente evangelización: se dirige a hombres nuevos con el proyecto de que esos hombres nuevos formen comunidades nuevas. Pero, a poco andar, los cristianos se multiplican, se organizan. El proyecto de la organización se vuelve cada vez menos acción evangelizadora y cada vez más fortalecimiento del propio grupo. La pedagogía consiste en usar, para mantener la Iglesia, los medios usados por los demás grupos humanos: los medios de la familia, de la comunidad cultural, de las asociaciones, finalmente, del Estado. Se forma así una sociedad cristiana análoga en sus procedimientos a cualquier sociedad humana. Se hace posible una "sociología" de la Iglesia. En la Iglesia pre-conciliar (aún hoy) la gran mayoría de los católicos recibió la fe mucho más por la "educación" que por la evangelización. Las obras

eclesiásticas reservan la inmensa mayoría de sus hombres y de sus recursos para la educación y no para la evangelización: se trata de administrar, organizar, fortalecer a los católicos tradicionales mucho más que de convertir hombres nuevos para formar comunidades nuevas. Todo eso es pedagogía y obedece a principios típicos del judaísmo y del fariseísmo. No hay en eso nada que sea específicamente cristiano. Más aún, la perfección de la pedagogía es capaz de ocultar finalmente el mismo mensaje de libertad de Jesucristo. Cuando eso sucede, la Iglesia deja de ser Iglesia y se vuelve sinagoga. Estamos llegando al fin de una etapa. El Espíritu no podrá infundir vida nueva a esa sinagoga sin pasar por la mediación de nuevas comunidades eclesiales. La misión consiste en salir del sistema pedagógico para anunciar el Evangelio a los hombres que están fuera y aún no fueron formados (o deformados) por el sistema.

La misión espiritual no consiste en usar todos los medios de que disponen las sociedades para su continuidad en el tiempo y en el espacio. Por el contrario, el Espíritu renueva la misión liberándola de tantos medios que constituyen tantos impedimentos. La evangelización parte de una negación de todos esos medios para volver a la pobreza desarmada de Jesucristo. Una misión evangélica es necesariamente pobre. Sin ella la Iglesia no puede renovarse.

La dialéctica paulina

En las Epístolas a los romanos y a los efesios, San Pablo propone una teoría general de la historia más amplia que el esquema de la pedagogía y de la sucesión de las etapas, aunque los dos primeros principios se articulen perfectamente con ella.

En la teoría paulina juegan tres términos: paganismo (las naciones), judaísmo (Israel) y cristianismo (Cristo). Pablo elabora una visión sintética de las relaciones entre la historia narrada por la Biblia judaica y la nueva historia abierta por Cristo. La manera como se relacionan entre sí los tres términos constituye la representación cristiana de la historia.

El punto de partida del proceso histórico de salvación es el conjunto de los pueblos del mundo, las naciones con todas sus civilizaciones. La descripción que hace de ellas *Romanos I* es asombrosa: los paganos viven en el pecado. Sabemos sin embargo, por otros textos, que no todo es pecado, que la corrupción no es total. Si fuese total, la salvación no sería posible, sino sólo una sustitución. De cualquier modo, la salvación no procede de los pueblos paganos; ellos son el objeto de la salvación. Su movimiento debe ser provocado por un estímulo que viene desde fuera. Su propia actuación en su salvación responde a ese estímulo exterior.

Frente al paganismo, el pueblo de Israel constituye un polo negativo. Israel se define por la oposición a los demás pueblos. La oposición se manifiesta físicamente por la separación completa: Israel no admite comunicación, vive lejos de los demás pueblos y rechaza todo contacto cultural, hasta el punto de condenar cualquier relación social. Desde Abraham hasta los macabeos, la vocación de Israel es la separación. Los temas que ilustran ese modo de ser en sus diversos aspectos son bien conocidos y constituyen la sustancia del Antiguo Testamento: huida al desierto y glorificación del desierto; éxodo, exilio, condición itinerante, condición de extranjeros. El Dios de Israel se define por la exclusión de los otros: "Yo soy Dios y no hay ningún otro". Todas las leyes tienen por finalidad asegurar el aislamiento completo del pueblo de Israel.

