

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, S.J. *

LA IGLESIA Y LA TRANSMISIÓN DE LA FE EN EL HORIZONTE DE LA «NUEVA EVANGELIZACIÓN»

Fecha de recepción: diciembre 2011.

Fecha de aceptación y versión final: febrero 2012.

RESUMEN: Este artículo estudia la relación entre la misión evangelizadora de la Iglesia y la transmisión de la fe tomando como punto de referencia el texto de los *lineamenta* para la XIII Asamblea ordinaria del Sínodos de los Obispos, siguiendo sus tres capítulos: tiempo de nueva evangelización, proclamar el Evangelio de Jesucristo, iniciar a la experiencia cristiana.

PALABRAS CLAVE: misión, experiencia cristiana, testimonio, Iglesia local, emergencia educativa.

The Church and the transmission of the faith in the horizon of the new evangelisation

ABSTRACT: This article studies the relation between the mission of the Church and the transmission of the faith taking as a point of reference the text of the *lineamenta* for the XIII Synod' Bishops ordinary Assembly, following its three chapters: time of new evangelisation, to proclaim the Gospel of Jesus Christ, to initiate to the Christian experience.

KEY WORDS: mission, christian experience, witness, local Church, educational emergency.

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; smadrigal@teo.upcomillas.es

La cláusula «transmisión de la fe», aparentemente trivial y anodina, encierra una tarea clara e incuestionable de cuya realización depende el ser o no ser de la Iglesia de Jesucristo conforme al encargo misionero: «Id al mundo entero y anunciad el Evangelio a toda la creación» (Mc 16,15). El eco de estas palabras resuena en el artículo que cierra el segundo capítulo de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre el pueblo de Dios, cuando formula el carácter misionero de la Iglesia en estos términos: «Todos los discípulos de Cristo han recibido el encargo de extender la fe según sus posibilidades» (LG II, 17). La Iglesia se ha ocupado siempre de transmitir el Evangelio a toda criatura, mediante el anuncio, la celebración de los sacramentos y el testimonio de la vida. Ahora bien, la actualización del encargo misionero ha exigido siempre prestar atención a las cambiantes situaciones históricas que operan como condicionantes y obligan a buscar nuevas modalidades de la transmisión de la fe. La actual coyuntura, marcada por algunos indicadores como la presencia y competencia de otras religiones, la falta de éxito en las formas de la iniciación cristiana, la incapacidad de muchos padres para pasar la propia experiencia de fe a sus hijos, nos está planteando nuevos interrogantes.

1. PRELIMINARES: ANTE LA SITUACIÓN ACTUAL DE «EMERGENCIA EDUCATIVA»

Hemos de comenzar reconociendo un fracaso grave ante esta tarea que afecta seriamente a los pilares tradicionales de la transmisión de la fe, la familia, la escuela, la catequesis. Existen afortunadamente excepciones que confirman la regla y es menester reconocer la propia responsabilidad, según el rol que cada uno desempeñe, como padres o catequistas, como profesores de religión o sacerdotes, como teólogos o miembros de la jerarquía. En todo caso, está fuera de dudas que la transmisión de la fe a las siguientes generaciones es un tema al que hay que conceder una prioridad pastoral, teológica y espiritual de primera magnitud¹.

¹ W. KASPER, «La nueva evangelización. Un desafío pastoral, teológico y espiritual», en G. AUGUSTIN (ed.), *El desafío de la nueva evangelización. Impulsos para la revitalización de la fe*, Santander 2012, 19-37. El Cardenal Kasper ya se había ocupado del problema de la mediación de la fe acorde a los tiempos en su etapa de teólogo. Puede verse en su obra miscelánea *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989) el capítulo dedicado a la crisis en «la transmisión de la fe», 158-183.

Signo de su urgencia eclesial es, por un lado, la creación de un dicasterio romano dedicado a la nueva evangelización por la carta apostólica en forma de «motu proprio» *Ubicumque et semper* (21 de septiembre de 2010), y, por otro, el anuncio de la celebración del próximo Sínodo de los Obispos para abordar el tema de *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. Además, Benedicto XVI, a través de la carta apostólica en forma de «motu proprio» *Porta fidei*, del 17 de octubre de 2011, ha convocado el «Año de la fe», que dará comienzo el 11 de octubre del año 2012 —fecha conmemorativa del 50 aniversario de la inauguración del Concilio Vaticano II— y concluirá con la festividad litúrgica de Cristo Rey el 24 de noviembre de 2013. Esta convocatoria, que pretende dar un nuevo impulso a la misión de la Iglesia en el tercer milenio, se inscribe en ese mismo horizonte de la nueva evangelización.

