

II Congreso Europeo de Estudios Misionales

Oslo, 25-28 de agosto 1970

PREPARACION DEL CONGRESO

En abril de 1968 se reunían en Birmingham (Inglaterra), en la sede del Selly Oak College, unos cuantos eruditos de misiones para discutir en común diversos puntos de Teología Misional. El Congreso era interdenominacional, con asistencia de miembros pertenecientes a diversas confesiones religiosas, incluyendo una representación católica. Como fruto permanente del Congreso, que revestía, además, un carácter europeo, quedó constituido un Comité de permanencia o continuación, bajo la denominación general de *European Conference on Mission Studies*. Lo formaban cuatro en total: el Prof. Hans W. Gensichen, como presidente (Evangélico), de Alemania Occidental, y profesor de Misionología y Religiones; Douglas Webster, que renunciaría no mucho después por incompatibilidad con un nuevo destino; el P. Arnulf Camps, franciscano holandés, católico, profesor de Misionología en Nimega; y O. G. Myklebust como secretario, de Noruega, profesor de Misionología y director del Egede Institute de estudios e investigaciones misionales en Oslo, luterano. Como sucesor del dimisionario Douglas Webster fue designado el presidente del Selly Oak College, Revdo. P. R. Clifford, bautista.

Se decidió la convocación de una segunda Conferencia, cuya organización corría a cargo del secretario Prof. Myklebust. Quedó fijada la fecha del 25 al 28 de agosto de 1970, incluidas ambas. En la organización intervenía el personal del Egede Institute de Oslo, aunque las sesiones y acogida de los participantes tendrían lugar en la Ronningen Folkehøskole, en los alrededores de la capital.

En el Egede Institute no hubiera habido sitio o alojamiento para todos. Por eso esta Escuela Superior, también de tipo misional, pasaba a ser el lugar más apropiado para el desarrollo de la Conferencia. La Ronningen Folk High School tiene muy pocos años de existencia; aún están en obras algunas

de sus dependencias. Su fundación y su permanencia se debe a la cooperación de dos organismos nacionales: la Sociedad Noruega Misionera y la Federación de la Juventud Noruega. Finalidad suya es: dar una formación adecuada a la juventud que se siente con ansias misioneras, en un centro general establecido en las afueras de la misma capital, sustituyendo a otros centros particulares que pudieran funcionar en diversos otros pueblos o ciudades. Está concebida en tres cursos distintos, a elección de los mismos candidatos:

1) Los cursos superiores normales en Noruega: literatura, historia, ciencias sociales, estudios sobre el Cristianismo en general, sobre Misiones y sobre el desarrollo o subdesarrollo de los pueblos.

2) Formación de líderes con estudios especiales sobre historia y mentalidad contemporáneas.

3) Cursos universitarios, con disciplinas de Filosofía, Lógica y Psicología. Sobre el estudio general de cada curso, cada uno de los alumnos deberá seguir, a propia elección, uno de estos campos de formación más particularizada: introducción a la Misionología, y ayuda a los pueblos subdesarrollados, sociología, servicio social, arte, música, deporte, medios de comunicación, etc.

Se halla situada en las afueras de la capital, entre bosques y pequeñas colinas, que ayuda a la reflexión personal y a la paz del alma, tan necesarias para una verdadera formación personal. Por lo demás, no está en contraste con el resto de la capital, pues si exceptuamos el centro mismo de la ciudad, totalmente urbanizado al estilo occidental, el resto de la ciudad es un sucederse ininterrumpido de «chalets», jardines y bosques, que hace que la capital noruega alcance una superficie tal como no la tienen otras ciudades en todo el mundo, para su casi medio millón de habitantes.

Es una característica típica de la capital noruega, Oslo, antiquísimo y primitivo nombre de la ciudad, arrasada por el fuego en 1624, reconstruida a continuación por su rey Cristián IV, que le legaría su propio nombre de Cristianía. Así se la conoció hasta el 1925, en que volvía a recuperar su antiguo nombre de Oslo.

Aquí se desarrollarían las sesiones del Congreso. Era el *segundo* de la serie, y ya ha quedado fijado el *tercero*, en Holanda, para agosto de 1972. Como temas a desarrollar y discutir, se proponían estos dos: 1) *La Religión y los cambios actuales en los diversos campos de la sociedad moderna*; y 2) *Las Misiones después de los dos grandes acontecimientos de Uppsala para los protestantes o Ecumenistas, y del Concilio Vaticano II para los católicos*.

El tema primero correría a cargo de dos profesores, uno protestante y otro católico, tras cuya exposición seguiría la discusión correspondiente. Por los protestantes, el profesor K. H. Pfeffer, de Alemania Occidental, profesor de Sociología y Desarrollo de los Pueblos, en Münster, Evangélico de confesión religiosa. De parte católica, el P. Arnulf Camps, franciscano holandés, profesor de Misionología en la Universidad de Nimega.

La Misión protestante, tras la conferencia de Uppsala (1968) correría a cargo del profesor Juan Aagaard, danés, profesor de Misionología y Ecumenismo en Arhus, Luterano; el tema católico de nuestras Misiones después del

Vaticano II estaba encomendado al jesuita indio P. Samuel Rayan, profesor y capellán de estudiantes universitarios en la Universidad de Cochín. De hecho así se desarrolló. No se admitían otras ponencias o comunicaciones, pues todo el tiempo restante, tras la exposición de los dos temas, se dedicaría a la discusión, para constatar los pareceres objetivos y personales de católicos y protestantes en sus distintas confesiones religiosas.

La primera comunicación a los invitados se cursaba con casi un año de antelación, a fin de que no se obligaran con otros compromisos, y estaba fechada el 24 de septiembre de 1969. Se añadía que era intención de los organizadores el discutir la fundación de una Asociación Internacional de eruditos y de instituciones con carácter ecuménico y misional. Desde entonces, la organización del Congreso fue siguiendo su camino normal hasta que el 25 de agosto de 1970 se encontraron ya en la Ronningen Folkenhoskole los 67 miembros participantes. Aunque figuraban en la lista definitiva otros seis más, estos faltaron a la cita: tres holandeses (reformados de confesión religiosa); un sueco, luterano; un noruego, luterano también, y uno de Nueva Zelanda, evangélico. Quedaban, pues, 67 en total. Creemos de interés reproducir algunos datos estadísticos sobre estos 67 participantes.

Algunos datos estadísticos.

Si atendemos a las *nacionalidades*, vemos representadas a 16, a saber: 12 de Noruega, otros 12 de Alemania Occidental, 10 de Inglaterra, 8 de Holanda, 5 de Dinamarca, 4 de Suecia, otros 4 de Suiza, 2 de Estados Unidos, 2 de Francia, 2 de la India y 1, respectivamente, de España, de Italia, de Bélgica, de Grecia, de Finlandia y de la República Sudafricana.

En el aspecto *religioso* se repartían así: 31 Luteranos, 12 Católicos, 10 Reformados, 4 Presbiterianos, 3 Evangélicos, 2 Anglicanos, 2 Metodistas, 1 Bautista, 1 de la Iglesia Unida de Cristo y 1 Ortodoxo.

Pueden interesarnos más los *católicos*: 4 Jesuitas, 2 Franciscanos, 2 Seglares, 1 Dominicano, 1 Oblato de María Inmaculada, 1 Misionero de Mill Hill y 1 del Clero secular, éste italiano. He aquí sus nombres, nacionalidad, ocupación y edad. *Jesuitas*: J. Charles Couturier, francés, profesor de Teología Misionera en el Instituto Católico de París, 57 años de edad. P. Angel Santos, español, profesor de Misionología y de Teología Oriental en la Universidad de Comillas (Madrid) y en la Gregoriana de Roma, 55 años. P. Samuel Rayan, indio, profesor y capellán de los estudiantes católicos universitarios de Cochín, 50 años. P. Ludwig Widemann, alemán, director de la revista *Die katholischen Missionen*, 42 años. Los *Franciscanos* eran: P. Arnulf Camps, holandés, profesor de Misionología en la Universidad de Nimega, 45 años, y B. H. Willeke, alemán, profesor de Misionología en la Universidad suiza de Friburgo, 57 años. *Dominicano*: el P. Henry A. M., francés, director de la revista *Parole et Mission*, 59 años. El P. André Seumois, Oblato de María Inmaculada, belga, profesor de Misionología en la Universidad de Propaganda Fide en Roma, 53 años. De los Misioneros de Mill Hill, el P. Hans Van Pinxteren, holandés, pro-

fesor universitario, 52 años. De Italia, monseñor Pietro Rossano, subsecretario del Secretariado Vaticano para las Religiones no Cristianas y profesor de Misionología en la Universidad Gregoriana. Finalmente, los dos católicos seculares holandeses, de 43 y 35 años, respectivamente, Frans Verstraelen y R. G. Van Rossum, ambos profesores adjuntos universitarios.

Si atendemos a los cargos actuales que desempeñan: 45 son profesores de Universidad, con las siguientes materias: 33 explican Misionología, 9 Historia de las Religiones, 6 Ecumenismo, 4 Teología, 2 Nuevo Testamento, 1 Historia Eclesiástica y 1 Sociología. De los demás, 5 figuran en diversos Secretariados de organizaciones misioneras, tanto nacionales como ecuménicas; 4 son Misioneros en activo, otros 4 escritores-investigadores, 2 directores de revistas (los PP. Widemann y Henry, católicos), 2 directores de Colegios de Misiones, 1 Pastor (párroco) y 1 de la Radio.

