

La Teología Misional hoy

El problema teológico de la esencia y los fundamentos de la actividad misionera de la Iglesia es un problema de indiscutible actualidad. En las discusiones se mezclan con frecuencia juicios de valor negativo sobre los grandes misioneros del pasado, comenzando por el mismo patrono de las misiones, San Francisco Javier. Esas discusiones teóricas, con frecuencia de forma bastante simplificada, tienen una repercusión innegable en la realidad viva del mundo misional. Por eso es natural que despierten especial interés en los que viven en ese mundo y, de modo particular, en los que tienen alguna responsabilidad en la formación de los futuros misioneros.

Sin pretender discutir este problema en toda su amplitud, vamos a recoger aquí algunas reflexiones que nos vimos obligados a hacer hace ya años al contacto con el célebre discurso tenido por el P. Rahner a la Asociación Católica de la Universidad de Friburgo en enero de 1965¹. El correr de los años sólo ha contribuido a hacernos sentir con mayor profundidad la importancia del problema, y por eso nos hemos decidido a volver sobre esas reflexiones que entonces dejamos sin publicar y no creemos que hayan perdido nada de su actualidad. Sólo en cuanto a la forma hemos creído conveniente cambiar algunas cosas. Lo que citamos del discurso del P. Rahner tiene un valor meramente ocasional y nuestra intención es discutir directamente el problema en sí mismo. Se trata de cosas que de mil maneras estamos oyendo continuamente y con bastante frecuencia de forma mucho más simplificada. Por eso nos hemos sentido obligados a ofrecer estas reflexiones con el deseo de que ayuden en algún grado a una mejor inteligencia del problema y de su recta solución.

¹ Nos servimos del texto publicado en *Herder Correspondence* 2 (1965), 207-212, con el título de "The Christian of the Future".

Comencemos por el celo misional. Para Rahner, su importancia es evidente y por eso tiene buen cuidado de insistir en el citado discurso en que de su modo de concebir la Iglesia «no se puede decir que haya de estorbar inevitablemente o volver inefectivo el celo misional de clero y laicado»². Desgraciadamente, en más de uno los efectos no han respondido a ese deseo o esperanza del padre Rahner, pero prescindiendo ahora de eso convendrá examinar la razón que aduce para esa esperanza. «Por el contrario —escribe—, es más fácil y menos restrictivo poder decir a alguien: 'Sé lo que eres', que: 'Destruye lo que fuiste hasta ahora'. Francisco Javier dijo a los japoneses que le preguntaban, que sus antepasados estaban en el infierno, y ellos contestaron que no aspiraban a una suerte mejor. La anécdota recapitula todo el problema y el progreso que se ha realizado desde el siglo XVI en conciencia actual de la fe, al mismo tiempo que las respectivas ventajas y desventajas de ambas actitudes»³.

Así piensan hoy muchos⁴, pero nosotros sentimos cierta dificultad en admitir sin más ese modo de pensar. Naturalmente no se trata de rechazar *a priori* toda reapreciación crítica del pasado. El derecho y la necesidad de esa labor crítica los reconocemos expresamente, pero en el caso presente no nos parece que esas observaciones críticas respondan con suficiente fidelidad a los hechos históricos y sentimos además la necesidad de discutir con atención alguno de sus presupuestos teóricos. Comencemos por el examen de los hechos históricos.

Lo que dice San Francisco Javier lo conocemos por sus propias cartas. Convendrá, pues, comenzar por ver qué es lo que él mismo escribe. En una carta a los compañeros residentes en Europa, fechada en Cochín el 2 de enero de 1552, escribe largamente sobre sus dos años de apostolado en el Japón. En dos ocasiones

² A. c., p. 210.

³ A. c., p. 210.

⁴ Por citar sólo un ejemplo bien reciente, véase lo que escribe el P. L. O'NEILL, M.M., en su artículo *Unrest among the Clergy*: "Conditioned by the theology of his day he firmly believed that anyone who died unbaptized was excluded forever from God's sight. [...] the waters of baptism without which hellfire is their certain end. [...] There can be no return to the simpler theology of Xavier's day which consigned all non-Catholics to the unflattering category of «massa damnata»" (*The Japan Missionary Bulletin* 19 [1965] 449). Convendrá notar de paso por su importancia para la materia del presente artículo que el P. O'Neill considera como una de las causas de "Nnrest" entre el clero "the recognition of the non-Catholic Religions" (44-448).

se refiere en ella al punto del infierno. Convendrá oír ante todo sus mismas palabras:

«Estos de Amanguchi (Yamaguchi), antes de bautizarse, tuvieron una grande duda contra la suma bondad de Dios, diciendo que no era misericordioso, pues no se había manifestado a ellos antes de que nosotros fuéramos allá; si era verdad (como nosotros decíamos) que los que no adoran a Dios, todos iban al infierno, que Dios no tuvo piedad de sus antepasados, pues los dejó ir al infierno sin darles conocimiento de su ley.

«Esta fue una de las grandes dudas que tuvieron para no adorar a Dios. Plugo a Nuestro Señor de hacerles capaces de la verdad y librarlos de la duda en que estaban. Dímosles nosotros razón por donde les probamos la ley de Dios ser la primera de todas, diciéndoles que, antes que las leyes de China viniesen a Japón, los japoneses sabían que matar, hurtar y levantar falso testimonio, y obrar contra los otros diez mandamientos era malo, y tenían remordimiento de conciencia en señal del mal que hacían, porque apartarse del mal y hacer el bien estaba escrito en el corazón de los hombres; y así los mandamientos de la ley de Dios los sabían las gentes sin otro ninguno enseñárselos, sino el Criador de todas las gentes.

«Y que si en esto ponían alguna duda lo experimentasen tomando a un hombre que fuese criado en un monte, sin tener noticia de las leyes que vinieron de la China, ni saber leer ni escribir, y preguntasen a este hombre criado en el monte, si matar, hurtar y hacer contra los diez mandamientos era pecado o no, si guardarlos era bueno o no; por la respuesta que éste diera, siendo tan bárbaro, sin enseñarlo otra gente, verían claramente cómo aquel tal sabía la ley de Dios. Pues ¿quién enseñó a éste el bien y el mal sino Dios que lo crió? Y si en los bárbaros hay este conocimiento, ¿qué será en la gente discreta? De manera que, antes de que hubiese ley escrita, estaba la ley de Dios en los corazones de los hombres. Cuadróles tanto esta razón que quedaron todos muy satisfechos. Sacarlos de esta duda fue grande ayuda para que se hicieran cristianos» (23-25) ⁵.