Por ello, me voy a servir de los *lineamenta* elaborados con vistas a la XIII Asamblea General Ordinaria, que se celebrará entre el 7 y el 28 de octubre de 2012, para plantear el tema de la Iglesia y la transmisión de la fe². La urgencia de una nueva evangelización se sitúa en el contexto actual de «emergencia educativa». Este análisis de situación, que traza el horizonte para una reflexión sobre la transmisión de la fe desde el ámbito familiar, educativo, eclesial, aparece en la parte final del documento, en un pasaje dedicado a la conexión entre «iniciar a la fe, educar en la verdad»³, donde se concede la palabra ampliamente a Benedicto XVI. La expresión «emergencia educativa» tiene ya algunos años y fue empleada a finales del siglo pasado en algunos países de Latinoamérica para reclamar medidas de política educativa con vistas a llevar la educación a zonas pobremente escolarizadas. En el momento actual ha adquirido un significado más hondo, más allá de puras medidas administrativas, que no es ajeno a la reflexión sobre la educación del actual Papa⁴.

² SÍNODO DE LOS OBISPOS. XIII Asamblea General Ordinaria, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Lineamenta*, BAC-Documentos, Madrid 2011 (en adelante = *Lineamenta*). Véanse R. BERZOSA - G. GALETO, *Hablemos de nueva evangelización. Para que sea nueva y evangelizadora*, Bilbao 2012; J. NÚÑEZ - F. J. ANDRADE (coords.), *Nueva evangelización. Retos y posibilidades*, Salamanca 2012.

³ *Lineamenta*, 87-89.93.

⁴ Cf. M. GARCÍA AMILBURU, *La situación actual de «emergencia educativa»: una visión desde la experiencia de Benedicto XVI*: Revista española de pedagogía 68 (2010) 117-132. Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Servitori della Verità. Riflessioni sull'educazione*, Brescia 2009. Cf. también M. G. MASCARELLI, *Il «grido» di Benedetto XVI. Dall'emergenza educativa alla pedagogia del cuore*, Todi 2009.

El texto de nuestros *lineamenta* se hace eco de la primera ocasión en la que Benedicto XVI disertó con cierta amplitud sobre este tema. Fue el discurso pronunciado en la basílica de S. Juan de Letrán, el 11 de junio de 2007, ante la asamblea diocesana de Roma, que llevaba por título «Jesús es el Señor. Educar en la fe, en el seguimiento y en el testimonio». Allí ofreció una definición de la expresión «emergencia educativa» que el documento recapitula en estos términos: «El Papa desea aludir a las dificultades cada vez mayores que hoy encuentra no sólo la acción educativa cristiana, sino más en general toda acción educativa»⁵. Aquel discurso ha encontrado una prolongación de diversas maneras que dan cuenta del interés de Benedicto XVI hacia la educación. Hay que mencionar la carta que sobre esta temática dirigió a la diócesis de Roma, con fecha de 21 de enero de 2008. Educar no puede limitarse a dar nociones e informaciones, dejando a un lado la pregunta acerca de la verdad que pueda guiar la vida humana. Educar supone encontrar el equilibrio entre libertad y disciplina.

El Papa ha vuelto sobre el tema de la «emergencia educativa» en otras dos ocasiones ante el episcopado italiano, el 28 de mayo de 2009 y el 27 de mayo de 2010. Al hilo de esta segunda intervención podemos recordar sus reflexiones orientadas a la búsqueda de una respuesta a esa situación de emergencia educativa. En primer lugar, hay que tener presente que los obispos italianos habían acogido la educación como tema principal de sus orientaciones pastorales para el próximo decenio. Benedicto XVI señaló las dos raíces del problema educativo: por un lado, un falso concepto de autonomía del yo que demanda un libre desarrollo sin trabas o imposiciones desde otros; y, por otro, el escepticismo o el relativismo que acallan las dos fuentes que tradicionalmente han orientado el camino de formación del ser humano: la naturaleza según la revelación. Y añadía: «La transmisión de la fe es parte irrenunciable de la formación integral de la persona, porque en Jesucristo se realiza el proyecto de una vida lograda; como enseña el Concilio Vaticano II, “quien sigue a Cristo, el hombre perfecto, se convierte también él en hombre” (GS 41)». La tarea educativa requiere lugares creíbles: la familia, la escuela, la parroquia.

A la luz de estas consideraciones, la nueva evangelización recibe dos acentos muy específicos en la mente de Benedicto XVI, erradicados en la unidad entre fe y razón y en el alargamiento del horizonte de la racio-

⁵ *Lineamenta*, 88.

alidad: por un lado, una nueva evangelización se sitúa en el nivel básico de la educación integral del ser humano y se despliega desde la confianza radical en la capacidad humana de buscar la verdad; por otro, el contenido de la nueva evangelización es el anuncio cristológico.