En cuanto a la *edad*, entre los dos extremos de 1 de 28 y otro de 72, los demás quedan localizados así: 12 entre los 30 y los 39 años, 18 entre los 40 y los 49, 22 entre los 50 y los 59 y 12 entre los 60 y los 69. Por lo común, gente madura y de experiencia, que pudiera llevar la discusión con calma y sin extridencias, en orden a una inteligencia mutua, hasta donde lo permitieran los problemas planteados, tanto de orden doctrinal como práctico. Vemos que prevalecen los de la década de los 50.

Finalmente, no podemos dejar de señalar la presencia de 3 Obispos luteranos: el antiguo de Oslo, Johannes Smemo, con sus 72 años, noruego, que intervino (en alemán) en la sesión de apertura. Aunque todo el congreso se desarrollaría en inglés tan solo. El actual Obispo de Oslo, F. S. Birkeli, de 64 años, noruego también, que tuvo el discurso de clausura. Y Bengt Sundkler, sueco de nacionalidad, de 51 años, antiguo Obispo en Madagascar, y en la actualidad profesor de Historia de la Iglesia e Historia de las Misiones en la Universidad de Uppsala. Asistía como un participante ordinario más.

Desarrollo del Congreso.

La sesión de apertura, en la tarde del 25 de agosto, fue una mezcla de arte, de congratulación y de trabajo de estudio. Desde el punto de vista artístico, recreó a la concurrencia, tanto al comienzo como al final, un dúo de violín y de piano; palabras de agradecimiento las pronunciaron el señor Ministro de Asuntos Exteriores de Noruega, señor Svern Stray, y el anterior Obispo de Oslo, Juan Smemo, quien hasta el mes de mayo de este mismo año 1970 había sido también Presidente del Consejo del Egede Institute. Palabras de bienvenida las escuchamos del Secretario y organizador del Congreso, Dr. O. C. Myklebust, Director actual del Egede Institute, y de Trygve Stabrum, Presidente del Comité de Construcción Local, y Principal de la Ronningen Folkehokole. Finalmente, el Presidente del Congreso, profesor Hans W. Gensichen, expuso la finalidad del Congreso mismo con relación a las distintas ponencias y discusiones de cada día. Es presidente de la *Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft*.

El desarrollo mismo estaba programado a base de dos exposiciones por las mañanas, y sus respectivas discusiones por las tardes. Recordemos algunos puntos de tipo doctrinal.

I TEMA: RELIGIÓN Y CAMBIO

a) *Exposición Protestante.*

Religión y Cambio era el tema encomendado al evangélico y sociólogo doctor K. H. Pfeffer, de Münster, y al católico P. Arnulf Camps, de Nimega. Habrían de exponer, cada uno por su parte, el punto de vista protestante y el punto de vista católico, en un fenómeno tan interesante como el actual, del papel y puesto de la Religión en la sociedad moderna, en fase de evolución constante.

El profesor Pfeffer comienza fijando los conceptos de *Religión* y de *Cambio*, pues ambos son los que van a conjugarse en su estudio.

El concepto de *Religión* se toma aquí en su acepción general, sin que entre en juego el concepto de *Religión cristiana*; naturalmente, no debe identificarse con el concepto de Iglesia, pero, sí, se toma como Religión, aquí, el conjunto de creencias no cristianas. Desde este punto de vista, el sociólogo, como tal, puede entender por Religión, ya sea todo el sistema de conceptos intelectuales y normas éticas, más o menos consistentes en sí mismas, pero abiertas a las diversas interpretaciones que pueden ejercer sobre ellas determinadas influencias en las distintas situaciones no cristianas; o también, como un sistema específico y particular, llamémoslo *religioso*, consistente en una inter-acción social. En todo caso, ligado a un determinado grupo social, de cuya cultura o civilización forma parte, quizás la más transcendental o importante. Porque el sistema de un grupo social determinado, debe distinguirse de todo otro sistema social, político o económico. Influye él mismo, y sufre, a su vez, influencias de los otros sistemas existentes. Ahora bien, labor del sociólogo es, en el aspecto religioso, tratar de descubrir las leyes que siguen esta mutua relación entre Religión y Sociedad. Así debe entenderse ahora y aquí este concepto religioso.

En cuanto al concepto de *Cambio*, que podríamos traducir también por *evolución*, no necesita explicación; es fruto de la misma historia: un proceso, siempre presente, en la vida de los hombres, y en la misma naturaleza, bajo el influjo de acontecimientos, naturales o humanos, que se suceden ininterrumpidamente, como inundaciones, erupciones volcánicas, cambios climatológicos, emigraciones de animales, pestes, que influyen directa y esencialmente en la misma vida del hombre, con sus luchas y desplazamientos, derrotas y victorias, y toda clase de aventuras y desventuras en el desarrollo del acontecer humano. Este cambio constante puede cristalizar en un *cambio social rápido*, que puede proyectar con más intensidad su influjo sobre la vida de los hombres, en un lapsus de tiempo que puede variar entre varias centurias o

una o más décadas de años. En este caso, un cambio así viene a originar alteraciones, sustanciales a veces, en las normas y valores del comportamiento, y de las instituciones humanas. Entonces no es posible escapar a su influjo, pues quedan bajo su peso las agrupaciones humanas enteras, con sus correspondientes repercusiones individuales.

Este cambio, así concebido, no ha de identificarse precisamente con el concepto de *Desarrollo*, pues el Desarrollo puede detenerse o activarse *deliberadamente*. Todo desarrollo tiende a una meta bien definida; una mayor adquisición por un mínimo costo para gobernantes o explotadores de una región extraña; o quizás también un Socialismo determinado dentro de una misma región. En todo caso, tiende a un mejor «standard» de vida, a una mejor alimentación y confort, al alejamiento de las enfermedades, a una mayor productividad de la tierra, a un esfuerzo laboral menor, a conocimientos más extensos y profundos, a una mayor seguridad en la vida, a un temor o miedo menor. Este Desarrollo puede influir, naturalmente, más en unos pueblos que en otros. En todo caso, también aquí se trata de un verdadero *Cambio*, de una verdadera *evolución*, que dejará sentir en todo el hombre su influjo, también en su campo *religioso*.

Una vez fijados ambos conceptos, y lo mismo el de Desarrollo tal como ha sido expuesto, pasa a estudiar la inter-relación existente entre *Religión*, *Cambio* y *Desarrollo*. Ante todo, se plantea esta pregunta: ¿Cómo y en qué medida puede la Religión activar o frenar el Desarrollo? Una cuestión de extrema importancia para toda la humanidad. Porque un cambio social rápido puede alterar no tan sólo la geografía religiosa, sino aun la misma geografía social de regiones enteras. Incluso puede darse el fenómeno del nacimiento de nuevas religiones en una región determinada, o de la introducción, en un territorio determinado, de otras Religiones extrañas. Fenómenos de este tipo abundan en la historia humana; pensemos en el caso de Mahoma, o de Buda, con el impacto del Mahometismo o del Budismo, en pueblos propios y extraños. Se opera un Cambio radical en todas esas aglomeraciones humanas. Al mismo tiempo se origina una lucha cerrada entre *lo antiguo* y *lo nuevo*, entre *lo importado* y *lo tradicional*. Es el mismo fenómeno que se ha desencadenado frecuentemente en la evangelización cristiana de los pueblos. La reacción o lucha fue tan violenta a veces que vino a traducirse en ríos de sangre, cuando el pueblo así «religiosamente invadido», pensaba que se atentaba contra su propia mentalidad o contra sus costumbres ancestrales. El fenómeno puede explicarse por solo el enfrentamiento religioso, pero tiene una explicación mayor cuando, además, se trata de todo un enfrentamiento social.

Es entonces cuando pueden y deben tener cabida determinadas mutaciones o cambios, determinadas *adaptaciones*, tanto en el campo religioso como en el campo social total. No existe religión alguna histórica —explica el autor—, que no haya sufrido esta especie de cambios y adaptaciones. Es que existe una verdadera interdependencia entre ambos elementos, Religión y Sociedad. En la conjugación de ambas, puede darse que la Religión venga a actuar como un Agente mismo del Cambio, o también como un Obstáculo contra él. El mismo Cambio

social puede deberse al nacimiento o importación de una Religión determinada; o la misma Religión ya existente puede recibir determinadas adaptaciones, en mayor o menor grado, de un Cambio social acusado y rápido. En este caso, la Religión puede actuar diversamente, o acomodándose y ayudando al mismo Cambio social, o al contrario, oponiéndose a él encarnizadamente. Aunque también es posible que en circunstancias particulares ese Cambio rápido social se vaya efectuando al margen de la misma Religión, en otros campos distintos del suyo. O quizás, se la mire como una columna de estabilidad y firmeza contra esos cambios en el orden económico, social. En parte dependerá del sistema político que gobierne en la región, sobre todo cuando el sistema religioso esté muy unido, o al revés, muy alejado del sistema político.

