

El Reino de Dios y el imperio del bien

Siete (e)lecciones sobre La Misión

Lección inaugural Curso 2021-2022

Ángel Nuño López

Centro Superior de Estudios Teológicos San Pablo
Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Pablo
Escuela Teológica San Manuel González

Diócesis de Málaga

Depósito Legal: MA

ISBN:

Imprime: Imprenta Anarol, S.L.

C/ Sal Marina, 3. Pol. Ind. Alameda - 29006 Málaga

INTRODUCCIÓN

Hablar de la misión de la Iglesia en el mundo de hoy es, sin lugar a dudas, una tarea fundamental. Y lo es, muy especialmente, para cualquier centro de estudios teológicos. La misión de la Iglesia es continuar con la misión de Cristo. Todo cuanto pretendemos desarrollar en lo que sigue emana fundamentalmente de esta afirmación.

El estudio de la misionología en todos los centros de formación de la Iglesia es una recomendación insistente que resuena con fuerza a partir del Concilio Vaticano II. En efecto, gracias a sus intuiciones eclesiológicas, la llamada del Concilio a la renovación misionera en la Iglesia encontró resonancias muy concretas. La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) y la encíclica *Redemptoris missio* (1990), sobre la permanente validez del mandato misionero de la Iglesia, supusieron un gran impulso en este sentido. Lo mismo puede decirse del magisterio más reciente de los últimos Papas.

La recomendación del estudio sistemático de la misión cristiana es una constante. Este estudio comprende diferentes acercamientos, desde el más propio de la teología fundamental y sistemática al correspondiente a los estudios históricos, pasando por la relación con las demás religiones. *Redemptoris missio* resume claramente la cuestión:

La enseñanza teológica no puede ni debe prescindir de la misión universal de la Iglesia, del ecumenismo, del estudio de las grandes religiones y de la misionología. Recomiendo que sobre todo en los seminarios y en las casas

de formación para religiosos y religiosas se lleven a cabo tales estudios, procurando que algunos sacerdotes, o alumnos o alumnas, se especialicen en los diversos campos de las ciencias misionológicas¹.

No en vano, por su parte, la Congregación para la Evangelización de los Pueblos ha insistido en la necesidad ineludible de impartir cursos de misionología en todos los seminarios mayores y en todos los centros teológicos de la Iglesia.

Me complace profundamente emplear la oportunidad que me brinda nuestro centro de estudios teológicos, con el encargo que estas páginas recogen, en desarrollar un asunto propio de las ciencias misionológicas.

Mi intención es la de abordar a continuación algunas cuestiones misionológicas, a mi juicio, especialmente urgentes. Y de hacerlo poniendo el foco en el anuncio del Reino de Dios y planteando una relación dialéctica entre la misión que nos reúne y que da sentido a nuestra actividad, la construcción del Reino de Dios, y ese otro dominio o imperio, el del bien –pero un bien con minúscula– del que habló el filósofo francés Philippe Murray, del que nos ocuparemos más adelante.

Pretendo desarrollar estas cuestiones en lo que he decidido llamar (e)lecciones. *Lecciones* y *elecciones*, por tanto.

Me gustaría aclarar mi *elección*, los motivos por los que me he decantado por esta a denominación. En primer lugar, ¿por qué lecciones? Elegí este término atendiendo al sentido más original de *lección*: acción de leer. Partimos del dato revelado. *Leemos* en la Escritura que hemos sido llamados a anunciar el Evangelio a todos los rincones del mundo. Sabemos, además, que estamos llamados a *leer* los signos de los tiempos.

En segundo lugar, ¿por qué *elecciones*? Porque lo que estudiamos nos dirige, de un modo ineludible, a la vida. Nos referimos, en efecto, al acto o

1 *Redemptoris missio*, n° 83.

acción de elegir. La *lección*, la acción de leer, se convierte en *elección*. Interpela nuestro modo de vida. Lo que leemos –en un sentido amplio– y estudiamos no nos puede dejar indiferentes. El estudio de la teología tiene, sin duda, una dimensión misionera. Está inscrita en su misma esencia. Del mismo modo que decimos que la naturaleza de la Iglesia es misionera.

La misionología puede ser considerada y definida como el estudio sistemático de la actividad evangelizadora de la Iglesia, así como de los medios empleados para llevarla a cabo. En el Decreto *Ad gentes*, el Concilio Vaticano II afirma que “la Iglesia peregrina es por naturaleza misionera”². Como consecuencia de esta afirmación conciliar, podemos decir que el estudio de todas las ciencias teológicas debe adquirir, tanto para la Iglesia como para cada cristiano, una dimensión misionera³.

Pero, ¿cuándo y cómo surgió la misionología como ciencia? Desde sus orígenes, la Iglesia es consciente de su propia condición misionera, en tanto que ella misma ha nacido de la misión de Jesús, de su acción evangelizadora, y de la de los apóstoles⁴. En espíritu de fidelidad a Cristo, la Iglesia ha tratado siempre de responder a su vocación, que consiste en ser instrumento y sacramento universal de Salvación⁵.

2 *Ad gentes*, nº 2.

3 K. MÜLLER, *Misionología: una introducción*, 15-30.

4 “Quien lee en el Nuevo Testamento los orígenes de la Iglesia y sigue paso a paso su historia, quien la ve vivir y actuar, se da cuenta de que ella está vinculada a la evangelización de la manera más íntima: - La Iglesia nace de la acción evangelizadora de Jesús y de los Doce. Es un fruto normal, deseado, el más inmediato y el más visible “Id pues, enseñad a todas las gentes”. “Ellos recibieron la gracia y se bautizaron, siendo incorporadas (a la Iglesia) aquel día unas tres mil personas... Cada día el Señor iba incorporando a los que habían de ser salvos”. - Nacida, por consiguiente, de la misión de Jesucristo, la Iglesia es a su vez enviada por El. La Iglesia permanece en el mundo hasta que el Señor de la gloria vuelva al Padre. Permanece como un signo, opaco y luminoso al mismo tiempo, de una nueva presencia de Jesucristo, de su partida y de su permanencia. Ella lo prolonga y lo continúa. Ahora bien, es ante todo su misión y su condición de evangelizador lo que ella está llamada a continuar. Porque la comunidad de los cristianos no está nunca cerrada en sí misma.” *Evangelii nuntiandi*, nº 15.

5 “La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cf. *Hch* 3, 21) y cuando, junto con el género humano, también la

Resulta prácticamente obligada la referencia Gustav Warneck, que es considerado, y no solo en el ámbito protestante, como pionero y padre de la misionología. Martin Schlunk decía en 1934 que todo cuanto ocurre en Alemania, tanto en la teoría como en la práctica de la misión, proviene de la herencia de Warneck. En torno al año 1873 Warneck dio vida a la revista misionológica *Allgemeine Missions-Zeitschrift*. En esta revista, en el año 1889, el propio Warneck publicó un estudio titulado *Die Missions als Wissenschaft* (“La misión como ciencia”). Expone claramente en su estudio la idea de una “ciencia misionera” como disciplina autónoma. La obra misionológica más importante de Warneck es *Evangelische Missionslehre* (“Enseñanza misionera evangélica”). En esta obra, de un modo especial en sus tres primeras partes, encontramos sus más importantes reflexiones teológicas sobre la misión de la Iglesia.

El avance en los estudios misionológicos llevados a cabo en el ámbito protestante, despertó un gran interés entre los teólogos católicos, tanto en Alemania como en otros países europeos y en Canadá. Los orígenes de la misionología católica, como ciencia autónoma, se remontan a 1911. Una fecha clave fue, sin duda, la de la fundación de la revista *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, cuyo primer redactor jefe fue Josef Schmidlin (1876-1944). En su creación también jugó un papel fundamental Friedrich Schwager. Ese mismo año, 1911, se fundó en Münster un Instituto Internacional para la investigación misionológica. Schmidlin asumió la responsabilidad de director de la comisión científica. Otra fecha clave es la de 1914, tenida por muchos como

creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (cf. *Ef* 1, 10; *Col* 1,20; *2 P* 3, 10-13). Porque Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos (cf. *Jn* 12, 32 gr.); habiendo resucitado de entre los muertos (*Rm* 6, 9), envió sobre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por El hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación; estando sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para conducir a los hombres a la Iglesia y, por medio de ella, unirlos a sí más estrechamente y para hacerlos partícipes de su vida gloriosa alimentándolos con su cuerpo y sangre. Así que la restauración prometida que esperamos, ya comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por El continúa en la Iglesia, en la cual por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal, mientras que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos encomendó en el mundo y labramos nuestra salvación (cf. *Flp* 2, 12)”. *Lumen Gentium*, n° 48.

la del verdadero inicio de la misionología católica, ya que justo en esa fecha fue formalmente instituida en Münster la primera cátedra de misionología católica, de la que Schimidlin fue el primer titular. De los numerosos escritos de Josef Schimidlin cabe destacar *Einführung in die Missionswissenschaft* y *Katholische Missionslehre im Grundriss*. En torno a estas fechas, empiezan a aparecer los primeros términos misionológicos: *Missionslehre*, *Missionskenntniss*, *Missionskunde*, *Missionswissenschaft*, *Missionstudium*.

Otro nombre propio en todo este proceso es el de Robert Streit, misionero oblatos que puede ser considerado “cofundador” de la misionología católica. Ya en 1910 empleaba la expresión *teología de la misión*. En ese mismo año coincidió con Schmidlin en una comisión para las misiones nacida en Alemania, justo un año antes del nacimiento del Instituto Internacional para la investigación misionológica de Münster. En 1911 publicó Streit una obra titulada *Guía a la literatura misionera católica alemana*. Ya en los primeros compases de la revista misionológica *Zeitschrift für Missionswissenschaft* ofreció su colaboración a Schmidlin. Mientras, preparaba la publicación de una obra monumental y de enorme importancia: la *Bibliotheca Missionum*, cuyo primer volumen apareció en 1916. En 1924, como respuesta a una carta del Prefecto de Propaganda Fide, fue nombrado Streit organizador en Roma de la *Exposición Misionera* que tuvo lugar en 1925. A su muerte, en 1930, dejó la herencia de la *Bibliotheca Missionum* a cargo de sus hermanos, también misioneros oblatos, Dindinger y Rommerskirchen.

Repasemos otras fechas importantes, en lo que se refiere al nacimiento de la misionología como ciencia. En primer lugar, cabe destacar la de 1919, año en que se instituyó la cátedra de Misionología en el Ateneo Urbano. También la de 1922, año en el que el Papa Pío XI solicita el Superior General de los Jesuitas estudiar la posibilidad de fundar un Instituto de Misionología. También la de 1927, año en que se creó en Lovaina una cátedra de Misionología. En 1929, otra fecha clave, se creó esta misma cátedra en la Universidad Gregoriana. Y, finalmente, cómo no tenerla presente, la del 7 de agosto de 1932, fecha en que nació la Facultad de Misionología de la Universidad Gregoriana,

mismo día en que se fundara la Facultad de Historia de la Iglesia. Parece casualidad o coincidencia, aunque realmente la historia de la Iglesia es, al mismo tiempo, la historia de la misión.

Uno de los legados del P. Robert Streit fue el de hacer notar la escasez o carencia –a pesar de su imperiosa necesidad– de los estudios de misionología⁶. Recogemos este legado nosotros y secundamos sus intuiciones y su parecer respecto de los estudios de misionología, así como las recomendaciones ya presentes en *Redemptoris missio* y mantenidas por el magisterio posterior de los papas, y dedicamos esta lección –formada por siete lecciones o elecciones– a profundizar en el estudio de la misión de la Iglesia.

6 “Presso i protestante noi troviamo una letteratura missionaria ricca e sistematicamente sviluppata: noi invece non possediamo studi missionari nel vero senso della parola. Non si riesce a comprendere come un argomento missionario possa essere studiato e trattato in un modo scientifico [...]. Sedici professori protestanti di teologia, in dodici Università tedesche tengono lezioni su questioni missionarie; per le nostre facoltà universitarie il problema è come se non esistesse”. El texto italiano es de Walter Gardini, “Alle origini della scienza delle missioni”, *Fede e Civiltà*, 58 (1960) 6: 285-290, p. 287. El autor no indica, sin embargo, la fuente de la que proviene esta citación.

PRIMERA (E)LECCIÓN: LA MISIÓN Y EL REINO DE DIOS

a. La predicación de Jesús y el Reino de Dios

Consciente de su naturaleza misionera, la Iglesia reconoce y declara explícitamente que el fundamento de su *misionariedad* se encuentra en la misión del Hijo de Dios y en la misión del Espíritu Santo, según el plan salvífico del Dios Padre. El decreto conciliar sobre la actividad misionera de la Iglesia pone de relieve lo que podríamos denominar la *causa última*, no solo de la condición misionera de la Iglesia, sino también de su propia existencia. Esa *causa última* es la caridad de Dios Padre, fuente del amor¹.

La fórmula elegida para este decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia pone de relieve que el Concilio no se limitó a considerar sencillamente como fundamento de la misión, aun siendo válido, el mandato misionero

1 La Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre. pero este designio dimana del “amor fontal” o de la caridad de Dios Padre, que, siendo Principio sin principio, engendra al Hijo, y a través del Hijo procede el Espíritu Santo, por su excesiva y misericordiosa benignidad, creándonos libremente y llamándonos además sin interés alguno a participar con El en la vida y en la gloria, difundió con liberalidad la bondad divina y no cesa de difundirla, de forma que el que es Creador del universo, se haga por fin “todo en todas las cosas” (1 Cor, 15,28), procurando a un tiempo su gloria y nuestra felicidad. Pero plugo a Dios llamar a los hombres a la participación de su vida no sólo en particular, excluido cualquier género de conexión mutua, sino constituirlos en pueblo, en el que sus hijos que estaban dispersos se congreguen en unidad (Cf. Jn, 11,52). *Ad gentes*, nº 2.

positivo del Señor². La misión de la Iglesia en cuanto tal, más aún la Iglesia en sí misma, nace de la misión de Cristo el Hijo de Dios, y de la misión del Espíritu Santo, según el plan de Dios Padre, fuente de todo amor y de toda misión. La actividad misionera de la Iglesia es, por tanto, el vértice de la efusión del amor de Dios. No hay, en última instancia, otro fundamento ni otra justificación.

El decreto conciliar *Ad gentes* recogió los mejores frutos de la reflexión teológica sobre la misión llevada a cabo en las diferentes escuelas misionológicas –ya, en cierto modo, desaparecidas–: la noción de “implantación de la Iglesia”, de la escuela belga; la noción de “conversión”, de la escuela alemana; la noción de la Iglesia como “cuerpo místico de Cristo”, de la escuela española. Al mismo tiempo, *Ad gentes* representa un punto de partida para una nueva reflexión teológica capaz de encauzar las nuevas tendencias misionológicas.

“Dios es amor” (1 Jn 4, 8) y “Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de Él” (1 Jn 4, 9). También leemos en el evangelio de Juan que “tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna” (Jn 3, 16). Jesús se nos presenta, por tanto, como *misionero por antonomasia*. No solo porque se dirige, tanto Él como su mensaje, a todo el género humano, sino por su entrega radical, su *kénosis*, su “anonadamiento”.

2 “Commentando la parte dottrinale dell’*Ad gentes*, Padre Congar osserva che, attribuendo il piano salvifico all’amore del Padre, la Chiesa, nel fondare la propria missione, è andata oltre il motivo puramente positivo del mandato missionario della Chiesa si riallaccia non solo all’invio di Gesù Cristo e dello Spirito Santo, ma in ultima analisi allá vita intima della Santissima Trinità. Riferendosi alle prime parole del documento conciliare sull’attività missionaria della Chiesa, *Ad gentes divinitus missa est Ecclesia*, Padre Masson fa notare che questa formulazione latina esprime molto più di quanto si possa trovare in alcune traduzioni: *divinitus* non è soltanto *per mandato divino*, ma significa soprattutto che questa missione della Chiesa proviene “dell’intimo stesso di Dio”. Questo vuole dire in concreto che tutta la Santissima Trinità è coinvolta nella missione e costituisce il vero fondamento della natura missionaria della Chiesa. Il legame che esiste tra la Chiesa e la Santissima Trinità non è puramente nominale né accidentale, ma è necessario e vitale, quanto necessario e vitale è il rapporto tra la Chiesa e Gesù Cristo”. A. WOLANIN, *Teologia della missione*, p. 56.

Jesús, el Hijo enviado por el Padre en el poder del Espíritu, puede ser considerado como el misionero por antonomasia: no solo tiene una visión universal como horizonte de su misión, sino que se entiende como el enviado al mundo de los hombres, a la experiencia de lo desconocido. La universalidad no es para él un concepto abstracto, sino que se hace concreta al tener que “anonadarse” y “renunciar al rango divino” (Fil 2, 6-8) para “hacerse semejante a sus hermanos” (Heb 2, 17). La radical vinculación entre Trinidad y misión se manifiesta históricamente de modo insuperable en la misión del Hijo³.

La misión de la Iglesia es continuar la misión del Hijo. La característica fundamental de la misión de Jesús es su obediencia absoluta e incondicional al Padre. El núcleo de la predicación de Jesús no es su persona, ni la ley judía, ni siquiera Dios en sí mismo –no especula sobre Dios–. Jesús anuncia su Reino, el Reino de Dios:

Jesús hizo del término ‘Reino de Dios’ una metáfora central de su ministerio terrestre y le dio un significado y una fuerza nueva, expresada mediante la calidad de su enseñanza y de su misión. Comprendido como equivalente de la presencia soberana de Dios mismo que viene para vencer el mal y transformar el mundo, el reino de Dios es pura gracia, descubierta como tesoro escondido en el campo o como la perla de gran valor que empuja a ser adquirida (cf Mt 13, 44-46); por tanto, no se trata de un derecho natural y ni siquiera algo merecido⁴.

Los evangelistas sitúan al inicio de su relato, de un modo u otro, el anuncio del Reino. En Marcos encontramos probablemente la expresión más clara: *El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca. Convertíos y creed en el Buena Noticia*. Jesús predica el Reino de Dios con expresiones sin paralelos en la literatura judía. Vincula su destino al anuncio del Reino. Jesús escuchó hablar del Reino de Dios en la sinagoga. “Como reina en el cielo, que reine en la tierra”. Podría haber sido esta una oración habitual. El Reino del que habla Jesús es el de un Dios bondadoso, Padre de todos y rico en misericordia. No

3 E. BUENO DE LA FUENTE, *Jesús, el Hijo*, p. 525.

4 CTI, *Biblia y Moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*, n. 42.

hablaba, por tanto, de una teocracia política. El Reino de Dios depende de la comprensión del Dios que viene a reinar, de la experiencia de quién es Dios. En las palabras que Jesús emplea para hablar del Reino de Dios podemos atisbar la comprensión y la conciencia que Jesús tuvo de su misión. Esta conciencia seguramente determinó a Jesús ya antes de su vida pública. Por otro lado, su relación con el Padre es esencial para la comprensión de su misión y de su vida. La experiencia del Padre influye en su comprensión del Reino de Dios. Su relación con el Padre está en el centro de su vida.

En la concepción judía, al Mesías le pertenece unir y purificar al pueblo para la venida del Reino. Juan el Bautista predica la llegada el juicio. “Convertíos porque ha llegado el Reino de los Cielos” (Mt 3, 2). Proclamaba un bautismo de conversión para el perdón de los pecados. “Ya está el hacha puesta en la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego. Yo os bautizo con agua en señal de conversión, pero el que viene detrás de mí es más fuerte que yo, y no soy digno de llevarle las sandalias. Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego” (Mt 3, 10). Jesús reconoce al Bautista como profeta, el mayor de ellos. Con su bautismo, Juan realiza una acción simbólica: el comienzo del cumplimiento de las profecías. Anuncia la llegada de uno más fuerte.

Aquí se sitúa la predicación de Jesús. En primera instancia, Jesús no ofrece grandes explicaciones sobre el Reino de Dios, pues se trataba de algo que ya podrían conocer sus oyentes. Jesús reinterpretará, eso sí, esta noción y profundizará en ella. Lo más específico de su predicación se encuentra en la afirmación de que el Reinado de Dios está teniendo lugar en su persona y su actuación, y de que la revelación definitiva esperada se está realizando en Él y de que, de este modo, se está haciendo presente de una forma nueva el poder de Dios. Esta es la Buena Noticia: Dios se acerca a los hombres con una oferta de vida nueva.

Jesús, en línea con la tradición bíblica, no especula sobre Dios en sí mismo, sino que habla de un Dios que interviene en la historia de los hombres. Jesús comienza su predicación, como el Bautista, ante un pueblo impenitente.

Pero procede de un modo diferente al de Juan. Abandona el desierto y no anuncia el fuego, sino la Salvación. Su misión está enraizada en la experiencia nueva del Padre. Anuncia que ha llegado el momento del cumplimiento de las promesas. Jesús no propone un programa político, ni se presenta como reformador. No pretende fundar una sinagoga especial. Jesús convoca a Israel para el Reino de Dios. A Jesús no le interesa un cálculo cronológico sobre la llega del Reino, sino la relación con el Padre, ya presente. Además, invita a rezar diariamente por la venida del Reino.