⁵ Citamos, según F. M. MORENO, *Cartas y Avisos Espirituales de San Francisco Javier*, 2.^a ed., Madrid, 1952. Otra traducción del original portugués se puede ver en la edición del P. ZUBILLAGA, Madrid (BAC), 1953. Las diferencias son meramente materiales y no afectan al sentido. En la edición del P. Moreno esta carta tiene el número 62; en la del P. Zubillaga el 96, que es el mismo de la edición de los PP. SCHURHAMER y WICKI, Roma (MHSI), 1944-1945. Los números de los párrafos son los mismos en las tres ediciones.

Hasta aquí la primera cita. La segunda es como sigue:

«Un desconsuelo tienen los cristianos de Japón y es que sienten en gran manera lo que decimos de que los que van al infierno no tienen ningún remedio. Sienten esto por amor de sus padres, madres, mujeres, hijos y otros muertos antepasados, teniendo lástima de ellos. Muchos lloran por los muertos y me preguntan si pueden tener algún remedio por vía de limosnas y oraciones. Yo les digo que ningún remedio tienen.

«Sienten ellos este desconsuelo; pero a mí no me pesa, porque no se descuiden de sí mismos y porque no vayan a penar con sus antepasados. Pregúntanme si Dios los puede sacar del infierno y la causa porque siempre han de estar en el infierno; a todo les respondo suficientemente. Ellos no dejan de llorar por ver a sus antepasados sin remedio. Yo también recibo algún sentimiento por ver a mis amigos, tan amados y queridos, llorar cosas que no tienen remedio» (48-4) ⁶.

Añadamos unas breves reflexiones sobre estos textos, comenzando por el segundo. Es el más tajante y duro. Las palabras del santo no pueden ser más explícitas: «Yo les digo que ningún remedio tienen.» Pero hay que comenzar por ver de qué se trata. El problema es si pueden hacer algo para sacar del infierno a los que ya han caído en él o si el estar en el infierno puede acabarse algún día. A esto la respuesta es y tiene que ser totalmente negativa, sobre todo si se tiene en cuenta lo que sobre el infierno predicaban diversas sectas budistas, según nos dice un poco antes en la misma carta (nn. 7-12, 21 y 26). Baste sólo un par de breves citas. «Esta manera de padres predicar al pueblo ciertos días. En todas sus predicaciones, el principal punto que predicar es que no duden por ninguna cosa, aunque tengan hechos muchos pecados y hagan que aquel santo de la ley que escogieron los libraré del infierno, aunque allá vayan, si los bonzos rogaren por ellos, por cuanto guardan los cinco mandamientos» (11) ⁷. «Y porque ellos en sus libros tienen que, aunque estén en el infierno, si llamaren a los fundadores de las sectas, serán libres de allá, muy mal les parecía el que Dios no hiciera a los hombres que van al infierno ninguna redención, diciendo que sus leyes eran más fundadas en piedad de lo que era la ley de Dios» (21) ⁸. «Nosotros les probamos que los que van al infierno no pueden ser sacados por

⁶ MORENO, *Carta* 62; ZUBILLAGA 96.

⁷ Id.

⁸ Id.

los bonzos ni por las bonzas, con las cuales razones les pareció ser así como nosotros decíamos, diciendo que hasta ahora los bonzos los habían engañado. Quiso Dios por su misericordia que hasta los bonzos dijeran que era verdad, que ellos no podrían sacar las almas de los que iban al infierno; pero que si aquello no predicasen que no tendrían qué comer ni qué vestir. Andando el tiempo comenzaron a faltar las limosnas de sus devotos, y ellos a padecer necesidad y deshonras. Sobre este infierno fueron todas las discordias entre los bonzos y nosotros; paréceme que tarde seremos amigos» (26)⁹. En este ambiente y a quienes son ya cristianos la contestación de San Francisco Javier se entiende sin mayor dificultad.

El primer pasaje anteriormente citado considera una situación distinta. Se trata de las dificultades que tuvieron los de Yamaguchi antes de bautizarse y la dificultad era no contra la eternidad del infierno sino «contra la suma bondad de Dios». El armazón lógico de la dificultad es claro: si los que no adoran a Dios van al infierno y Dios no dio a sus antepesados posibilidad de conocerlo y adorarlo, ¿cómo se puede decir que Dios sea misericordioso y bueno? San Francisco Javier reconoce la gravedad psicológica de esta dificultad: «Esta fue una de las grandes dudas que tuvieron para no adorar a Dios.» Frente a ella la actitud del santo es distinta de la que hemos visto anteriormente, como también es distinto el problema. «Plugo a Nuestro Señor de hacerles capaces de la verdad y librarlos de la duda en que estaban.» Y el medio para conseguirlo fue hacerles ver «que antes que hubiese ley escrita, estaba la ley de Dios en los corazones de los hombres». En su contexto, las palabras del santo implican un claro reconocimiento de la posibilidad de conocer y adorar a Dios antes de haber oído la predicación del evangelio.

Como se ve, teóricamente la respuesta de San Francisco Javier a los problemas que se le planteaban es mucho más exacta y matizada de lo que parecen indicar ciertas fórmulas repetidas por unos y otros. Pero sobre todo lo que no se ve en las fuentes es que «ellos contestaron que no aspiraban a una suerte mejor». San Francisco Javier nos dice exactamente todo lo contrario. De los que sintieron la dificultad antes de bautizarse nos dice que, una vez resuelta, se hicieron cristianos: «Cuadróles tanto esta razón que quedaron todos muy satisfechos. Sacarlos de esta duda fue

⁹ Id.

grande ayuda para que se hicieran cristianos» (25). De los ya cristianos nos dice: «Sienten ellos este desconsuelo; pero a mí no me pesa, porque no se descuiden de sí mismos y porque no vayan a penar con sus antepasados» (49). En las palabras del santo no se ve fundamento suficiente para esa afirmación, que además está más cercana de la psicología de ciertos ambientes culturales trabajados por el ateísmo existencialista que de la del Japón de San Francisco Javier.

En un momento en que la conciencia de la historicidad del hombre se ha hecho tan profunda hay necesidad de insistir fuertemente en la objetividad de la historia. A los hechos históricos hay que comenzar por dejarles dar testimonio objetivo de sí mismos antes de imponerles nuestra interpretación. La realidad es que ciertos modos de proceder han producido históricamente resultados muy distintos de los que tiende a imaginar el hombre contemporáneo con una psicología demasiado anclada existencialmente en un ambiente cultural distinto. Por extraño que le pueda parecer, la realidad que nos dan los documentos históricos es que San Francisco Javier, respondiendo de la forma que lo hizo a los japoneses que le interrogaban, consiguió que los paganos se convirtiesen y que los cristianos lo siguiesen siendo, y si el Japón entero no es hoy cristiano, es por causas que no tienen nada que ver con este modo de predicar, como lo saben perfectamente todos los que están un poco versados en la historia del Japón.