Ante la tarea de la transmisión de la fe la Iglesia se encuentra ante una situación de emergencia, esto es, de prioridad absoluta. Ciertamente —volviendo al texto de los *lineamenta*— la misión primaria de la Iglesia es evangelizar, una tarea que no es indisoluble de la labor educativa. Muy al contrario, «existe un vínculo fuerte entre la iniciación a la fe y la educación»⁶, conforme a la lógica de iniciar a la fe, educar en la verdad, si queremos desarrollar una sociedad digna a la altura de la dignidad de la persona humana. El diagnóstico de la «emergencia educativa» afecta a padres, educadores y evangelizadores: «Cada vez es más arduo transmitir a las nuevas generaciones los valores fundamentales de la existencia y de un recto comportamiento. Esta es la difícil tarea no sólo de los padres, sino también de los agentes de la educación, a quienes corresponde esta actividad, comenzando por la escuela»⁷. Brevemente: «Aquí está la “emergencia educativa”: ya no somos capaces de ofrecer a los jóvenes, a las nuevas generaciones, lo que es nuestro deber transmitirles». En estas circunstancias redobla su urgencia el sempiterno empeño de la Iglesia para educar en la fe, siguiendo el modelo de Jesús de Nazaret, a sabiendas de que puede hacer también una contribución a la sociedad en medio de la crisis educativa que vivimos.

En esta ponencia quisiera desplegar estos puntos: en primer lugar, voy a resaltar el significado teológico de esta acrecida conciencia concerniente a la «urgencia de una nueva evangelización», que es la divisa que encabeza la introducción a los *lineamenta*⁸, para presentar este tiempo de nueva evangelización como un tiempo de discernimiento. En segundo lugar, abordaremos el interrogante más básico, a saber, qué es y qué significa la mediación eclesial en la transmisión de la fe, para destacar que esta tarea pretende ubicarse conscientemente en el coloquio de salvación que Dios ha establecido con la humanidad, pues en ello consiste el misterio de la revelación divina; desde ahí, la transmisión de la fe podrá ser transmisión del evangelio, «buena noticia», y no mera indoctrinación. En

⁶ *Lineamenta*, 87.

⁷ *Lineamenta*, 88.

⁸ *Lineamenta*, 17-18.

este marco, la expresión «nueva evangelización» invita a reflexionar sobre la Iglesia como sujeto evangelizador, puesto que la nueva evangelización demanda conversión con vistas a reconocer la forma más genuina de ser Iglesia. En tercer lugar, siendo conscientes de las resistencias con las que se topa la nueva evangelización, hay que seguir relanzando el mensaje del testimonio ante los nuevos desafíos. Si todo arranca —digámoslo ahora con el comienzo del decreto *Ad gentes*— de la certeza de que «la Iglesia peregrina es misionera por naturaleza» (AG 2), este dinamismo sobrepuja la fuerza primaria del testimonio, de la *martyría*, con aquella fuerza que nos lleva a reconsiderar la evangelización como propuesta de una forma de vida⁹. En palabras de nuestro documento: «El cristiano y la Iglesia o son misioneros o no son tales»¹⁰.

2. TIEMPO DE «NUEVA EVANGELIZACIÓN», TIEMPO DE DISCERNIMIENTO

El encabezamiento del primer capítulo de los *lineamenta* habla de *tiempo de «nueva evangelización»*¹¹. No es una pura fórmula retórica, sino que estamos ante una observación que deja al descubierto una pregunta de más largo alcance y de mucho calado en la actual fase histórica de nuestro mundo globalizado: ¿Cuál es el sentido y las razones de la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos? ¿Qué lugar teológico ocupa en la serie de asambleas? ¿Qué dice el Espíritu a las Iglesias? Por lo pronto, como ya se había indicado en las páginas de introducción, la Asamblea será un importante momento en el camino de discernimiento en el que nos hallamos, que obedece a esta constatación: «El mandato misionero con el cual se concluye el Evangelio (cf. Mc 16,15s; Mt 28,19s; Lc 24,48s) está lejos de cumplirse; ha entrado en una nueva fase»¹².

A lo largo del documento se ofrecen muchas descripciones del fenómeno que se analiza. Tomemos la más decisiva para el tema de estas reflexiones: «La nueva evangelización es el nombre dado a esta nueva aten-

⁹ Véase G. AMENGUAL, «La evangelización como forma de vida», en M. REUS (ed.), *Evangelización y misión. Retos actuales del sueño inacabado de S. Francisco Javier*, Bilbao 2006, 147-157.

¹⁰ *Lineamenta*, 50.

¹¹ *Lineamenta*, 29.

¹² *Lineamenta*, 50.

ción de la Iglesia a su misión fundamental, a su identidad y razón de ser»¹³. Siendo el programa de la nueva evangelización la introducción en el mundo de hoy del anuncio del reino de Dios iniciado en Jesucristo, nuestro texto señala que no hay situación eclesial que pueda sentirse excluida de este programa: las antiguas Iglesias cristianas enfrentadas al abandono de la fe, las nuevas Iglesias a la búsqueda de formas de inculturación, las diversas comunidades cristianas en el ejercicio de una atención pastoral que sepa vencer la rutina. Dicho más brevemente: «Nueva evangelización es sinónimo de misión»¹⁴. Este tiempo de misión requiere, como en tiempos de Pablo, un discernimiento, que debe ayudarnos a no caer en la tentación de la impaciencia, que es la tentación del éxito rápido a la que sucumben quienes buscan precipitadamente los grandes números. Pero éste —escribe el Papa Ratzinger— no es el método de Dios: para el reino de Dios y la evangelización al servicio del reino de Dios lo más adecuado es pensar conforme a la parábola del grano de mostaza. La nueva evangelización debe someterse al misterio del grano de mostaza, y apostilla con un viejo refrán: «Éxito no es nombre de Dios»¹⁵.