Jesús mismo aparece como el lugar de la presencia escatológica del Reino de Dios. El Reino de Dios significa la salvación definitiva que ya empieza a hacerse presente en el propio Jesús. Él separa el tiempo de las promesas y el tiempo del cumplimiento. Jesús no solo dice que el Reino de Dios está cerca, sino que anuncia que está ya presente, se siembra con su Palabra (cf. Mc 4, 13). El Reino puede verse ya en Él, a través de sus acciones, en los exorcismos y sus milagros (cf. Lc 11, 20). El Reino de Dios, en definitiva, empieza a obrar ya en Él.

Por otro lado, el Reino –aunque ya experimentable en el propio Jesús– aún no se muestra en su forma definitiva. Se trata de una presencia dinámica, abierta a su realización plena. Jesús evita los títulos mesiánicos, ya que podrían conducir a equívocos. Podrían provocar el hecho de que no fuera comprendida la novedad del Reino que se hacía presente en Él.

Jesús ligaba su propia persona a la llegada del Reino. Por eso su misión no podría haber sido llevada a cabo por otro profeta. El Reino de Dios dice relación a la humanidad. El Reino consiste en el reinar de Dios sobre los hombres convocados por el Mesías. Al enviado de Dios le corresponde un pueblo. El sentido de la actividad y de la misión de Jesús es el de congregar al pueblo. Nos situamos, por tanto, en el momento culminante de la historia de la Salvación. Jesús llama a todo Israel, sin excluir a nadie (cf. Lc 7, 2). Ni a los enfermos, ni a los pecadores. Antes bien, se dirige a ellos especialmente. En la misma llamada a los discípulos, en la llamada a los pecadores, en sus milagros, en las curaciones, en sus palabras y en sus acciones vemos cómo el Reino de Dios está ya actuando.

Jesús escoge a los doce y los envía. Es un gesto mesiánico, visible y comprensible. Doce eran las tribus del pueblo de Israel. La venida definitiva del Señor consistía en la restitución de las doce tribus. Esta acción mesiánica es, en sí misma, un gesto escatológico comprensible (cf. Mt 19, 28). No se trata, por tanto, de una comunidad contrapuesta al pueblo de Israel, ya existente⁵.

Según leemos en Marcos (3, 14) y en Lucas (9, 2), y en otros pasajes evangélicos, Jesús llama a los doce para enviarlos a anunciar el Reino de Dios, de tal modo que lo hagan ya presente. Les da poder para ello.

La relación entre Pueblo de Dios y Reino de Dios se puede apreciar también en las parábolas. Es particularmente clara en la parábola del festín, del rey que invita al banquete (cf. Lc 14, 16-24). El festín representa el gran banquete escatológico de Dios. Las resonancias veterotestamentarias son muy claras (cf. Is 25; 55, 1-2). Hay invitados que no aceptan, pero el banquete no fracasa. Dios hace lo necesario para que no fracase. Los designios divinos, sus planes, tendrán éxito. Jesús invita, a través de sus parábolas, a la alegría del Reino de la Salvación, a pesar de que el anuncio de la bondad del Padre incomode a algunos. Si atendemos a la parábola del Hijo pródigo vemos cómo, en efecto, el mensaje de la misericordia del Padre parece incomodar al hijo mayor. Pese a ello, el amor triunfa.

Podríamos decir que, ante la predicación de Jesús, Israel se encuentra en la crisis decisiva de su historia. Israel necesita la conversión ante Jesús. Un aspecto novedoso resplandece en la predicación de Jesús: la convocación del pueblo sucederá, aun si la mayoría del pueblo rechaza la Palabra. Resuenan aquí las palabras del Bautista. No basta con decir: “somos hijos de Abraham”. Puesto que *Dios puede sacar hijos de Abraham de debajo de las piedras* (cf. Mt 3, 9). Quizá –convendría añadir–, la gran crisis de Israel, su posible piedra de perdición, se encuentra en sus falsas seguridades: “somos el Pueblo de Dios,

5 El grupo de los doce es un reflejo del Israel de entonces: Simón, Santiago, Juan, Judas son nombres provenientes de la tradición piadosa; Andrés, Felipe, Bartolomé y Tomás, son nombres provenientes de Grecia. Judas Iscariote venía de Judea; Mateo era publicano. Simón era celota. Era una selección hecha a conciencia.

no nos pasará nada”. Pero ser “de Dios” no es una característica y determinación étnica. No hay un pueblo que, de suyo, sea pueblo de Dios. Es la Alianza la que funda al Pueblo. El Pueblo pertenece a Dios (es “de Dios”, “pueblo de Dios”) por iniciativa divina. Dios permanece soberano. No se trata de un contrato entre iguales, sino de una elección y una Alianza que proviene del amor desbordante y misericordioso de Dios. Israel nunca podría haber llegado a ser el pueblo de Dios por sí mismo. Lo fue como fruto de la elección divina. Lo fundamental se encuentra en el hecho de que fue elegido, llamado, convocado por Dios en Abraham y liberado de la esclavitud que sufría en Egipto.

En este sentido, Jesús representa la llamada definitiva de Dios que fundamenta la fue de su pueblo. En Jesús, Dios llama y convoca a su pueblo. La Alianza sellada con Moisés llega a su culmen en Jesús. Israel es pueblo de Dios por la Palabra de Dios que le llama. Si algo fracasa será porque Israel se apoye en la carne –en razones étnicas, por ejemplo, o en otras falsas seguridades– y no en la Palabra. Tomando en consideración la parábola del sembrador, podríamos decir que puede que parte de la semilla no produzca fruto. Con todo, “Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad” (1 Tim 2, 3).

Siendo así que Jesús sitúa, con su mensaje y su anuncio, a Israel ante la etapa decisiva de su historia, cabe preguntarse si puede compaginarse la Iglesia, como pueblo abierto a las naciones, con la intención de Jesús. Algunos, señalando que Jesús se sitúa en el horizonte de Israel, niegan que ese horizonte estuviera abierto a los demás pueblos. Esta apertura sería, por tanto, obra de otros hombres. Nosotros decimos lo contrario. Se puede pensar en una continuidad entre la obra de Jesús y la apertura a las naciones. Se puede hablar, por tanto, de un cumplimiento en Jesús de las promesas sobre la convocación de los pueblos. Él mismo es la meta de dicha convocación. En el Nuevo Testamento la predicación del Reino de Dios no está finalizada a intereses nacionalistas o políticos. Jesús cumple su misión en favor de Israel, pero también en favor de muchos (cf. Is 42, 6; 49, 6). Se entrega “por muchos” (cf. Is 52, 14-15; 53, 11), como se pone de manifiesto en las expresiones de la Última Cena. El horizonte de Jesús es claramente universalista, no particularista. Je-

sús convoca al Pueblo de Israel, al Israel definitivo de Dios, al que confluirán todas las naciones.

b. La existencia y el modo de ser de la Iglesia provienen de Jesús

La Iglesia tiene su origen en Jesús. Él es el principio de la Iglesia. Cuando Jesús completa su camino, la comunidad refleja su verdadera dimensión. Cuando la Palabra se manifiesta totalmente, la comunidad –reunida por la Palabra– alcanza su verdadera dimensión. Existe una clara continuidad entre el período anterior a la Pascua y el posterior a la misma. El verdadero Israel de Dios es convocado por su Palabra. El paso por la muerte y Resurrección no supuso una negación del pasado. Jesús convocó el Nuevo Pueblo de Dios. La fe pascual asumió, no negó, el pasado. También después de la Pascua, la comunidad se reúne por Aquél que se manifiesta vivo. Jesús es el principio de la Iglesia. La existencia de la Iglesia –lo que la Iglesia es– depende de Él.

Jesús fundó la Iglesia, pero no debemos entender esta afirmación de un modo anacrónico. Cuando afirmamos que fundó la Iglesia no queremos decir que la fundara mediante una declaración jurídica. Jesús fundó la Iglesia porque la hizo existir con su presencia. Jesús es el principio de la Iglesia. La palabra con la que llama a su pueblo –a toda la humanidad– se manifiesta en toda su vida –su vida entregada–. El modo de la fundación de la Iglesia está determinada por la naturaleza de la obra y la *misión* de Cristo. La fundación de la Iglesia es la convocación de Dios a la Nueva Alianza por medio de la entrega de su Hijo. La Iglesia somos todos en Cristo. La Iglesia es el pueblo que nace en comunidad de vida y destino con Jesús.

Tras la Pascua, los discípulos se reúnen, no por un recuerdo anacrónico, sino por la presencia de Jesucristo que, resucitado, rige la historia. Así, “desde hace más de dos mil años, hombres y mujeres de toda etnia, educación, condición social y cultura viven el asombro agradecido de haber podido conocer humanamente a Dios”⁶.

6 G. RICHI ALBERTI, *La Iglesia*, p. 15.

c. Misión y Reino de Dios

El redescubrimiento del lugar central del Reino de Dios en la predicación de Jesús ha supuesto uno de los factores más decisivos en la renovación de la cristología, de la eclesiología y, por ello, de la misionología.

En Jesús se hace presente en Reino.⁷ Y seguirle a Él implica trabajar en la construcción del Reino de Dios.

El Dios de Jesús es un Dios de vida, que se manifiesta en el don de la misericordia, en hacer vivir al que estaba muerto, en devolver la salud a los enfermos y en ofrecer el perdón a los pecadores. Jesús devuelve su rostro humano a la sociedad. Hace al hombre ser más hombre. Y más hombre es cuanto más deja a Dios entrar en su vida. La sociedad se transforma y se humaniza en la misma medida en que se acerca al Dios verdadero. El Reinado de Dios es el Reinado del Padre, un Padre rico en misericordia.

7 Jesús de Nazaret lleva a cumplimiento el plan de Dios. Después de haber recibido el Espíritu Santo en el bautismo, manifiesta su vocación mesiánica: recorre Galilea proclamando «la Buena Nueva de Dios: “El tiempo se ha cumplido y el Reino está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva”» (*Mc* 1, 14-15; cf. *Mt* 4, 17; *Lc* 4, 43). La proclamación y la instauración del Reino de Dios son el objeto de su misión: «Porque a esto he sido enviado» (*Lc* 4, 43). Pero hay algo más: Jesús en persona es la «Buena Nueva», como él mismo afirma al comienzo de su misión en la sinagoga de Nazaret, aplicándose las palabras de Isaías relativas al Ungido, enviado por el Espíritu del Señor (cf. *Lc* 4, 14-21). Al ser él la «Buena Nueva», existe en Cristo plena identidad entre mensaje y mensajero, entre el decir, el actuar y el ser. Su fuerza, el secreto de la eficacia de su acción consiste en la identificación total con el mensaje que anuncia; proclama la «Buena Nueva» no sólo con lo que dice o hace, sino también con lo que es. El ministerio de Jesús se describe en el contexto de los viajes por su tierra. La perspectiva de la misión antes de la Pascua se centra en Israel; sin embargo, Jesús nos ofrece un elemento nuevo de capital importancia. La realidad escatológica no se aplaza hasta un fin remoto del mundo, sino que se hace próxima y comienza a cumplirse. «El Reino de Dios está cerca» (*Mc* 1, 15); se ora para que venga (cf. *Mt* 6, 10); la fe lo ve ya presente en los signos, como los milagros (cf. *Mt* 11, 4-5), los exorcismos (cf. *Mt* 12, 25-28), la elección de los Doce (cf. *Mc* 3, 13-19), el anuncio de la Buena Nueva a los pobres (cf. *Lc* 4, 18). En los encuentros de Jesús con los paganos se ve con claridad que la entrada en el Reino acaece mediante la fe y la conversión (cf. *Mc* 1, 15) Y no por la mera pertenencia étnica. El Reino que inaugura Jesús es el Reino de Dios; él mismo nos revela quién es este Dios al que llama con el término familiar «Abba», Padre (*Mc* 14, 36). El Dios revelado sobre todo en las parábolas (cf. *Lc* 15, 3-32; *Mt* 20, 1-16) es sensible a las necesidades, a los sufrimientos de todo hombre; es un Padre amoroso y lleno de compasión, que perdona y concede gratuitamente las gracias pedidas. San Juan nos dice que «Dios es Amor» (*1 Jn* 4, 8, 16). Todo hombre, por tanto, es invitado a «convertirse» y «creer» en el amor misericordioso de Dios por él; el Reino crecerá en a medida en que cada hombre aprenda a dirigirse a Dios como a un Padre en la intimidad de la oración (cf. *Lc* 11, 2; *Mt* 23, 9), y se esfuerce en cumplir su voluntad (cf. *Mt* 7, 21). *Redemptoris misio* n° 13.

El Reino de Dios unifica y alienta la actividad y el mensaje de Jesús desde sus comienzos. Condensa la alternativa que Jesús propone frente a la situación de desgracia y de injusticia que padecen la mayoría de los seres humanos. Y es a la vez el factor que identifica la misión de Jesús: “a esto he sido enviado” (Lc 4, 43).

El símbolo “Reino de Dios”, sometido a lecturas contrapuestas ya en la época de Jesús (como lo ha sido a lo largo de la historia cristiana), recoge hondas raíces veterotestamentarias [...] Hace resonar entre sus contemporáneos todos los ecos de un jubileo, que despierta las añoranzas y expectativas del designio de Dios desde la creación. Al hacerse experiencia histórica gracias a la presencia de Jesús, es percibido y presentado como un evangelio, es decir, como una buena noticia, como el alegre mensaje que Jesús pronuncia de parte del Padre que le ha enviado. Evangelio y Reino de Dios van por ello a la par. Y no puede haber en consecuencia evangelización que no viva al servicio del Reino de Dios⁸.

La categoría de “Reino de Dios” fue ocupando, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, un lugar de enorme importancia en los estudios misionológicos. “La comprensión del Reino de Dios se ha convertido en una de las encrucijadas fundamentales para entender y realizar la misión”⁹. Desde esta perspectiva, y teniendo como referencia la encíclica *Redemptoris missio*, podemos apuntar algunas características esenciales del Reino de Dios¹⁰.

El Reino de Dios es una realidad personal. En primer lugar, porque se identifica con la persona misma de Jesús. En segundo lugar, porque el Reino de Dios genera unas nuevas relaciones del hombre con respecto a Dios y con respecto a los hermanos. Por otro lado, el Reino de Dios afecta a todas las dimensiones del ser humano. Supone, además, un encuentro personal con Dios. No se admite una delegación. Es este el centro del Evangelio: la necesidad del encuentro personal¹¹. En el Reino de Dios no caben exclusiones ni

8 E. BUENO DE LA FUENTE, *Reino*, p. 786.

9 Id., p. 788.

10 Jesús revela progresivamente las características y exigencias del Reino mediante sus palabras, sus obras y su persona.

11 “No me cansaré de repetir aquellas palabras de Benedicto XVI que nos llevan al centro del Evangelio: *No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva*” *Evangelii Gaudium*, n° 7.

favoritismos. Es reflejo del amor desbordante y misericordioso de Dios. El Reino no se reduce a factores étnicos, sino que dirige su llamada a los lejanos y los distantes. Trabajar por el Reino significa luchar por la liberación del mal en todas sus formas¹².

La fidelidad al Reino de Dios conduce, como le ocurrió al propio Jesús, a la persecución. Y en ella tiene lugar la entrega de uno mismo en favor de los demás. Jesús entregó su vida por amor, amando también a los que le ocasionaron la muerte en la cruz. En la Resurrección, el Resucitado se hace presente ante la humanidad como la personificación glorificada del Reino¹³.

La consideración del Reino de Dios como categoría misionológica no está exenta de ciertos peligros, derivados de ciertos modos erróneos de comprensión del Reino de Dios. Juan Pablo II se refiere a ellos en *Redemptoris missio*. Lo hace tras hablar de la necesidad de anunciar hoy, como hicieron los primeros cristianos, el Reino de Dios —el contenido del *kerigma* de Jesús— y la proclamación del acontecimiento de Cristo —el *kerigma* de los Apóstoles—. Estos anuncios se completan y reclaman mutuamente. Hoy día, constata Juan Pablo II, se habla mucho del Reino de Dios, pero no siempre se hace en comunión con el sentir de la Iglesia. Se refiere en su encíclica a ciertas visiones estrechas y reducidas del Reino de Dios:

12 “El Reino tiende a transformar las relaciones humanas y se realiza progresivamente, a medida que los hombres aprenden a amarse, a perdonarse y a servirse mutuamente. Jesús se refiere a toda la ley, centrándola en el mandamiento del amor (cf. *Mt* 22, 34-40); *Lc* 10, 25-28). Antes de dejar a los suyos les da un «mandamiento nuevo»: «Que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (*Jn* 15, 12; cf. 13, 34). El amor con el que Jesús ha amado al mundo halla su expresión suprema en el don de su vida por los hombres (cf. *Jn* 15, 13), manifestando así el amor que el Padre tiene por el mundo (cf. *Jn* 3, 16). Por tanto la naturaleza del Reino es la comunión de todos los seres humanos entre sí y con Dios. El Reino interesa a todos: a las personas, a sociedad, al mundo entero. Trabajar por el Reino quiere decir reconocer y favorecer el dinamismo divino, que está presente en la historia humana y la transforma. Construir el Reino significa trabajar por la liberación del mal en todas sus formas. En resumen, el Reino de Dios es la manifestación y la realización de su designio de salvación en toda su plenitud. *Redemptoris missio*, n° 15

13 Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Reino*, 787.

Hoy se habla mucho del Reino, pero no siempre en sintonía con el sentir de la Iglesia. En efecto, se dan concepciones de la salvación y de la misión que podemos llamar «antropocéntricas», en el sentido reductivo del término, al estar centradas en torno a las necesidades terrenas del hombre. En esta perspectiva el Reino tiende a convertirse en una realidad plenamente humana y secularizada, en la que sólo cuentan los programas y luchas por la liberación socioeconómica, política y también cultural, pero con unos horizontes cerrados a lo trascendente. Aun no negando que también a ese nivel haya valores por promover, sin embargo, tal concepción se reduce a los confines de un reino del hombre, amputado en sus dimensiones auténticas y profundas, y se traduce fácilmente en una de las ideologías que miran a un progreso meramente terreno. El Reino de Dios, en cambio, «no es de este mundo, no es de aquí» (Jn 18, 36).

Se dan además determinadas concepciones que, intencionadamente, ponen el acento sobre el Reino y se presentan como «reínocéntricas», las cuales dan relieve a la imagen de una Iglesia que no piensa en sí misma, sino que se dedica a testimoniar y servir al Reino. Es una «Iglesia para los demás», –se dice– como «Cristo es el hombre para los demás». Se describe el cometido de la Iglesia, como si debiera proceder en una doble dirección; por un lado, promoviendo los llamados «valores del Reino», cuales son la paz, la justicia, la libertad, la fraternidad; por otro, favoreciendo el diálogo entre los pueblos, las culturas, las religiones, para que, enriqueciéndose mutuamente, ayuden al mundo a renovarse y a caminar cada vez más hacia el Reino.

Junto a unos aspectos positivos, estas concepciones manifiestan a menudo otros negativos. Ante todo, dejan en silencio a Cristo: el Reino, del que hablan, se basa en un «teocentrismo», porque Cristo –dicen– no puede ser comprendido por quien no profesa la fe cristiana, mientras que pueblos, culturas y religiones diversas pueden coincidir en la única realidad divina, cualquiera que sea su nombre. Por el mismo motivo, conceden privilegio al misterio de la creación, que se refleja en la diversidad de culturas y creencias, pero no dicen nada sobre el misterio de la redención. Además, el Reino, tal como lo entienden, termina por marginar o menospreciar a la Iglesia, como reacción a un supuesto «eclesiocentrismo» del pasado y porque consideran a la Iglesia misma sólo un signo, por lo demás no exento de ambigüedad¹⁴.

14 *Redemptoris missio*, n° 17.

La primera de estas visiones estrechas y reducidas del Reino de Dios, de la que nos habla Juan Pablo II, es la que lo contempla y considera en sus dimensiones meramente humanas. Se trataría de un reino secularizado en el que no habría cabida para lo trascendente. Un reino, en cualquier caso. Pero no el Reino, siendo así que el Reino de Dios no es de este mundo. En este primer error se podrían situar todas las consideraciones “antropocéntricas”, por emplear el término de Juan Pablo II, de la salvación y de la misión.

A las anteriormente expuestas, añade *Redemptoris missio* otras visiones empobrecidas de la salvación y, por consiguiente, de la misión de la Iglesia. Juan Pablo II se refiere a ellas como concepciones “reinocéntricas”, en cuanto que parecen desvincular la construcción del Reino de Dios de la vida misma de la Iglesia. Más aún, el Reino de Dios es separado de Cristo y de la Iglesia. Esta desvinculación pone seriamente en peligro el sentido más propio, y profundo, de la misión cristiana.