Es verdad que los israelitas integraron muchos elementos culturales de los pueblos vecinos y procuraron llevar una vida muy semejante a la vida de los pueblos paganos. Entre los edificios políticos creados por David, Salomón y sus sucesores por un lado y los edificios políticos de los pueblos vecinos, las semejanzas son más fuertes que las diferencias. No hay duda. Sin embargo, los profetas denunciaron constantemente en ese proceso de imitación una infidelidad radical a la vocación del pueblo. Para los profetas el verdadero Israel es justamente el resto que no se deja contaminar con ese afán de integración. Los profetas representan la vocación específica de Israel, los testi-

gos del exclusivismo, los defensores del Dios celoso. En la dialéctica de San Pablo, Israel no es la realidad política visible a los ojos de los historiadores, sino sólo el movimiento profético y la parte del pueblo que se deja guiar por los profetas. El verdadero Israel es la negación de los pueblos paganos en todos los sentidos: su contenido consiste en no tener contenido propio. Israel no está destinado a constituir un modelo de salvación para los hombres, sino sólo para denunciar el mal del mundo y anunciar una liberación futura. Su contenido es la promesa: ser un pueblo que vive de promesas.

Aquí Pablo hace que aparezca un elemento positivo en la ley de Israel. Esta no es sólo pedagogía, negación de la libertad; es también preservación del pecado de los paganos. Gracias a la ley los israelitas pueden salvar su vocación profética y permanecer incontaminados, al menos de modo suficiente para proclamar su mensaje, pues, más allá de eso, ellos también pecan (*Rom. 2*). La ley recibe sentido positivo en su propia negatividad, esto es, en su oposición al pecado de los paganos.

Llegamos así al tercer término del proceso: Jesucristo hace la reconciliación entre paganos y judíos. Sin embargo, la reconciliación de que se trata no consiste en una conciliación entre términos antagónicos por medio de concesiones mutuas. La reconciliación cristiana es la creación de un tercer término capaz de asumir de modo más perfecto todos los valores positivos de ambos términos anteriores sin dejarse alcanzar por los caracteres negativos. En relación al paganismo de las naciones, Cristo no les pide que abandonen todas las civilizaciones y las culturas que crearon. No les niega el valor de todo lo que edificaron: lo único que deben sacrificar es el pecado. Cristo abandona totalmente la actitud de separación de Israel: ya no hay para él diferencia entre judíos y paganos. En relación al judaísmo, Jesús aprueba y radicaliza su negación del pecado de los paganos. No acepta, sin embargo, la separación, sino trae la confirmación de la promesa. ¿Cómo es posible esa reconciliación? Por la fuerza del Espíritu que es capaz de transformar tanto a los judíos como a los pa-

ganos, liberando a los primeros de la esclavitud de la ley y a los segundos de la esclavitud del pecado.

¿En qué puede interesarnos aún hoy día esa dialéctica? Sucede que la reconciliación de Jesucristo existe aún en forma de semilla. Es aún tanto una promesa como una realidad. Existe en forma inicial. Aún existe una situación anterior a la reconciliación. La obra de reconciliación de Cristo no ha terminado. Por el contrario, necesitamos destacar que la dialéctica de reconciliación en Cristo es un proceso incesante que marca toda la historia cristiana. Desde la primera venida de Cristo, la historia entera se desarrolla bajo el signo de una dialéctica de reconciliación y de disociación.

Todavía existe el paganismo. Más aún: el paganismo renace constantemente dentro de la cristiandad. Por un lado se puede decir que la expansión de la Iglesia en el mundo constituye una integración de las culturas dentro del Reino de Cristo. Pero, por otro lado es preciso reconocer que esa integración se realiza también en sentido inverso: hay una integración de la Iglesia dentro de culturas paganas. Los pueblos convertidos traen consigo una herencia de paganismo (pecado, dominación, corrupción, destrucción del hombre por el hombre); esa herencia no desaparece de un día para otro: ella es capaz de ser más fuerte que las tentativas para absorberla en Cristo.

Esa integración se hace para facilitar la entrada de los paganos en la Iglesia. Sin embargo, a medida que las masas aceptan entrar en la Iglesia, la carga de paganismo aumenta entre los cristianos. Una fusión muy intensa de la Iglesia con la cultura popular, con la vida diaria, una identificación con la vida y las aspiraciones de los pueblos lleva insensiblemente a una degradación y una sacralización del pecado establecido. La reconciliación en Cristo puede llegar al estado de pura ficción. En cierto modo así sucedió en el imperio bizantino, en la cristiandad medieval o en las monarquías modernas: bajo una ilusión de sociedad cristiana predominaba el atavismo insuperable de los paganismos seculares.