Existen pioneros del Desarrollo moderno, influenciados por la idea preconcebida de que la Religión actúa más bien *como un obstáculo* al Desarrollo. Y traen a colación ejemplos concretos, como índices de un Conservadurismo tradicional, o un inmovilismo social. La Religión, como tal, iría mejor con ese sistema inmovilista. De ahí que resultara mejor acabar con esas Religiones inmovilistas y viejas, y dar entrada a otras Religiones nuevas, acordes con la marcha del mundo moderno. Otros, en cambio, argumentan en contra, procurando sostener en su valor a las Religiones antiguas, aunque adaptadas y acomodadas al mundo nuevo, porque deben poseer en sí las reservas suficientes para integrarse en el Cambio. Son valores eternos que deben conservar siempre toda su fuerza. De suyo, la Religión misma debe poseer esta fuerza interna para convivir con las situaciones nuevas. Las posturas, pues, de unos y de otros, se muestran contrarias. Sí, la Religión debe mostrarse como un Agente natural del verdadero Desarrollo, ofreciendo instituciones propias, en las que el tradicional comportamiento religioso pueda sobrevivir, y quizás florecer aún más. El resultado dependerá de si el sistema religioso de una determinada región o sociedad puede marchar a una con ese espíritu de evolución y de Cambio.

Todas estas consideraciones han sido hechas a la luz de la Religión, tomada en su sentido más amplio, según las definiciones dadas. Ahora, ¿qué podrá decirse si el concepto de Religión lo circunscribimos a la sola Religión *Cristiana*? Esta no es una más entre las Religiones Históricas, una entre tantas. En la *Cristiana* entra de por medio el hecho histórico de la Revelación, que objetivamente no se ha dado en las demás. Por eso posee doctrinas y creencias que no pueden quedar sometidas a cambios humanos, aunque sí debe adaptarse a los diferentes sistemas socio-económicos de la evolución humana. El Desarrollo es un problema técnico, económico y político, que no debe quedar tampoco al margen del problema religioso. El Cristianismo, concluye ahora el ponente, por la esencia de su orginaría doctrina, por el testimonio de su propio Maestro, y por su posición de reiterada comunión, es en la realidad la propio Maestro, y por su posición de reiterada comunión, es en la realidad la fuerza básica, y más radical, del Cambio, que uno puede imaginar. Es una realidad que han de tener en cuenta siempre todos los cristianos.

b) *Exposición católica.*

El profesor Pfeffer ha enfocado el estudio más bien desde el punto de vista *social*, a tono con sus categorías de sociólogo moderno, y teniendo ante la vista el concepto de Religión en su acepción más general. Ahora el P. Arnulf Camps va a enfocar el mismo tema desde un punto de vista particularmente *cristiano*, más bien *misionológico*, enfocando ya desde un principio las implicaciones o problemas misionológicos que se deducirán del binomio Religión y Cambio. Aportará después, en una segunda parte, algunos ejemplos concretos que ilustran esta nueva experiencia misional de la relación entre Religión y Cambio, para terminar, en una tercera parte, con algunas observaciones o sugerencias que se desprenden del examen hecho.

Evidentemente, en la concepción de la Misionología moderna no puede prescindirse ya del *aspecto social*, incluido en el concepto del Desarrollo, y que el P. Camps, siguiendo a Henri Desroche, conviene en llamar nuevo *método maieútico del Desarrollo*. Un nuevo desarrollo de una Sociología de la Religión en general, y de la misma Religión Cristiana en particular. Es idea muy extendida ya en no pocos autores modernos. El P. Camps va a probar en su estudio que la Misionología era ya consciente en el pasado de este problema social, aunque aquella perspectiva antigua no era exacta del todo. Dará, como hemos dicho, algunos casos concretos, y al final intentará proponer nuevas vías de solución.

¿Qué relación puede entereverse en esta Misionología nuestra —protestante y católica— con el binomio *Religión y Cambio*? Acudirá, para explicarlo, a misionólogos antiguos y modernos, protestantes y católicos. No puede examinar todas las teorías; resultaría demasiado árido. Se limitará al estudio de los misionólogos más significativos, que han ejercido una influencia mayor en la actividad misionera. Entre los pioneros, Gustavo Warneck y José Schmidlin, protestante y católico, respectivamente; y entre los más modernos y actuales: G. F. Vicedom, por cierto, presente en el Congreso, y luterano; Tomás Ohm, católico y Benedictino; H. Lindsell y J. H. Bavink, protestantes, y algunos autores más, como J. Schütte, Norman A. Horner, Peter Beyerhaus (presente en el Congreso), y Peter Wagner, protestantes. Hemos de ser muy concisos necesariamente.

Gustavo Warneck, padre de la Misionología protestante, ya se sentía acuciado por nuestro problema en su gran obra *Evangelische Missionslehre*. En toda su concepción misional enfoca el problema de la civilización y de la cultura, aunque no sabemos si aceptaba entonces estos dos conceptos como los aceptamos ahora nosotros en nuestro tiempo. Hemos de admitir, con todo, una acusada diferencia entre su acepción y la nuestra. Pero el problema ahí está, enfocado ya entonces, principios del siglo XX, por Warneck. Para él la cultura era más bien una fuerza *neutral*, moral y religiosamente considerada. Las especiales actividades económicas tenían muy poco que ver con la Religión y la Moral. Para él no debería preceder la culturización de un pueblo a su conversión, sino más bien lo contrario. Hablamos, naturalmente, de la obra de la

evangelización. Primero conversión por la evangelización, y luego su correspondiente desarrollo social. Dos defectos pueden hallarse en esta concepción:

1) restringir la cultura a sola una cultura *material* con exclusión de la moralidad y de la religión;

2) restringir la religión a algo puramente espiritual. No sería la cultura la que llevara al Cristianismo, sino viceversa, el Cristianismo el que llevara luego a la cultura. Y lo que se aplica a la Religión cristiana en nuestro caso, debería aplicarse a las Religiones populares, no cristianas, de las que ninguna mención hace Gustavo Warneck.

Por tanto, lo principal es predicar a Cristo, y según las circunstancias, acompañar esa predicación con otras obras de carácter social: escuelas, hospitales, actividades sociales o económicas; pero siempre como *soporte material* de la misma predicación cristiana.

El católico José Schmidlin escribió también sobre el problema, en su obra *Katholische Missionslehre im Grundriss*. Para él no constituye problema, o mejor, no existe dilema de si el Misionero debe antes convertir, y luego civilizar, o viceversa, primero civilizar y luego convertir. Debe hacer ambas cosas, aunque en un determinado orden, no en cuanto al tiempo, sino en cuanto a su valor. Distingue entre medios de apostolado *directos* e *indirectos*; aquéllos pertenecen a la esfera sobrenatural y religiosa, éstos a la esfera natural; y deben prevalecer siempre los primeros. Entre los medios *directos* hay que computar: la gracia, la predestinación, las oraciones, los milagros, el evangelio, el buen ejemplo, sacrificios, planificación misional, predicación, catecumenado y bautismo. Y entre los *indirectos*: política colonial, adaptación misionera, enseñanza, obras de actividad caritativa y social, etc. Hace dificultad el hecho de que Schmidlin distingue demasiado entre Cristianismo y Mundo, como dos entidades o realidades opuestas, como de orden distinto, sobrenatural y natural. Y esto no es cierto.

Ambas concepciones, protestante la primera y católica la segunda, tuvieron una larga vida. Podríamos ir viéndolo en los misionólogos posteriores. Como ejemplos, pueden citarse: G. F. Vicedom en su obra *Missio Dei, Einführung in eine Theologie der Mission* (protestante); y Tomás Ohm en la suya, *Machet zu Jüngern alle Völker, Theorie der Mission*. Hubo, sin embargo, discrepancias dentro de las distintas Iglesias cristianas, ya que en algunas parecía darse mayor importancia a la actividad social, sobre la evangelización. Así aparece en las dos obras *Social Gospel* y *Comprehensive Approach*. Al menos, pueden dar impresión de ello. Aunque esta desviación sería atacada muy pronto por otros Misioneros protestantes modernos, como H. Lindsell en su obra *A Christian Philosophy of Missions* (1949), y J. H. Bavinck en la suya, en holandés, *Inleiding in de Zendingswetenschap* (1954). El mismo punto de vista desarrolla en algunas otras de sus obras. Aboga, además, por una colaboración sincera religiosa, mediante el diálogo con las demás Religiones en este proceso fundamental religioso de Cambio, que avizoraba. Este es precisamente ese *método maiéutico* de que hemos hablado antes.

Una grave dificultad se presentó a misioneros y misionólogos que seguían

las tesis de Schmidlin y de Warneck, cuando algunos Estados Occidentales comenzaron a conceder determinadas cantidades para invertir las en obras y actividades de tipo social. Surgió la controversia: unos preferían renunciar sencillamente a tales subvenciones estatales, para conservar en su pureza la actividad evangelizadora de la Misión; otros las aceptaban de buen grado, si bien se esforzaban en querer probar que la labor de desarrollo nada tenía que ver con la labor de la conversión. En la controversia, y según diferentes artículos y escritos, cita el P. Camps a autores como J. Schütte, Peter Beyershaus, Peter Wagner y Norman J. Horner (éste, editor), con sendas publicaciones sobre el tema.

No es posible hacer un análisis. Pero sí hemos de apuntar que en la actualidad siguen existiendo las mismas dos corrientes en la Misionología actual: la primera va representada en algunos líderes importantes del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias, y en algunos teólogos radicales de Latino América y de otras partes. Se llama corriente *Ecuménica*, en contraposición a la segunda, que suele llamarse *Evangélica*. La primera sostiene conjuntamente una responsabilidad total de la Iglesia en todo el mundo: autores que la defienden son R. Schauull y Harvey Cox. También existen algunos teólogos católicos. La segunda, o evangélica, se sigue especialmente en Norteamérica y en la América Latina, y en algunas naciones de la Europa occidental y septentrional. Para estos evangélicos la teología de los ecuménicos es una especie de sincretismo, una cristiandad no bíblica y, por tanto, un Evangelio distinto.