El Reino de Dios, en cambio, nunca podría entenderse al margen de Jesús. Se hace presente en Él. El Reino de Dios es una realidad personal. Es, ante todo, una persona. Y alcanza su realización máxima en la Resurrección. No se puede, por tanto, anunciar el Reino de Dios sin unir este anuncio a la exigencia de una adhesión personal a Jesús Resucitado, señor del mundo y del tiempo, presente en su Iglesia.

La Iglesia, por otro lado, no surgió al margen de la predicación del Reino por parte de Jesús. Más bien, como hemos intentado exponer más arriba, todo lo contrario. La misión de la Iglesia no puede entenderse al margen del Reino. Como tampoco puede entenderse el Reino al margen de la Iglesia y su misión.

Por su vinculación a Cristo y al Espíritu, también la Iglesia está vinculada al Reino. La Iglesia no surgió a la existencia al margen de la predicación del Reino por parte de Jesús. La Iglesia existe al servicio del Reino, pero es por su propia existencia signo y presencialización del Reino. La Iglesia no se relaciona con el Reino desde fuera. Por ello el anuncio del Reino no puede excluir la dimensión eclesial ni la llamada a la pertenencia a la Iglesia. Aunque

Iglesia y Reino no se identifican, la inserción en la Iglesia y la edificación de la Iglesia forman parte de la lógica del Reino tal como fue anunciado por Jesús y anticipado en su plenitud por el Resucitado¹⁵.

La misión de trabajar en la construcción del Reino de Dios no puede entenderse al margen de la Iglesia. Lamentablemente, en ciertas ocasiones, puede cometerse este error, como ya señala Juan Pablo II en *Redemptoris missio*. Este error o desviación se plasmaría en la ensoñación de una misión sin Iglesia. Se elimina trágicamente la referencia a la Iglesia que envía y que es fuente de la misión. Y, por otra parte, se piensa en la misión excluyendo el fin que le es propio: la implantación de la Iglesia¹⁶.

Por otro lado, y en alusión a las concepciones reduccionistas de la misión que Juan Pablo II refería como limitaciones “antropológicas”, conviene tener presente que la Iglesia, como instrumento y sacramento de salvación, se reconoce a sí misma como enviada al mundo para la salvación de la humanidad. Esta salvación, que ya tiene su inicio en esta vida, es trascendente y escatológica, pues se cumple plenamente en la eternidad¹⁷.

15 E. BUENO DE LA FUENTE, *Reino*, p. 789.

16 El P. López-Gay, maestro querido en la Gregoriana, analiza los motivos de esta ruptura: “La nuova missione non s’identifica con la salvezza escatologica o individuale né si limita ad una testimonianza verbale-sacramentaria. La salvezza non è opera della Chiesa ma di Dios che operándola nel mondo trasforma la Chiesa e il mondo. Si trata di un parziale influsso della teologia di Vicedom –*Missio Dei* (München, 1958)–: la Chiesa non realiza la missione, ma participa allá missione di Dio. Para K. Barth la “missione” è “partecipazione”. La visiones “ecclesiocentrica” della missione viene criticata per la sua immagine trionfalistica (la “cristianità” del s. XIX), per il suo integrisimo e il suo senso giuridico e istituzionale. C’è una profunda reazione alla teoría della “plantatio Ecclesiae”, visibile allá luce di un’ecclesiologia superata: una parte della Chiesa, la gerarchia, è quella che invia per fondare una gerarchia nativa; oppure una Chiesa che invia, quella occidentale, e un’altra che riceve diventando campo di missione. Altro motivo chiaro è la crisi della “Cristologia” J. LÓPEZ-GAY, *Introduzione alla Missiologia*, 40.

17 Ya lo explicaba muy claramente Pablo VI en el número 27 de su Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*: La evangelización también debe contener siempre –como base, centro y a la vez culmen de su dinamismo– una clara proclamación de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios. No una salvación puramente inmanente, a medida de las necesidades materiales o incluso espirituales que se agotan en el cuadro de la existencia temporal y se identifican totalmente con los deseos, las esperanzas, los asuntos y las luchas temporales, sino una salvación que desborda todos estos lími-

A modo de conclusión, podríamos decir que la salvación ha de considerarse como el fin último de la misión de la Iglesia. La implantación de la Iglesia sería, por tanto, el fin más inmediato y, según algunos autores, el fin específico de la propia misión. Y, además, existe una relación evidente entre evangelización y promoción humana. El concepto cristiano de promoción humana va mucho más allá de la dimensión material y temporal de la vida. No se podría reducir, por tanto, al progreso técnico o a la mejora de las condiciones sociales y económicas, siendo todo ello de vital importancia. Para el cristianismo una promoción humana auténtica e integral no puede darse al margen de la dimensión sobrenatural y escatológica de la vida humana.

tes para realizarse en una comunión con el único Absoluto Dios, salvación trascendente, escatológica, que comienza ciertamente en esta vida, pero que tiene su cumplimiento en la eternidad. *Evangelii nuntiandi*, n° 27.

SEGUNDA (E)LECCIÓN: LA MISIÓN, FRENTE AL IMPERIO DEL BIEN.

Comenzamos esta segunda (e)lección con una referencia literaria. A principios del siglo XX, el genial Robert Hugh Benson nos regaló *Señor del mundo* (1907), una brillante novela distópica, recomendada públicamente por los últimos Papas. La novela se sitúa a comienzos del siglo XXI y plantea la llegada y el reinado del Anticristo. Este se presenta como un político aparentemente tolerante y humanitarista. Tras la apariencia de dirigente mesurado y benévolo, se escondía un líder que pretendía un gobierno mundial totalitario. Para lograr sus propósitos mundialistas, entiende que debe a toda costa reducir el cristianismo a una ética de mínimos de carácter privado. La esperanza de la humanidad queda depositada en una Iglesia perseguida, que resiste en el ejercicio de la caridad.

El escenario que nos presenta Benson en esta obra de ficción nos brinda un interesante punto de partida para nuestra reflexión. El imperio mundial que intenta construir el aplaudido líder totalitario que protagoniza la trama, no está muy lejos de imperio del bien del que habla Murray en la obra sobre la que profundizaremos en esta (e)lección. Ambos *imperios* habrían de construirse arrinconando a la Iglesia primero, para recluirla después en el ámbito de lo privado. Frente a ello nuestra *elección* es el anuncio del Reino de Dios, verdadero Señor de cuanto existe.

a. El anuncio del Reino de Dios

En la primera (e)lección hemos intentado poner de relieve la naturaleza misionera de la Iglesia como dimensión que le es esencial. En este sentido, hemos subrayado la importancia y el valor de la actividad misionera de la Iglesia. Hemos incidido igualmente en el estrecho vínculo existente entre la misión de Jesús y la de la Iglesia. Esta, en cuanto “sacramento e instrumento” de salvación, está llamada a continuar, bajo la guía del Espíritu Santo, la misión que Cristo le ha confiado¹. Por tanto, la Iglesia no puede ni ignorar ni descuidar el fin último de esta misión: la salvación de los hombres. Esta salvación es trascendente y escatológica. Solo unida íntimamente a Cristo, la Iglesia puede llevar a cabo esta misión, ya que en realidad es Cristo mismo el que actúa en ella.

1 “El Señor Jesús, ya desde el principio “llamó a sí a los que El quiso, y designó a doce para que lo acompañaran y para enviarlos a predicar” (*Mc.*, 3,13; *Cf. Mt.*, 10,1-42). De esta forma los Apóstoles fueron los gérmenes del nuevo Israel y al mismo tiempo origen de la sagrada Jerarquía. Después el Señor, una vez que hubo completado en sí mismo con su muerte y resurrección los misterios de nuestra salvación y de la renovación de todas las cosas, recibió todo poder en el cielo y en la tierra (*Cf. Mt.*, 28,18), antes de subir al cielo (*Cf. Act.*, 1,4-8), fundó su Iglesia como sacramento de salvación, y envió a los Apóstoles a todo el mundo, como Él había sido enviado por el Padre (*Cf. Jn.*, 20,21), ordenándoles: “Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo: enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado” (*Mt.*, 28,19s). “Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará” (*Mc.*, 16,15-16). Por ello incumbe a la Iglesia el deber de propagar la fe y la salvación de Cristo, tanto en virtud del mandato expreso, que de los Apóstoles heredó el orden de los Obispos con la cooperación de los presbíteros, juntamente con el sucesor de Pedro, Sumo Pastor de la Iglesia, como en virtud de la vida que Cristo infundió en sus miembros “de quien todo el cuerpo, coordinado y unido por los ligamentos en virtud del apoyo, según la actividad propia de cada miembro y obra el crecimiento del cuerpo en orden a su edificación en el amor” (*Ef.*, 4,16). La misión, pues, de la Iglesia se realiza mediante la actividad por la cual, obediente al mandato de Cristo y movida por la caridad del Espíritu Santo, se hace plena y actualmente presente a todos los hombres y pueblos para conducirlos a la fe, la libertad y a la paz de Cristo por el ejemplo de la vida y de la predicación, por los sacramentos y demás medios de la gracia, de forma que se les descubra el camino libre y seguro para la plena participación del misterio de Cristo. Siendo así que esta misión continúa y desarrolla a lo largo de la historia la misión del mismo Cristo, que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia debe caminar, por moción del Espíritu Santo, por el mismo camino que Cristo siguió, es decir, por el camino de la pobreza, de la obediencia, del servicio, y de la inmolación de sí mismo hasta la muerte, de la que salió victorioso por su resurrección. pues así caminaron en la esperanza todos los Apóstoles, que con muchas tribulaciones y sufrimientos completaron lo que falta a la pasión de Cristo en provecho de su Cuerpo, que es la Iglesia. Semilla fue también, muchas veces, la sangre de los cristianos”. *Ad gentes*, nº 5.

Jesús vivió según “el mandato recibido del Padre” (Jn 10, 18). Ha sido enviado por el Padre con la fuerza del Espíritu para “evangelizar a los pobres” (Lc 4, 18) y ser “Salvador del mundo” (Jn 3, 17; 4, 42). La misión de la Iglesia se realiza en continuidad con la realidad de Jesús². La misión de la Iglesia es continuar con la misión de Aquél que la ha convocado.

La Iglesia, comunidad “convocada” por Cristo, no tendría razón de ser si no fuera para prolongarlo en la historia y para anunciarlo a toda la humanidad. La misión de la Iglesia es, pues, esencialmente cristológica y, a partir de Cristo, es trinitaria, pneumatológica, soteriológica y antropológica. Su realidad de signo portador de Cristo constituye su naturaleza misionera³.

El mandato misionero de Jesús a su Iglesia está presente en los cuatro Evangelios. No se trata de una simple ley. Se trata de una misión *confiada* a la Iglesia de manera permanente. Brota del amor de Dios. Y encuentra su fundamento en las palabras de Cristo: “yo estaré con vosotros” (Mt 28, 20). La Iglesia es portadora de la presencia de Jesús y de su mensaje⁴.

La vida de Jesús está absolutamente orientada a la misión. En varias ocasiones expresa la urgencia de la misión (Lc 12, 49; Jn 10, 16). También la Iglesia vive esta misma urgencia con respecto a la misión, puesto que la suya es la misma misión de Cristo.

2 “Si Cristo «se ha unido en cierto modo a todo hombre», la Iglesia, penetrando en lo íntimo de este misterio, en su lenguaje rico y universal, vive también más profundamente la propia naturaleza y misión. No en vano el Apóstol habla del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Si este Cuerpo Místico es Pueblo de Dios —como dirá enseguida el Concilio Vaticano II, basándose en toda la tradición bíblica y patristica— esto significa que todo hombre está penetrado por aquel soplo de vida que proviene de Cristo. De este modo, también el fijarse en el hombre, en sus problemas reales, en sus esperanzas y sufrimientos, conquistas y caídas, hace que la Iglesia misma como cuerpo, como organismo, como unidad social perciba los mismos impulsos divinos, las luces y las fuerzas del Espíritu que provienen de Cristo crucificado y resucitado, y es así como ella vive su vida. La Iglesia no tiene otra vida fuera de aquella que le da su Esposo y Señor. En efecto, precisamente porque Cristo en su misterio de Redención se ha unido a ella, la Iglesia debe estar fuertemente unida con todo hombre”. *Redemptor hominis*, 18.

3 J. ESQUEDA BIFET, *Teología de la Evangelización*, p. 124.

4 “La misión de Jesús se prolonga a través de la historia por medio de los *signos eclesiales*. La Iglesia es portadora de la *presencia activa de Jesús* y, por tanto, de la predicación de su mensaje, de la celebración de los signos salvíficos y de la actualización de su cercanía y compasión respecto a cada ser humano. Los diversos ministerios eclesiales expresan esta presencia eficaz de Cristo. Todo cuanto existe en la Iglesia “sacramento” son signos portadores de la presencia activa y de la misión de Jesús” Id., p. 128.

El primer anuncio de Jesús se centró, como ya hemos expuesto, en el Reino: “el Reino de Dios está cerca” (Mc 1, 15). Ha llegado el tiempo del cumplimiento de las promesas mesiánicas. El Mesías, el Cristo, el ungido y enviado por Dios “en la plenitud de los tiempos” (Gál 4, 4) llama a la puerta. El Reino que Éste anuncia debe ser acogido. Y esta acogida implica un cambio de mentalidad –la “conversión”– y una adhesión personal a Cristo y a su mensaje. Esto es “creer en el evangelio” (Mc 1, 15).

Los Apóstoles son enviados con esta misma misión: la de anunciar el Reino, llamando a la conversión y a la acogida del Evangelio⁵.

Por todo cuanto decimos, queda claro que la misión de la Iglesia es continuar con la misión de Cristo, participar en ella. La Iglesia no puede sino anunciar el Reino de Dios. Un Reino de amor y misericordia. “En estos elementos fundamentales (anuncio del Reino, llamada a la conversión y a la fe) se concreta la *acción misionera específica de la Iglesia*”⁶. El Reino anunciado no es una ideología, ni un concepto, ni una doctrina, ni un programa o proyecto político. El Reino anunciado es una persona, toda la realidad de Jesús, sus palabras, sus obras, sus signos salvíficos, la vida nueva a la que Él invita y su Iglesia. El Reino no puede ser separado de Cristo ni de su Iglesia⁷.

La Iglesia anuncia el Reino de Dios sabiendo los valores del Reino y las semillas del Verbo se encuentran también más allá de la visibilidad de la Iglesia. Se sabe portadora del Reino, como fermento, en medio del mundo al que es enviada⁸.

5 Cf. Ib., pp. 232-233.

6 Ib., 233.

7 Cf. *Redemptoris missio* 18.

8 “El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues nuestro Señor Jesús dio comienzo a la Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del reino de Dios prometido desde siglos en la Escritura: «Porque el tiempo está cumplido, y se acercó el reino de Dios» (Mc 1,15; cf. Mt 4,17). Ahora bien, este reino brilla ante los hombres en la palabra, en las obras y en la presencia de Cristo. La palabra de Dios se compara a una semilla sembrada en el campo (cf. Mc 4,14): quienes la oyen con fidelidad y se agregan a la pequeña grey de Cristo (cf. Lc 12,32), éstos recibieron el reino; la semilla va después germinando poco a poco y crece hasta el tiempo de la siega (cf. Mc 4,26-29). Los milagros de Jesús, a su vez, confirman que el reino ya llegó a la tierra: «Si expulsó los demonios por el dedo de

b. El imperio del bien

A finales del siglo XX el novelista, ensayista y pensador francés Philippe Muray expuso sus ideas sobre la sociedad occidental en torno a una imagen muy sugerente, la que desarrolla en su obra *El imperio del bien*. La recepción de esta obra se vio mermada, muy probablemente, por su singular estilo literario. Su obra se caracteriza, en efecto, por un estilo irónico y cáustico. Más allá de los aspectos más estrechamente relacionados con su estilo, podemos decir que la obra, aparecida en 1991, destaca por su carácter profético y sus atinadas y sugerentes reflexiones.

Muray nació en Angers en 1945 y falleció en París en 2006, con tan solo 56 años. Estudió Humanidades en París y, años después, por invitación del célebre filósofo francés René Girard, impartiría clases de literatura francesa en la Universidad de Stanford. De entre su obra destacan su polémico estudio sobre el escritor Céline, los cuatro volúmenes de sus *Exorcismes spirituels*, sus novelas *Postérité* y *On ferme* y su interesante –y un tanto afilada– obra ensayística, con títulos como *Queridos yihadistas*, *Festivus Festivus* o, la que nos ocupa, *El imperio del bien*.

En *El imperio del bien*, Muray distingue entre un bien politizado –el Bien, para él, con mayúsculas– y un bien cotidiano –el bien con minúsculas, el de la gente corriente–. Este último se ve seriamente amenazado por el primero, el Bien de la corrección política. Desde la perspectiva de Muray, este bien

Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (*Lc* 11,20; cf. *Mt* 12,28). Pero, sobre todo, el reino se manifiesta en la persona misma de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, quien vino «a servir y a dar su vida para la redención de muchos» (*Mc* 10,45).

Mas como Jesús, después de haber padecido muerte de cruz por los hombres, resucitó, se presentó por ello constituido en Señor, Cristo y Sacerdote para siempre (cf. *Hcb* 2,36; *Hb* 5,6; 7,17-21) y derramó sobre sus discípulos el Espíritu prometido por el Padre (cf. *Hcb* 2,33). Por esto la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino. Y, mientras ella paulatinamente va creciendo, anhela simultáneamente el reino consumado y con todas sus fuerzas espera y ansia unirse con su Rey en la gloria. *Lumen Gentium*, nº 5.

*correcto*⁹ se caracteriza por estar desconectado de la realidad. Precisamente a causa de esa desconexión con la realidad, se impone por su carácter ideológico, sin necesidad de demostración alguna. Su aval es la mera sentimentalidad. *Cordicópolis*, la capital de este imperio, representa la dictadura de lo emotivo, de la mera sentimentalidad.

Esta dictadura señala siempre enemigos ficticios, irreales, ya superados, inexistentes o superfluos. Y lo hace con el fin de evitar enfrentarse a sus verdaderos males. Para Muray el tiempo de este imperio del bien politizado es el de la “post-historia”. Se trata de un tiempo en el que el hombre se ha desconectado del sentido trascendental que caracterizó su vida en el pasado. El habitante de este tiempo y esta época, el habitante de este imperio del bien, es un hombre alejado de la trascendencia, atrapado en la tiranía de lo emotivo y del mero sentimentalismo. Se trata del *homo Festivus*, del que habla en otro de sus ensayos. El hombre contemporáneo ha mutado, involucionando del *homo Sapiens* al *homo Festivus*.

El habitante del imperio del bien, el *homo Festivus*, es aquel que vive alejado del misterio de la propia existencia. Ha dejado de vivir en profundidad. Ya no se cuestiona por el sentido de la vida. No se hace ya las preguntas de antes. Ha olvidado la muerte. Ha olvidado el mal. Ya no existe el mal como problema. Pervive como mero instrumento retórico al servicio de las ideologías. Desconectado de la realidad y víctima de la tiranía de la sentimentalidad, el *homo Festivus* enciende, por ejemplo, las luces de Navidad tres meses antes de verdadera festividad y olvida su vocación a la entrega de sí mismo comprando de un modo compulsivo.

En el imperio del bien todo se confunde. El lenguaje ha sufrido una fatal y trágica torsión. Una *neolengua* se ha impuesto. El egoísmo se confunde con

9 Llama la atención el hecho de que, para clarificar el concepto, muy instalado en nuestro mundo, haya que añadir a la noción de bien el calificativo, como si pudiera darse, de hecho, un bien *incorrecto*. Políticamente *incorrecto*, añadimos nosotros, desde luego. Esta torsión de lenguaje –que es también impostación– se presenta como prueba de hasta qué punto, en ocasiones, se aleja lamentablemente el lenguaje de la realidad.

el amor. La verdadera festividad, con la fiesta superflua. El bien ideologizado, con el bien verdadero. El mal inocuo e inofensivo, con el que pone realmente en peligro la vida del ser humano. El optimismo, con la verdadera esperanza. El imperio del bien es el imperio del sucedáneo. En el imperio del bien ha prosperado el negocio de la emoción. En el imperio del bien siempre se está de fiesta. La expresión más repetida es la de la necesidad de “seguir los impulsos del corazón”. Este es el himno en Córdicópolis.

El *homo Festivus* nada tiene que ver con *el hombre que celebra*. Muray hablaba de una festivización progresiva y totalitaria de la sociedad. Lo hiperfestivo sustituye, como un sucedáneo, a lo celebrativo. En Córdicópolis, en esta sociedad hiperfestiva de la que habla Muray, en la sociedad que engendra y, al mismo tiempo, se pliega al imperio del bien, se produce una disolución sistemática del ser humano en la mera animalidad festiva. Esta *hiperfestivización*, de la que es víctima el hombre sobre el que reflexiona Muray, no necesita un anclaje en lo real. No así la celebración. La *hiperfestivación* recluye al ser humano en la mera superficialidad. La *fiesta* –para el *homo Festivus*– no requiere motivación. La celebración, en cambio, sí. De hecho, la celebración dirige al ser humano a la realidad. La celebración –entendida en sentido opuesto a la *hiperfestivación*– nunca es superflua; su carga significativa es su razón de ser. La fiesta del imperio del bien se impone con una frivolidad aterradora, eliminando el culto, su fundamento teológico, tal y como explicaron, entre otros, Joseph Pieper y Otto Bollnow.