La paganización de la Iglesia lleva inevitablemente a una renovación del mensaje profético, de los temas del Antiguo Testamento y de las actitudes judaicas. Los "fieles", los "puros", los cristianos que quieren ser auténticos se separan de las masas, pretenden formar grupos pequeños de élites cristianas. Afirman su voluntad de pureza por el aislamiento. La cristiandad trae necesariamente un día la reacción de una lucha contra esa cristiandad en nombre del Evangelio. A una Iglesia paganizada sucede una Iglesia judaica o sinagoga. En ella, reviven la función crítica, denunciadora y anunciadora de los profetas. Para vivir recogida en su pureza, esa Iglesia sinagoga desarrolla sus instituciones propias, y evita los contactos con las masas paganas.

Después de Cristo, una actitud sectaria de aislamiento no se justifica a no ser como preparación para una nueva penetración en el mundo pagano. El movimiento dialéctico recomienza: negación, reconciliación, nueva integración en el mundo, nueva negación, nueva reconciliación, y así sucesivamente.

El proceso dialéctico ayuda a comprender la relación entre las edades del cristianismo. Pero, lo que nos interesa aquí es más directamente la historia de la misión. Ahora bien, la dialéctica ilumina también los episodios de la misión.

La misión propiamente dicha es obra de reconciliación, salida al encuentro de los pueblos del mundo para una reunión universal. Los misioneros proceden de una comunidad más o menos cerrada, sobrepasan las fronteras para enfrentar el riesgo de un encuentro aún desconocido. Su meta es una unidad superior entre la Iglesia antigua de la cual salieron y las Iglesias nuevas que deben nacer de su palabra en medio del mundo.

Hay en la historia del cristianismo épocas en que predomina la misión y la preocupación por la misión. Son las épocas de síntesis que más se aproximan a los tiempos apostólicos.

Las épocas misioneras suceden a épocas de encerramiento. En cierto modo, una misión fue preparada por una época

de maduración (pedagogía) dentro de comunidades herméticas y fervorosas en su hermetismo. Viene el momento de la vocación misionera en que algunos presentan signos de un renacimiento del mensaje cristiano de liberación. Después de los signos, las Iglesias proporcionan contingentes de apóstoles que se destinan a ir al encuentro de hombres todavía no conocidos.

Sin embargo, el mismo éxito de la misión lleva a unos pocos a fenómenos de integración a los cuales nos hemos referido más arriba. Se produce una neo-paganización de la Iglesia. Identificada con un pueblo, una cultura, una sociedad, la Iglesia abandona la misión y se dedica a conservar lo adquirido. Hasta que finalmente la paganización provoque una reacción judaizante.

Una Iglesia cerrada, determinada por una disciplina estricta y exigente, difícilmente puede ser misionera. Voluntad no falta. Pero, la propia rigidez de las estructuras hace que el mensaje sea inasimilable por las personas que no fueron educadas en la sinagoga. El cristianismo sinagoga es por demás particularizado, para que los pueblos puedan hacer la diferencia entre el Evangelio y los sistemas legalistas que lo ocultan (para preservarlo de la contaminación). Una época judaizante no puede ser misionera, pero puede preparar personas para una misión ulterior.

¿En qué medida ese esquema dialéctico puede ayudarnos a comprender los tiempos en que estamos? Se puede pensar que la época de cristiandad fue, sobre todo en los últimos siglos, una forma de neopaganización de la Iglesia, una integración en la cultura occidental; la misión fue difícil, y las conquistas de la Iglesia se identificaron con las conquistas políticas y culturales de una civilización occidental en vías de expansión. La decadencia de la cristiandad no es otra cosa que la misma cristiandad llevada hasta el fin de sus principios, una paganización completa.

Luego, el protestantismo, el jansenismo, el ultramontanismo (los contrarios siempre se parecen; y nada es más parecido al fundamentalismo protestante, que el ultramontanismo católico) constituyeron una neo-judaización de la

Iglesia. Si el esquema vale realmente, podemos esperar ahora una época misionera. Las condiciones existen para que la Iglesia inicie una nueva tentativa de reconciliación en el Espíritu, un nuevo encuentro con los hombres.

De acuerdo con la dialéctica, no estaríamos en un peligro inminente de nueva paganización. El problema actual es el de la formación de una Iglesia misionera, a partir de una Iglesia no misionera, en función de una nueva etapa de la misión de Cristo en el mundo. Encontramos así una toma de conciencia bastante amplia y profunda en la Iglesia actual.