Naturalmente se puede decir que San Francisco Javier, aun admitiendo en teoría la posibilidad de salvación para quien no hubiese oído todavía la predicación del evangelio, en la práctica no era muy optimista sobre la salvación efectiva de los paganos y consideraba su misión como trabajo por su conversión y salvación. Eso es indiscutiblemente cierto. Es cierto que para él el peligro de condenación en que se encontraban los paganos era muy grande y también es cierto que, tomando en serio ese peligro, lo que le preocupaba ante todo no era lo que había pasado a sus antepasados, cosa que él no podía cambiar en nada, sino lo que podía pasar a los que tenía delante y sobre los que podía trabajar como instrumento de Dios para que no fuesen a parar a tan triste fin. Dicho de otra forma, no buscaba una fórmula que le resolviese un problema afectivo sino una solución efectiva para el problema real. En las palabras que hemos citado más arriba lo expresa con toda claridad: «Sienten ellos este desconsuelo; pero a mí no me pesa, porque no se descuiden de sí mismos y porque no vayan a

penar con sus antepasados.» Quisiera uno estar seguro de que en la actitud tan contraria de muchos contemporáneos no se oculta una sutil tentación: descansar en una teoría que se acepta porque resuelve en buena parte un problema afectivo y, en cambio, no hacer nada por evitar catástrofes reales todavía evitables. El peligro ciertamente existe. Naturalmente no se trata, ni se puede tratar, de negar valor a la solución especulativa de los problemas ni de convertir la eficacia práctica en criterio último al modo pragmatista, pero hay problemas ante los que no se puede cerrar los ojos. Uno de ellos es precisamente la tendencia a negar la relación profunda entre el trabajo misionero y la salvación de las almas que tan profundas raíces tiene en la tradición y en las Escrituras, donde el trabajo misional aparece como un llamamiento radical a la *μετάνοια* y su contenido como *verbum salutis*¹⁰.

La observación de Rahner, que es «más fácil y menos restrictivo poder decir a alguien: Sé lo que eres, que: Destruye lo que fuiste hasta ahora», puede tener su parte de verdad, pero puede también hacer perder de vista un hecho fundamental del que no se puede prescindir. Para el celo misional nunca ha sido lo definitivo el que sea más fácil o más difícil la predicación sino la *necesidad* que hay de ella. Por eso los motivos fundamentales de la vocación misionera han sido siempre la *necesidad* de las almas en peligro de condenación y la *necesidad* de cumplir el mandato del Señor y de seguir las mociones del Espíritu Santo. Si el fruto de la predicación misionera se hubiera de reducir a una simple toma de conciencia de lo que ya se era, a pesar de que eso mismo sea ciertamente un fruto nada despreciable, muchos sentirán que en ese caso no es tanta su necesidad. Más aún, sentirán tal vez (y esto no es ni sueño ni pesadilla, sino realidad vista bien de cerca) que, supuesto que ya tienen lo más importante, más vale dejarlos en su inconsciencia y no exponerlos a los graves peligros que podría traerles consigo la predicación del evangelio por las exigencias de la Iglesia y las debilidades y defectos de sus representantes.

¹⁰ El pertenecer a la Iglesia militante no es "ipso facto" una promesa infalible de predestinación. Jamás lo ha pensado la Iglesia. El no pertenecer a la Iglesia visible no es "ipso facto" una señal de pecado y condenación. Haber dado alguna mayor luz teórica sobre este punto puede ser un mérito de la teología actual, pero hay peligro de comprarlo a un precio demasiado elevado. De hecho llama la atención la tendencia a reducir la pertenencia a la Iglesia visible a una mera toma de conciencia de lo que otros son sin saberlo. No es ésa la impresión que se recibe cuando se lee el Nuevo y el Antiguo Testamento.

Bastará, pues, hablarles en general de los principios de la moral natural y no nombrar siquiera a Cristo.

Ciertamente el contraste con lo que nos dan las cartas de San Francisco Javier no puede ser más radical. Desde Malaca, un par de días antes de embarcarse para el Japón, escribe a San Ignacio y al padre Simón Rodríguez: «Cuando lleguemos a Japón vamos determinados de ir a la isla donde está el Rey, y manifestarle la embajada que de parte de Jesucristo llevamos. Dicen que hay grandes estudios cerca de donde está el Rey. Muy confiados vamos de la misericordia de Dios Nuestro Señor, que nos ha de dar victoria contra sus enemigos. No recelamos de vernos con los letrados de aquellas partes, porque quien no conoce a Dios ni a Jesucristo, ¿qué puede saber? Y los que no desean sino la gloria de Dios y la manifestación de Jesucristo con la salvación de las almas, ¿qué pueden recelar ni temer? No solamente yendo entre los infieles, mas aun donde hay muchedumbre de demonios; pues la gente bárbara, ni los vientos, ni los demonios, nos pueden hacer más mal y enojo de lo que Dios les permite y da licencia. Sólo un recelo y miedo llevamos, que es temer ofender a Dios Nuestro Señor; porque cierta tenemos la victoria contra nuestros enemigos si nos guardamos de ofender a Dios. Y, pues, a todos Dios Nuestro Señor da gracia suficiente para servirle y guardarse de pecar, así esperamos en su Divina Majestad que nos la dará; y porque todo nuestro bien o mal está en usar bien o mal de su gracia, confiamos mucho en los merecimientos de la Santa Madre Iglesia, esposa de Cristo Nuestro Señor, y particularmente en los merecimientos de los de la Compañía del nombre de Jesús y de todos sus devotos y devotas, que nos alcanzarán tanto sus méritos, que vendremos a usar bien de la gracia del Señor Dios» (9-10)¹¹. Creemos que esa actitud, enriquecida por los matices que aporta el sano progreso teológico, puede y debe seguir siendo modelo de misioneros en la segunda mitad del siglo xx.

La facilidad con que hoy se habla de «cristianos anónimos» tiene con frecuencia un efecto adormecedor que embota de hecho el celo misional de muchos. La misma necesidad que siente Rahner de protestar expresamente que de su teoría no se sigue esa consecuencia es sintomática. Si no existiera realmente el peligro, no habría necesidad alguna de decirlo expresamente. Pero lo más grave es que, a pesar de esas protestas expresas (y no pensamos

¹¹ MORENO, *Carta* 51; ZUBILLAGA, 85.

sólo en este discurso de Rahner), la impresión que queda en muchos es que a fin de cuentas el problema no es tan grave y la necesidad de predicar a Cristo no es tan grande. Naturalmente cuando se llega a formular la consecuencia de esta forma tan clara, ya no es fácil ponerla de acuerdo con la doctrina constante de la Iglesia del pasado y del presente. Precisamente en la Constitución dogmática De Ecclesia el Concilio Vaticano II declara expresamente que la Iglesia hace suyas las palabras de San Pablo «vae enim mihi est, si non evangelizavero» (1 Cor. 9, 16; *De Ecclesia*, c. II, n. 17).