La expresión más repetida por este *homo Festivus* que nos presenta Muray es la *seguir los impulsos del corazón*. “Cada vez que la oigo, me desintegro”, decía Muray. En el imperio del bien *impera* el negocio de la emoción. En palabras de Lyotard, es el realismo “del qué-más-da”. Esta es la fiesta infinita que se festeja en el imperio del bien. Nuestra sociedad, nos dice el polemista francés, se ha convertido en un parque de atracciones. En el fondo, lo que presenciamos no es más que una ridiculización de nuestro mundo. En él se impone una cierta homogeneización totalitaria, según la cual todo resulta “lo mismo”, se anulan las diferencias: hombre-animal, naturaleza-cultura, saber-ignorancia

cia, masculino-femenino, niño-adulto... El bien, por supuesto, acaba siendo igualmente suplantado. El interés revestido de corrección política e ideologizado, se presenta como el verdadero Bien, incuestionable e imperante.

Cordicópolis representa la victoria de lo emotivo frente a la verdad. Es la capital del consenso débil, que empezó a cimentarse con el aplauso de todos. Es la capital de la corrección política. Muray habla de los *cordicólatras*, los *cordicolianos*, los *cordicófilos* y los *cordicólogos*. Ellos son los auténticos vencedores. El bien (o Bien) de este imperio es el de la falsa mayúscula: el imperio del bien escamoteado y de la verdad falseada y raptada. *Cordicópolis*, capital de este imperio, es la ciudad de pesadilla color de rosa. El optimismo suplanta a la esperanza. Lo emotivo, al amor. Lo placentero aleja del hombre las preguntas por el sentido de la vida. No hay lugar para la reflexión en torno a la muerte.

El imperio del bien (o Bien) triunfa. Y Muray ni contempla, ni vislumbra, ni augura solución alguna. Muray se presenta como un gran crítico de la modernidad. Como también hicieron Eric Voegelin y Kart Löwith, Muray ofrece en su obra una genealogía de la modernidad. En ella muestra, a nuestro juicio, que el gnosticismo está en la base del proyecto ilustrado. En esta era hiperfestiva retorna, además, el pensamiento mágico. Para Muray ninguna época puede compararse a la suya. En ella se ha consumado una nefasta metamorfosis de lo humano. La humanidad, de hecho, ha salido de la historia. Por eso, habla Muray de una época post-histórica. Esta misma metamorfosis ha convertido al hombre en post-humano.

En la fiesta del imperio del bien no hay lugar para la muerte. La reflexión en torno a ella, decíamos más arriba, no tiene cabida entre sus muros. Sin embargo, no hay otra forma para alcanzar el estado de ataraxia pretendido si no es impostándolo.

El testimonio de una de las mentes más preclaras del siglo XX puede ayudarnos en este punto. Nos referimos al pensador y teólogo ortodoxo francés Olivier Clement. En *El otro sol*, obra autobiográfica, narra su proceso de conversión a la fe. Y confiesa en sus páginas que su padre se empeñó a toda costa

en darle una educación laica, totalmente alejada de los grandes interrogantes a los que responde la fe. Pese a los intentos del padre por mantener alejadas ciertas preguntas de su hijo, estas acabaron llegando. Un día acudió el joven Olivier a su padre con una profunda inquietud. Uno de sus mejores amigos había fallecido y el joven acudió a su padre en busca de una respuesta. ¿Por qué ha ocurrido esta desgracia? ¿Qué sentido tiene? El padre, al parecer, mostró su disgusto. Contrariado, le ordenó tajantemente a su hijo que no se hiciera nunca más ese tipo de preguntas. Pronto entendió Olivier que lo que le pedía su padre era, sencillamente, imposible. El ser humano posee, por decirlo de algún modo, un órgano inquisitivo, siempre dispuesto a encontrar el sentido profundo de la existencia. Este órgano no puede ser extirpado. Cuando se cree que se ha logrado extirpar, siembre vuelve a aparecer. La pregunta por el sentido, aunque pueda ser silenciada, obviada, ignorada o desatendida, antes o después, vuelve siempre a presentarse.

En su análisis, Muray no ve escapatoria ante este triunfo absoluto del imperio del bien (o Bien). Nosotros nos separamos en este punto de su análisis. De hecho, en este panorama descubrimos más bien la ocasión cristiana. La perspectiva de la muerte y las situaciones límite, de las que hablaremos, nos devuelven la humanidad que distrajo la festivización totalitaria del imperio del bien. Este pretende distraer la pregunta por el sentido profundo de la existencia, sumergiendo al ser humano en una eterna fiesta, sin argumento de peso ni razón de ser. Alejándonos de lo real, nos aleja de nosotros mismos, de aquello que nos hace ser lo que somos, y nos recluye en una ensoñación emotivista de optimismo y felicidad. Y aquí, precisamente, reconocemos la ocasión cristiana. Es la hora de anunciar el Reino de Dios.

Llegados a este punto, la obra del psiquiatra y filósofo alemán Karl Jaspers (1883-1969) nos ofrece una pista muy interesante. En su reflexión, Jaspers ahondó en experiencias como la culpabilidad, la enfermedad, el dolor y la muerte. Estas experiencias, en las que nos podemos reconocer todos, resultan en cierto sentido “heréticas” en el imperio del bien (o Bien). Pese a que Jaspers no se llegó a reconocer como creyente, su obra ha influido mucho en

la teología reciente, sobre todo gracias a su filosofía de la trascendencia. Este aspecto es, precisamente, el que convierte su reflexión en un excelente contrapunto a la antropología de la superficialidad e hiperfestivización totalitaria del imperio del bien.

Jaspers sostiene en *Filosofía*, su célebre y fundamental obra, que las ciencias no nos dan una imagen completa y acabada del mundo. Sus modelos de explicación del mundo no son, en este sentido, “rotundos”. No lo son en tanto que no nos proporcionan una visión completa y definitiva de la realidad. Por otro lado, si bien la existencia puede ser pensada, explica Kaspers, no puede, en cambio, ser conocida, al no ser propiamente un “objeto”. En la búsqueda del sentido de la existencia, la investigación que emprende Jaspers no es más que, empleando sus propias palabras, un proceso de “esclarecimiento”.

En esta investigación sobre la existencia y su sentido, Jaspers explica que el hombre está siempre en “situación”. Cambian las situaciones, pero lo que nunca cambia, en el hombre, es el estar en siempre en una situación concreta. La vida del ser humano consiste en estar siempre en una situación: su vida está inexorablemente siempre ligada a una situación determinada. A lo largo de la vida, cambian las situaciones. Se suceden unas a otras. Pero lo que nunca cambia en la existencia del ser humano es el hecho de estar en situación.

El hombre está siempre en “situación”, que es toda la realidad circundante, como conjunto de condiciones y circunstancias en torno a su vida y que significan una limitación para la misma. La vida humana está necesariamente ligada a una situación. Y cuando sale de una situación lo hace para entrar irremediabilmente en otra. En este sentido puede decirse que las situaciones son modificables. Lo que no es en absoluto modificable es el ineludible “estar en situación”. Esto vale para las situaciones generales o particulares “normales”¹⁰.

Para Jaspers hay situaciones de las que nadie escapa ni puede escapar. Estas situaciones forman parte de la existencia más genuina del ser humano. Son las llamadas “situaciones límite”.

10 J.L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía*, p. 291.

...hay situaciones que no pueden modificarse. Éstas son las “situaciones límite”. Sólo se modifican en apariencia, son como un muro contra el que chocamos, ante el que fracasamos. No podemos cambiarlas, sino solo intentar esclarecerlas, sin poder explicarlas ni eludirlas. En ellas fallan todos los procedimientos normales que se nos ofrecen para modificar una situación dada. En ellas choca el hombre con los límites de su ser¹¹.

El fracaso es incómodo para la ingeniería social que sustenta el imperio del bien. La lucha, la adversidad, la culpa, la enfermedad, la muerte... Estas son las “situaciones límite”. En estas situaciones el ser humano experimenta el fracaso. Son situaciones que no se pueden eludir. Este hecho prueba que el imperio del bien no es más que una impostura provocada por la ingeniería social de la hiperfestivización y el emotivismo totalitario. Las situaciones límite tampoco se pueden modificar. En todo caso, cabe, eso sí, “esclarecerlas”. Ante ellas resulta ineficaz el saber objetivo. El hombre, sin embargo, no está destinado irremisiblemente a perpetuarse en un absoluto y constante desconcierto. De hecho, puede –y está llamado a ello– caminar hacia su “esclarecimiento”. La experiencia de O. Clement, anteriormente referida, puede ser considerada, en este sentido, como “esclarecedora”.

Ante las situaciones límite, explica Jaspers que el hombre podría responder de tres modos diferentes. Por un lado, podría rebelarse. Sin embargo, esta rebelión no representaría más que una respuesta estéril. En segundo lugar, podría optar por intentar evadirse en lo superficial. Este intento, esta huida más bien, sería absolutamente ineficaz, puesto que las situaciones de las que hablamos son, por definición, ineludibles. Finalmente existe una tercera opción ante las “situaciones límite”. Esta consistiría en aceptar en ellas la limitación del existir, la limitación de la propia existencia. Precisamente, solo de este modo se puede superar la limitación. Para Jaspers, cuando el hombre acepta y acoge la muerte como su límite, realiza un acto tal de grandeza que logra trascenderse, remontándose por encima de su mera biogenicidad animal¹².

11 Ibidem.

12 “En ellas se ve el hombre remitido a la dimensión más honda de sí mismo, en donde sus decisiones

Esta segunda (e)lección, por tanto, consiste en la invitación a proclamar el Reino de Dios haciendo frente a todas las dificultades y complejidades que podríamos asociar a la idea del imperio del bien. Aquellos rasgos con los que Muray describía el imperio del bien representan para nosotros una oportunidad, la oportunidad cristiana. Enviados al mundo a anunciar el Evangelio, debemos conocerlo y comprenderlo. No se trata de enfrentarnos al mundo desafiándolo. Se trata de amarlo, siento en él testigos del amor de Dios. A este respecto no podemos dejar de recordar las palabras del Concilio Vaticano II:

Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones

no se basarán en un marco conceptual o axiológico heterónomo, sino en libertad y la incondicionalidad en las cuales el hombre experimenta ‘inobjetivamente un toque con lo infinito’. Arrojado a este núcleo inobjetivable de su mismidad, el hombre consigue un último apoyo trascendente y una fuerza vital que genera nuevas actitudes y sentimientos frente a la vida. Ante las situaciones límite falla la soberanía del saber objetivo y la seguridad de los procedimientos racionales para la solución de problemas. Todo esfuerzo por ‘imponerse’ a ella fracasa encontrándose el hombre en la experiencia de una absoluta soledad. Es desde aquí desde donde le es posible el “salto” hacia la posibilidad de su existencia en la historicidad y a un acto de /*ón: aceptar el propio ser en el límite y las posibilidades de autorrealización.

Como límites, estas situaciones sólo dejan tres salidas: rebelarse estérilmente contra ellas; evadirse en la superficialidad y la inautenticidad; o aceptar en ellas la limitación del existir. Sólo en esta última posición existencial se puede superar, justamente, la limitación. El hombre ante la muerte, cuando la acepta y acoge como su límite, realiza un acto de grandeza tal que lo remonta por encima de su mera biogenicidad animal. El hombre, aceptando la muerte como su finitud ya se revela como estando por encima de la simple descomposición o ruina de la existencia empírica. El límite expresa entonces que ‘hay otra cosa’ que no es perceptible en la conciencia de la existencia empírica. La conciencia empírica ante ella se abate. Pero la ‘existencia’ reacciona autorrealizándose en ellas. En la muerte la existencia vive sin el recurso de una seguridad religiosa en un más allá. Ante el sufrimiento, combatirlo y soportarlo. Frente a la lucha violenta de la existencia empírica, una lucha amorosa en el diálogo, la sinceridad y la comunicación. La culpa debe ser asumida con responsabilidad frente a toda autojustificación superficial. En la determinación histórica de la existencia, percibir en los golpes del destino oportunidades para la elección de la propia historicidad tomando en serio la existencia concreta. Y ante la incertidumbre del ser, entreverla como posibilidad de la propia autorrealización, como llamada a hacerse distinto en el ejercicio de la libertad. Asumiéndolas libremente son superadas de algún modo y en ellas percibe la existencia un límite que le hace rozar la orla de la ‘trascendencia’”. Ib., 292.

y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza. He aquí algunos rasgos fundamentales del mundo moderno.

El género humano se halla en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su dinamismo creador; pero recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive. Tan es así esto, que se puede ya hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural, que redunda también en la vida religiosa.

Como ocurre en toda crisis de crecimiento, esta transformación trae consigo no leves dificultades. Así mientras el hombre amplía extraordinariamente su poder, no siempre consigue someterlo a su servicio. Quiere conocer con profundidad creciente su intimidad espiritual, y con frecuencia se siente más incierto que nunca de sí mismo. Descubre paulatinamente las leyes de la vida social, y duda sobre la orientación que a ésta se debe dar.

Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir. Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica. Mientras el mundo siente con tanta viveza su propia unidad y la mutua interdependencia en ineludible solidaridad, se ve, sin embargo, gravísimamente dividido por la presencia de fuerzas contrapuestas. Persisten, en efecto, todavía agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo. Se aumenta la comunicación de las ideas; sin embargo, aun las palabras definidoras de los conceptos más fundamentales revisten sentidos hartamente diversos en las distintas ideologías. Por último, se busca con insistencia un orden temporal más perfecto, sin que avance paralelamente el mejoramiento de los espíritus.

Afectados por tan compleja situación, muchos de nuestros contemporáneos difícilmente llegan a conocer los valores permanentes y a compaginarlos con exactitud al mismo tiempo con los nuevos descubrimientos. La inquietud los atormenta, y se preguntan, entre angustias y esperanzas, sobre la actual

evolución del mundo. El curso de la historia presente en un desafío al hombre que le obliga a responder¹³. *Gaudium et spes*, nº 4.

Frente a la amenaza de mantener al ser humano en la mera superficialidad, el anuncio cristiano lo devuelve a su ser más profundo, allí donde afloran las preguntas por el sentido, allí donde se enfrenta a la tarea, plenamente humana, de encontrar sentido a una existencia marcada por el dolor, la limitación, la enfermedad, el sufrimiento, el mal y la muerte. Hemos de reivindicar la legitimidad de la pregunta, ya que esta muestra cómo la naturaleza del hombre busca, ante todo, la verdad¹⁴. Cristo, y solo Él, responde a las preguntas que acompañan al ser humano:

En realidad de verdad, los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano. Son muchos los elementos que se combaten en el propio interior del hombre. A fuer de criatura, el hombre experimenta múltiples limitaciones; se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior. Atraído por muchas sollicitaciones, tiene que elegir y que renunciar. Más aún, como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere y deja de hacer lo que querría llevar a cabo. Por ello siente en sí mismo la división, que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad.

13 *Gaudium et spes*, nº 4.

14 “Se puede escuchar a autores de distintas tendencias que han reivindicado en el ágora la legitimidad de la pregunta sobre el porqué último, que en la historia de la filosofía ha sido una continua fuente de búsqueda de la verdad. Steiner, por ejemplo, denuncia que esa pregunta no puede ser suprimida si no es mediante una censura indebida. Eric Voegelin llega incluso a identificar la “prohibición de la pregunta” como uno de los ejes programáticos de las grandes corrientes de pensamiento de la modernidad. Y Hans Urs von Balthasar, por su parte, subraya que la pregunta filosófica acerca del sentido del ser: ‘¿Por qué existe el ser y no más bien la nada?’, se convierte en pregunta religiosa cuando se refiere al hombre: ‘¿Qué sentido tiene aquel ser individual que se interroga sobre el sentido del ser?’. Esta es, de hecho, la cuestión de la salvación, y desde siempre ha sido una cuestión planteada por las religiones, que se interrogan sobre el significado del mundo y del hombre. La filosofía —que plantea la pregunta sobre el fundamento— y la religión —que se pregunta sobre el significado del mundo y del hombre— convergen objetivamente en ese nivel último. La referencia a la verdad es estructural en la verdadera pregunta religiosa, y toda filosofía verdadera se plantea los interrogantes últimos, que podemos llamar religiosos. Frente a la tentación de una religión —o de una filosofía— que se desentiende de la pregunta por la verdad, se debe reivindicar que no hay religión humana que no atienda a la exigencia racional, así como no hay itinerario humano de la razón que no consista en la búsqueda de la verdad y del significado último de la vida.” J. PRADES LÓPEZ, *Dar testimonio*, pp. 30-31.

Son muchísimos los que, tarados en su vida por el materialismo práctico, no quieren saber nada de la clara percepción de este dramático estado, o bien, oprimidos por la miseria, no tienen tiempo para ponerse a considerarlo. Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad y abrigan el convencimiento de que el futuro del hombre sobre la tierra saciará plenamente todos sus deseos. Y no faltan, por otra parte, quienes, desesperando de poder dar a la vida un sentido exacto, alaban la insolencia de quienes piensan que la existencia carece de toda significación propia y se esfuerzan por darle un sentido puramente subjetivo. Sin embargo, ante la actual evolución del mundo, son cada día más numerosos los que se plantean o los que acometen con nueva penetración las cuestiones más fundamentales: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?

Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse. Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre. Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época¹⁵.

15 *Gaudium et spes*, nº 10.

TERCERA (E)LECCIÓN: LA MISIÓN Y EL TESTIMONIO.

El testimonio es el método original con el que Dios ha querido comunicar a la humanidad la verdad sobre sí mismo y sobre el propio hombre. El modo por el que llegamos a conocer el Misterio de Dios es, de hecho, el testimonio histórico. No es posible comunicar la verdad cristiana si no es de un modo testimonial.

En los últimos años se ha profundizado en la comprensión de la misión de la Iglesia desde dos dimensiones existenciales: el compromiso y el testimonio. Recordemos lo que dijo Pío XII, a mediados del siglo XX, en su Mensaje al Congreso Eucarístico de Nantes:

Hoy más que nunca, y como en los primeros tiempos de su existencia, la Iglesia tiene necesidad sobre todo de testigos, más aún que de apologistas: de testigos que, a través de toda su vida, hagan resplandecer el verdadero rostro de Cristo y de la Iglesia a los ojos del mundo paganizado que los circunda.

El Concilio Vaticano II continúa en esta misma línea, de tal modo que en sus documentos aparece el sustantivo *testimonio* en 88 ocasiones, la palabra *testigo* en 27 y la forma verbal en siete. El magisterio posterior, en clara continuidad, presenta el testimonio como la primera e insustituible forma de misión¹:

1 Cf. Ya en 1975, el Papa Pablo VI, en su exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (número 42) habló de la naturaleza del testimonio cristiano y de la necesidad del testimonio en la misión de la Iglesia:

El hombre contemporáneo cree más a los testigos que a los maestros; cree más en la experiencia que en la doctrina, en la vida y los hechos que en las teorías. El testimonio de vida cristiana es la primera e insustituible forma de la misión: Cristo, de cuya misión somos continuadores, es el «Testigo» por excelencia (*Ap* 1, 5; 3, 14) y el modelo del testimonio cristiano. El Espíritu Santo acompaña el camino de la Iglesia y la asocia al testimonio que él da de Cristo (cf. *Jn* 15, 26-27).

La primera forma de testimonio es *la vida misma del misionero, la de la familia cristiana y de la comunidad eclesial*, que hace visible un nuevo modo de comportarse. El misionero que, aun con todos los límites y defectos humanos, vive con sencillez según el modelo de Cristo, es un signo de Dios y de las realidades trascendentales. Pero todos en la Iglesia, esforzándose por imitar al divino Maestro, pueden y deben dar este testimonio, que en muchos casos es el único modo posible de ser misioneros².

Más recientemente, el Papa Francisco recuerda el valor del testimonio en *Evangelii gaudium*, Exhortación apostólica de 2013 sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, y en su Encíclica *Lumen fidei*, también de 2013:

La transmisión de la fe, que brilla para todos los hombres en todo lugar, pasa también por las coordenadas temporales, de generación en generación. Puesto que la fe nace de un encuentro que se produce en la historia e ilumina el camino a lo largo del tiempo, tiene necesidad de transmitirse a través de los siglos. Y mediante una cadena ininterrumpida de testimonios llega a nosotros el rostro de Jesús. ¿Cómo es posible esto? ¿Cómo podemos estar seguros de llegar al «verdadero Jesús» a través de los siglos? Si el hombre fuese un individuo aislado, si partiésemos solamente del «yo» individual, que busca

Ante todo, y sin necesidad de repetir lo que ya hemos recordado antes, hay que subrayar esto: para la Iglesia el primer medio de evangelización consiste en un testimonio de vida auténticamente cristiana, entregada a Dios en una comunión que nada debe interrumpir y a la vez consagrada igualmente al prójimo con un celo sin límites. “El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan –decíamos recientemente a un grupo de seglares–, o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio”. San Pedro lo expresaba bien cuando exhortaba a una vida pura y respetuosa, para que si alguno se muestra rebelde a la palabra, sea ganado por la conducta. Será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará al mundo, es decir, mediante un testimonio vivido de fidelidad a Jesucristo, de pobreza y desapego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo, en una palabra de santidad.