CONCLUSION

Si así fuere, no es por casualidad que estamos asistiendo a una reactualización de la teología de la misión. La idea de misión que fue explicada en las primeras partes de este estudio expresa la nueva conciencia de la Iglesia en el umbral de una fase misionera. La salida de la sinagoga coincide con un movimiento de emancipación de la pedagogía. Por otro lado, la negación actual de los métodos misioneros tradicionales muestra que no se trata de volver a un pasado superado, ni de prolongar las tentativas misioneras de otrora. El campo de la misión, los interlocutores, los medios, la idealización, todo es diferente. Estamos en una misión que en modo alguno tiene como meta la expansión del catolicismo actual. La meta es la fundación de nuevas Iglesias y la regeneración de las Iglesias antiguas por las Iglesias nuevas. Estamos en el umbral de una etapa nueva, de un nuevo tipo de vida cristiana. La emancipación y la liberación del mensaje cristiano tienen por objeto realmente una vivencia nunca antes conocida. Las estructuras tradicionales en que fuimos educados constituyen las sinagogas, rechazadas en adelante como superfluas: son obstáculos y no ayudan a la misión.

Naturalmente, ninguna época de misión es definitiva. Ninguna logra alcanzar la totalidad del mundo humano. Esta, como las anteriores, caerá en la integración, en la identificación con una cultura, y por lo tanto, en un nuevo paganismo. Este producirá una nueva sinagoga; pero, todo eso será muy diferente de aquello que ya fue vivido antes. Habrá nuevas tentativas de reconciliación y así sucesivamente, hasta un tiempo futuro que ninguna creatura puede visualizar.

En todo caso, nada es más importante que comprender el tiempo en que estamos. Antes de cualquier organización pastoral o misionera, necesitamos saber en qué época estamos y cuáles son los signos de los tiempos. No se puede decir que a ese respecto haya unanimidad en la Iglesia actual. Sin embargo, hemos de buscar la inspiración en las propias fuentes cristianas. Los hábitos mentales nos amenazan. Atribuimos a Dios lo que se debe muchas veces a la atracción de la tierra. Importa saber hacer la diferencia entre el movimiento de la carne y el movimiento del Espíritu. Necesitamos nacer de nuevo, dejar las ideas preconcebidas y escuchar la palabra del Espíritu: "Quien tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias".

LATINOAMERICA LIBROS SRL

Cuadernos para la Reflexión

Leonardo Boff

- **JESUCRISTO EL LIBERADOR**

Ensayo de cristología para nuestro tiempo

"¿Quién dicen los hombres que hoy?" - ¿Quién es Jesucristo para nosotros, hoy? - Los relatos de la muerte de Jesús: ¿teología o historia? - ¿Quién es al fin Jesús de Nazaret?

José Comblin

- **TEOLOGIA DE LA MISION**

La evangelización

Su actualidad - La misión de Jesucristo - La misión como servicio, testimonio, salvación - Historicidad de la misión.

Enrique Dussel

- **TEOLOGIA DE LA LIBERACION E HISTORIA**

Caminos de liberación latinoamericana - I

(3ª edición en prensa)

- **TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y ETICA**

Caminos de liberación latinoamericana - II

La antropología teológica (I) - La antropología teológica (II) - La política teológica - La liberación de la mujer en la Iglesia - Situación del pensador cristiano en América latina - La teología de la liberación.

- **TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y POLITICA**

Caminos de liberación latinoamericana - III

(En preparación)

José Comblin es, quizás, el teólogo europeo más conocido en América latina hoy, donde trabaja desde 1958, integrado a nuestro continente. Nacido en Bruselas en 1923, se doctoró en Lovaina, donde ejerció de profesor hasta que fue llamado por Don Helder Cámara a colaborar en el Instituto de Formación Sacerdotal de la diócesis de Recife y también en la de São Paulo, Brasil. Actualmente está al servicio de la diócesis de Talca (Chile). Es, además, profesor titular de Teología en la Universidad de Lovaina y anteriormente también lo fue en el Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA), dependiente del Celam. Su obra es vasta; podemos decir que ha escrito sobre los grandes temas que preocupan hoy a los cristianos de América latina: Cristianismo y desarrollo, La Iglesia y la urbanización, El sacerdote y su formación, De la acción cristiana, etc.; es asiduo colaborador de la revista *Víspera*. Tuvo destacada actuación como experto en Medellín, en 1968.

**Latinoamérica
Libros srl**

Cuadernos para la reflexión