2.1. «FUI HALLADO ENTRE LOS QUE NO ME BUSCABAN; ME HICE MANIFIESTO A LOS QUE NO PREGUNTABAN POR MÍ» (Ro 10,20)

Junto a la designación del tiempo físico (*jchronos*), el NT conoce otro concepto, que es el del tiempo oportuno (*kairós*), la ocasión que no se puede desaprovechar, un tiempo que nos demanda un esfuerzo de discernimiento para «reconocer la oportunidad (*kairós*) cuando Dios la ofreció» (cf. Lc 19,44). Hay que comprender el tiempo en el que nos hallamos, y aceptarlo, para configurar desde ahí el futuro. Hay que aceptar y configurar el tiempo presente como *kairós*, como tiempo que nos es dado por Dios. La palabra crisis, en sentido originario del término, entraña ese sentido positivo de un tiempo para un cambio radical.

La introducción a los *lineamenta* va presidida por un texto de Pablo que ilustra esta problemática: «Fui hallado entre los que no me buscaban; me hice manifiesto a los que no preguntaban por mí» (Ro 10,20).

¹³ *Lineamenta*, 50. En las páginas de conclusión se acumulan una serie de descripciones, que recoge nuestra nota 37.

¹⁴ *Lineamenta*, 51.

¹⁵ J. RATZINGER, «Die Neuevangelisierung», en *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/2, *Kirche - Zeichen unter den Völkern*, Freiburg 2010, 1231-1242; aquí: 1233.

Una interpretación o exégesis de este texto, reorientado hacia la preocupación paulina del deber de evangelizar (cf. 1Cor 9,16), nos lo ofrecían las sabrosas palabras que cierran la exhortación apostólica de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, que dicen así: «No sería inútil que cada cristiano y cada evangelizador examinasen en profundidad, a través de la oración, este pensamiento: los hombres podrán salvarse por otros caminos, gracias a la misericordia de Dios, si nosotros no les anunciamos el Evangelio; pero ¿podremos nosotros salvarnos si por negligencia, miedo, vergüenza —lo que S. Pablo llama avergonzarse del Evangelio—, o por ideas falsas omitimos anunciarlo?»¹⁶. Tocamos así el núcleo de los *lineamenta*: «La absoluta centralidad de la tarea evangelizadora para la Iglesia de hoy». Hay que evaluar, dice el texto, la experiencia vivida, nuestra actitud, nuestras actividades, nuestras estrategias de anuncio.

El texto del Apóstol entraña el reconocimiento de que la obra de evangelización corresponde al Espíritu Santo; es Él quien debe ayudar a reconocer «los instrumentos, los tiempos y los espacios del anuncio»¹⁷. Por eso, el proceso de evangelización es, constitutivamente, un proceso de discernimiento. No sólo *ad intra*, sino también *ad extra*, pues «el discernimiento, que constituye la base de la «nueva evangelización», está llamado a ocuparse del compromiso cultural y educativo de la Iglesia»¹⁸. La acción de evangelizar exige de nosotros una acción de discernimiento análoga, simétrica y contemporánea a la que hizo Pablo, y que el texto de los *lineamenta* ilustra con una observación tomada de la constitución pastoral del Concilio Vaticano II: «El género humano se halla en un periodo nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero» (GS 4)¹⁹. Hace más de cuarenta años, el texto conciliar hacía un análisis de nuestro tiempo en términos de un periodo de fuertes cambios históricos y culturales, que siguen intensificándose de manera dramática en el escenario de este nuevo milenio de la historia de la humanidad. La tarea de la evangelización se encuentra frente a nuevos desafíos que cuestionan las prácticas y los métodos utilizados hasta ahora. Pongámonos a la tarea del discernimiento. Y bien, ¿qué es lo que ha ocurrido en este tiempo y en este espacio de salvación?

¹⁶ EN 80, citado en *Lineamenta*, 19.

¹⁷ *Lineamenta*, 23.

¹⁸ *Lineamenta*, 92.

¹⁹ *Lineamenta*, 23.