2 *Redemptoris missio*, n° 42.

en sí mismo la seguridad del conocimiento, esta certeza sería imposible. No puedo ver por mí mismo lo que ha sucedido en una época tan distante de la mía. Pero ésta no es la única manera que tiene el hombre de conocer. La persona vive siempre en relación. Proviene de otros, pertenece a otros, su vida se ensancha en el encuentro con otros. Incluso el conocimiento de sí, la misma autoconciencia, es relacional y está vinculada a otros que nos han precedido: en primer lugar nuestros padres, que nos han dado la vida y el nombre. El lenguaje mismo, las palabras con que interpretamos nuestra vida y nuestra realidad, nos llega a través de otros, guardado en la memoria viva de otros. El conocimiento de uno mismo sólo es posible cuando participamos en una memoria más grande. Lo mismo sucede con la fe, que lleva a su plenitud el modo humano de comprender. El pasado de la fe, aquel acto de amor de Jesús, que ha hecho germinar en el mundo una vida nueva, nos llega en la memoria de otros, de testigos, conservado vivo en aquel sujeto único de memoria que es la Iglesia. La Iglesia es una Madre que nos enseña a hablar el lenguaje de la fe. San Juan, en su Evangelio, ha insistido en este aspecto, uniendo fe y memoria, y asociando ambas a la acción del Espíritu Santo que, como dice Jesús, «os irá recordando todo» (Jn 14,26). El Amor, que es el Espíritu y que mora en la Iglesia, mantiene unidos entre sí todos los tiempos y nos hace contemporáneos de Jesús, convirtiéndose en el guía de nuestro camino de fe³.

Estos conceptos de testigo y testimonio (*mártir, martirio*) son empleados en el Nuevo Testamento en más de 200 ocasiones. El verbo (*martyréin*) aparece 76 veces. Lucas contempla a los apóstoles y creyentes como testigos de la obra de Dios. Los apóstoles se presentan como “testigos de la resurrección de Jesús” (Hch 1, 8.22; 4, 33; 10, 41; 13, 31). Quien recibe el Espíritu, recibe la misión de testimoniar la obra que el Padre ha realizado en Jesús y confirmada por la Resurrección. Juan, por su parte, insiste más en el hecho de que Jesús da testimonio del amor y la salvación del Padre. Cristo da testimonio de lo que ha visto y conoce (Jn 3, 32; 8, 38.55). Comunica a los hombres lo que ha escuchado, es testigo veraz. Desde un punto de vista semántico, los términos

3 *Lumen fidei*, nº 38.

que emplea Juan para componer su relato contribuyen a imprimir fuerza e intensidad a su testimonio⁴.

El testimonio por antonomasia es el de Cristo mismo. Él es presentado en los documentos magisteriales como el *analogatum princeps* del testimonio cristiano. Su testimonio llega al extremo de la entrega por todos en la cruz, el más excelso testimonio de amor. El testimonio cristiano tiene, de hecho, un fundamento sacramental. El Papa Benedicto XVI nos regaló esta hermosa reflexión sobre la relación existente entre la eucaristía y el testimonio en su Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*, sobre la Eucaristía como fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia:

La misión primera y fundamental que recibimos de los santos Misterios que celebramos es la de dar testimonio con nuestra vida. El asombro por el don que Dios nos ha hecho en Cristo infunde en nuestra vida un dinamismo nuevo, comprometiéndonos a ser testigos de su amor. Nos convertimos en testigos cuando, por nuestras acciones, palabras y modo de ser, aparece Otro y se comunica. Se puede decir que el testimonio es el medio con el que la verdad del amor de Dios llega al hombre en la historia, invitándolo a acoger libremente esta novedad radical. En el testimonio Dios, por así decir, se expone al riesgo de la libertad del hombre. Jesús mismo es el testigo fiel y veraz (cf. *Ap* 1,5; 3,14); vino para dar testimonio de la verdad (cf. *Jn* 18,37). Con estas reflexiones deseo recordar un concepto muy querido por los primeros cristianos, pero que también nos afecta a nosotros, cristianos de hoy: el testimonio hasta el don de sí mismos, hasta el martirio, ha sido considerado siempre en la historia de la Iglesia como la cumbre del nuevo culto

4 “Resulta patente la preferencia que Jn tiene por unir al testimonio la experiencia personal. Así, no casualmente sino con intencionalidad, escoge el vocabulario sensitivo, en especial el de la visión (utilizando el pretérito perfecto, para señalar una visión cuya huella perdura en el testigo). Igualmente resulta evidente la coincidencia del testimonio joánico con el primitivo pregón apostólico: ‘Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y palpamos nuestras manos: la palabra de la vida (pues la vida se hizo visible); nosotros lo hemos visto, os damos testimonio y os anunciamos la vida eterna que estaba con el Padre y se nos manifestó. Eso que hemos visto y oído os lo anunciamos para que estéis unidos con nosotros en esa unión que tenemos con el Padre y con su Hijo Jesucristo’ (1 Jn 1, 1-3). Los biblistas hacen notar la perfecta correspondencia de los verbos ‘testimoniamos’ (*martyroumen*) y ‘anunciamos’ (*apangello-men*); así, el testimonio joánico es proclamación. Y es interesante destacar cómo la noción de testimonio en 1 Jn precede temporal y lógicamente, como un primer boceto, a su propio evangelio” R. CALVO PÉREZ, *Testimonio*, p. 867.

espiritual: «Ofreced vuestros cuerpos» (*Rm* 12,1). Se puede recordar, por ejemplo, el relato del martirio de san Policarpo de Esmirna, discípulo de san Juan: todo el acontecimiento dramático es descrito como una liturgia, más aún como si el mártir mismo se convirtiera en Eucaristía. Pensemos también en la conciencia eucarística que san Ignacio de Antioquía expresa ante su martirio: él se considera « trigo de Dios » y desea llegar a ser en el martirio « pan puro de Cristo ». El cristiano que ofrece su vida en el martirio entra en plena comunión con la Pascua de Jesucristo y así se convierte con Él en Eucaristía. Tampoco faltan hoy en la Iglesia mártires en los que se manifiesta de modo supremo el amor de Dios. Sin embargo, aun cuando no se requiera la prueba del martirio, sabemos que el culto agradable a Dios implica también interiormente esta disponibilidad, y se manifiesta en el testimonio alegre y convencido ante el mundo de una vida cristiana coherente allí donde el Señor nos llama a anunciarlo⁵.

El testimonio del cristiano es obra del Espíritu Santo y tiene lugar por la participación en el sacerdocio común, en virtud del Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía. El sujeto del testimonio es el bautizado, miembro de la Iglesia. Así, el testimonio debe ser considerado como culto espiritual, hasta la santidad y el martirio.

No cabe duda de que el testimonio es presentado por los documentos magisteriales como un factor fundamental y decisivo de la actividad misionera de la Iglesia. “El testimonio de la fe madura es el remedio del ateísmo en cuanto que es el instrumento para la comunicación de la presencia de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo a los que todavía no lo conocen”⁶.

El testimonio, además, debe ser siempre elocuente. Incluso en aquellas ocasiones en las que no es posible la predicación. “La misión que Jesús ha comunicado a su Iglesia se realiza primeramente por medio del anuncio, acompañado siempre por el testimonio (*Lc* 4,15-19.43; *Mt* 28, 19)”⁷. No puede

5 *Sacramentu caritatis*, n° 85.

6 J. PRADES LÓPEZ, *Dar testimonio*, p. 190.

7 J. ESQUEDA BIFET, *Teología de la Evangelización*, p. 244.

entenderse la misión de la Iglesia al margen del anuncio⁸. La Iglesia es, en sí misma, anuncio vivo del evangelio. El anuncio “convoca” a la comunidad, para celebrar el misterio de Cristo y anunciarlo al mundo. Así, el anuncio se convierte en testimonio. “Jesús hizo y enseñó” (Hech 1, 1). La Iglesia está llamada a dar testimonio de Cristo, de un modo valiente y en fidelidad a su vocación profética⁹.

Anuncio y testimonio son dos aspectos de la misión de la Iglesia. “Evangeliar es, ante todo, dar testimonio, de una manera sencilla y directa, de Dios revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo”¹⁰. Uno de los signos

8 “El anuncio tiene la prioridad permanente en la misión: la Iglesia no puede substraerse al mandato explícito de Cristo; no puede privar a los hombres de la «Buena Nueva» de que son amados y salvados por Dios. «La evangelización también debe contener siempre –como base, centro y a la vez culmen de su dinamismo– una clara proclamación de que en Jesucristo, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios». Todas las formas de la actividad misionera están orientadas hacia esta proclamación que revela e introduce el misterio escondido en los siglos y revelado en Cristo (cf. *Ef* 3, 3-9; *Col* 1, 25-29), el cual es el centro de la misión y de la vida de la Iglesia, como base de toda la evangelización. En la compleja realidad de la misión, el primer anuncio tiene una función central e insustituible, porque introduce «en el misterio del amor de Dios, quien lo llama a iniciar una comunicación personal con él en Cristo» y abre la vía para la conversión. La fe nace del anuncio, y toda comunidad eclesial tiene su origen y vida en la respuesta de cada fiel a este anuncio. Como la economía salvífica está centrada en Cristo, así la actividad misionera tiende a la proclamación de su misterio. El anuncio tiene por objeto a Cristo crucificado, muerto y resucitado: en él se realiza la plena y auténtica liberación del mal, del pecado y de la muerte; por él, Dios da la «nueva vida», divina y eterna. Esta es la «Buena Nueva» que cambia al hombre y la historia de la humanidad, y que todos los pueblos tienen el derecho a conocer. Este anuncio se hace en el contexto de la vida del hombre y de los pueblos que lo reciben. Debe hacerse además con una actitud de amor y de estima hacia quien escucha, con un lenguaje concreto y adaptado a las circunstancias. En este anuncio el Espíritu actúa e instaura una comunión entre el misionero y los oyentes, posible en la medida en que uno y otros entran en comunión, por Cristo, con el Padre.” *Redemptoris missio*, n° 44.

9 “El cristiano y las comunidades cristianas viven profundamente insertados en la vida de sus pueblos respectivos y son signo del Evangelio incluso por la fidelidad a su patria, a su pueblo, a la cultura nacional, pero siempre con la libertad que Cristo ha traído. El cristianismo está abierto a la fraternidad universal, porque todos los hombres son hijos del mismo Padre y hermanos en Cristo. La Iglesia está llamada a dar su testimonio de Cristo, asumiendo posiciones valientes y proféticas ante la corrupción del poder político o económico; no buscando la gloria o bienes materiales; usando sus bienes para el servicio de los más pobres e imitando la sencillez de vida de Cristo. La Iglesia y los misioneros deben dar también testimonio de humildad, ante todo en sí mismos, lo cual se traduce en la capacidad de un examen de conciencia, a nivel personal y comunitario, para corregir en los propios comportamientos lo que es antievangélico y desfigura el rostro de Cristo.” *Redemptoris missio*, n° 43.

10 *Evangelii nuntiandi*, n° 26.

de los tiempos que nos acompaña en nuestra misión de dar testimonio es el de la “sed de autenticidad”. El mundo, de un modo u otro, nos pregunta si creemos lo que anunciamos, si vivimos lo que creemos, si predicamos lo que vivimos¹¹. El testimonio ha de ser, pues, transparente, coherente, experiencial y auténtico.

Decíamos al inicio que el testimonio es el método original con el que Dios ha comunicado a la humanidad la verdad sobre sí mismo y sobre el propio

11 “Consideramos ahora la persona misma de los evangelizadores. Se ha repetido frecuentemente en nuestros días que este siglo siente sed de autenticidad. Sobre todo con relación a los jóvenes, se afirma que éstos sufren horrores ante lo ficticio, ante la falsedad, y que además son decididamente partidarios de la verdad y la transparencia. A estos “signos de los tiempos” debería corresponder en nosotros una actitud vigilante. Tácitamente o a grandes gritos, pero siempre con fuerza, se nos pregunta: ¿Creéis verdaderamente en lo que anunciáis? ¿Vivís lo que creéis? ¿Predicáis verdaderamente lo que vivís? Hoy más que nunca el testimonio de vida se ha convertido en una condición esencial con vistas a una eficacia real de la predicación. Sin andar con rodeos, podemos decir que en cierta medida nos hacemos responsables del Evangelio que proclamamos. Al comienzo de esta reflexión, nos hemos preguntado: ¿Qué es de la Iglesia, diez años después del Concilio? ¿Está anclada en el corazón del mundo y es suficientemente libre e independiente para interpelar al mundo? ¿Da testimonio de la propia solidaridad hacia los hombres y al mismo tiempo del Dios Absoluto? ¿Ha ganado en ardor contemplativo y de adoración, y pone más celo en la actividad misionera, caritativa, liberadora? ¿Es suficiente su empeño en el esfuerzo de buscar el restablecimiento de la plena unidad entre los cristianos, lo cual hace más eficaz el testimonio común, con el fin de que el mundo crea? Todos nosotros somos responsables de las respuestas que pueden darse a estos interrogantes. Exhortamos, pues, a nuestros hermanos en el Episcopado, puestos por el Espíritu Santo para gobernar la Iglesia de Dios. Exhortamos a los sacerdotes y a los diáconos, colaboradores de los obispos para congregar el pueblo de Dios y animar espiritualmente las comunidades locales. Exhortamos también a los religiosos y religiosas, testigos de una Iglesia llamada a la santidad y, por tanto, invitados de manera especial a una vida que dé testimonio de las bienaventuranzas evangélicas. Exhortamos asimismo a los seglares: familias cristianas, jóvenes y adultos, a todos los que tienen un cargo, a los dirigentes, sin olvidar a los pobres tantas veces ricos de fe y de esperanza, a todos los seglares conscientes de su papel evangelizador al servicio de la Iglesia o en el corazón de la sociedad y del mundo. Nos les decimos a todos: es necesario que nuestro celo evangelizador brote de una verdadera santidad de vida y que, como nos lo sugiere el Concilio Vaticano II, la predicación alimentada con la oración y sobre todo con el amor a la Eucaristía, redunde en mayor santidad del predicador. Paradójicamente, el mundo, que a pesar de los innumerables signos de rechazo de Dios lo busca sin embargo por caminos insospechados y siente dolorosamente su necesidad, el mundo exige a los evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos mismos conocen y tratan familiarmente, como si estuvieran viendo al Invisible. El mundo exige y espera de nosotros sencillez de vida, espíritu de oración, caridad para con todos, especialmente para los pequeños y los pobres, obediencia y humildad, desapego de sí mismos y renuncia. Sin esta marca de santidad, nuestra palabra difícilmente abrirá brecha en el corazón de los hombres de este tiempo. Corre el riesgo de hacerse vana e infecunda.” *Evangelii nuntiandi*, nº 76.

hombre. El testimonio histórico es el modo por el que llegamos a conocer el Misterio de Dios. No podemos, de hecho, comunicar la verdad cristiana si no es a través del testimonio. Por todo ello, podemos decir que la cuestión del testimonio se resuelve en una pregunta: ¿qué tiene que ocurrir para que alguien quiere volver a ver a un cristiano?, ¿qué tiene que ocurrir para que alguien, después de coincidir, en los caminos de la vida, con un cristiano, quiera volver a verle, seguir hablando con él? A menudo percibimos cómo la presencia del cristiano suscita en los demás ciertos interrogantes: *Tengo curiosidad, ¿por qué, a pesar de todo, vives de esta manera?* El ejemplo más evidente de la elocuencia del testimonio lo encontramos en los mártires. Por ello, Juan Pablo II nos alentaba de este modo:

Al término del segundo milenio, la Iglesia ha vuelto de nuevo a ser Iglesia de mártires. Las persecuciones de creyentes –sacerdotes, religiosos y laicos– han supuesto una gran siembra de mártires en varias partes del mundo [...]. Es un testimonio que no hay que olvidar [...]. En nuestro siglo han vuelto los mártires, con frecuencia desconocidos, casi “*militi ignoti*” de la gran causa de Dios. En la medida de lo posible no deben perderse en la Iglesia sus testimonios [...]. Es preciso que las Iglesias locales hagan todo lo posible por no perder el recuerdo de quienes han sufrido el martirio, recogiendo para ello la documentación necesaria. Esto ha de tener un sentido y una elocuencia ecuménica. El ecumenismo de los santos, de los mártires, es tal vez el más convincente. La *communio sanctorum* habla con una voz más fuerte que los elementos de división. El *martyrologium* de los primeros siglos constituyó la base del culto de los santos. Proclamando y venerando la santidad de sus hijos e hijas, la Iglesia rendía máximo honor a Dios mismo; en los mártires veneraba a Cristo, que estaba en el origen de su martirio y de su santidad¹².

12 *Tertio millennio adveniente*, nº 37.

Los mártires se presentan como claro testimonio del amor de Dios y de la presencia de Cristo muerto y resucitado en la comunidad eclesial¹³. El martirio es la máxima expresión del amor y de la misión, signo de la esperanza cristiana. No debemos perder de vista la originalidad del testimonio cristiano. Esta va mucho más allá de la entrega a unos ideales. A través del testimonio cristiano se prolonga en el tiempo la entrega de Jesús en la cruz, su donación confiada al Padre por amor a todo el género humano. Porque Cristo murió por todos (2 Cor 5, 14), todos pueden salvarse. El testimonio cristiano es testimonio comunitario, pues el amor de Cristo es el que nos une.

El testimonio acontece en el encuentro con el otro. Llamados a dar testimonio ante el otro, debemos, en primer lugar, reconocer en el otro un bien. Nuestro interlocutor es nuestro hermano. Creada a imagen de Dios, toda persona es un fin en sí misma.

La visión del hombre como imagen de Dios corresponde profundamente con las expectativas más originales de todos, porque proclama que cada ser humano tiene un calor inigualable. No obstante, dado el carácter libre de la experiencia humana, este testimonio no se puede asimilar de un modo mecánico; reclama en su mismo núcleo la importancia del tiempo. El testimonio de la fe puede cautivar por completo a un hombre, incluso a los más alejados de la Iglesia, en un momento único e irreplicable en el que se da el encuentro. El encuentro sucede en ese instante y a partir de ahí se pone en marcha un camino de aprendizaje, no siempre fácil¹⁴.

13 “El Señor calificó a sus discípulos de ‘testigos’ (mártires), indicando que su vida estaba orientada a dar ‘testimonio’ de él y de su mensaje evangélico: ‘Vosotros daréis testimonio, porque desde el principio estáis conmigo’ (Jn 15, 27); ‘seréis mis testigos... hasta el extremo de la tierra’ (Hch 1, 8; cf. Mt 10, 17-20). Este ‘testimonio’ evangélico de los seguidores de Cristo ha sido calificado con la palabra griega ‘martiría’. Juan, en el Apocalipsis, se presenta como ‘testigo’ (‘mártir’) (Ap 1, 2.9), y narra, entre otras pruebas eclesiales, el ‘martirio’ de los que son fieles a Cristo hasta dar su vida por él (cf. Ap 6,9; 7, 9-14). Así lo reconocieron los Apóstoles desde el día de Pentecostés: ‘Nosotros somos testigos’ (Hch 2, 32). ‘Yo soy también testigo de los padecimientos de Cristo y participe ya de la gloria que está por revelarse’ (1 Pe 5, 1)” J. ESQUEDA BIFET, *Teología de la Evangelización*, pp. 591-592.

14 J. PRADES LÓPEZ, *Dar testimonio*, p. 441.

Es precisamente a través de un encuentro como llegamos a la fe en Cristo. El papa Benedicto XVI lo expresó con toda claridad en su encíclica *Deus caritas est*¹⁵. Y el papa Francisco nos lo recuerda en su exhortación *Evangelii Gaudium*¹⁶.

Este encuentro implica un proceso, un camino. El encuentro que da pie al testimonio tiene lugar en el tiempo. Y abre un horizonte nuevo a la vida. A partir de un instante se pone en marcha un camino de aprendizaje. Un camino, desde luego, no siempre fácil. No podemos recibir el don de Dios si no es al modo humano; esto es, en el tiempo, a lo largo del tiempo. El testimonio se despliega en el tiempo. Requiere constancia, paciencia y dedicación, como la del sembrador, imagen que el mismo Jesús nos propuso.

El testimonio de la fe obra por la caridad. El testimonio se expresa en el lenguaje del amor. Su gramática es la de la misericordia. Es el lenguaje del amor.

15 “*Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él (1 Jn 4, 16)*. Estas palabras de la *Primera carta de Juan* expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino. Además, en este mismo versículo, Juan nos ofrece, por así decir, una formulación sintética de la existencia cristiana: «Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él». *Hemos creído en el amor de Dios*: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva. En su Evangelio, Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna» (cf. 3, 16)” *Deus caritas est*, nº 1.