Esto supuesto, añadamos que propiamente no se da dilema alguno entre «Sé lo que eres» y «Destruye lo que fuiste hasta ahora». En alguna forma hay que decir ambas cosas, aunque según las circunstancias se pueda poner el acento en una o en otra de modo especial. Toda predicación (y *a fortiori* la misionera) que pretenda ofrecer solución a los problemas del oyente tiene que ser *ipso facto* un llamamiento a «Sé lo que eres», pero tiene que ser también un llamamiento a que lo sea de una forma distinta y por lo mismo a que «destruya lo que era hasta entonces». De quien no esté dispuesto a oír en manera alguna este último llamamiento y se declare plenamente satisfecho en su posición precristiana no parece que se pueda decir ya tan fácilmente que es un «cristiano anónimo». En seguida vamos a ver el sentido especial que de hecho adquiere en la realidad social esa exigencia de destruir lo que se ha sido hasta el momento de la conversión.

Hoy se podrá pensar con razón que el conocimiento que San Francisco Javier tenía de la historia y del contenido doctrinal de las religiones paganas era bastante limitado¹². Se podrán también añadir precisiones teológicas importantes gracias a un conocimiento más amplio y profundo de la realidad sociológica de las religio-

¹² Con todo no hay que caer en el extremo de los que creen que ni sabía nada ni se preocupaba por saberlo. Por el contrario, como ha notado el P. López Gay, "desde el comienzo los misioneros [del Japón] estudian el contenido de las sectas, se fijan en sus puntos débiles, y entablan el diálogo con el infiel", y eso "fue una preocupación constante desde Javier hasta Valignano" (*La "Preevangelización" en los primeros años de la misión del Japón*, *Missionalia Hispanica* 19 [1962], 305). En las mismas cartas de S. Francisco Javier tenemos testimonio de ello. Por ejemplo: "Después de tener verdadera noticia de lo que tienen ellos en sus leyes, buscamos razones para probar que eran falsas, de manera que cada día les hacíamos nosotros preguntas sobre sus leyes y argumentos, a las cuales no sabían responder, así los bonzos como las monjas, hechiceros y otra gente que no estaba bien con la ley de Dios" (MORENO, *carta* 62, núm. 17; ZUBILLAGA, 96).

nes. Por una parte se conoce hoy mejor que antes lo que realmente han sido y son las diversas religiones en la vida de los pueblos que las han profesado, y también se conoce, por otra parte, con mayor sobriedad y exactitud el progresivo desarrollo de la revelación en el pueblo de Israel. Considerados estos hechos a la luz de los principios, filosófica y teológicamente ciertos, de la voluntad salvífica de Dios y de la esencial sociabilidad del hombre, se plantea inevitablemente el problema del valor salvífico de las religiones no cristianas. Una solución que sólo atiende a la posibilidad de salvación en casos concretos en virtud del principio general «facienti quod est in se Deus non denegat gratiam» contiene ciertamente una verdad innegable, que nadie discute hoy dentro de la Iglesia, pero no parece suficiente a algunos¹³. Toda esta problemática supone un progreso teológico innegable y era desconocida en tiempos de San Francisco Javier, pero este progreso está gravemente amenazado por el peligro de unilateralidad. Volver la vista con deseo sincero de comprensión a San Francisco Javier, y en general a los grandes misioneros del pasado, puede ayudar a superar ese peligro.

El «vae enim mihi est, si non evangelizavero» de San Pablo y del Vaticano II sintetiza toda la vida misionera de San Francisco Javier. En él encontramos profundamente asimilados y vividos dos elementos fundamentales de todo el apostolado misionero de la Iglesia:

- 1) que Dios quiere servirse del trabajo del misionero para la salvación de las almas, y
- 2) que un mundo que no conoce a Cristo es un mundo que no está como debe y, por lo mismo, un mundo que hay que cambiar cueste lo que cueste¹⁴. Animado por este doble principio tie-

¹³ Interesante en este aspecto: ARNOLD ULEYN, OMI, *Modern Theology on Evangelization*, The Japan Missionary Bulletin, 19 (1965), 27-34, que, sin embargo, me parece ir demasiado lejos cuando dice, por ejemplo: "One can even go further and premise that the non-Christian religions are the ordinary and normal way towards God and salvation; and that Israel and the Church constitute the extraordinary and exceptional way (*specialis dispositio*; super-natural revelation and covenant)" (30-31). Y en ese modo de pensar tiende a incluir "may be even Marxism and humanism" (31, n. 2). Hablar de esa forma es fijarse sólo en los números y olvidarse del estado de pecado en que se encuentra la humanidad. Un mundo que fuera lo que debe tenía que estar abierto a la predicación del "salutare Dei". Si después de veinte siglos no lo está, es por defecto del mundo y de los miembros de la Iglesia. Aún en ese mundo Dios sigue trabajando y dando posibilidad de salvación, pero eso no es lo normal, por numeroso que sea.

¹⁴ La constitución dogmática *De Ecclesia*, después de reconocer la

ne viva conciencia de estar luchando las batallas de Dios y siente la obra del «enemigo de Dios y de los hombres» detrás de las dificultades que tratan de impedir la propagación del evangelio y la salvación de las almas.

Por muy generoso que se quiera ser en ver una cierta preparación evangélica en las diversas culturas precristianas, y por nuestra parte creemos que se puede ir bastante lejos en esta línea (aunque con una serie de precisiones que no podemos exponer ahora), no se puede en manera alguna olvidar el carácter temporal y provisorio de toda esa economía y la consiguiente necesidad de *exigirle* que desemboque en el evangelio. Si se niega a hacerlo, entonces pierde ya su valor y se convierte en un obstáculo y en un instrumento del «enemigo». Es lo que pasó a la preparación evangélica por excelencia, al «pueblo escogido», y en la historia no se ha hecho ningún caso, que sepamos, de ninguna religión que en su totalidad como institución social haya aceptado sin lucha el evangelio como su meta y su corona. Del Japón sabemos ya por las cartas de San Francisco Javier cómo desde el comienzo de la evangelización la mayor dificultad la encontró en los bonzos. Y más o menos así ha sido en todas partes donde una religión precristiana ha tenido verdadera fuerza sobre el pueblo.