En conclusión, pueden establecerse cinco puntos de vista distintos, según las diversas teorías estudiadas:

1) Warneck y Vicedom prefieren, a poder ser, un *orden cronológico* en cuanto que la predicación de la fe cristiana debe preceder a cualquiera otras actividades sociales.

2) Schmidlin y Ohm rechazan ese orden cronológico y lo sustituyen por otro *orden de valores*; tanto la proclamación de la fe como las otras actividades sociales deben simultanearse, con la conexión mutua de que las demás actividades han de servir como base para la predicación de la fe.

3) Los partidarios del *Evangelio Social* y los de la *corriente ecuménica* defienden un cambio en la vida terrena del hombre, fundando así el Reino de Dios sobre la Tierra.

4) Otros, como Schütte y los *Evangélicos*, defienden una yuxtaposición del Kerygma y del Servicio, sin desarrollar sus relaciones mutuas.

5) Los que siguen las ideas del *Comprehensive Approach* —entre ellos Bavinck también— nos hacen un análisis más profundo de nuestro problema. Tienen cierta inclinación por el papel de la Religión dentro del proceso del Cambio. Para ellos la Religión tradicional es un factor unificador en la vida total de un pueblo, y formulan la importante cuestión de cuál es la tarea de un encuentro cristiano con esta Religión, en relación con todo el proceso de Cambio. Y según la evaluación de las demás Religiones, dentro de los diversos enfoques de esta corriente, podrán seguir distintas direcciones. Esta última postura —afirma Camps—, es la que puede ayudarnos a resolver el problema

contenido en el binomio de *Religión y Cambio*. Pero antes de pasar a la exposición de ese *método maiéutico* del desarrollo, quiere recordar algunos casos concretos que ilustren las perspectivas del *Comprehensive Approach* (Aproximación comprensiva), lo que constituye la parte segunda de su trabajo.

Algunos casos de experiencia misionera de la relación entre Religión y Cambio.

Pudieran citarse muchos, tomados de obras modernas, como *Sociologie Religieuse et sociologie du développement*, de Henri Desroche (1967); *Religion and Progress in Modern Asia* (1968), editado por R. N. Bellah; *The Impact of Modern Culture on Traditional Religions*, vol. I, de Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of Religions (1968); *Religion, Kulture und sozialer Wandel*, vol. I del International Jahrbuch für Religionssoziologie (1969); *Modernisation of a traditional Society*, de W. C. Smith (1965); *Religion and Change*, de D. L. Edwards (1969). Pero de esta abundancia de material tan solo quiere presentar dos casos, referentes uno al Africa y el otro a la India actual.

Para el primero acude a Henri Maurier, en su obra *Religion et Développement: traditions africaines et Catechèses* (1965). Expresamente dice este autor que el gran obstáculo para el desarrollo de un pueblo estriba ante todo en la *mentalidad* de su gente. ¿Cómo movilizar en orden a un progreso técnico y social a personas que no tienen idea alguna de ello, y a las que el respeto al pasado mantiene en un tradicionalismo ya pasado de moda, y a las que las novedades modernas llenan de terror, o al menos las dejan en un significativo escepticismo?

Pero ya en la misma Africa podemos observar que los principales responsables del desarrollo se preocupan de imbuir esa nueva mentalidad ya conforme al progreso. Creemos —dice el autor— que los *cristianos* deberían ser los primeros en marchar en tal sentido.

Examina luego hasta seis nuevas realidades, que convendría estudiar de cerca, y predicar en toda Africa, una de ellas, la del progreso, que puede comprender a las demás. Africa desea marchar por esta nueva vía de civilización, que incluye ese progreso en los diversos campos de lo económico, de lo social, de lo cultural y de lo político; pero en una dirección netamente *afri-cana*, que es muy distinta de la dirección o enfoque occidental. El Cristianismo debe intervenir, contribuir al desarrollo de este progreso, apoyándose en una catequesis adaptada a las necesidades africanas. Conviene, por lo tanto, dice Maurier, que presentemos una catequesis, en la que quede muy de relieve el sentido cristiano del progreso, y aparezca atrayente a gentes que están precisamente buscando esas ideologías. Bien es verdad que no debe confundirse el progreso humano con el progreso de la edificación del Cuerpo Místico de Cristo; pero sí puede advertirse que existe cierto paralelismo entre ambos, y los dos implican, dentro de un plano psicológico, una estructura mental idéntica.

Parecidas ideas desarrolla en otra de sus obras, *Essai d'une Théologie du Paganisme* (1965). Un nuevo esclarecimiento de ese nuevo método maiéutico del Desarrollo del Cambio.

Sobre él escribe ampliamente John Mbiti en sus obras *African Religions and Philosophy* (1969), *Concepts of God in Africa* (1970); y varios otros autores en la obra *Biblical Revelation and African Beliefs*, editado en 1969 por Kwesi Dickson.

El segundo caso se refiere a la India, y tiene como autor preponderante a P. D. Devanandam, un gran teólogo de la India Meridional. El campo del análisis o crítica se coloca aquí en las relaciones entre cristianos e hindús; y con relación a estos últimos estudia el impacto que en los hindús actuales hace el progreso técnico del mundo moderno. Se impone el diálogo con el progreso actual, y con los demás miembros de otras Confesiones religiosas. Una vez más el método maiéutico del Desarrollo y del Cambio.

Algunas observaciones prácticas.

Ya puede pasar el P. Camps a fijar algunas observaciones, concernientes a la Religión y al Cambio. Ahora quiere enfocar el valor de aquellas cinco posturas teológicas expuestas en su primera parte:

1) Warneck y Vicedom y la mayoría de los *Evangélicos* llegan hasta una parte de la verdad, pero no a toda ella. Tienen razón al proclamar que la predicación de la fe es la primera en importancia, pero por desgracia no caen en la cuenta de que esta fe cristiana contiene algunas otras cosas más que la sola conciencia del pecado y del temor de Dios. Hay que enfocar al mismo tiempo toda la realidad del hombre y toda la realidad de la sociedad. Y la cultura en general no juega un papel *neutral* en todo este escenario.

2) Schmidlin y Ohm han descubierto también un determinado valor, al conjugar esa inter-relación entre la predicación de la fe y otras actividades humanas. Pero lo explican de modo deficiente. Un buen orden socio-económico no es tan solo una base para la predicación de la fe, es él mismo una parte del Reino de Dios, y no debe enfocarse en esa oposición entre lo natural y lo sobrenatural.

3) Los que siguen la corriente del *Evangelio Social*, y los llamados *Ecu-ménicos*, andan demasiado entretenidos en cambiar el orden social, que se podrá realizar si llega el Reino de Dios. Pero permanece en pie la cuestión de si ello será posible sin llegar a un cambio explícito del corazón del hombre y de todo su campo religioso.

4) Poco puede decirse de J. Schütte y de algunos llamados *Evangélicos*, que yuxtaponen predicación y servicio, sin buscar una mutua relación entre ambos.

5) Ha de concluirse que el *Acercamiento Comprensivo* (Comprehensive Approach) tal como lo expone Bavinck, puede tenerse como la teoría más aceptable. Así se desprende de los casos anteriormente analizados. El Cristianismo queda envuelto en las dimensiones más hondas del proceso del Cambio, del

mundo todo, y del hecho religioso. Este *método maeiético* del desarrollo, de que venimos hablando, tiene amplias perspectivas, aunque puede y debe mejorarse aún.

Puede ser que a ello ayude una nueva teoría de la Misionología Católica, conocida en nuestros días con el nombre de *pre-evangelización*, nacida, puede decirse, en el Congreso Catequético Internacional de Nimega del 1959, y más ampliamente expuesta después en los sucesivos Congresos Internacionales de Eichstädt (1960), Bangkok (1962), Katigondo (1964), Manila (1967) y Medellín (1968).

Se ha distinguido en su exposición el jesuita español P. Alfonso Nebreda, actualmente director del Instituto Catequético Pastoral de Manila. Según él, la Revelación divina no debe considerarse como una piedra o muro que cierre el paso a los infieles; sino que debemos presentar esa revelación, de modo que responda a las aspiraciones religiosas que el mismo Dios ha depositado en los corazones de todos los hombres, respetando por lo tanto el ambiente religioso-cultural en que ellos viven. La *pre-evangelización* será un primer paso preliminar en la aproximación a los no-cristianos; un paso que consiste en ir penetrando más hondamente en esas fundamentales aspiraciones religiosas de un pueblo, a través de un estudio serio, de una investigación, de una participación con ellos, de un diálogo. El proceso puede ser lento, pero sigue un camino seguro. En todo caso, los Cristianos deben sentirse responsables de esta gran necesidad del Cambio religioso en este mundo en ininterrumpida modernización.

II TEMA. LA MISIÓN DESPUÉS DEL VATICANO II Y DE UPPSALA (1968)

a) *Exposición católica.*

Este segundo tema de discusión fué presentado respectivamente por el jesuita indio SAMUEL RAYAN, y por el profesor danés JUAN AAGAARD, luterano. No hay duda de que el Vaticano II ha impreso nuevas orientaciones en el campo de la actividad misional. Sus principales documentos pueden ser la *Lumen Gentium*, la *Gaudium et Spes*, el Decreto *Ad Gentes*, y la Declaración sobre las Religiones no Cristianas. Hé aquí las modernas perspectivas que pueden deducirse de estos documentos:

- 1) Esta Iglesia peregrina es misionera por su misma esencia.
- 2) La actividad misionera no debe enfocarse como la tarea de un grupo privilegiado y generoso, sino como una tarea que toca a toda la comunidad cristiana.
- 3) Esta vocación misionera y eclesial implica para todos los discípulos de Jesús un llamamiento a la totalidad de la vida cristiana de perfección, de santidad y de amor.
- 4) Dios da posibilidades de salvación en alguna manera concreta, a todos los hombres, en todas partes, y a través de la historia.
- 5) En todas las naciones, culturas y religiones, ha de verse una presencia de Dios secreta y salvadora, una siembra de su Palabra, un movimiento de su Espíritu.