16 “No me cansaré de repetir aquellas palabras de Benedicto XVI que nos llevan al centro del Evangelio: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva». *Evangelii Gaudium*, nº 7.

CUARTA (E)LECCIÓN: LA MISIÓN Y EL DIÁLOGO

Concluíamos la (e)lección precedente refiriendo cómo el testimonio se articula y expresa en el lenguaje del amor, lo cual nos permitía hablar de la misericordia como gramática de la misión. Comenzamos esta cuarta (e)lección con una referencia literaria. En esta ocasión me referiré a uno de los clásicos de la literatura del siglo XX, la célebre novela distópica *1984* de George Orwell. La obra nos presenta una sociedad dominada por el totalitarismo. Lo que en su día fue Inglaterra ha quedado integrado en un inmenso estado colectivista, denominado Oceanía¹. Londres, ciudad en la que se desarrollan los hechos que presenta la novela, se ha convertido en una ciudad lúgubre. En ella la Policía del Pensamiento ejerce un control férreo y asfixiante sobre la vida de los ciudadanos. Los eslóganes del Partido en el poder son muy elocuentes: LA GUERRA ES LA PAZ. LA LIBERTAD ES LA ESCLAVITUD. LA IGNORANCIA ES LA FUERZA. La sociedad está dividida en tres grandes grupos: los miembros “externos” del Partido Único, los miembros del Consejo dirigente –o miembros del círculo interno del Partido– y el resto de la población, tratada como masa, sumida en la pobreza y entretenida de tal modo que no se llegue a plantear sublevarse ni revelarse.

1 El mundo está dividido en tres superpotencias: Oceanía, donde gobierna el Ingsoc, o socialismo inglés; Eurasia, donde impera el neobolchevismo; y Asia Oriental, territorio en el que impera la adoración de la muerta y la desaparición del yo.

En Oceanía el Estado ha suprimido la libertad y el derecho, apoyando su acción represora en cuatro ministerios. El Ministerio de la Verdad es el encargado de hacer coincidir las evidencias del pasado con la versión oficial del Gobierno. Para ello, el Ministerio de la Verdad destruye documentos comprometedores y manipula los documentos históricos. El Ministerio del Amor tiene como tarea la reeducación de los miembros del Partido y de la sociedad, conduciéndolos a un amor incondicional y ciego hacia la ideología totalitaria que lo sustenta todo. Para ello administra castigos e impone sanciones y prohibiciones a todo el mundo. El Ministerio de la Paz se encarga, en realidad, de la guerra, puesto que su cometido es el de mantener a Oceanía en conflicto con el resto de potencias. Si el odio y el miedo se dirigen a las potencias vecinas, reinará la calma en el interior de Oceanía y la población será así más maleable. El Ministerio de la Abundancia es el encargado distribuir los bienes manteniendo constantemente a la población en el umbral de la subsistencia mediante una economía planificada.

El protagonista de la novela, Winston Smith, forma parte, como un peón más, de este engranaje de perversión. La labor que se le ha encomendado es la que reescribir la historia, con el fin de adaptarla a lo que el Partido considera como la versión oficial de los hechos. En el desempeño de su misión, decide replantearse lo que hace y pone en cuestionamiento la verdad del sistema que gobierna y somete a la población.

En esta sociedad, oprimida e hipervigilada, impera la prohibición del amor. Las relaciones interpersonales, además de controladas y tuteladas, están programadas y, desvinculadas del amor, puestas al servicio del Estado.

El Estado opresor que vemos reflejado en 1984 ha extendido su control al ámbito del lenguaje. Con el fin de manipular a la sociedad de la manera más efectiva posible ha creado una nueva lengua, la *neolengua*. Esta es una versión simplificada del inglés y constituye uno de los pilares del régimen totalitario del Partido. Sustituyendo la vieja lengua (*oldspeak*) por esta nueva versión se pretende controlar el pensamiento de la población. No perdamos de vista, de hecho, la estrecha relación existente entre el pensamiento y el lenguaje.

El Partido, simplificando la lengua y eliminando –mediante la prohibición– determinadas palabras, pretendía influir en el pensamiento de la población, en un claro ejercicio de ingeniería social. Para evitar que la población piense en la libertad, la desee y luche por ella, la neolengua elimina ciertos significados. El vocabulario se reduce al mínimo. Desaparecen determinadas palabras. “Malo”, por ejemplo, es sustituido por “nobueno”². En la *neolengua* también se simplifica la gramática.

¿Qué relación guarda este universo distópico orwelliano con el imperio del Bien de Murray? ¿En qué se parecen el Estado totalitario que nos presenta Orwell y la ciudad de Cordicópolis de la nos habla Murray? A simple vista, la ciudad de Londres, triste y gris, en la que se desarrollan los hechos presentados en *1984* no parece tener mucho que ver con la sociedad hiperfestiva del imperio del bien. Sin embargo, en la medida en que profundicemos en la cuestión podremos descubrir una serie de inquietantes afinidades.

Fijemos, en primer lugar, la mirada en el imperio del bien de Murray. La excesiva festivización que caracteriza la sociedad allí descrita es, a todas luces, una sociedad totalitaria. Todo queda reducido a la medida del individuo. En todos los órdenes de la vida impera el más absoluto individualismo. Dentro de estos límites, lo deseable es definido en términos emotivistas: es aquello que reporta algún tipo de beneficio. El bien común –el Bien mayúsculo– es obviado en el ordenamiento social. La sociedad aquí descrita podría ser, sin duda alguna, el escenario de cualquier relato distópico. Una mirada atenta nos advierte que, en cierto modo, este proyecto se hace ya presente en nuestro mundo. La exaltación del individuo en que descansa el imperio del bien nos recuerda, sin incurrir con ello en ningún exceso, a la sociedad que plasmó George Orwell en *1984*. Precisamente en ambos mundos, en ambas sociedades, impera la prohibición del amor. La hiperfestivización emotivista del imperio del bien incapacita al hombre para el amor, tanto como las redes vigilantes y opresoras del Gran Hermano de *1984*.

2 Notemos, ya de paso, que el imperio del bien de Murray podría haber adoptado esta misma determinación: será mejor en sus dominios llamar “no bueno” a lo que es malo.

En el mundo que dibuja Orwell, en el que la persona es convertida en masa proletaria, el amor es, de hecho, suplantado por el individualismo, exaltación insana del amor a sí mismo. La fiesta del individuo –antes *hombre*, ahora *festivus festivus*– es la fiesta del individualismo. Para Orwell, la prohibición del amor constituía la pieza clave de la ingeniería social totalitaria. No hay mejor manera de dominar a la sociedad que romper los vínculos más fuertes entre los individuos, los que son propios del amor. El Estado será el que tutele las relaciones interpersonales y establezca las reglas en las que estas habrán de dirimirse. El Estado, como ya probara en su día Voegelin, se presenta como sucedáneo del padre ausente –Dios–. Aquel poder invisible, el Gran Hermano que vigila a todos, pretendía suplantar al amor con una suerte de grotesco paternalismo aberrante y opresor. El Estado totalitario de Orwell se apoya en la tajante y firme prohibición de cualquier tipo de relación fundamentada en los vínculos de amor con el otro –tal y como es, de suyo, el matrimonio–.

La paradoja orwelliana reside en el hecho de que esta absoluta aniquilación del hombre se presenta como el favor más grande que al propio hombre cabría prestarle. Y, sin embargo, la chispa que pone en marcha la liberación será, en efecto, la provocada por el amor. En aquel mundo distópico de la célebre y premonitoria novela, se había consumado una flagrante subversión del orden lógico. Se había roto la relación natural entre la palabra y la realidad que esta designa. El mal recibiría ya el nombre del bien. Prohibir el amor sería, en este nuevo orden, procurar el bien para el ser humano. De ahí el lema del IngSoc: *La guerra es la paz, la libertad es esclavitud, la ignorancia es la fuerza*. En este mundo que nos presenta Orwell, la verdad estaría siendo maltratada.

Casi cuarenta años después de la publicación de la obra de Orwell (1949), George Turner, probablemente uno de sus mejores herederos literarios, publicó otra sugerente distopía. Lo hizo en el año 1987, bajo el título *Las Torres del olvido*. Aquí se nos presentan los últimos restos de una civilización que se autodestruyó a mediados del siglo XXI. En la trama de la novela, una joven historiadora se empeña en reconstruir la vida de aquella época, marcada por convulsiones, enfrentamientos, superpoblación y trastornos climáticos. La

historiadora decide reflejar sus conclusiones en una novela, cuyos protagonistas no son más reflejo de aquellos que leemos las páginas de Turner. Es, precisamente, nuestro mundo el mundo que intenta reconstruir la historiadora de la novela de Turner. La codicia, el individualismo y la indiferencia se mezclan en este cóctel que presenta la propiedad de degradar a la sociedad y destruir su mundo. Uno de los grandes aciertos de Turner es el de presentar con gran lucidez el colapso social, climático y monetario, en un ejercicio literario de enorme lucidez. También en la visionaria obra de Turner aparece la cuestión del amor. Prohibido en la sociedad orwelliana de 1984, en *Las Torres del olvido* es reemplazado por el principio de eficacia, desnaturalizándolo por tanto y condenándolo a ser una imagen grotesca de sí mismo. Se habla en la obra de Turner de aquella época en la que el mundo entraba en colapso y los gobiernos actuaban como Estados Providenciales. Este tipo de Estados asumen la responsabilidad de todo. Lo habitual es, precisamente, dejarlo todo a su cargo. Y uno de los asuntos, clave y crucial en este caso, puesto en manos del Estado Providencial —figura ésta que remite, como lo hace el sucedáneo, a la figura de Dios Padre—, será el del amor y la natalidad. El Estado Providencial, que no es Padre precisamente, se ocupará de las políticas de natalidad. Y, por romper con aspectos más naturales de la cuestión, acabó destruyendo también la posibilidad del amor. El Estado Providencial recurrió a la esterilización reversible e irreversible, a emitir decretos limitando el tamaño de la familia o determinando, tras una cuidada selección, quién podría tener derecho a procrear y quién no. La concepción ilegal era perseguida... por no hablar de otras medidas aún más aberrantes en una sociedad que tanto recuerda a la del imperio del bien descrita por Muray³. Los principios de la ingeniería social

3 “Larry opinaba que cuando las palabras explicitaban la ignorancia, quedaba espacio libre para que empezaran a entrar la información, del mismo que el problema de la superpoblación procedía, obviamente, del de los alimentos. De hecho, lo sucedía al día siguiente.

El grupo coincidió en que era, básicamente, un problema de los gobiernos nacionales. Cuando se ha nacido en el seno de un sistema de los clasificados Estado Providencial, que asume la responsabilidad de todo, la tendencia general suele ser dejarlo todo a su cargo. La natalidad afecta a la comunidad entera, de modo que el Estado debería...

¿Debería qué?

Larry subrayó los intentos que se habían hecho en el pasado: esterilización reversible e irreversible, decretos limitando el tamaño de la familia, concesión selectiva del derecho a procrear, castigos salva-

de este mundo en descomposición que nos presenta Turner ejemplifican a la perfección cómo un mundo que le da la espalda al amor, le da la espalda también al crecimiento como sociedad. Aplicando ciertas prácticas relativas a la esterilización, no crean más que un mundo incapaz y herido por una esterilidad que se extiende todos los órdenes de la vida.

Un mundo en el que se trabaja para incapacitar al ser humano para el amor camina inexorablemente hacia su propia esterilidad y hacia el más irremediable colapso. Un mundo en el que se hace efectiva la prohibición del amor es un mundo condenado a su propia extinción. Ahora bien, incluso en esos escenarios podría el ser humano alcanzar la lucidez —o recibir la luz—. Nunca es tarde para descubrir la verdad. Donde otros leen mensajes desesperanzadores, nosotros hemos de entrever la oportunidad, la hora del anuncio, del testimonio y del diálogo.

La neolengua —o la perversión del lenguaje— pone en serio peligro la posibilidad de un diálogo cabal. En esto coinciden el pensamiento de Philippe Muray y la obra narrativa-distópica de Orwell: en el poder manipulador de la lengua. En efecto, todo Estado totalitario se afana por controlar el lenguaje. A veces, lo hace mediante la prohibición de determinados vocablos. En otras ocasiones, imponiendo un lenguaje políticamente correcto. A este propósito resultan imprescindibles los aterradores apuntes del filólogo Victor Klemperer⁴. Analizando la lengua empleada en el tercer Reich, llega el autor a la conclusión del papel crucial para la consecución de los fines del régimen que jugó la eliminación de ciertas palabras y la creación de otras nuevas, en lo que supuso la instauración de un auténtico lenguaje totalitario. Empezó su trabajo en 1933, cuando los nazis alcanzaron el poder. La redacción de la obra se prolongó mientras trabajaba en una fábrica y residía en una “casa de judíos”. Esta obra imperecedera advierte sobre los graves peligros y efectos

jes a la concepción ilegal, exhortaciones de líderes carismáticos y aberraciones tan grotescas como la segregación de los sexos o el estímulo a las relaciones homosexuales.

Las dos últimas las veíamos claramente como rechazos de la genética heterosexual”.

G. TURNER, *Las torres del olvido*, p. 298.

4 Cf. KLEMPERER, V., *LTI La lengua del Tercer Reich*.

devastadores que conlleva la manipulación de la lengua, considerada como instrumento de poder.

El Estado totalitario de 1984 representa el intento de aniquilación de toda libertad y espíritu crítico operando en el lenguaje: aquellas palabras a las que se les atribuye un cierto potencial subversivo son radicalmente prohibidas. De este modo, la crítica se tornará tarea imposible.

También son excluidas ciertas palabras en el *imperio del bien* del que nos habla Murray. El bien es entendido allí como un producto del consenso. Aquello que no refleje el consenso, está absolutamente de más.

Ya hemos visto cómo en 1984 el Partido emplea –o más aún, ordena– una *neolengua*⁵. Su principal cometido será el de anular la libertad de los ciudadanos e impedir que desarrollen un pensamiento crítico, contrario al Partido. En la *neolengua* quedan eliminadas todas las palabras que podrían ayudar a los individuos a ser libres, a pensar de otra manera, a cuestionar al partido. La *neolengua* se presenta como una prueba más del intento perpetrado por el Estado totalitario de imposibilitar a toda costa cualquier forma de disidencia. El vocabulario de esta nueva lengua está dividido en tres grupos:

- El Vocabulario A, compuesto por palabras simples y prácticas (beber, trabajar, cocinar), entre las que ya no se cuentan los adverbios ni los adjetivos. La formación de palabras se rige por principios diferentes a los de la gramática tradicional. Llama la atención que se eliminen los antónimos, de tal modo que para decir “malo”, por ejemplo, ahora habría que emplear la fórmula *buenista y políticamente correcta* de “nobueno”.
- El Vocabulario B es el más efectivo desde el punto de vista de la ingeniería social. En él encontramos palabras ideadas para inculcar una manera determinada de pensar. De este modo, se eliminan las palabras “justicia”, “moralidad”, “democracia”... Se agrupan todos estos significados en “bienpensar”.

5 Como quedó ya dicho, término con el que traducimos el original “newspeak” de Orwell.

- El Vocabulario C es el que está formado por los términos científicos y técnicos, despojado ya de las palabras y de los significados no deseados, como ocurre en los grupos precedentes.

La perversión de la *neolengua* es percibida de un modo prácticamente inmediato, en cuanto que atenta contra la libertad. Sin embargo, queda aún más clara cuando comprobamos cómo, por su efecto, muchos hombres y mujeres pierden, poco a poco, competencia comunicativa, al no lograr precisión a la hora de expresarse (gran logro del manipulador) y acabar olvidando antiguos valores como la democracia y la igualdad, lo cual asegura al Partido reducir la crítica y contentar a un pueblo dominado y oprimido.

Decía Franz Rosenzweig que el lenguaje es más que sangre. La verdadera batalla está en la lengua. Y en la batalla que ha ganado el imperio del bien, también se ha operado la victoria desde el lenguaje, imponiendo en el uso del lenguaje lo políticamente correcto.

Pero he aquí que la misión de la Iglesia comprende entablar un diálogo sincero y cabal con el mundo. El diálogo ocupa un papel central en la praxis misionera y en la reflexión misionológica. El término *diálogo*, siguiendo el documento *Diálogo y anuncio*, del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y de la Congregación para la Evangelización de los pueblos, puede ser entendido de tres maneras:

En primer lugar, a nivel puramente humano, significa comunicación recíproca para alcanzar un fin común; a nivel más profundo, una comunión interpersonal. En segundo lugar, el diálogo puede considerarse como una actitud de respeto y amistad que penetra o debería penetrar en todas las actividades que constituyen la misión evangelizadora de la Iglesia. Esto puede llamarse justamente el espíritu de diálogo. En tercer lugar, en un contexto de pluralismo religioso el diálogo significa el conjunto de las relaciones interreligiosas positivas y constructivas con personas y comunidades de otras confesiones, tendentes a un conocimiento y enriquecimiento recíproco en la obediencia a la verdad y el respeto a la libertad. Esto incluye tanto el testimonio como el descubrimiento de las respectivas convicciones religiosas⁶.

6 *Diálogo y anuncio*, nº 9.

El Concilio Vaticano II asumió el diálogo como consigna. Por su parte, la encíclica programática de Pablo VI, *Ecclesiam suam*, de agosto de 1964, presenta el diálogo como elemento clave en el programa de renovación de la Iglesia. El diálogo es presentado, además, como actitud irrenunciable en el encuentro con los otros. La Iglesia se hace palabra. Más aún, se hace coloquio. Porque vive de y para el diálogo de Dios con la humanidad⁷. Siguiendo la lógica de la encíclica de Pablo VI, podemos decir que cuando la Iglesia toma

7 “La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio. Este aspecto capital de la vida actual de la Iglesia será objeto de un estudio particular y amplio por parte del concilio ecuménico, como es sabido, y Nos no queremos entrar a examinar concretamente los temas propuestos a tal estudio, para así dejar a los Padres del concilio la tarea de tratarlos libremente. Nos queremos solamente, venerables hermanos, invitaros a anteponer a este estudio algunas consideraciones para que sean más claros los motivos que mueven la Iglesia al diálogo, más claros los métodos que se deben seguir y más claros los objetivos que se han de alcanzar. Queremos preparar los ánimos, no tratar las cuestiones.

Y no podemos hacerlo de otro modo, convencidos de que el diálogo debe caracterizar nuestro oficio apostólico, como herederos que somos de una estilo, de una directiva pastoral que nos ha sido transmitida por nuestros predecesores del siglo pasado, comenzando por el grande y sabio León XIII, que casi personifica la figura evangélica del escriba prudente, *que como un padre de familia saca de su tesoro cosas antiguas y nuevas* (Mt 13, 52), emprendía majestuosamente el ejercicio del magisterio católico haciendo objeto de su riquísima enseñanza los problemas de nuestro tiempo considerados a la luz de la palabra de Cristo. Y del mismo modo sus sucesores, como sabéis. ¿No nos han dejado nuestros predecesores, especialmente los papas Pío XI y Pío XII, un magnífico y vastísimo patrimonio de doctrina, concebida en el amoroso y sabio intento de aunar el pensamiento divino con el pensamiento humano, no abstractamente considerado, sino concretamente formulado en el lenguaje del hombre moderno? ¿Y qué es este intento apostólico sino un diálogo? ¿Y no dio nuestro inmediato predecesor, Juan XXIII, de venerable memoria, un acento aún más marcado a su enseñanza en el sentido de acercarla lo más posible a la experiencia y a la comprensión del mundo contemporáneo? ¿No se ha querido dar al mismo concilio, y con toda razón, un fin pastoral, dirigido totalmente a la inserción del mensaje cristiano en la corriente de pensamiento, de palabra, de cultura, de costumbres, de tendencias de la humanidad, tal como hoy vive y se agita sobre la faz de la tierra? Antes de convertirlo, más aún, para convertirlo, el mundo necesita que nos acerquemos a él y le hablemos.

Por lo que toca a nuestra humilde persona, aunque lejos de hablar de ella y deseosos de no llamar la atención, no podemos, sin embargo, en esta intención de presentarnos al Colegio episcopal y al pueblo cristiano, pasar por alto nuestro propósito de perseverar —en cuanto nos lo permitan nuestras débiles fuerzas y sobre todo la divina gracia nos dé modo de llevarlo a cabo— en la misma línea, en el mismo esfuerzo por acercarnos al mundo, en el que la Providencia nos ha destinado a vivir, con todo respeto, con toda solicitud, con todo amor, para comprenderlo, para ofrecerle los dones de verdad y de gracia de los que Cristo nos ha hecho depositarios, para comunicarle nuestra maravillosa suerte de redención y de esperanza. Tenemos profundamente grabadas en nuestro espíritu aquellas palabras de Cristo que humilde, pero tenazmente, quisiéramos apropiarnos: *No... envió Dios su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por El* (Jn 3, 17)”.
Ecclesiam suam, nº 34.

conciencia de sí misma y se renueva evangélicamente, se siente llamada a entrar en diálogo con el mundo y a hacer a la humanidad partícipe de la Palabra divina que ha recibido de Jesús. La Iglesia entra en diálogo con el mundo al que ama y en el que vive.