Ciertamente es trágico que lo que ha debido ser una preparación termine convirtiéndose en un obstáculo, pero la realidad histórica es ésa y de ella no puede prescindir quien pretenda valorar objetivamente las religiones precristianas en su realidad histórica concreta. Psicológica y sociológicamente se explica hasta cierto punto la resistencia frente a la novedad del evangelio, pero eso supone en último término que no estaba demasiado alta la pureza religiosa de los representantes oficiales de esas religiones que terminan rechazando el evangelio. Cierta tendencia conservadora y cierta resistencia a una novedad que pretenda transformarlo radicalmente es común a todo grupo social institucionalizado, pero esa tendencia no debe llegar a cerrarse al verdadero progreso y, sobre todo, tra-

posibilidad de salvación para los que sin culpa ignoran a Cristo y a su Iglesia, continúa exponiendo las razones del trabajo misional en los siguientes términos: "At saepius homines, a Maligno decepti, evanuerunt in cogitationibus suis, et commutaverunt veritatem Dei in mendacium, servientes creaturae magis quam Creatori (cf. Rom. 1, 21 et 25) vel sine Deo viventes ac morientes in hoc mundo, extremae desperationi exponuntur. Quapropter ad gloriam Dei et salutem istorum omnium promovendam, Ecclesia, memor mandati Domini dicentis "praedicate Evangelium omni creaturae" (cf. Mc. 16, 16), missiones fovere sedulo curat" (c. II, n. 16).

tándose de la religión, a negarse a recibir el mensaje definitivo de Dios. Cuando llega hasta ahí hay razón más que suficiente para considerarlo como un episodio de la lucha entre la luz y las tinieblas. De forma tal vez un poco simplificada, pero esencialmente exacta, así miraba las cosas S. Francisco Javier. Y no es otra la manera con que S. Juan ve el caso típico de la apostasía del pueblo de Israel. Trágicamente resuenan en los oídos aquellas palabras en que los fariseos pretenden atrincherarse detrás del nombre de Moisés para negar a Cristo («Nos scimus quia Moysi locutus est Deus, hunc autem nescimus unde sit, Jo. 9, 29), cuando la fe en Moisés era la que debía haberles llevado a reconocer a Cristo («Si enim crederetis Moysi, crederetis forsan et mihi; de me enim ille scripsit, Jo. 5, 46). La razón psicológica profunda nos la da Juan con palabras de Cristo: es imposible creer cuando lo que se busca es la propia gloria y no la de Dios (Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis, et gloriam, quae a solo Deo est, non quaeritis? Jo. 5, 46). Y en el pasaje con que cierra la narración de la visita de Nicodemo interpreta en términos generales la negativa a creer en Cristo como un amar más las tinieblas que la luz por la maldad de las propias obras (J. 3, 16-21).

Esa es la tragedia que se ha venido repitiendo una y otra vez a lo largo de la historia a medida que el evangelio ha entrado en contacto con las diversas religiones. Por eso la predicación misionera se ha visto obligada a recalcar de una forma especial el «destruye lo que has sido hasta ahora», ya que la conversión al evangelio ha supuesto de hecho la ruptura con ese mundo religioso en que se había criado el convertido y que se ha negado como realidad social institucionalizada a recibir la luz de Cristo. No es por capricho ni por mera estrechez de espíritu por lo que los antiguos misioneros del Japón, por ejemplo, comenzando ya por el mismo S. Francisco Javier, consideraban como una parte esencial de la apologética cristiana la refutación de las sectas paganas¹⁵. Era una necesidad, dada la actitud concreta de esas sectas frente a la nueva doctrina que ellos predicaban.

Hoy se puede decir en algún sentido que las circunstancias han cambiado radicalmente. Mientras que entonces el problema era sólo qué religión se tenía (al menos como problema social, pues

¹⁵ Sobre este punto contiene abundante información, tomada en parte de fuentes inéditas, el artículo del P. LÓPEZ GAY, citado en la nota 12.

excepciones individuales de ateos teóricos se han podido dar siempre), actualmente el problema más radical es el de la negación de toda religión como problema social; más aún, como problema social de un mundo técnicamente unificado. Eso hace que se dé cierta solidaridad en el peligro común y que se insista en la defensa de los valores generales de la religión en cuanto tal, fuertemente combatidos por la irreligión militante. Estas razones extrínsecas y los progresos teológicos a que hemos aludido antes han producido un cambio general de ambiente. El deseo de mutua comprensión y respeto es cada día más general y profundo, y puede y debe ser una fuente de verdadero progreso. Pero para ello hay que tener buen cuidado de evitar un espejismo bastante fácil en espíritus y ambientes comprensivos.

Reconocer que algo ha tenido razón para existir no puede significar «ipso facto» que la tenga y haya de tener siempre para seguir existiendo. Admitir que las religiones precristianas hayan tenido razón de existir es una cosa, y otra muy distinta querer sin más que sigan existiendo. Como al Antiguo Testamento, también a ellas hay que decirles, con toda la prudencia y delicadeza que se quiera, pero clara e inequívocamente, que pasó su tiempo y que tratar de seguir existiendo es rebelarse contra la voluntad definitiva de Dios. Por eso el deseo de comprensión y respeto, a pesar de su sinceridad y verdad, no puede significar una admisión incondicional del derecho a existir de las otras religiones¹⁶.

¹⁶ Hay quienes piensan que para un verdadero diálogo hay que ponerse en un plano de perfecta igualdad. En ese caso habría que decir que al cristiano no le es posible dialogar con otras religiones. Sin embargo, la realidad es bien distinta. Para dialogar lo único que se necesita es sinceridad incondicional y deseo de comprender lo que el otro dice realmente y reconocerle honradamente la fuerza que pueda tener. Por lo demás, para el diálogo vale lo que vale para la reflexión crítica. En ambos casos es una ilusión creer que puede uno despojarse de todas sus convicciones para situarse en un plano neutro. Con razón ha escrito Nédoncelle: "... l'exercice de la raison ne se sépare pas de la vie du raisonneur. Le philosophe est un homme; dans tous les actes où il vit en homme, il juge; dans tous ses jugements il développe —bien ou mal— sa personnalité d'être raisonnable. Quand il fait de la philosophie, il s'efforce d'être impartial, mais il serait absolument utopique de croire qu'il n'emporte pas avec lui, jusque dans l'intimité de son opération critique, la substance de ses convictions religieuses, ou aréligieuses, ou irréligieuses. Je ne dis pas que tout se vaut, mais que la prétention d'antériorité l'homme pour ne laisser subsister que le critique est chimérique et même impensable. Aussi la philosophie critique peut-elle être et doit-elle être chez les chrétiens une philosophie chrétienne, de même qu'elle ne peut pas ne pas être chez les antichrétiens une philosophie antichrétienne. Abandonnons les faux-semblants et reconnaissons hardiment le fait. Disons