6) Ha destacado en el corazón de la Iglesia un enfoque particular sobre las demás Religiones, que son así reconocidas ante Dios que salva.

7) Como consecuencia, la Iglesia acepta la libertad responsable de todos los hombres en materia de religión y de conciencia.

8) Como apreciación nueva del mundo y del hombre en nuestro quehacer religioso, hemos de mirar al mundo, y hemos de tener actitudes positivas hacia sus propios valores y sus luchas por el desarrollo.

9) Finalmente, la Iglesia experimenta una profunda ansiedad por la unidad y la fraternidad, y una nueva disposición para el diálogo, colaborando con todos, a todo nivel posible.

En esta nueva percepción religiosa entran en juego diversos factores o fuerzas: bastará con solo enumerarlos. Vivimos en una época en que hemos de preocuparnos tanto del individuo como de la sociedad; cada cultura deberá ser valorada según sus propias características, sin querer conformar un único estilo de vida; existe un sentido profundo de complementariedad e interdependencia, que da una nueva perspectiva a todos los demás; nos damos cuenta de lo ancho y profundo de la historia humana, y de la complejidad de las acumuladas experiencias históricas; para un acercamiento más íntimo que en el pasado, las mismas Religiones van revelando cada vez más su propia vida, y la esperanza en que se desarrolla; ha crecido el sentido crítico del hombre, la contestación de la fe, el número de ateos; pero también un mayor sentido de responsabilidad y una percepción del mensaje que nos traen todas las cosas; por su parte, la Religión, la Iglesia y la Misión, han revitalizado su ser, buscando una autenticidad ante Jesucristo, que es como tenerla ante Dios y ante los demás. La Iglesia aprecia ahora más que nunca su solidaridad con todas las razas humanas en un destino y en una responsabilidad común. Estamos convencidos de que el toque de Jesús transforma la vida, y también del hecho de que el ser más cristiano lleva consigo el ser también más humano.

Contemporáneamente han ido surgiendo unas nuevas teologías misioneras que enfocan nuevas perspectivas de misión, hasta el punto de que nos vemos forzados a re-pensar nuestra actitud y el alcance de nuestra actividad misional. Ello ha dado lugar a una *crisis* que existe ciertamente, en el campo de las Misiones, como en el campo general de toda la Iglesia; crisis en la vocación misionera, en su motivación, y en su acción, debido a causas muy diversas.

El problema ya no está tanto en la organización misional, o en la adaptación misionera de nuevos métodos o formas de trabajo o de acercamiento; sino en el punto más crucial de si deben seguir existiendo las mismas Misiones, y en caso afirmativo, cómo. Y ante todo, la pregunta de qué es, o en qué consiste la misma Misión. Estamos ahora embarcados en hallar una solución. Hasta ahora la Misión tradicional consistía en el ministerio de la Palabra, de los Sacramentos; el aspecto *social* no entraba dentro de la definición de la Misión, concepto éste que para adelante ha de pertenecer también a la esencia misma de la actividad misionera.

En adelante habrá que planificar la Misión teniendo en cuenta ambos factores, tanto más que hay autores que dan incluso mayor importancia al as-

pecto social que al mismo aspecto evangelizador o religioso. Por otro lado, si la posibilidad de salvación existe en todos los hombres y religiones, ¿qué necesidad habrá ya de nuestras misiones? Y ¿cuál será la relación o actitud de la Iglesia para con las otras Religiones y sus normas propias de vida? ¿Habrá de ser nuestra Iglesia, nuestro Cristianismo, la única expresión verdadera del único mensaje de Jesús? ¿O será más bien uno de tantos, el mejor quizás, de su expresión a través de la historia?

Son las cuestiones que habrá de enfocar y resolver nuestra Misionología actual. Aún podrían hacerse otras preguntas, como: si habrá de quedar triunfante tan solo el Cristianismo con la consiguiente desaparición de las demás Religiones, según el plan salvador de Dios; cuál es el papel de esas otras Religiones en el plan total de la salvación; qué alcance y significado tienen las otras Religiones para sus propios seguidores y para nosotros mismos, en este mismo plan de la salvación; qué pensar del encuentro o cooperación misional entre los diversos grupos o iglesias cristianas; qué significan de hecho esas expresiones evangélicas de «enseñar», de «hacer discípulos», de «bautizar»; en fin, cómo podrá definir la Iglesia su misión en este mundo de perpetuo y rapidísimo cambio.

Con esto han de juntarse estos tres factores: 1) el resurgimiento de las antiguas Religiones históricas, contrarias a las aspiraciones misioneras cristianas; 2) el amor que los cristianos mismos de Asia han fomentado, sobre todo después del Concilio, hacia las religiones de sus tierras, como una herencia al mismo tiempo nacional y espiritual-religiosa; 3) el fin de la era imperialista o colonial, que exige que las misiones sean algo más que unas colonias culturales o teológicas, si ya no unos ghettos cerrados. Y, sobre todo, hemos de estudiar y definir la misión a base de conjugar convenientemente los dos factores de *evangelización* y *desarrollo*.

El testimonio de Cristo.

Después del Concilio, el análisis de la actividad misionera ha seguido dos corrientes orientadoras, que se complementan mutuamente: *cristianización* y *humanismo*. La primera aparece sobre todo en el Decreto *Ad Gentes*; la segunda en la *Gaudium et Spes*. Las reflexiones misioneras han de girar en torno a estos dos polos, independientes entre sí, pues cuanto más cristiano se es, se debe ser más humano. La Misión debe comprender a todo el hombre, alma y cuerpo, materia y espíritu.

Cristianización.

En la línea o corriente de la cristianización o evangelización, han de estudiarse y resolverse principalmente estos tres puntos: a) encuentro con las otras religiones, b) salvación dentro de la Iglesia y fuera de ella, c) las otras Religiones y la Iglesia.

a) *El encuentro con las otras Religiones.*

En un principio, el Cristianismo simpatizaba, o al menos no reñía, con las otras Religiones, de las que iba sacando sus propios adeptos. Vino luego un cambio total, debido sobre todo al empuje arrollador del Mahometismo, y al impacto de la época colonialista. Esta actitud de intransigencia ha pasado, y la Iglesia confiesa reconocer los *valores positivos* que estas otras Religiones poseen. Porque Dios trabaja secretamente en los corazones de todos los hombres en orden a su propia salvación; lo que no quita que puedan ser una como preparación para la recepción del verdadero mensaje. Cierto, que parece chocar contra la misma doctrina tradicional, afirmada en las Escrituras, de la necesidad de la fe, de la necesidad del Bautismo y de la necesidad de la Iglesia. Los teólogos resuelven la dificultad mediante la distinción de una posesión o pertenencia *explícita e implícita*. Bastaría ésta última. Pero tengamos en cuenta que el Concilio no dice que esas otras Religiones sean *camino* o *vías* de salvación, sino tan sólo que existen como formando parte del plan universal de salvación, y siempre mediante la gracia divina. El hombre no se salvará *a pesar* de esa Religión, sino en ella, y de hecho, por medio de ella, según el plan de Dios.

b) *La salvación en la Iglesia.*

Si el hombre puede salvarse en su propia Religión, ¿qué decir de la necesidad de pertenencia a la Iglesia, o sobre el axioma de que «Fuera de la Iglesia no hay salvación»? En la actualidad, la explicación de este axioma no constituye problema, aunque frecuentemente se lo haya aceptado con demasiado rigor. Su explicación recta puede hallarse ya en multitud de estudios modernos y en varios documentos del Magisterio. En el mismo sentido lo expone aquí el P. Rayan. No es necesario insistir en ello, y siempre queda la solución, muy escolástica pero también muy real, de una pertenencia explícita e implícita. Y basta esto.

c) *Las Religiones y la Iglesia.*

El Concilio nos describe a la Iglesia como el Sacramento universal de la salvación; es signo, expresión, medio del amor y de la vida, unidad y salud que Dios está concediendo a todos. El adjetivo «universal» quiere indicar algo más que una distinción de los otros siete Sacramentos, quiere indicarnos «su simbolismo instrumental en la totalidad de la economía divina de la salvación para toda la humanidad y su historia». ¿Podría aplicarse también este simbolismo a las demás Religiones, en cuanto *medios* de salvación? Porque también ella tienen en este aspecto sus valores positivos.

Humanismo.

En esta línea hemos de enfocar, sobre todo, el aspecto conjunto de *Desarrollo y Misión*. Hemos de reafirmar que en su actividad misionera la Iglesia siempre ha procurado aliviar la miseria, levantar el *standard* de vida y humanizar al hombre todo en todos los campos de su actividad; pero esta actividad

social no entraba de suyo, puede decirse, dentro de la definición misma de la Misión. Es ésta una adquisición posterior, debida más ricamente al Vaticano II. Quedaba ya implícitamente indicada en la concepción de Pío XI sobre la Acción Católica; Pío XII fomentó ya más una evangelización que buscara apoyo en la acción educativa, en la prensa, en la acción médica, y en la acción social en general. Juan XXIII introdujo esta nueva discusión en su alocución primera al Concilio Vaticano II; la Misión debería mirar a todo el hombre. Y Pablo VI le ha dado todo su vigor en varios documentos pontificios como en su Encíclica sobre el Desarrollo de los Pueblos.