El testimonio cristiano debe ir acompañado de un auténtico diálogo fraterno y debe estar sustentado en la caridad. El decreto conciliar *Ad gentes* nos ofrece estas preciosas palabras sobre el diálogo misionero:

Como el mismo Cristo escudriñó el corazón de los hombres y los ha conducido con un coloquio verdaderamente humano a la luz divina, así sus discípulos, inundados profundamente por el espíritu de Cristo, deben conocer a los hombres entre los que viven, y tratar con ellos, para advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios generoso ha distribuido a las gentes; y, al mismo tiempo, esfuércense en examinar sus riquezas con la luz evangélica, liberarlas y reducirlas al dominio de Dios Salvador⁸. *Ad gentes*, n° 11.

Este diálogo ha de mantenerse también con las culturas y con las religiones no-cristianas, siguiendo las enseñanzas que nos han ido transmitiendo los últimos papas. De entre ellos, muchos han considerado al papa Pablo VI como el *papa del diálogo*⁹. Al diálogo, en efecto, consagró, como vimos más arriba su encíclica *Ecclesiam suam*.

El diálogo requiere conocimientos previos, paciencia, capacidad de escucha y disposición para aprender de los demás. Todo ello debe ir acompañado de una inexcusable solidez doctrinal y de una conciencia clara sobre nuestra misión de anunciar el Evangelio hasta los confines del mundo. El diálogo no se hace al margen de la verdad. No admite, en este sentido, capitulaciones. No busca el consenso, sino la comunicación sincera de la Buena Noticia que gratuitamente ha sido recibida¹⁰.

8 *Ad gentes*, n° 11.

9 A. SANTOS, *Teología sistemática de la misión*, p. 345.

10 “Por lo demás, el diálogo sincero no está reñido con nuestra convicción de que el nombre de Jesús debe ser anunciado a todos. Este respeto a la conciencia del otro no excluye que tengamos conciencia nosotros de estar obligados a cumplir una “misión”. No podemos soslayar el mandato de Cristo de hacer que todos los pueblos lleguen a ser sus discípulos” *Ib.*, p. 346.

El diálogo es el modo en el que se configura la relación de la Iglesia con el mundo¹¹. El diálogo, que no ha de entablarse al margen de la verdad, tampoco ha de llevarse a cabo si no es en respeto a la libertad. Por ello hemos de trabajar por superar las exigencias e imperativos de la *neolengua* que la ideología dominante impone, del mismo modo que han de ser superadas las reglas gramaticales de la lengua de lo políticamente correcto según la lógica de lo que Murray llama el *imperio del bien*. La *neolengua* orwelliana se construye en torno a ciertas prohibiciones. Se prohíbe el amor y se impide la libertad. El diálogo de la Iglesia con el mundo se construye desde el amor y desde la libertad. En el modo en el que la Iglesia ha entendido su misión late con fuerza la sentencia de Terencio: *nada humano me es ajeno*. Por ello, *Gaudium et spes*¹² comienza afirmando que la Iglesia “se siente verdadera e íntimamente solidaria del género humano y de su historia”¹³.

11 “Como es claro, las relaciones entre la Iglesia y el mundo pueden revestir muchos y diversos aspectos entre sí. Teóricamente hablando, la Iglesia podría proponerse reducir al mínimo tales relaciones tratando de apartarse de la sociedad profana; como podría también proponerse apartar los males que en ésta puedan encontrarse, anatematizándolos y promoviendo cruzadas en contra de ellos; podría, por lo contrario, acercarse tanto a la sociedad profana que tratase de alcanzar un influjo preponderante y aun ejercitar un dominio teocrático sobre ella; y así de otras maneras. Pero nos parece que la relación entre la Iglesia y el mundo, sin cerrar el camino a otras formas legítimas, puede representarse mejor por un diálogo, que no podrá ser evidentemente uniforme, sino adaptado a la índole del interlocutor y a las circunstancias reales; una cosa, en efecto, es el diálogo con un niño y otra con un adulto; una cosa con un creyente y otra con uno que no cree. Esto es sugerido por la costumbre, ya difundida, de concebir así las relaciones entre lo sagrado y lo profano, por el dinamismo transformador de la sociedad moderna, por el pluralismo de sus manifestaciones como también por la madurez del hombre, religioso o no, capacitado por la educación civil para pensar, hablar y tratar con la dignidad del diálogo. Esta forma de relación manifiesta, por parte del que la entabla, un propósito de corrección, de estima, de simpatía y de bondad; excluye la condenación apriorística, la polémica ofensiva y habitual, la vanidad de la conversación inútil. Aunque es verdad que no trata de obtener de inmediato la conversión del interlocutor, porque respeta su dignidad y su libertad, busca, sin embargo, su provecho y quisiera disponerlo a una comunión más plena de sentimientos y convicciones”. *Ecclesiam suam*, nº 37.

12 *Gaudium et spes*, nº 1.

13 A este respecto son muy interesantes las reflexiones de Santiago Madrigal en torno a la fórmula lingüística empleada en el documento conciliar:

“Hay que llamar la atención sobre este hecho lingüístico: el texto no habla propiamente de la relación Iglesia y mundo, sino de la Iglesia *en* el mundo actual, en el mundo *de hoy*. Hemos de subrayar, en consecuencia, esta ambivalencia espacial y temporal inscrita en estas fórmulas: se trata, por un lado, de la “Iglesia en medio del mundo”, partícipe de la mundanidad del mundo; se trata, en segundo lugar, de un mundo no pensado en general, sino en esa fase histórica que

caracteriza el momento presente. Esos adjetivos, “moderno”, “actual”, “contemporáneo”, según las distintas traducciones, cualifican al sustantivo “mundo” y sitúan e instalan a la Iglesia en el devenir histórico de nuestro mundo. Sobre el primer valor semántico ya había insistido Henri de Lubac en su *Meditación sobre la Iglesia*. En esta obra pionera, que anticipa lúcidamente varios temas de fondo del Concilio Vaticano II, dedica uno de sus capítulos a esta temática nuestra: *La Iglesia en medio del mundo*” S. Madrigal, *Las relaciones Iglesia-mundo*, p. 40.

QUINTA (E)LECCIÓN: LA MISIÓN FRENTE AL IMPERIO DE LO SUCEDÁNEO O LA PROLIFERACIÓN DE MOVIMIENTOS RELIGIOSOS ALTERNATIVOS.

Comenzamos esta quinta (e)lección con otra referencia literaria. En esta ocasión nos referiremos a la novela *Solaris*, una de las obras más celebradas del gran maestro de la ciencia ficción, Stanislaw Lem. La novela, publicada en Varsovia en 1961, ha sido llevada al cine en varias ocasiones¹.

La trama se sitúa en el planeta que da nombre a la novela. El protagonista de esta ficción filosófica, Kris Kelvin, es enviado a Solaris con la misión de esclarecer el misterioso estado en que se encuentra la tripulación de la única estación de observación solariana, enviada allí con el objetivo de entablar comunicación con una inteligencia alienígena, la del inmenso océano protoplasmático que ocupa la superficie del planeta. Como respuesta a los intentos de comunicación, cada vez más agresivos, de los investigadores, el océano demuestra ser capaz de leer la mente de la tripulación que lo estudia y de extraer de ella información sobre las personas que mayor huella hayan dejado en sus respectivas memorias. De este modo, los tripulantes de la misión quedan desnudos ante la inteligencia oceánica de Solaris.

1 Este clásico de la literatura de ciencia ficción fue adaptado al cine en 1968 por el soviético Nikolai Nirenburg. En 1972, por Andrei Tarkovski. Y en 2002, por el estadounidense Steven Soderbergh.

Kelvin, el protagonista, enviado en calidad de psicólogo investigador, pronto descubre que en Solaris ocurren, ciertamente, hechos verdaderamente extraños. De entre todos ellos, el más inquietante es el que representa la visita de Harey, su esposa fallecida por suicidio tiempo atrás. El pánico inicial de Kris, al ver a su difunta mujer, se tornó en estupor y, más adelante, en plácida resignación. Nuestro protagonista era consciente de la toxicidad de la atmósfera de Solaris. No se le escapaba que el propio planeta había generado en él, como estrategia de defensa, la visión de su mujer. Esta, a medida que pasaba el tiempo, le resultaba cada vez más real. Podía hablar con ella. Observarla con detenimiento. Incluso podía rozar su piel. Las impresiones que la falsa Harey provocaba en él resultaban demasiado vívidas. A pesar de saber que se encuentra ante una especie de copia o de réplica de quien fue su mujer, Kris acaba enamorándose nuevamente de ella. Harey, por su parte, comienza a descubrir su propia condición de réplica e intenta, sin éxito, suicidarse de nuevo. Las creaciones de Solaris resultan indestructibles. Kris queda atrapado en el planeta Solaris. Elige someterse voluntariamente a la réplica que la vida inteligente de este misterioso planeta le ofrece. El maestro polaco de la ciencia ficción logra hacernos entender perfectamente la elección de Kris.

Solaris nos ofrece una interesante clave de lectura y de acercamiento a lo que desarrollamos en esta elección de misionología. Entre las líneas de dicha obra leemos: *Toda ciencia engendra alguna pseudociencia, inspitando a espíritus extravagantes elucubraciones digresivas; la astronomía encuentra sus excéntricos en la astrología; así como la química los tuvo antes en la alquimia.* En efecto, en esta (e)lección estudiaremos una serie de fenómenos que, a nuestro modo de ver –y siguiendo en esto a nuestro profesor Fuss, cuyas clases tuve el gusto de seguir en la Gregoriana– constituyen en su conjunto una extravagante sombra de la religión. Lo que la astrología (estudio de la posición y del movimiento de los astros, a través de cuya interpretación y observación se pretende conocer y predecir el destino de los hombres y pronosticar los sucesos terrestres) es a la astronomía, o la alquimia (conjunto de especulaciones y experiencias, generalmente de carácter esotérico, relativas a las transmutaciones de la materia, que influyó en el origen de la ciencia química, y que tuvo como fines principales

la búsqueda de la piedra filosofal y de la panacea universal) es a la química, eso mismo es, en cierto sentido –aunque no de un modo exacto– la realidad que englobamos en el objeto de estudio de esta materia –los movimientos de religiosidad o, más bien de espiritualidad, alternativa– a la religión.

La metamorfosis de la religión; la religión en el marco del pensamiento débil.

No pocos autores han empleado esta expresión, la de la “metamorfosis de la religión”. Refieren con ella un proceso histórico complejo a resultas del cual queda patente el intento de expulsión de la conciencia occidental de la religión y de Dios. Este intento se llevó a cabo mediante el mecanismo de la represión, por el cual se expulsan de la conciencia aquellos contenidos que se consideran no deseables. Desde diferentes instancias y de diversos modos, se ha comprobado cómo aquello que se ha intentado expulsar, los elementos reprimidos, no son eliminados ni suprimidos, sino que acaban retornando. Ahora bien, en este retorno y para burlar la vigilancia del mecanismo psíquico que los expulsó, los elementos reprimidos vuelven con un aspecto diferente, camuflados o disfrazados.

En un análisis preliminar de la situación, podría decirse que las grandes instituciones religiosas atraviesan un momento de grave crisis. Mientras tanto, los “fundamentalismos”, la religiosidad alternativa, las nuevas formas de espiritualidad, las sectas, la llamada “new age” o nueva religiosidad y otras manifestaciones pseudorreligiosas, están, sin embargo, en plena efervescencia.

Una vez superada, aparentemente, la metafísica y la antimetafísica de las grandes críticas a la religión que tanto lugar ocuparon en los últimos siglos –en el eco de la proclama de Nietzsche “Dios ha muerto”–, nos encontramos ahora ante la emergencia del “pensamiento débil”. Este pensamiento post-metafísico ha vuelto a pensar la religión². Derrida fue uno de los que

2 Vattimo, por su parte, hablaba de la reactualización de una huella semiborrada, así como de la reaguizamiento de una herida:

Vuelve a hacerse presente algo que creíamos definitivamente olvidado, la reactualización de una

hablaron, en este contexto, del “retorno de las religiones”:

¿Por qué es tan difícil pensar este fenómeno, apresuradamente llamado el “retorno de las religiones”? ¿Por qué sorprende? ¿Por qué asombra en particular a los que creían ingenuamente que una alternativa oponía de un lado la Religión, del otro lado la Razón, las Luces, la Ciencia, la Crítica (la crítica marxista, la genealogía nietzscheana, el psicoanálisis freudiano y su herencia) como si lo uno no pudiera sino acabar con lo otro? Sería preciso, al contrario, partir de otro esquema para intentar pensar dicho “retorno de lo religioso”. ¿Se reduce éste a lo que la doxa determina confusamente como “fundamentalismo”, “integrismo”, “fanatismo”? He aquí quizá, a la medida de la urgencia histórica una de nuestras cuestiones previas³.

La cuestión relativa a la verdad tiene graves consecuencias antropológicas. Despedida la verdad, solo quedan fragmentos del ser humano. El hombre que produce la posmodernidad no es ya más que un conjunto de fragmentos. Es preciso, por tanto, salvar al ser humano.

En el marco de la posmodernidad, la religión –o la religiosidad– ha adoptado una configuración específica. La fragmentación del ser humano conduce de modo inexorable a una espiritualidad débil, atrapada en lo inmanente y claramente subjetivista.

La nueva religiosidad de la “new age” es una espiritualidad, más que una religión, que sus adeptos consideran ya superada, adaptada al carácter post-moderno. Es un renacimiento de la sacralidad no circunscrita a espacios, tiempos, ritos, profesiones de fe o personas. Por consiguiente, prescindir de templos, cultos, oraciones, sacerdocio, etc. Es como una dulce y pacífica conspiración. En sus orígenes inmediatos es un producto americano, “made in California”⁴.

huella semiborrada, la reagudización de una herida, la reaparición de lo reprimido, la revelación de lo que pensábamos que había sido una *Überwindung* (superación, verificación y consiguiente puesta a un lado) resta solo una *Verwindung*, una larga convalecencia que debe ajustar cuentas con una huella indeleble de su enfermedad. G. VATTIMO, *La huella de la huella*, 109.

3 J. DERRIDA, *Fe y saber*, 13-14.

4 J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y Fenomenología de la religión*, 665.

Aunque los orígenes pueden situarse en California,

sus orígenes más remotos se encuentran en Europa, en la cultura del fin del siglo XIX como reacción frente al materialismo y como fruto del primer encuentro entre culturas y religiones. Concretamente, en cuatro elementos de la cultura europea: el ambiente religioso y cultural judeo-cristiano, la secularización cientista, la sombra de la religión (gnosis, ocultismo y herejías) y las religiones orientales⁵.

El profesor Sánchez Nogales enumera los componentes que se reúnen e imbrican hasta dar lugar a ese inmenso conjunto de realidades que englobamos en estas corrientes de nueva espiritualidad. Los “conspiradores” —en alusión a la obra “fundacional” de M. Ferguson, *La conspiración de Acuario*⁶— acuden a diferentes fuentes. De ellas van entresacando diferentes elementos. Estos son los que enumera Sánchez Nogales⁷:

- del ámbito de la filosofía y de la teología, el subjetivismo kantiano, el “sentimentalismo” teológico de Schleiermacher, el monismo teológico entendido como un mar en el que se suceden diferentes olas;
- del ámbito del psicoanálisis, la fijación por el sujeto;
- de las grandes religiones mundiales, elementos como la inclinación fundamentalista y carismática de los movimientos evangélicos; la reencarnación, de las cosmovisiones orientales; elementos del Hinduismo y el Budismo; elementos de unificación basados en la experiencia de controlar las fuerzas del interior del individuo, del Tantrismo y del Taoísmo; ciertos elementos mal interpretados, como suele ser habitual, del Sufismo o mística islámica, tales como un panteísmo en el que desaparece la dualidad de la relación entre hombre-Dios; la conciencia de

5 Ib, 666.

6 “La nueva religiosidad se presenta a sí misma como una pacífica conspiración; el libro de M. Ferguson ha sido editado en Alemania con un título sugerente: *La dulce conspiración*. Es un movimiento que no existe como movimiento. Aunque las raíces más profundas de este despertar [...] brotan fundamentalmente en Europa, en sus orígenes inmediatos la nueva religiosidad es un producto americano” Ib., 670.

7 Cf. Ib., 666-670.

la unión con la naturaleza, de religiones de los indios de América, de África y de Oceanía; elementos mágicos, misteriosos, taumatúrgicos, así como los “viajes ampliando la conciencia”, del Chamanismo; la tendencia a formar grupos de “élite”, de las religiones germánicas;

- del esoterismo, ciertas “leyes”, como la “ley del equilibrio y del ritmo”;
- de las corrientes feministas, la reivindicación del matriarcado originario relegado en su momento por la imposición del patriarcado;
- de la sociología, ciertos elementos provenientes del pensamiento marxista.

En este desfile de corrientes de espiritualidad presenciamos el llamado *paso de la religión a la espiritualidad*. Ya S. Grof proponía la vuelta a la religiosidad y la espiritualidad, pero no a Dios. S. McLaine, por su parte, explicaba que “la religión no tiene nada que ver con la espiritualidad. Toda religión cree tener línea directa con Dios, mientras que la verdad podría muy bien ser que estemos todos unidos con Dios. Somos todos parte de Dios”⁸. Sin ir más lejos, en *La conspiración de acuario*, de M. Ferguson, encontramos un subapartado titulado precisamente “*de la religión a la espiritualidad*”. Teniendo en cuenta lo que leemos en esta crucial obra, podríamos añadir que *el paso de la religión a la espiritualidad* concluye —o incluye— en *el paso de la fe a la gnosis*:

En Occidente se supone que las cuestiones religiosas se resuelven por medio de la fe, pero en las tradiciones del conocimiento directo el maestro hace aflorar las preguntas e incluso las dudas. Esta espiritualidad demanda de sus candidatos que abandonen toda creencia, no que añadan a las suyas otras nuevas¹⁰.

Esta nueva forma de religiosidad, o de espiritualidad, ha sido descrita como una “religiosidad selectiva”, “light”, descafeinada, de bolsillo o a la carta, o “supermercado de lo religioso”. Este nuevo modelo encaja con la mentalidad

8 Ib., 695.

9 M. FERGUSON, *La conspiración de Acuario*, p. 426.

10 J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y Fenomenología de la religión*, 695.

consumista –o hiperconsumista– tan presente en nuestros tiempos. Igual que en el supermercado paseamos convirtiéndonos, en cierto modo, en pequeñas víctimas de los reclamos publicitarios que nos interpelan y llenamos de este modo nuestro carro, así también el hombre *débil* –o de *pensamiento débil*– construye su modelo espiritual “a la carta”, tomando elementos de acá o de allá, mezclando tradiciones religiosas –o, por decir mejor, adoptando imágenes falsificadas de diferentes tradiciones religiosas– “buscando productos que satisfagan sus gustos y preferencias, y comparando ventajas y desventajas, adecuación del producto y esfuerzo necesario para conseguirlo”¹¹. Muchos autores han subrayado el carácter camaleónico de estas nuevas formas de espiritualidad. Incluso se ha hablado de su carácter vírico o viral. Lo importante no es el contenido en sí, sino el grado de satisfacción personal –entendida esta en un sentido individualista– que provoca. El carácter fluido y la delicuescencia de estas nuevas formas de espiritualidad son absolutamente innegables.

Todo este escenario se presenta como un verdadero desafío a nuestra fe. El *mapa de las religiones*¹² es continuamente modificado por el vertiginoso despliegue de estas nuevas corrientes de espiritualidad. Algunas de ellas, por cierto, no son precisamente “nuevas”, sino más bien actualizaciones de *viejos* y antiguos desafíos para la Iglesia. Este es el caso, sin ir más lejos, de todo el abanico de corrientes y movimientos de ascendencia gnóstica. A juicio de nuestro estimado profesor M. Fuss, estos movimientos, además de representar un verdadero desafío misionero para la Iglesia, constituyen auténticas *subculturas*, con sus ritos de iniciación y sus elementos identificadores¹³.

Los documentos de la Iglesia, madre y maestra siempre atenta a los signos de los tiempos, consciente del desafío pastoral y misionero que representan estos movimientos, nos ofrecen algunas orientaciones. La primera, reconocer la llamada universal a la Salvación. Llevar a cabo un estudio profundo sobre la dimensión religiosa específica de estos fenómenos, con el fin de encontrar

11 Ib., 704-705.

12 Cf. *Redemptor Hominis*, n° 11.

13 Cf. M. Fuss, *Los nuevos movimientos religiosos*, 282.

un nivel común de intercambio dialógico sin soslayar la cuestión de la verdad. En segundo lugar, en el marco de un sincero *diálogo de verdad*¹⁴ y en respeto a la libertad, recuerda la Iglesia la necesidad de insistir en la sinceridad¹⁵ y de combatir el peligro de la superficialidad. En tercer lugar, contra los intentos de auto-religión humana y teoría de evolución cósmica, la Iglesia anuncia a Jesucristo como Camino, Verdad y Vida (Jn 14, 6), fuente del Agua Viva (Jn 4, 13).