Naturalmente esto supone que se cree realmente en Cristo. Cuando esa fe es viva se puede evitar con facilidad la tentación de resignarse con el estado actual del mundo y canonizar simplemente sin más el pluralismo como la voluntad de Dios para los hombres. Evidentemente que es voluntad de Dios, desde el momento que existe, y que podrá tal vez serlo *de hecho* hasta el final de la historia del hombre sobre la tierra, pero la distinción entre el hecho y el derecho es fundamental en este caso. Un hecho que es fruto de muchos pecados adquiere su bondad relativa precisamente por la lucha generosa de los que, en la medida de sus fuerzas, se niegan a aceptarlo y se consagran a la realización más perfecta posible (¡meta siempre por alcanzar!) de lo que debe ser según la voluntad positiva y expresamente manifestada de Dios. Sin negar su fe el cristiano no puede considerar las otras religiones al mismo nivel que la propia ni ver en ellas, como lo ve en el cristianismo, una voluntad antecedente y definitiva de Dios, que le concede el derecho de seguir existiendo siempre como la religión que Dios quiere para los hombres.

Esto significa, naturalmente, la situación *privilegiada* de que goza la propia religión a los ojos del cristiano. El profundo sentido igualatorio de la sociedad actual hace que muchos experimenten una profunda desazón al oír hablar de situación privilegiada. Al menos delante de Dios todos deben ser iguales y hablar de propios privilegios suena a soberbia. Así piensan muchos e incluso entre los cristianos se deja sentir el influjo de esa mentalidad. Y, sin embargo, el Concilio Vaticano II, a pesar de la actitud de apertura y comprensión que lo caracteriza, reafirma expresamente que la situación de los hijos de la Iglesia es una situación privilegiada. «*Memores autem sint omnes Ecclesiae filii condicionem suam eximiam non propriis meritis, sed peculiari gratiae Christi esse adscribendam... (De Ecclesia, c. II, n. 14)*. Es que se trata de un punto sobre el que las fuentes de la revelación no dejan el más mínimo lugar a la duda.

El profesor Nishitani ha creído descubrir en el cristianismo una doble manera de ver las relaciones del hombre con Dios. Una

que ce qui importe, c'est l'évolution de *tout* l'esprit concret dans l'acte où il réfléchit, avec un propos d'honnêteté rigoureuse: voilà la seule critique qui compte; elle est au point de jonction d'une attitude intellectuelle et d'une vertu morale; elle porte, l'une en l'autre, la destinée d'une philosophie et celle d'une vertu morale; elle porte, l'une en l'autre, la destinée d'une philosophie et celle d'une personne" (M. NÉDONCELLE, *Existe-t-il une Philosophie Chrétienne?* [Paris, 1956] 93).

es la del Dios que hace salir su sol sobre buenos y malos y llover sobre justos y pecadores, e. d., la del Dios ante el que todos los hombres son iguales. Otra, la del Dios que tiene preferencias y escoge un pueblo, etc.¹⁷. Esas dos maneras de concebir serían incompatibles y las preferencias de Nishitani van por la primera, pero conviene fijarse en lo que en su pensamiento se une con esas preferencias. Según él hay que superar la idea de un Dios *personal* y llevar a un Dios impersonal, indiferente a las cosas de los hombres y con el que es imposible un trato personal. Naturalmente no es éste el lugar para discutir a fondo el pensamiento de Nishitani, pero creo que haberlo indicado puede ayudar a hacer sentir los problemas profundos que se relacionan con el de la situación privilegiada de la Iglesia, que en el pensamiento cristiano no es otra cosa que la realización esencialmente definitiva de la predilección de Dios.

En el mundo moderno se nota ciertamente la tendencia a considerar toda pretensión de excelencia o privilegio para la Iglesia como un ataque a la igualdad de todos los hombres. Sin embargo, como ha notado con razón el P. Nemeshegyi, a propósito de Rahner, teológicamente el espíritu de la época no es argumento y el teólogo ha de buscar sus pruebas en la palabra revelada de Dios, que dice cosas que no se pueden poner fácilmente de acuerdo con esa tendencia¹⁸. Parece que se puede avanzar aún más y notar un doble punto fundamental, fácilmente perdido de vista: la gratitud del perdón y la profunda relatividad del hombre. Todos los hombres son ciertamente iguales ante Dios en el sentido de que nadie se condena si no es por su culpa; pero de ahí no se sigue que todos los que por propia culpa se han puesto en camino de perdición tengan derecho al perdón ni a las mismas posibilidades de obtenerlo. Eso es falso aun dentro del mismo mundo cristiano. De hecho a unos se les conceden posibilidades que no existen para otros. En ello no hay injusticia alguna, porque se trata de beneficios a los que nadie tiene derecho alguno. Pero, además, porque esas posibilidades las da Dios según las circunstancias concretas en que cada uno se encuentra y esas circunstancias son distintas en cada caso. En un sentido recto es profundamente verdadera la expresión paradójica de Ortega: «yo soy yo y mi circunstancia». Pretender que a pesar de la diversidad de circunstancias

¹⁷ NISHITANI KEJI, *Shûkyô to wa nani ka* [¿Qué es la religión?] (Tokyo, 1964, 3.ª ed.) 69.

¹⁸ *Katorikku Shingaku*, 3 (1964), 198-199.

todos tienen que tener las mismas posibilidades es no haberse dado cuenta de lo profunda que es la relatividad del hombre y que sólo son posibilidades reales las concretas y éstas dependen del hombre concreto en las circunstancias concretas.

Por lo demás hay todavía otro aspecto importante que tampoco conviene perder de vista. Las posibilidades concedidas al hombre son ciertamente beneficios que Dios concede con amor, pero han de ser libremente aceptados y por eso encierran un grave peligro. La Constitución *De Ecclesia* lo recalca expresamente a continuación de las palabras anteriormente citadas. «...cui si cogitatione, verbo et opere non respondent, nedum salventur, severius indicantur» (c. II, n. 14). En ese sentido se da una igualdad radical respecto de todos los hombres. De cada cual depende el ir aceptando las posibilidades reales que se le van ofreciendo, sean las que sean, y su premio o castigo no se medirá por las posibilidades que se le han ofrecido, sino por el uso que ha hecho de ellas.