2.2. TEOLOGÍA DE LA MISIÓN HOY: *AD GENTES, EVANGELII NUNTIANDI, REDEMPTORIS MISSIO*

Como ya hemos indicado, nueva evangelización es sinónimo de misión. Uno de los efectos más característicos de la recepción del Concilio Vaticano II en los manuales de eclesiología es la presencia de una sección o capítulo dedicado a la evangelización o misión. En algunos casos viene a presidir los estudios de teología sobre la Iglesia dando escolta ya en el título mismo a la noción de comunión, otra palabra talismán en la reflexión posconciliar²⁰. Esta constatación de naturaleza puramente bibliográfica habla de un impulso fresco dado a la evangelización, como uno de los grandes logros de la vigésimo primera asamblea ecuménica de la Iglesia católica, que ha encontrado su reconocimiento extramuros del catolicismo romano: la eclesiología del Vaticano II es misionera hasta los tuétanos²¹. Ciertamente, sabemos que en la intención de Juan XXIII para poner en marcha su Concilio ha jugado un papel relevante las palabras finales del evangelio de Mateo, con su mandato misionero (28, 19-20). No es de extrañar que el prefacio redactado por Nikola Eterovic para presentar los *lineamenta* de la XIII Asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispos comience invocando ese pasaje evangélico: «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado». Comenzamos así a trazar el horizonte en el que se sitúa esta urgencia evangelizadora y misionera, delimitando muy sumariamente la emergencia de un cambio de paradigma: de las misiones a la misión, de la misión a la evan-

²⁰ Cf. J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles. I. Riudor, J. Collantes, M. M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno*, Roma 2004, 449-496. Véase el capítulo 4 del *Trattato sulla Chiesa* de S. DIANICH - S. NOCETTI, Brescia 2002, 241-288, donde reasumen los estudios previos de S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Salamanca 1988; *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, Salamanca 1991.

²¹ D. J. BOSCH, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Michigan 2005, 455. Cf. G. COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984; H. BÜRKLE (dir.), *Die Mission der Kirche*, Paderborn 1998 (traducción al español: *La misión de la Iglesia*, Valencia 2002); W. KASPER, «Überlegungen zur Theologie der Mission», en Íd., *Die Kirche Jesu Christi* (Schriften zur Ekklesiologie 1), *Gesammelte Schriften*, vol. 11, Friburgo 2008, 370-393; M. SIEVER-NICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

gelización, de la evangelización a la inculturación de la fe y a la nueva evangelización²².

Es ya un tópico de sobra conocido: la evangelización anterior al Concilio se había concebido básicamente en llevar el evangelio a tierras remotas, allí donde nunca había sido proclamado y predicado. Esta perspectiva ha sido reconsiderada ya profundamente en el mismo decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, si bien recuerda y sanciona la forma tradicional de las llamadas misiones extranjeras. Al comienzo afirma: «La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre» (AG 2). Este documento, que ha de ser leído a la luz de la declaración *Nostra aetate*, sobre las religiones no cristianas, y de la declaración *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa²³, reasume en su mismo punto de partida la noción de Iglesia más característica de la eclesiología conciliar, la de «sacramento universal de salvación» (cf. LG VII, 48; GS 42; 45; AG 1), así como la llamada eclesiología de comunión (AG 38). Con todo, los comentaristas han notado una oscilación del lenguaje: por un lado, existe una comprensión de la Iglesia que define la *misión* como una función esencial de la Iglesia; pero, por otro, se aprecia aquella concepción que insiste en la misión como una actividad particular de la Iglesia, sobre todo cuando habla de las *misiones* como «empresas concretas con las que los heraldos del Evangelio, enviados por la Iglesia cumplen, yendo por todo el mundo, el deber de predicar el Evangelio e implantar la Iglesia entre los pueblos o grupos humanos que todavía no creen en Cristo» (cf. AG 6)²⁴.

En todo caso es claro que el decreto conciliar *Ad gentes* está fundado sobre la misma teología trinitaria de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, que la tradicional idea de las *misiones extranjeras* ha sido introducida en el marco teológico más amplio de una comprensión de la Iglesia como resultado desbordante del amor de Dios, expresado en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu (cf. AG 2-4). De ahí la consecuencia: la Iglesia es misionera por naturaleza. Esta perspectiva es muy impor-

²² Cf. E. BUENO, «La misión hoy: las tensiones del cambio de paradigma», en M. REUS (ed.), *Evangelización y misión*, 13-38.

²³ S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 389-418.

²⁴ Sobre este debate, véase G. COLLET, *¿Teología de la misión o teología de las misiones? Observaciones en relación con un concepto discutido*: Concilium 35 (1999) 119-128.

tante y de gran alcance, ya que su fundamento trinitario conecta con esa centralidad que el misterio trinitario juega o debe jugar en la vida y en la teología cristiana. Existe la misión porque Dios ama al género humano. Los cristianos participan en la vida y en la misión trinitaria de Dios.