La Iglesia se presenta ante el mundo como mensajera de la verdadera esperanza. Estos movimientos que englobamos dentro de la categoría de espiritualidad alternativa, además de promover una espiritualidad populista y mercantilizada, anuncian y difunden, no la Buena Noticia –motivo de verdadera esperanza–, sino sus sucedáneos. De la esperanza y de sus sucedáneos, especialmente del optimismo, escribió Bernanos. Para este gran novelista, ensayista y dramaturgo francés, el optimismo no es más que un sucedáneo de la esperanza, virtud cristiana en nuestros días trágicamente abandonada. Este abandono ha provocado en el ser humano la activación de un mecanismo de sustitución por el que la esperanza abandonada es sustituida por un sucedáneo. Y el optimismo se presenta, precisamente, como su sucedáneo perfecto, en un contexto, como el nuestro, de delicuescencia, cansancio y debilidad.

La esperanza conlleva compromiso, entrega y esfuerzo. El optimismo, subproducto del populismo y del consumismo compulsivo de nuestra época –en cuanto que no supone esfuerzo, ni discernimiento, ni compromiso alguno– se presenta como el sucedáneo más exitoso.

La desgracia mayor del mundo, en el momento en que hablo, es que nunca ha sido tan difícil como ahora distinguir entre los constructores y los destructores, porque nunca la barbarie ha tenido unos medios tan poderosos para abusar de las decepciones y de las esperanzas de una sociedad ensangrentada, que duda de sí misma y de su futuro. Nunca el mal ha tenido una ocasión tan propicia para fingir que lo que hace son las obras del bien. Nunca el diablo ha merecido tanto el nombre que ya le daba San Jerónimo,

14 Cf. *Dignitatis Humanae*, nº 3.

15 Cf. *Redemptoris missio*, nº 56.

el de mono imitador de Dios [...] El optimismo es un sucedáneo de la esperanza que se puede encontrar fácilmente en cualquier parte, incluso, por ejemplo, en el fondo de una botella. La esperanza, en cambio, se conquista. No se llega a la esperanza sino a través de la verdad, al precio de grandes esfuerzos y de larga paciencia. Para encontrar la esperanza, hay que estar más allá de la desesperación. Cuando se va a hasta el final de la noche, uno se encuentra con un nuevo alborar. La forma más alta de la esperanza es la desesperación superada¹⁶.

Contraoponer optimismo y esperanza sería para Bernanos equivalente a comparar lo brillante y lo luminoso. En el Evangelio encontramos la fuente de agua viva. Las aguas de los movimientos de espiritualidad alternativa no calman nuestra sed. Son aguas que provienen de las fuentes populismo religioso y de totalitarismo. Son como las aguas de los océanos del planeta Solaris, tejen su engaño, embaucan con sucedénaos, manipulan y anestesian al individuo. Más arriba nos hemos referido a la distinción que cabe hacer entre optimismo y esperanza. Sobre ello han hablado en los últimos tiempos tanto el Papa Benedicto XVI como el Papa Francisco. Sus palabras nos ayudan a entender una cuestión, a nuestro juicio, de gran magnitud. Benedicto XVI señaló en su momento que el optimismo ideológico es un sustituto de la esperanza. Esta idea aparece muy claramente desarrollada en su magnífica Carta Encíclica *Spe Salvi* (2007), oponiendo la esperanza cristiana y el optimismo al que pudiera invitar una ideología rendida a la idea de progreso. El Papa Francisco retomó estas consideraciones y afirmó claramente que la esperanza cristiana no es optimismo, sino una ardiente expectativa hacia la Revelación del Hijo de Dios. A esta esperanza que no defrauda empuja toda actividad formativa.

¡Qué distancia tan grande entre la esperanza y el optimismo! La misma que existe entre el anuncio misionero de la Iglesia y otros anuncios y reclamos tan presentes en nuestro mundo. Es la distancia existente entre la Misión y la publicidad. La publicidad de las marcas. Nuestras *marcas* son, en cambio, las del Crucificado. Las marcas del amor y de la misericordia. Muchos de los

16 G. BERNANOS, *La libertad, ¿para qué?*, p. 8.

grupos y movimientos a los que nos hemos referido se extienden y difunden siguiendo estrategias extraídas o copiadas de la mercadotecnia –o *marketing*– empresarial. De nuevo, Misión frente a publicidad:

- mientras la Misión *libera*, la publicidad a la que nos referimos *cautiva*;
- mientras que la Misión nos *despierta* del sueño o de nuestras ensoñaciones, la publicidad *hipnotiza*;
- mientras que la Misión nos hace *hermanos*, la publicidad genera *clientes*;
- mientras que la Misión nos descubre como *Hijos*, la publicidad nos convierte en *abonados*.

SEXTA (E)LECCIÓN: LA MISIÓN Y LOS ESTUDIOS TEOLÓGICOS.

La sexta (e)lección que proponemos nos lleva a considerar la vocación misionera del quehacer teológico y, por tanto, de nuestros centros de estudios. El afán de erudición no es el primer motor en nuestra tarea. Lo es, en cambio, la misión.

Ya hemos hablado en nuestra introducción a estas (e)lecciones del nacimiento de la misionología como ciencia. Recordemos que en torno a 1909 comenzó su sistematización en ámbito católico, hasta alcanzar tiempo más tarde un puesto propio entre las diferentes disciplinas teológicas.

Fruto de este proceso, en los años 30 se pudo ya contar con las Facultades de Misionología en Universidades Romanas, concretamente en la Gregoriana y en la Urbaniana. Se comenzó a insistir, como hemos visto, en la necesidad de impartir cursos sobre Misionología también en los seminarios y casas de formación. Se tomó conciencia, en cualquier caso, de la importancia de una adecuada formación doctrinal en torno a la misión en toda la formación teológica. Aparecieron, de hecho, libros y revistas dedicados a estudios misionológicos. En España sin ir más lejos cabe destacar el papel tan importante que jugaron las célebres Semanas Misionológicas y los Simposios de Misionología, celebrados en Burgos, bajo los impulsos de la Facultad de Teología del Norte, con sede en la ciudad burgalesa.

La misionología tiene por objeto explicar la teología de la misión como tratado autónomo, desde un enfoque sistemático, pastoral y espiritual. Sin embargo, como recuerda *Redemptoris missio*¹⁷, es toda la teología la que debe exponer también los diferentes aspectos de la misión. De cada tratado y de cada asunto o tema teológico se desprenden diversos aspectos relativos a la misión que han de ser tenidos en cuenta.

Según Santo Tomás, “toda teología está ordenada a alimentar la fe”¹⁸. Todas las actividades que albergan nuestros Centros de Estudios Teológicos están ordenados a la misión, del mismo modo que la Iglesia, que no vive para sí misma en una suerte de *autorreferencialidad*, sino que se expresa siempre como donación y entrega.

De la luz del misterio de Cristo, contenido central de la misión, procede la armonía que encontramos en todas las ciencias teológicas y eclesiásticas. Cristo, anunciado como Dios, hombre, Salvador. Cristo, celebrado y hecho presente en los Sacramentos, en los signos salvíficos eclesiales. Cristo, comunicado a cada persona y a toda la humanidad. Cristo, preexistente (como Verbo) con el Padre y el Espíritu Santo, constituye con ellos la fuente de la misión.

Una adecuada formación teológica es necesariamente misionera. La complejidad de nuestro mundo “exige cada vez más maestros que estén realmente a la altura de la complejidad de los tiempos y sean capaces de afrontar, con competencia, claridad y profundidad, los interrogantes vitales del hombre de hoy, a los que se sólo el Evangelio de Jesús da la plena y definitiva respuesta”¹⁹.

El Decreto *Ad gentes*, en consonancia con toda la enseñanza conciliar, exhorta a los profesores de los seminarios y de las universidades a subrayar “los motivos misionales” presentes en las diferentes disciplinas y ramas del saber

17 *Redemptoris missio*, n° 2.

18 SANTO TOMÁS, *In I Sent.*, q.1 a. 2

19 *Pastores dabo vobis* n° 56.

teológico, con el fin de “ir formando de este modo la conciencia misionera”²⁰ de los estudiantes. Eloy Bueno de la Fuente explica el núcleo de lo que aquí se subraya:

Lo decisivo en este tema no es tanto la incorporación de temas puntuales o de cuestiones de actualidad. El punto central se encuentra en la lógica que debe mover toda la reflexión, para que no se centre ni en lo inmediato ni en las precisiones conceptuales sino que todo el proceso de reflexión y de exposición viva de la lógica de fondo (que no podemos dejar de denominar “misionera”)²¹.

La teología surge de la misión de la Iglesia y no puede desprenderse de este marco misionero. Si la Iglesia existe para la misión, la teología se despliega en la tarea de explicar los caminos que la Iglesia ha de recorrer en el cumplimiento de su misión.

20 *Ad gentes*, nº 39.

21 E. BUENO, *Teología*, 856.

SÉPTIMA (E)LECCIÓN: LA MISIÓN Y EL SILENCIO.

Nuestra **séptima y última (e)lección** nos sitúa ante otro gran argumento de la misión, tal y como reza el título escogido. Titulamos esta (e)lección *La Misión y el silencio*. Podría haberse titulado también *El testimonio y el silencio*. Sin menoscabo del carácter necesario de la palabra en el proceso evangelizador, quisiera poner también de relieve la importancia del silencio. El silencio, como tal, forma parte de cualquier proceso comunicativo. La pragmática comunicativa²², de hecho, como parte de la lingüística, estudia la importancia del silencio en la comunicación. El silencio es necesario para la escucha. El silencio, en ocasiones, adquiere el carácter de elocuente. Hay silencios reverenciales. Silencios que expresan admiración. Aunque también hay silencios cómplices y silencios cobardes. Nosotros nos aproximaremos a la importancia del silencio en la misión, en el anuncio del Evangelio. El silencio, si no es un silencio cobarde, puede dotar a nuestra actividad misionera de gran profundidad.

22 “Se entiende por *pragmática* el estudio de los principios que regulan el uso del lenguaje en la comunicación, es decir, las condiciones que determinan tanto el empleo de un enunciado concreto por parte de un hablante concreto en una situación comunicativa concreta, como su interpretación por parte del destinatario. La pragmática es, por tanto, una disciplina que toma en consideración los factores extralingüísticos que determinan el uso del lenguaje, precisamente todos aquellos factores a los que no puede hacer referencia un estudio puramente gramatical: nociones como las de *emisor*, *destinatario*, *intención comunicativa*, *contexto verbal*, *situación* o *conocimiento del mundo* van a resultar de capital importancia”. M.^a V. ESCANDELL, *Introducción a la pragmática*, 15-16.

Para introducir esta última propuesta vamos a volver a considerar el testimonio de Olivier Clement²³. En la obra autobiográfica a la que ya nos hemos referido, titulada *El otro sol*, este célebre pensador francés relató su conversión al cristianismo. Educado en el más estricto agnosticismo, acabó abrazando la fe. La muerte de uno de sus mejores amigos despertó en él la pregunta por el sentido de la vida, que le iría conduciendo a la conversión. Al constatar que todas las grandes personalidades de la historia, que tanto le fascinaban y despertaban su más vivo interés, “yacían hoy en la nada”, se vio moralmente obligado a encontrar una respuesta a la pregunta por el sentido. Buscó y... encontró. Hasta su conversión, su pensamiento osciló entre la nada y el sentido, al menos un sentido pretendido y anhelado. En plena búsqueda, compró un icono religioso y lo colgó en la pared de su habitación. Y un buen día, frente a la imagen, se sintió mirado: “Todo era silencio, palabras de silencio... una profundidad en la que ya no estaba yo solo. Me dijo que yo existía, que él quería que yo existiera y, por tanto, que no era ya nada. Me dijo que yo no era todo, pero sí responsable. Me dijo que yo necesitaba ser perdonado, curado, creado de nuevo... «He aquí que estoy a la puerta llamando». Y abrí”. Así describe Clement su experiencia. Nos interesa, sobre todo, recoger algunas de sus palabras: “Me dijo que yo [...] no era ya nada. Me dijo que yo no era todo”. Entre la nada y el todo. Entre el sinsentido y Dios.

A la luz de este testimonio, y de tantos otros, podríamos extraer una lección crucial a tener en cuenta en nuestro diálogo con el mundo: no deberíamos descartar la posibilidad de que Dios, de existir, no nos hable a voces, sino incitando nuestro silencio y colmando y habitando nuestros deseos y anhelos²⁴.

Nuestra misión, la misión de anunciar el Evangelio, es también la misión de acompañar en el dolor y en el sufrimiento. Aquel a quien anunciamos la Buena Noticia es con frecuencia golpeado por el mal y el sufrimiento. En ocasiones se impone la necesidad de acompañar desde el silencio.

23 Olivier Clement (1921-2009) fue un teólogo cristiano, profesor en el Instituto de Teología Ortodoxa San Sergio en París.

24 M. GARCÍA-BARÓ, *Del dolor, la verdad y el bien*, p. 81.

Notemos que al problema del mal se asocia habitualmente el denominado *silencio de Dios*. Y se esgrime este silencio como un argumento *contra* su existencia. El mal está presente en la vida del ser humano. El mal forma parte de nuestra experiencia vital. No son pocos aquellos que no esgrimen el silencio como prueba de su no existencia. Son aquellos que guardan también ellos, por su parte y a este respecto, silencio. García-Baró escribe unas bellísimas palabras sobre el silencio de Dios.

He aquí que Dios, que no nos habla a voces, incita nuestro silencio colmado de deseo y lo habita. Su Silencio, fuente de nuestra esperanza y nuestro anhelo, resuena al oído como un incesante: *Vé, camina, sigue*.

Dice con toda justicia Zubiri que hay la necesidad humana no solo de hacerse uno mismo en comercio existencial con las cosas del mundo, sino incluso la necesidad de estar forzado a hacerse uno a sí mismo existiendo.

Viene el hombre del ímpetu infatigable y todopoderoso de una realidad que lo obliga a hacerse como persona. Es el hombre la experiencia misma de esta *religación* a la fuerza de la realidad que nos lleva y nos soporta como desde detrás de nosotros mismos, *a tergo*. Pero yo aún prefiero decir que el Silencio divino es el impulso mismo de nuestra disconformidad llena de preguntas y rebelde para con el mundo que hay que vivir, para con *lo que hay*.

La experiencia ontológica no coincide con la que debe llamarse experiencia religiosa, pero es el prólogo o preámbulo de esta, como, por otro lado, al constituir la atmósfera misma en que vivimos, también es prólogo y preámbulo de las experiencias éticas, estéticas e interpersonales.

[...] conviene denominar experiencia religiosa al giro que da la experiencia ontológica consistente en permanecer atentamente inclinado sobre el Silencio que llena el fondo de la vida, en vez de volcarse en seguida al mundo²⁵.

Podemos considerar del mismo modo al silencio como un factor corrector. Aquel que nos previene del peligro de convertir nuestro anuncio en charlatanería. Aquel que aleja nuestro mensaje de los populismos. El silencio nos

25 Ib., 81-82.

redime de nuestros excesos y nos previene de los malentendidos. La palabra se sostiene en la tensión entre lo indecible y lo inefable, que no son sino desbordamientos de la misma. El primero, por defecto. El segundo, por exceso.

Por otro lado, nuestro silencio es la mejor antesala para la Palabra. O quizá es más bien el efecto que provoca la presencia de Esta. Dios se hace presente y nos deja *boquiabiertos*.

El silencio nos acerca al otro. Nos aproxima al hermano. El agudiza nuestra atención. El silencio se hace oración. Convierte la pregunta –la existencia humana está plagada de preguntas– en plegaria. De hecho, una pregunta que no llegue a desembocar en plegaria no es una pregunta lo suficientemente atenta.

El diálogo amoroso se mantiene también en el silencio. Los amantes se miran en silencio. O miran, en silencio, en la misma dirección. Y la misión es, no lo olvidemos, fundamentalmente un diálogo amoroso. El silencio, en este sentido, forma parte de la gramática misionera.

En el contexto de la misión, el silencio se presenta como expresión del deseo de Paz. Cuando apareció Jesús resucitado en el Cenáculo y se dirigió a sus apóstoles no pronunció un largo discurso esotérico. Sus palabras fueron: *La Paz con vosotros*.

BIBLIOGRAFÍA

- BERNANOS, G. *La libertad, ¿para qué?* Ed. Encuentro. Madrid, 1989.
- BUENO DE LA FUENTE, E., *Jesús, el Hijo*, en BUENO DE LA FUENTE, E. – CALVO, R. (dir.), *Diccionario de Misionología y animación misionera*. Monte Carmelo. Burgos, 2003, pp. 525-530.
- _____, *Reino*, en BUENO DE LA FUENTE, E. – CALVO, R. (dir.), *Diccionario de Misionología y animación misionera*. Monte Carmelo. Burgos, 2003, pp. 786-789.
- _____, *Teología*, en BUENO DE LA FUENTE, E. – CALVO, R. (dir.), *Diccionario de Misionología y animación misionera*. Monte Carmelo. Burgos, 2003, pp. 853-857.
- CALVO PÉREZ, R., *Testimonio*, en BUENO DE LA FUENTE, E. – CALVO, R. (dir.), *Diccionario de Misionología y animación misionera*. Monte Carmelo. Burgos, 2003, pp. 865-870.
- DERRIDA, J., *Fe y saber. Las dos “fuentes” de la “religión” en los límites de la mera razón*, en DERRIDA, J. – VATTIMO, G. – TRÍAS, E. (dir.), *La religión*. Encuentro. Madrid, 1996.
- ESCANDELL, M^a V., *Introducción a la pragmática*. Ariel. Barcelona, 2006.
- ESQUERDA BIFET, J., *Teología de la Evangelización*. Madrid. BAC, 1995.
- FERGUSON, M. *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales de este fin de siglo*. Ed. Kairós. Barcelona, 1990.
- FUSS, M. *Los nuevos movimientos religiosos*, en S. KAROTEMPREL (dir.), *Seguir a Cristo en la misión. Manual de misionología*. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000, pp. 279-284.

- GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*. Sígueme. Salamanca, 2006.
- KLEMPERER, V., *LTI La lengua del Tercer Reich*. Ed. Minúscula, Barcelona, 2001.
- LÓPEZ GAY, J., *Introducciones alla Missiologia*, Editrice PUG. Roma, 2001.
- MADRIGAL TERRAZAS, S. *Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II*, en URÍBARRI BILBAO, G. (ed.), *Teología y nueva evangelización*. UPC-Desclée De Brouwer. Madrid, pp. 13-95.
- MÜLLER, K., *Misionología: una introducción*, en S. KAROTEMPREL (dir.), *Seguir a Cristo en la misión. Manual de misionología*. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000, pp. 15-30.
- PRADES LÓPEZ, J., *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*. BAC. Madrid, 2016.
- RICHI ALBERTI, G., *La Iglesia somos nosotros en Cristo. Cuestiones de eclesiología sistemática*. Encuentro. Madrid, 2016.
- SANTOS HERNÁNDEZ, A., *Teología sistemática de la misión*. Editorial Verbo Divino. Estella, 1991.
- TURNER, G. *Las torres del olvido*. Ediciones B. Barcelona, 1987.
- VATTIMO, G., *La huella de la huella*, en DERRIDA, J. – VATTIMO, G. – TRÍAS, E. (dir.), *La religión*. Encuentro. Madrid, 1996.
- WOLANIN, A., *Teologia della missione*. Editrice PUG, Roma, 2000.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
PRIMERA (E)LECCIÓN:	
LA MISIÓN Y EL REINO DE DIOS.....	9
a. La predicación de Jesús y el Reino de Dios	9
b. La existencia y el modo de ser de la Iglesia provienen de Jesús.....	16
c. Misión y Reino de Dios.....	17
SEGUNDA (E)LECCIÓN:	
LA MISIÓN, FRENTE AL IMPERIO DEL BIEN	25
a. El anuncio del Reino de Dios	26
b. El imperio del bien	29
TERCERA (E)LECCIÓN:	
LA MISIÓN Y EL TESTIMONIO.....	41
CUARTA (E)LECCIÓN:	
LA MISIÓN Y EL DIÁLOGO	51
QUINTA (E)LECCIÓN:	
LA MISIÓN FRENTE AL IMPERIO DE LO SUCEDÁNEO O LA PROLIFERACIÓN DE MOVIMIENTOS RELIGIOSOS ALTERNATIVOS	63
La metamorfosis de la religión; la religión en el marco del pensamiento débil	65
SEXTA (E)LECCIÓN:	
LA MISIÓN Y LOS ESTUDIOS TEOLÓGICOS	73

SÉPTIMA (E)LECCIÓN:
LA MISIÓN Y EL SILENCIO..... 77
BIBLIOGRAFÍA..... 81