Pero hay más todavía. La elección nunca es un problema que se agota entre Dios y el elegido. Toda elección divina tiende por su propia naturaleza a poner al elegido al servicio de los demás, y tanto más plenamente cuanto más elevado sea el grado de elección. Así se manifiesta claramente la universalidad del amor de Dios y cómo la elección de uno no es la negación del amor a los otros, sino todo lo contrario. El mismo Cristo, el Hijo amado en el que el Padre tiene sus complacencias, nos dice que por eso lo ama el Padre, porque da la vida por sus ovejas (cfr. Jo. 10, 17), y que ése es el mandamiento que ha recibido del Padre (Jo. 10, 18). Como Cristo, su Cuerpo místico que es la Iglesia no recibe el amor de predilección del Padre para disfrutar de él, cerrada narcisísticamente sobre sí misma, sino para la salvación del mundo hacia el cual está esencialmente abierta y enviada por la misma fuerza de ese amor.

Esa misión de la Iglesia al mundo encierra necesariamente el sentido estrictamente misionero de trabajar para que también los demás entren en esa situación *privilegiada* de los hijos de la Iglesia.

Según Rahner, en la introducción de la constitución *De Ecclesia* se dice que la Iglesia es «sacramento de salvación del mundo», y algo más adelante, en latín, «*Sacramentum salutis totius mundi*»¹⁹. No sé si estará citando la versión anterior, que parece le agradaba a él más. En la aprobada por el Concilio no es eso lo que leemos,

¹⁹ P. 208.

sino lo siguiente: «Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intrinsecae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis...» Si se tratara simplemente de una diferencia puramente verbal, apenas valdría la pena notarla, pero parece que se da una diferencia más profunda en el sentido o, al menos, en el punto en que se pone el acento. Para Rahner, ahí lo único importante es lo que la Iglesia es ya para el mundo, y en ello ve un fundamento de consuelo para esos futuros cristianos dispersos en un mundo no cristiano. La constitución, en cambio, en su texto oficial, ve las cosas en un sentido más dinámico y recalca a continuación la mayor urgencia con que la unificación técnica del mundo exige el esfuerzo por la realización de su «plena unidad en Cristo». «Condiciones huius temporis huic Ecclesiae officio urgentiorem vim addunt, ut nempe homines cuncti, variis hodie vinculis socialibus, technicis, culturalibus arctius coniuncti, plenam etiam unitatem in Christo consequantur» (c. I, n. 1).

Con razón se insiste en el carácter *suprahistórico* de la obra redentora de Cristo. Es el único Mediador entre Dios y los hombres y todas las gracias vienen por Él. Por eso no hay más remedio que ver trabajando su gracia ya en el mundo precristiano del Antiguo Testamento y obviamente hay que decir algo semejante de todo el mundo precristiano, antiguo o moderno²⁰. Pero esto no autoriza a olvidar el carácter estrictamente histórico de Cristo y de su Iglesia. En una dimensión estrictamente histórica, Cristo y la Iglesia suponen algo *nuevo* en el mundo. Antes de su aparición había sido prometido y era objeto de la expectación de las almas santas, pero como realidad todavía no había comenzado a existir. Esa novedad, si tomamos en serio lo que sobre ella nos dice el Antiguo y el Nuevo Testamento, es una economía de salvación radicalmente más perfecta y rica que la que había existido en el mundo precristiano. El establecimiento de esa *nueva* economía de *salvación* se realiza de hecho en el mundo de un modo estrictamente histórico y para ello se sirve Dios de hombres concretos que la van estableciendo en ambientes concretos. La obra misionera no es sino el trabajo por establecer esa nueva economía en países que todavía no han superado el estudio precristiano. Con su estable-

²⁰ "If we accept without special difficulty the idea that the Church was the visible efficacious sign of salvation for past ages anterior to Christ and the Church, it will not be found surprising if the ages after Christ also fit into the perspective of Christian and ecclesiastical salvation, even if they do not belong to the Church in the tangible sociological sense" (K. RAHNER, I. c., 210).

cimiento los hombres de esos países entran en un mundo nuevo, en el que tienen *más* posibilidades de salvación y de salvación *más* plena²¹.

Es que Dios ha querido ofrecer al hombre la misma salvación sobrenatural de un modo consentáneo a su naturaleza social e histórica. Eso supone, por una parte, una cierta dependencia de los demás, que, aunque no llega hasta poderse condenar simplemente por culpa de otro (sin culpa propia es absolutamente imposible condenarse y la culpa propia depende en último término de uno mismo, y no de quien ha podido ser ocasión, pero no causa, de ella) es, sin embargo, verdadera dependencia, pues determina de diversas formas las posibilidades reales que de hecho se le ofrecen a uno; pero supone también, por otra parte, la posibilidad de hacer realmente algo positivo por la salvación de los demás. En todo ello aparece hasta qué punto toma Dios en serio al hombre y su incorporación en Cristo como miembro vivo y personal. Las desigualdades inevitables que de ahí se siguen sólo pueden ser consideradas como injustas cuando se pierde de vista lo que realmente es el hombre y, en concreto, su profundo carácter social e histórico. Por lo demás, basta tener alguna idea de lo que es Dios y de lo que es el hombre, y más aún el hombre pecador, para ver la radical imposibilidad de hablar de derechos e injusticias respecto de Dios.

Intimamente relacionado con lo anterior está el último punto que quisiéramos tocar. Todo trabajo misional tiene que apuntar a la transformación cristiana de la sociedad, si puede, en su totalidad. Si no lo consigue de hecho, será porque no puede, pero no porque no lo quiera y procure. Naturalmente, supuesto el hecho del pluralismo, es siempre posible, por la esencial ambivalencia de todo lo humano, encontrar algunas ventajas en esa misma situación. Pero de ahí a convertirlo en un ideal hay una buena distancia, y esa distancia debe ser estrictamente respetada. En la imagen que Rahner nos da de los cristianos futuros de su sueño nos pa-

²¹ Tal vez la siguiente comparación pueda ayudar a comprender mejor la situación real: A pesar de los progresos de la medicina hay enfermedades mortales. A pesar del estado rudimentario de la medicina ha habido, o incluso hay actualmente en regiones no tan avanzadas, quienes viven sanos sin saber siquiera lo que es una enfermedad grave. Y, sin embargo, sería ciertamente falso concluir de ahí que la medicina y sus progresos no son *para la salud* de los hombres y que un estado que procura establecer un buen sistema sanitario y urgir su implicación concreta no está trabajando de hecho *por la salud* de sus ciudadanos. Véase p. 3.

rece que se mezcla una buena dosis de idealización irrealista, provocada por las críticas (fundadas en parte, pero también unilateralmente exageradas) del cristianismo heredado por tradición. Se contraponen demasiado fuertemente ese cristiano futuro cuya fe será fruto de una decisión puramente personal, casi totalmente desarraigada de la realidad social circundante, y esos cristianos tradicionales, en los que se supone que la fe apenas si es más que un producto de la realidad social en que han nacido.