Ya llevamos algunos años hablando de «nueva evangelización». Antes de aquella primera acuñación, que suele fijarse en la homilía pronunciada por Juan Pablo II el 9 de junio de 1979 en Polonia²⁵, hay que recordar otros hitos clave que nos han llevado a esta nueva toma de conciencia. En particular, hay que referirse a la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (de 1975), en su conexión con la III Asamblea General Ordinaria del Sínodo de obispos. El fundamento de la teología de la misión propuesta en *Evangelii nuntiandi* es el ministerio concreto de Jesús y su predicación del reino/reinado de Dios, de manera que esta predicación define toda la misión de Jesús (EN 6), siendo él mismo el primer evangelizador (EN 7). Sin entrar a más análisis, puede decirse de este importante texto que opera una identificación entre evangelización y misión. En este sentido, afirmaba Pablo VI: «La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia (...) Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar» (EN 14)²⁶. En esta perspectiva se sitúan nuestros *lineamenta*: «en tiempos recientes, con el término evangelización se indica la actividad eclesial en su totalidad. La exhortación apostólica comprende dentro de tal categoría la predicación, la catequesis, la liturgia, la vida sacramental, la piedad popular, el testimonio de la vida de los cristianos»²⁷. Por otro lado, la exhortación apostólica ampliaba el dinamismo de la acción evangelizadora a la promoción humana, recordando que la obra de evangelización incluía las cuestiones extremadamente graves que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo (cf. EN 29.31.38.70). Este texto del magisterio de Pablo VI no pasó desapercibido, sino que caló hondo en Latinoamérica y en el Tercer Mundo, abriendo además un proceso se ha visto impulsado por las asambleas del CELAM, anticipado en

²⁵ Así lo indican los *Lineamenta*, 29 (cf. nota 11). Si bien, se lee en el «Mensaje a los pueblos de América Latina», tras la conferencia celebrada por el CELAM en Medellín (1968). Véase al respecto: F. MARTÍNEZ DÍEZ, *La nueva evangelización, ¿restauración o alternativa?*, Madrid 1992, 27-28.

²⁶ Citado en *Lineamenta*, 21.

²⁷ *Lineamenta*, 10.

Medellín (1968) y, proseguido en Puebla (1979). Durante su viaje a Centroamérica, con ocasión de la XIX Asamblea plenaria del CELAM celebrada en Puerto Príncipe (Haití), el 9 de marzo de 1983, Juan Pablo II utilizó el lenguaje de la nueva evangelización: «La conmemoración del milenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso vuestro, compromiso no de re-evangelización, sino de evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión»²⁸.

Este lenguaje fue adquiriendo contornos más precisos en la encíclica *Redemptoris missio* (1990), que nació con la vocación de servir a la celebración del veinticinco aniversario del decreto *Ad gentes*. Allí se tipifican tres diversos escenarios de la misión, tres modelos puros: la pastoral de mantenimiento, la nueva evangelización y las misiones en el sentido tradicional del término. No obstante, junto al desempeño de la misión *ad gentes*, la evangelización se desarrolla en nuevos areópagos²⁹.

En este sentido, los *lineamenta* proponen otra descripción de la «nueva evangelización» como actitud y estilo audaz: «es la capacidad de parte del cristianismo de saber leer y descifrar los nuevos escenarios que en estas últimas décadas han surgido dentro de la historia humana, para habitarlos y transformarlos en lugares de testimonio y de anuncio del Evangelio». Estos escenarios sociales, culturales, políticos, económicos y religiosos, habían sido indicados en *Redemptoris missio* (n. 37)³⁰. Recordémoslos: el escenario cultural de fondo es una época marcada fuertemente por la secularización, el fenómeno cultural de la migración, el escenario de los medios de comunicación social, el escenario de una duradera crisis económica, el escenario de la investigación científica y tecnológica, el escenario de la política. Son nuevos areópagos, donde afloran temas y sectores que han de ser iluminados con la luz del Evangelio: «el com-

²⁸ Juan Pablo II comenzó a aplicar esta expresión también a Europa a partir de su discurso en Santiago de Compostela en 1989. Véase las reflexiones del Papa Wojtyła sobre «el reto de la nueva evangelización» en JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, 119-128. Ahí rechaza que *nueva evangelización* tenga que ver con restauración o proselitismo, más bien «si a partir de la *Evangelii nuntiandi* se repite la expresión *nueva evangelización*, eso es solamente en el sentido de los *nuevos retos que el mundo contemporáneo plantea a la misión de la Iglesia*» (126).

²⁹ Véase R. CALVO, «La misionología que se necesita hoy», en M. REUS (ed.), *Evangelización y misión, o.c.*, 39-46.