Fruto de ello ha sido, y es, la cooperación de la Iglesia en este campo con otros organismos similares internacionales. Consecuencia de ello ha sido también que no pocos misioneros estén dedicados hoy a obras de carácter social, como cooperativas, urbanización, planificación de pequeñas industrias, enseñanza en el campo de la agricultura, de la escuela en general, y de todos los ramos del saber, promoción social y cultural de los pueblos, etc. Hasta el punto de que se ha descuidado un tanto la otra línea o corriente de la predicación o cristianización, lo que es una idea errónea y desviada, cuando quiere defenderse con exagerado exclusivismo.

En todo caso, en nuestro concepto actual de Misión debe ya quedar plenamente incluido todo fomento y acción que contribuya al progreso y desarrollo de los pueblos. El problema teológico está en calibrar debidamente su mutua relación e interdependencia. En su solución pueden hallarse o seguirse cinco posturas distintas:

1) El progreso, el desarrollo y los cambios sociales no deben confundirse o identificarse con la salvación mesiánica. Los Misioneros no deben mezclarse en tales manifestaciones revolucionarias.

2) Todas estas actividades sociales pueden tomarse como una *pre-evangelización*, una especie de preparación para la proclamación del Mensaje evangélico. Su función consistirá en buscar contactos y ganar oyentes. Así *pre-evangelización* y evangelización vendrán a ser como dos aspectos de una misma actividad misional. Una acepción clásica del aspecto social de la actividad misionera.

3) Otra interpretación, clásica también, es colocar estas actividades sociales dentro, sí, del trabajo misionero, pero sólo como *medios indirectos*. El único medio *directo* seguiría siendo el de la predicación de la Palabra de Dios.

4) Esta nueva postura cancelará toda distinción entre evangelización y *pre-evangelización*, entre apostolado directo e indirecto; la labor de evangelización los comprendería a ambos, complementándose e ilustrándose los dos, porque el proceso de humanización es también cristianización en última instancia.

5) Por fin, la postura o solución de Pablo VI, expresada en su Mensaje para el Domund de 1970: «Se entiende por evangelización la acción propiamente religiosa, orientada hacia el anuncio del Reino de Dios, del Evangelio como revelación del plan salvífico en Cristo Señor mediante la acción del Espíritu Santo, que encuentra en el ministerio de la Iglesia su vehículo y en la edificación de la Iglesia misma su objetivo y en la gloria de Dios su término; es la doctrina tradicional, a la que el Concilio ha dado su voto autorizado. Y por

desarrollo se quiere entender la promoción humana, civil, temporal de aquellos pueblos que, al contacto con la civilización moderna y con la ayuda que ésta puede darles, adquieren una nueva conciencia de sí mismos y se ponen en marcha hacia niveles superiores de cultura, de prosperidad: por esta promoción debe interesarse el misionero como deber suyo imprescindible».

Habla el Papa en toda su alocución de una síntesis entre evangelización y desarrollo, que se complementan entre sí: la prioridad esencial va con la evangelización; la práctica o pastoral con el desarrollo.

Si queremos valorar en su justo medio estas posturas, podremos hacer las siguientes reflexiones.

1) La Evangelización consiste en proclamar el Evangelio, razón principal de por qué Jesucristo resucitó de la muerte. Pero el Evangelio no es tan solo cosa de palabras, es también vida, una vida, una persona; su proclamación es presentar una realidad, una persona, una vida, como invitación, y empuje a una decisión. Así la predicación del ejemplo, del testimonio, que el Misionero debe dar con sus palabras y con sus obras.

2) El mandato misionero del Señor nos pide que enseñemos a los hombres a observar cuanto El mismo nos transmitió, sobre todo amarnos unos a los otros, como el mismo Dios amó a su Hijo, y nos lo entregó a nosotros.

3) Amar al prójimo y servirle es fundamental para la unión cristiana, y este amor urge, sobre todo cuando a nuestro prójimo lo encontramos en una necesidad determinada.

4) Estas actividades son trabajo misional y evangelización en sentido propio. Es una parte del Mandato general de Cristo, del que la predicación es un mandato particular.

5) Aparece claro que el Evangelio tiende también a esa humanización o humanismo, que llamamos Desarrollo. Desarrollo que en manos de la Iglesia se convierte en caridad y en Sacramento.

La Motivación Misionera.

Queda por exponer, a la luz del Vaticano II, la *motivación* o justificación de nuestra actividad misional, que ha de seguir siempre en pie, no obstante las nuevas adquisiciones teológicas en torno a los valores positivos de las Religiones no cristianas, y a la posibilidad universal de salvación. He aquí los principales puntos sometidos a discusión:

1) *Obedecer*. Obediencia a ese mandato de Cristo, que nos impulsa a predicar y bautizar, mandato que debe permanecer siempre. No es que deba ser una justificación ideal, pero sí lo bastante suficiente para fundamentar o justificar nuestra misión. Pero si este mandato hunde sus raíces en la naturaleza misma de la Iglesia como la continuación e histórica realización del envío por parte de Dios, de su Hijo en el Espíritu, entonces la Misión se convierte en un imperativo para la Iglesia y para cada uno de sus fieles.

2) *Revelación del plan de Dios*, para dar a conocer a todos las líneas salvadoras de ese plan, que ha ido desarrollándose a través del espacio y del tiempo.

po; plan que debe realizarse en última instancia *en y por* Cristo, en quien Dios ha querido recapitular todas las cosas.

3) *Revelar el hombre al hombre* su destino y su origen común. La Misión tiene como destino dar a conocer el mensaje de Dios al hombre y a la sociedad, manifestarnos al propio hombre en toda su dignidad, no fundada precisamente en la sangre o en los éxitos, sino en la concesión graciosa de Dios, que le ha dado un origen y un destino divinos.

4) *Comunicar el amor redentor* que a todos nos tiene Cristo, y que nos ha unido a todos en una realidad misteriosa, su Cuerpo Místico.

5) *Acción de gracias*, que es la función más característica de la Iglesia, y es lo que más la distingue de las demás Religiones. Puede ser ésta una motivación, mejor la gran motivación o justificación de la Misión.

6) *Interpretar la vida*. La Misión constituye la presencia, en medio de los pueblos, de la voz o clamor de las profecías, que interpretan para todos, los planes de Dios a través de los acontecimientos de nuestra vida personal y social; debe descubrir y enseñar el contenido religioso de los valores humanos propios de cada grupo o de cada época.

7) *Servir a las otras Religiones*, pues la Iglesia, por sus misiones, viene a ofrecer como un servicio o diaconía, ya mediante su aceptación, ya mediante su contestación; el salvar a sus hombres en la plenitud y libertad de Cristo, y ayudarlos a ser lo que Dios quiere que sean, es una contribución de la Iglesia misionera en servicio de las otras Religiones. El mismo anuncio y conocimiento del Evangelio puede ser un toque de atención para ellas, que puede inducir las a una renovación, a una reinterpretación de sí mismas, según las líneas de fuerza cristianas, y la adopción de los valores del Evangelio.

8) *Servir a la causa de la unidad*, pues como Sacramento de unidad universal, la Iglesia representa a toda la humanidad, y expresa este carácter representativo en una catolicidad que trasciende barreras nacionales o raciales. No basta eso; la Iglesia debe tender de hecho a la realización de una misión universal de toda la humanidad en Cristo. Sabe que Dios lo quiere y que lo logrará en algún tiempo. La Iglesia constituye un signo y una promesa: un solo rebaño y un solo Pastor.

9) *Hacer posible esa plenitud de todos en Cristo*, pues mediante la Iglesia es como podremos llegar a alcanzarla.

10) *Acelerar la parusía*, pues a través de la Misión se expande el perfume del conocimiento de Dios, se multiplican las acciones de gracias, crece el discipulado de Cristo, y el poder del amor de Cristo nos presiona más y más, creando una relación más íntima entre todos.

Son éstas, razones que pueden ponderarse teológicamente para explicar esa motivación o justificación de nuestra actividad misionera.

b) *Exposición protestante.*

Como dijimos, la exposición se debió al Profesor luterano danés Juan Aagaard, que dividió su disertación en estos seis principales puntos: introducción, ¿Mis-

sio Dei, o Misiones Dei?, polarización, desintegración, localización y confrontación. Un subtítulo nos dice que se trata de las principales corrientes en el campo de las Misiones y del Ecumenismo.

En 1968 se celebró en Uppsala, de Suecia, la cuarta Asamblea General del Consejo Ecuménico de las Iglesias, y en su sección segunda se estudió el tema de la actividad misional. Hasta esa fecha, y desde años atrás, venía notándose una creciente orientación *secularizante* de la Teología protestante en general, y más particularmente en su proyección ecuménica y misionera. En Uppsala se estudió más particularmente el tema de la naturaleza de la Misión, en nuestra época, originándose una acalorada discusión, del máximo interés para las diversas iglesias, y que ha tenido mucho eco desde entonces en el campo misionológico y ecuménico. No hubo unanimidad de pareceres, y desde entonces reina en las iglesias y confesiones protestantes una «incertidumbre necesaria y natural». Incertidumbre y desorientación, hasta que vayan concordando las diversas opiniones.