La psicología real del hombre es mucho más rica y complicada y no se deja encuadrar sin violencia en un esquema tan simplificado. Una fe existencialmente pura es perfectamente posible en una sociedad tradicionalmente cristiana y la sociedad pluralista no garantiza «ipso facto» la pureza existencial de la fe. Quien ha vivido con los ojos abiertos para contemplar la realidad de la vida cristiana en ambas sociedades lo sabe por experiencia. Pero además es obvio cuando se tiene presente que la personalidad y la sociabilidad son determinaciones esenciales del hombre y que ambas tienen que repercutir en la fe concreta de un hombre real.

La pureza existencial de la fe hay que conquistarla (o mejor, hay que ir la conquistando en un plano cada vez más profundo) y eso lo mismo en una sociedad tradicionalmente cristiana que en una sociedad pluralista, pues suponer que en una sociedad pluralista no puedan darse de hecho ventajas y estímulos humanos en la fe es simplificar demasiado las cosas y olvidarse de que en la vida real del hombre los influjos sociales definitivos no son necesariamente los de la vida pública nacional. Pero, además, esas ventajas o estímulos humanos para la fe, que de diversas formas se pueden dar y se dan en ambas sociedades, en la tradicionalmente cristiana y en la radicalmente pluralista, son algo esencialmente ambivalente. Su valor definitivo dependerá en último término del modo existencial con que se los recibe. Según ese modo existencial podrán convertirse en motivos que enturbian la pureza de la fe, hasta privarla de todo valor religioso en los casos extremos, o podrán ser, por el contrario, ayudas providenciales con las que el Señor va haciendo madurar una fe verdadera, pero todavía débil, o, finalmente, pueden ser el modo humano y, por lo mismo, encarnado en una realidad social concreta, de vivir una fe madura que psicológicamente los tiene ya superados. El problema, pues, está en la maduración de la personalidad y de su fe. Para ello pueden ayudar las dificultades y contradicciones, que se pueden dar y se dan en ambas sociedades, pues sería negar

la realidad imaginarse que en una sociedad tradicionalmente cristiana la fe no tiene más que ventajas sociales y no es de hecho en muchas ocasiones motivo de grandes sacrificios. Pero también respecto de los sacrificios y contradicciones por la fe vale la esencial ambivalencia de todo lo humano. Según el modo de responder a ellos pueden ser una prueba purificadora de la fe o un escándalo que la enturbie y debilite e incluso llegue a acabar con ella. Tampoco conviene olvidar que la maduración de la fe se puede dar de forma muy distinta. Una puede ser la superación generosa y definitiva de graves tentaciones en ambientes adversos, pero otra puede ser el crecimiento y profundización de una vida cristiana en la que la fe lo va invadiendo todo de una forma cada vez más radical.

Esta realidad compleja hay que tener bien presente cuando se piensa en el cristiano de hoy y en el de mañana. Por eso toda labor verdaderamente formadora tiene que mantenerse en una tensión dialéctica, que ni permita que los influjos sociales, prósperos o adversos, ahoguen la decisión personal, que es naturalmente lo más importante, ni por otra parte considere como realidad, y mucho menos como ideal, una decisión personal sin ligaduras algunas con la realidad social circundante²². La fe, y en general toda convicción profundamente aceptada como verdadera, tiene que tender naturalmente a tomar cuerpo en una realidad social en la que ni aun humanamente sea ya fácil el traicionarla. Lo contrario sería señal de que no se la había acabado de aceptar plenamente, ya que una aceptación que no se compromete es una aceptación a medias. Pero al mismo tiempo hay que estar constantemente atentos para que sea siempre la fe la que vivifique el compromiso y no termine siendo mero elemento inerte de un compromiso sin vida que se mantiene ya por mera inercia.

Sin negar las grandes diferencias que se pueden dar según la diversa estructura de la sociedad, creemos que el problema fundamental es esencialmente el mismo y que, en igualdad de circunstancias personales, es la sociedad cristiana la que más favorece la asimilación personal de la fe. Por eso el ideal de todo trabajo misionero actual ha de ser formar *sociedades cristianas*, no herméticamente cerradas sobre sí (que eso ni es posible ni tal vez deseable), sino abiertas al mundo no cristiano *como sociedades cris-*

²² La sociología religiosa tendría cosas interesantes que decir a ese respecto. Cfr. POL VIRTON, S. J., *Attitudes religieuses et milieux de vie*, Revue de l'Action Populaire (April, 1965). Vide p. 4.

tianas, y eso quiere decir que su apertura no puede ser para simplemente *convivir* con él, sino que ha de ser para *conquistarlo* y *cristianizarlo* en la medida de lo posible. Esta visión dinámica, que por encima de lo que es ve y toma en serio lo que debe ser, no nos parece suficientemente recalcada en muchas explicaciones, y por eso, lejos de contribuir a estimular el trabajo generoso, tienen peligro de sumir en la estéril resignación de quien canoniza lo que es.

Frente a un mundo que no es lo que debe el cristianismo tiene obligación de mantener siempre viva su actitud de protesta efectiva. Por supuesto no se trata de una protesta meramente negativa, sino de una protesta positiva, dinámicamente ordenada a la realización de lo que debe ser y de hecho no es, y por lo mismo atenta siempre a todos los elementos positivos que puedan servir de base a esa realización.

Un mundo que no necesita de la revelación y salvación de Cristo no puede ser un mundo como debe ser según los planes de Dios, y eso vale lo mismo del pueblo judío, que se empeña en quedarse en la economía del Antiguo Testamento y no abrirse a la del Nuevo, como de otros pueblos o culturas, que se cierran en lo que ha debido ser mera preparación con grandes valores y también con muchas lagunas e imperfecciones. Un mundo en el que la sabiduría y el poder de Dios son locura y escándalo no es un mundo como debe ser. Tampoco lo es un mundo en el que las verdades y progresos técnicos se aceptan sin dificultad vengan de donde vengan y, en cambio, la verdad religiosa ve dificultado su camino por venir de fuera. Un mundo así ha perdido la apertura incondicional a la verdad y el interés por las verdades que más deben interesar al hombre. Finalmente, un mundo en el que se pretende limitar la unión entre los hombres a lo intrascendente y, en cambio, se trata de consagrar como definitivo el hecho de la división religiosa es un mundo que renuncia a buscar la unidad en lo que en último término ha de dar su valor definitivo a todo lo demás. Frente a un mundo así la protesta activa del trabajo misionero es esencial al espíritu cristiano.

FRANCISCO PÉREZ RUIZ, S.J.

Universidad de Sofía.
Tokyo.