³⁰ *Lineamenta*, 36 (cf. nota 20). Sobre los nuevos areópagos, cf. R. SCHREITER, «¿Qué significa evangelizar hoy? La nueva evangelización», en M. REUS (ed.), *Evangelización y misión*, 129-145.

promiso con la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos; la mejora en los mecanismos de gobierno mundial y nacional; la construcción de formas posibles de escucha, convivencia, diálogo y colaboración entre diversas culturas y religiones; la defensa de los derechos del hombre y de los pueblos, sobre todo de las minorías, la promoción de los más débiles; la protección de la creación y el compromiso con el futuro de nuestro planeta»³¹. En cierto sentido, todos estos aspectos podrían ser considerados en continuidad con la segunda parte de *Gaudium et spes*, que tiene el aire de una especie de sinfonía inacabada, dejando la puerta abierta a nuevas reflexiones que han venido exigidas por los nuevos problemas y las cuestiones sentidas ahora como más urgentes³². En otras palabras: el impulso hacia la nueva evangelización se remonta teológicamente a la corriente de pensamiento sobre la presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo iniciada por la constitución pastoral y prolongada en el decreto sobre la acción misionera de la Iglesia.

2.3. UNA NUEVA ETAPA HISTÓRICA EN EL DINAMISMO MISIONERO

Podemos recalcar así en esa institución de fuerte impronta misionera que es el Sínodo de los Obispos, que conoce ya una historia con cuarenta y cinco años de vida³³. Y podemos dar una respuesta a nuestras cues-

³¹ *Lineamenta*, 43.

³² Para valorar la recepción de *Gaudium et spes* hay que tomar en consideración sus peculiaridades, tal y como han sido explicitadas en sus últimas afirmaciones: «Ciertamente, frente a la inmensa variedad de situaciones y culturas, la enseñanza aquí expuesta presenta intencionadamente sobre numerosos puntos un carácter muy general; más aún, aunque enuncie doctrinas generalmente ya recibidas en la Iglesia, como no pocas veces se trata de problemas sometidos a incesante evolución, habrá de ser en adelante continuada y ampliada» (GS 91). El texto de *Gaudium et spes*, nacido, gestado, debatido intensamente durante el Concilio, representa un punto de llegada del itinerario conciliar. Sin embargo, desde su metodología de los «signos de los tiempos», debe ser considerado como un punto de partida, como un germen fecundo que ha producido, a lo largo de los últimos decenios, unos frutos ricos y abundantes de carácter doctrinal, que ya se han sumado al patrimonio de la Iglesia post-conciliar y que viene modulando asimismo su modo de ser y de estar en el mundo de hoy. Cf. S. MADRIGAL, «Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II», en G. URIBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Madrid-Bilbao 2005, 73-95.

³³ Para su historia, véase M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos*, Madrid 1996; *Historia del Sínodo de los Obispos. De 1997 a 2001*, Madrid 2002. Las Asambleas Ordinarias del Sínodo de los Obispos han tratado los siguientes temas: *La preserva-*

tiones iniciales: ¿cuál es el lugar de esta XIII Asamblea general del Sínodo de los Obispos? Conviene resaltar su importante finalidad misionera, que quedó plasmada en el decreto conciliar *Ad gentes*: «Perteneciendo, ante todo, al cuerpo de los obispos la preocupación de anunciar el Evangelio en todo el mundo, el Sínodo de los Obispos, o sea “el Consejo estable de Obispos para la Iglesia universal”, entre los asuntos de importancia general debe considerar especialmente a la actividad misionera como deber supremo y santísimo de la Iglesia» (AG 29).

Son varios los elementos que integran la comprensión de la misión hoy: testimonio y anuncio, acción litúrgica y contemplación, inculturación y diálogo interreligioso, lucha por la justicia y compromiso con la reconciliación y la paz. Es evidente que buena parte del amplio horizonte abierto por el capítulo de la inculturación ha transcurrido de la mano de esos Sínodos que se han celebrado en los distintos continentes, expresión de carácter contextual de una Iglesia misionera en los diversos continentes y latitudes geográficas. Por aquí se ha hecho verdad ese concepto de «nueva evangelización», «sinónimo de renovación espiritual de la vida de fe de las Iglesias locales, de puesta en marcha de caminos de discernimiento de los cambios que están afectando la vida cristiana en varios contextos culturales y sociales»³⁴.

Si nos ceñimos a la temática de la transmisión de la fe, del testimonio y anuncio, y de la acción litúrgica, quedamos remitidos inmediatamente a las dos últimas asambleas sinodales, sobre la eucaristía y, más en particular, la dedicada a la palabra de Dios. «En estas dos asambleas, la Iglesia ha sido invitada a reflexionar y a tomar plena conciencia de la dinámica profunda que sostiene su identidad: la Iglesia transmite la fe que ella misma vive, celebra, profesa y testimonia»³⁵. Al insistir en la dinámica del

ción y el fortalecimiento de la fe católica, su integridad, vigor, desarrollo, coherencia doctrinal e histórica (1967); *El sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo* (1971); *La evangelización en el mundo moderno* (1974); *La catequesis en nuestro tiempo* (1977); *La familia cristiana* (1980); *La penitencia y la reconciliación en la misión de la Iglesia* (1983); *La vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo* (1987); *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales* (1991); *La vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo* (1994); *El Obispo: servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo* (2001); *La Eucaristía: fuente y cumbre de la vida y la misión de la Iglesia* (2005); *La Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia* (2008).