Los diversos estudios y discusiones sobre el tema, parece que han ido evadiendo desde entonces el enfocar sinceramente el problema; pero se ve claro que se hace cada vez más necesario encontrar una solución o respuesta satisfactoria. Son pocos los que se dedican a afrontar de frente el tema, aunque no pocos teólogos y misionólogos protestantes siguen manejando los conceptos antiguos o tradicionales de misión. El caso es que, en la actualidad, la actividad misional protestante está siendo llevada a cabo por personas y grupos que rehúsan el apelativo de *misionero*; y lo que antaño llevaba este epíteto, tratándose de personas y asociaciones, prefiere ahora llevar otras denominaciones diversas: «Ayuda inter-ecclesial», «cooperación ecclesial», etc., que puede ser una labor muy interesante e importante, pero no precisamente misional. La desorientación, pues, es grande, y lo mismo acontece en amplios sectores del mundo católico. Algo parecido está ocurriendo con el apelativo y concepto de ecuménico.

¿Misión o Misiones Dei?

En la literatura misional protestante se habla de *una* Missio Dei, y de *unas* Misiones Dei, utilizando el singular o el plural, y siempre refiriéndolas a Dios mismo. Este mismo fenómeno sucede también entre algunos autores católicos; y el caso es que no es una distinción baladí, sino que entraña un grave problema teológico, que alcanza al mismo concepto y esencia de la Misión. El adjetivo *misionero* puede aplicarse a uno y otro indistintamente. Es que vamos haciéndonos ya a la nueva idea de ese cambio gradual en la doctrina misionera, pues el término *misión* va perdiendo mucho de la actividad propia misional de personas y asociaciones, mientras que, por el contrario, se fija más la atención en el desarrollo histórico, en temas de historia y escatología, en la acción misma de Dios con el término de Missio Dei a través de la historia.

El autor hace un análisis significativo de la desaparición de la S final en la revista protestante tan conocida, *International Review of Missions*, que acaba

de suprimir esa S final. El primer número que se publicó sin ella es el correspondiente a abril de 1969. El incidente parecería baladí si no llevara tras de sí todo un interesante problema teológico; consiste éste en que va cundiendo el parecer de que la Misión no es más que *una sola* para toda la Iglesia, la *Misión*, no *las misiones* de la Iglesia. El fenómeno comenzó, también entre los católicos, después de la segunda guerra mundial; y lo mismo que entre los católicos, también entre los protestantes, ha originado acres discusiones.

Hay otra diferencia grande entre la *Missio Dei* y las *Missiones Dei* dentro del orden trinitario. La *Missio Dei* quiere significar esa acción del Dios trino y uno a través del tiempo y del espacio, que ha operado y opera, al margen de toda otra actividad humana. Una operación totalmente, exclusivamente divina. En cambio las *Missiones Dei* son esas otras misiones o legaciones, mediante las cuales Dios entra en contacto con los hombres, por medio de la misión de su Hijo, o de la actividad personal del Espíritu; unas misiones *externas* de Dios, que deben distinguirse de esas otras misiones *internas*, intratrinitarias, y exclusivamente divinas. Las otras misiones *externas*, llevadas por Cristo mismo o por el Espíritu antes de toda otra actividad misional, se completan con esas otras misiones que tienen como agentes a los Profetas, a los Apóstoles, a los Misioneros. Todas son misiones de Dios. En todo caso, Dios mismo, podemos decir, sigue actuando en todo el mundo y a través de todos los tiempos, por su cuenta. Doquiera podamos reconocer los frutos de la acción de Dios, debemos reconocer también esas misiones de Dios.

Estas misiones de Dios pueden ser y son *acontecimientos*, y todo el pueblo de Dios está inmerso en ellos. Así tomará parte siempre en ellos tanto dentro como al margen de las iglesias institucionales, o de las tradicionales Sociedades misioneras. Ya no tienen las iglesias ese monopolio en la salvación.

La discrepancia entre unos y otros es grande, reflejando distintos puntos de vista teológicos; están representadas diversas escuelas de pensamiento, sin que se pueda llegar a un acuerdo común sobre la esencia o naturaleza de estas misiones de Dios y su mutua relación o interdependencia. Por su parte, el profesor Aagaard aboga por un consentimiento mínimo fundamental; que la Misionología es una parte de la Escatología, y que las misiones son realidades pneumatológicas, y por tanto tienen una urgencia particular por su misma naturaleza. Nunca podrán ser misiones *nuestras*, sino que deben permanecer como misiones de Dios. Existen aun cuando nosotros no las planifiquemos, pero dejan de existir cuando nosotros queremos planificarlas. Todo ello se presta a multitud de interpretaciones misionológicas y ecuménicas, signo evidente de esa general desorientación.

Polarización.

Bajo este título abstracto discurre ampliamente sobre diversas controversias en el campo de la Misionología, de la Teología general y del Ecumenismo. Cree que deben dejarse a un lado todas esas antiguas y modernas disquisiciones doctrinales, y unirse todos, católicos y protestantes, en sus diversas aso-

ciaciones denominacionales, para atender a las necesidades urgentes del mundo moderno, aquejado en muchos de sus pueblos por las plagas de la enfermedad y del hambre. Toda la acción debe *polarizarse* hacia esta meta concisa, olvidando las disquisiciones doctrinales surgidas *en y después* de Uppsala. Se alegra de que los Católicos colaboren ya de hecho en diversos campos de acción con los Ecuemenistas, y aun prevee ya el tiempo en que la Iglesia Católica pase a ser de hecho un miembro más del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Y concluye: ésta es hoy, a dos años de distancia de Uppsala, la tensión *real* y la base *real* de la polarización. La necesidad de una acción radical es tan urgente, que el *teologizar* sobre esta necesidad como un sustituto de la acción, casi suena a grosera blasfemia.

Desintegración.

Afirma Aagaard que desde el año 1960 ha comenzado una paulatina desintegración tanto en el campo de la política como en el de la cultura. Va desapareciendo esa diferenciación entre Oriente y Occidente, y entre Comunismo y Capitalismo, tan acusada anteriormente. A su vez van exasperándose Nacionalismos, sobre todo en diversas regiones de Asia y de Africa, no tanto en Europa, donde han sufrido cierta regresión. Y como consecuencia, también las iglesias nacionales han quedado envueltas en la nueva situación. También van desintegrándose las Denominaciones y los Grupos confesionales; y si en los años 50 estas asociaciones universales alcanzaron su punto culminante, en la actualidad no es posible que vayan a una en un consentimiento común.

Los Luteranos no concuerdan en el sentido de la justificación por la sola fe; los Anglicanos no se entienden en el significado del Episcopado, y los Católicos discuten sobre el alcance del Papado. Desintegración que resulta más acusada en las diversas confrontaciones misioneras, donde tampoco se entienden los responsables de las misiones, ni los misioneros de las diversas confesiones entre sí. Tampoco aparece muy definida la naturaleza de iglesias, denominaciones y confesiones, tanto en relación con su pasado, como en su situación presente. Es verdad que han mejorado las relaciones intereclesiales, pero han empeorado las situaciones interiores de cada iglesia o confesión.

Esta desintegración en el consentimiento denominacional es ante todo el primer fruto o resultado de la desintegración general política y cultural. Cuando otras polarizaciones empujan a las generaciones y medios diferentes, en opuestas direcciones, las iglesias institucionales quedan abocadas a una irremediable crisis. ¿Qué vínculo las une en la actualidad? ¿Cuál es la base real de unidad en tales iglesias? Nadie podría dar una respuesta satisfactoria.

Por doquiera desintegración, donde abundan, por lo general, los *No-Conformistas*. Tal desintegración queda justificada en parte por la necesidad que se siente de una mayor *pluriformidad* en sus diversos campos, como la liturgia, la moral, la teología, las mismas estructuras. Ahora bien, las estructuras antiguas no pueden dar solución a muchos problemas modernos, emanados de esta pluriformidad y se busca incluso el cambio de las mismas estructuras. La desintegra-

ción será más acusada en unas iglesias que en otras, pero todas están más o menos tocadas.

Algo parecido ocurre con el *Movimiento Ecumenista*, tan distinto el primitivo del Movimiento ecumenista moderno. En sus principios aparecía como un movimiento *integracionista*, que agrupaba en una cierta unidad a grupos que habían vivido hasta entonces separados unos de otros. Por eso obtuvo a los principios un éxito insospechado. Las dificultades comenzarían cuando, en la unión planificada en 1948, comenzaba necesariamente una como *eclesificación* del mismo movimiento, que ha tenido que acudir a diversos métodos de actuación como el llamado del consentimiento, de la representación y de la Asamblea.

Las tensiones internas se hicieron públicas y patentes en Uppsala, sin que hayan desaparecido después. Puede hablarse de un *primer* movimiento ecuménico hasta la unificación de 1948, y de un *segundo* hasta la Asamblea General de Uppsala; entonces mismo nacía un tercer movimiento que puede integrar en sí a los así llamados movimientos *trans-confesionales*. Tres aspectos interesantes del único movimiento ecumenista actual. Parece que en este último y *tercer* movimiento se nota cierto resurgimiento misional, sobre todo desde el punto de vista del *Humanismo*, también como tarea misional.

Localización (Grupos locales).

Como una consecuencia de la polarización y de la desintegración hasta aquí apuntadas, parece que van naciendo nuevas estructuras a *nivel local*; por el momento en plan de mera experiencia. Muchos de los nuevos grupos o centros morirán ciertamente, y algunos han desaparecido ya, pero otros continuarán y contribuirán, sin duda, al cambio en la vida de las Iglesias.

La palabra clave puede ser la de *Unidad por la participación*. En las agitaciones modernas las estructuras parlamentarias democráticas son atacadas en nombre de las democracias realmente participadas. El sistema parlamentario es rechazado precisamente porque no permite una genuina participación en la administración, sino que concentra el poder lejos del pueblo. En las iglesias viene a repetirse un fenómeno similar. Las estructuras eclesiales están sufriendo los mismos problemas que las estructuras políticas, al hacer imposible una real participación, y no responder, por lo tanto, a las necesidades reales. Es un hecho universal. Contra este estado de cosas van surgiendo acá y allá otras concretas situaciones *locales*, de cuya perduración y eficacia no se puede, por el momento juzgar. En todo caso, puede admitirse como un signo positivo. El Ecumenismo actual va admitiendo al pueblo de Dios a una unidad de participación y a unas misiones concretas.

Así enfocado, aparece como realmente activo, al menos en el papel, si no siempre en la realidad. Por lo menos ha contribuido a borrar la antigua enemistad existente entre muchas iglesias, aunque, por otro lado, cada una de ellas conserve su propia estructura eclesial. Así, esa unidad necesaria y urgente ha de realizarse ante todo en estas *situaciones locales*. «Todo puede hacerse en común, excepto lo que prohíba la propia conciencia». Así en Lund en 1952.

Esta corriente hacia la «localización» queda amenazada por tentaciones diversas, como son, ante todo, el provincialismo y el sectarismo. En muchos lugares las experiencias *locales* han tenido que enfrentarse con las mismas iglesias, quedando aisladas y bloqueadas. Estos *grupos locales* encuentran un nuevo problema para sus relaciones con otros grupos similares de fuera de su región, en fuerza de la estructura misma del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Y tiene difícil solución. Al menos, en estas situaciones *locales* debería encontrar solución el problema del desarrollo, al que deberían contribuir también las iglesias mismas.

En esta coyuntura, cambia radicalmente el viejo tema de las relaciones entre el Cristianismo y las Religiones no cristianas, porque en una *agrupación local* es obvio que no se encuentra uno con una «religión», sino con un número concreto de gente, con su variedad de diferentes y a veces opuestos puntos de vista religiosos. Eso sin tener que admitir un sincretismo religioso, como pasa ahora frecuentemente en el Japón. Ciertamente, existen elementos de fe cristiana, que han traspasado las fronteras de las propias iglesias, hasta el punto de que en muchas regiones son verdaderos cristianos aun muchos nativos que no figuran en sus listas y registros. Son cristianos, aunque aparezcan no tener vínculo ninguno con las iglesias cristianas. Los *cristianos anónimos*, o desconocidos, de que hablan los autores modernos. Y tengamos en cuenta que estos pocos elementos cristianos pueden influir a su vez en las mismas Religiones no cristianas.

Ayuda a ello actualmente la facilidad que dan los diversos medios de locomoción. De ahí también que se extienda más por todo el mundo una especie de sincretismo religioso.

Esta situación no puede denunciarse sin más como injusta, sino que debe afrontarse mediante un diálogo comprensivo. Y eso sin contar con otros elementos cristianos que puedan existir, debidos a una acción directa del Espíritu Santo. El diálogo en sí tiene su importancia real, pero quizás sea más fructuoso el *testimonio* de una convivencia pacíficamente vivida, y en cualquier parte del mundo, donde puede uno topar ordinariamente con miembros de tantas otras Religiones. En la actualidad hay muchas ocasiones de predicar o de conocer el mensaje evangélico.

Confrontación.

En la sociedad actual no hay duda de que el hombre tiene necesidad de dar cauce a sus sentimientos religiosos. En este sentido las Religiones, las iglesias, tienen un sentido verdaderamente *popular*. En esta Sociedad moderna institucionalizada existe una verdadera necesidad de otra institución en la que el pueblo pueda ser o manifestarse «religioso», sin otras consecuencias. Entre otros muchos servicios institucionales, ha de haber uno para los servicios religiosos. Pero en este caso, en esta Iglesia, la *misión* debe tener su *confrontación*. ¿Cómo se será entonces misionero? Veamos los diferentes casos.

Cuando esa iglesia sirve —explícita o implícitamente— tan sólo a sus

propios ciudadanos, «misionero» significa ocuparse de *los otros*, de los visitantes, o de los obreros, de los extranjeros existentes allí, lo mismo que cruzan sus fronteras para atender a otros que no son ya sus propios ciudadanos.

Cuando la iglesia se ha ligado con la riqueza de este mundo, y tan sólo se preocupa de predicar el Evangelio, se es «misionero» cuando se atiende a los pobres, a los desamparados, y a los parias, identificándose con ellos de palabra y de obra, confrontando así la realidad de la pobreza.

Cuando la iglesia cree que lo único que se debe hacer es perdonar los pecados donde hubiere pecadores, «misionero» será aquel que hable contra los explotadores y los criminales, confrontando la realidad del mal.

Cuando la iglesia predica la paz, pero no se preocupa de los refugiados, de los torturados, de los prisioneros, es «misionero» el que convive con los prisioneros y participa en comunidad de vida con los refugiados, confrontando los sufrimientos humanos.

Cuando la iglesia cree que el único dilema es la corrupción del hombre y que el acercamiento personal es el único medio de salvación, se es «misionero» cuando se denuncian los pecados institucionales de la sociedad, confrontando así los poderes y los jefes mundanos.

Cuando la iglesia cree que lo único que se debe hacer es entregarse al desarrollo y al humanismo, «misionero» se es cuando se revela el dilema humano en todo su desarrollo, confrontando así la complejidad de la existencia humana.

Son diversos casos o modos de ser misioneros, dentro de la dificultad de poder definir objetivamente la Misión. Ser misionero significa en todo caso participar en las *misiones de Dios*, donde quiera que Dios actúe, y que deberá tan solo determinarse en cada caso. Y la misión, *como confrontación*, significa *siempre* ser no-conformista, crítico, protestante o contestatario, en relación con todos los sistemas establecidos, en los que los hombres se encuentran implicados.

Vivimos en un mundo de polarización y desintegración. Hemos de aceptar el hecho de *conflicto*, pues no podemos ni prescindir de él, ni ignorarlo. Sin embargo, nuestras misiones no pueden ser tolerantes, deben ser críticas. La teología ya no puede ser bella ni simpática. Debe contribuir a la organización del conflicto, que quiere decir reconciliar el conflicto de tal modo que pueda el hombre vivir con él, sin ser esclavizado por él. En un mundo de conflicto hemos de mirar a los frutos del Espíritu y producir esos mismos frutos.

Proyecto de una Asociación internacional de Estudios sobre Misiones.

Hasta aquí la exposición doctrinal de los puntos, que luego eran sometidos a discusión entre todos los participantes. Aprovechando ahora la reunión y convivencia de tantos misionólogos y ecumenistas, el Secretario organizador, profesor Myklebust, propuso la creación de una Asociación internacional de Estudios sobre Misiones. Naturalmente, la Asociación que se proyectaba no había de interferir en las actividades de las asociaciones particulares, que ya estuvieran comprometidas en el estudio de temas misionales, o que pudieran fun-

darse para adelante. Cada una de ellas quedaría en plena libertad para planificar y dirigir su trabajo conforme a sus necesidades, deseos y planes. La proyectada Asociación misionera internacional podría tener estas características:

1) Promover el estudio científico de temas teológicos, históricos, prácticos, etc., relativos a la misión universal de la Iglesia.

2) Fomentar una más amplia amistad y cooperación entre instituciones e individuos entregados ya a estos estudios.

3) Facilitar asistencia mutua e intercambio de información entre profesores de Misiones y otros dedicados a la enseñanza de la Misionología como disciplina académica.

4) Organizar reuniones internacionales y simposiums de Misionólogos.

5) Fomentar la creación de centros de investigación misionera en los diferentes países y continentes.

6) Publicar una Revista internacional de Misiones, con su correspondiente bibliografía general y con trabajos y estudios de la misma naturaleza, de interés común para misionólogos y misioneros.

7) Integrar, con un esfuerzo inter-disciplinar en el estudio de la teología general, la dimensión misiona del Mensaje cristiano.

8) Dar cabida en estas investigaciones misionales a programas de estudio de otros campos afines, como Historia de las Religiones, Religiones Comparadas, Sociología o Antropología Social, etc.

La pertenencia activa a esta Asociación quedaría abierta tanto a Instituciones como a individuos, sin reparos de ninguna clase a su nacionalidad o filiación religiosa, con tal de que tuviera deseos de ayudarla. Podrían ser miembros de la misma, por ejemplo: entidades especializadas en estudios e investigaciones misionales: sociedades, institutos, bibliotecas, revistas, etc.; instituciones teológicas o asociaciones de tales instituciones; también otras sociedades o institutos no tan directamente ligados al campo teológico o misional, pero que se manifestaran interesados en conocer tales problemas para sus propios campos. Luego quedaba el punto de la financiación, pues toda esta organización supone cuantiosos gastos. Se proponía una cuota determinada individual, y luego los subsidios, subvenciones o donativos de organismos privados u oficiales.

Siguió la discusión del proyecto en su contenido y en su alcance, y en su extensión geográfica de si habría de ser tan sólo europeo o verdaderamente internacional, mundial. El tema ha quedado en estudio, y quizás su decisión final se prolongue hasta la próxima reunión, programada para agosto de 1972 en Holanda.

ANGEL SANTOS HERNÁNDEZ, S.J.

Universidad de Comillas. Madrid.