³⁴ *Lineamenta*, 32 (cf. nota 15). OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS (ed.), *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales de los cinco continentes*, Madrid 2011.

³⁵ *Lineamenta*, 60.

anuncio y del testimonio se abre una conexión de esta XIII Asamblea del Sínodo de los Obispos con la precedente, con el Sínodo de la Palabra, celebrada del 5 al 26 de octubre de 2008, bajo el lema *La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*, cuyo resultado final fue la exhortación apostólica *Verbum Domini*. La tercera parte reflexiona sobre la misión de anunciar la Palabra al mundo, señalando que de la Palabra de Dios surge la misión de la Iglesia (n. 92) y que existe una conexión intrínseca entre la *comunicación de la Palabra de Dios* y el *testimonio cristiano* (n. 97). En esta misma línea de la transmisión de la fe había insistido la Asamblea General Ordinaria dedicada a la catequesis, preocupada de manera específica en los métodos que la Iglesia ha empleado y elaborado para llevar a cabo la «pedagogía de la fe». Por eso, los *lineamenta* se remontan aguas arriba en la historia del Sínodo, dando acogida a la exhortación apostólica *Catechesi tradendae*, de 1979, que proponía dos instrumentos fundamentales para la transmisión de la fe: la catequesis y el catecumenado³⁶.

Todos estos aspectos y elementos de discernimiento convergen en la próxima Asamblea general del sínodo de los obispos y diseñan el trasfondo de su objetivo: relanzar la nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. ¿Qué significa «nueva evangelización»?³⁷. Reflo-

³⁶ *Lineamenta*, 64.

³⁷ *Lineamenta*, 29-36. Además, en las páginas de conclusión (101-104) se acumulan una serie de descripciones: «“Nueva evangelización” no significa un “nuevo Evangelio”, porque “Jesucristo es el mismo ayer y hoy y siempre” (Heb 13,8). “Nueva evangelización” quiere decir: una respuesta adecuada a los signos de los tiempos, a las necesidades de los hombres y de los pueblos de hoy; a los nuevos escenarios que diseñan la cultura a través de la cual mostramos nuestras identidades y buscamos el sentido de nuestra existencia» (101-102). «“Nueva evangelización” significa, por lo tanto, promover una cultura más profundamente enraizada en el Evangelio; quiere decir, descubrir al hombre nuevo que existe en nosotros gracias al Espíritu que nos han dado Jesucristo y el Padre» (102). «“Nueva evangelización” significa —desde las palabras de Juan Pablo II en *Novo millennio ineunte*, 40— “reavivar en nosotros el impulso de los orígenes, dejándonos impregnar por el ardor de la predicación apostólica después de Pentecostés. Hemos de revivir en nosotros el sentimiento apremiante de Pablo, que afirmaba: “¡Ay de mí si no anuncio el Evangelio!”. Esta pasión suscitará en la Iglesia una nueva acción misionera, que no podrá ser delegada a unos pocos “especialistas”, sino que acabará por implicar la responsabilidad de todos los miembros del pueblo de Dios. Es necesario un nuevo impulso apostólico que sea vivido como *compromiso cotidiano de las comunidades y de los grupos cristianos*» (103). «Nueva evangelización es nueva proclamación del mensaje de Jesús, que infunde alegría y nos libera. Esta palabra clave puede ser el fundamento de una visión de la que sentimos gran necesidad y

temos una descripción de las varias que ofrece el documento: «La Iglesia tiene que dar hoy un gran paso adelante en su evangelización; debe entrar en una nueva etapa histórica de su dinamismo misionero. En un mundo que, con la desaparición de las distancias, se hace cada vez más pequeño, las comunidades eclesiales deben relacionar se entre sí, intercambiar energías y medios, comprometerse en la única y común misión de anunciar y vivir el Evangelio»³⁸. Esta reflexión retoma un pasaje de la exhortación apostólica *Christifideles laici* de Juan Pablo II, donde no se puede dejar de advertir el eco de la expresión italiana que Juan XXIII empleó en el texto original de su alocución inaugural del Vaticano II: el Concilio debía ser un *balzo innanzi*, un salto hacia delante. En las palabras de los *lineamenta*, si la actual situación eclesial exige un discernimiento acerca del estado del cristianismo y de su vigor interno, el concepto de «nueva evangelización» entraña un componente dinámico que sirve «para indicar el esfuerzo de renovación que la Iglesia está llamada a hacer para estar a la altura de los desafíos que el contexto sociocultural actual pone a la fe cristiana, a su anuncio y a su testimonio, en correspondencia con los fuertes cambios que están teniendo lugar»³⁹.

Me parece que éste era el espíritu pastoral del Concilio Vaticano II, sobre todo si se considera que los escenarios trazados en *Redemptoris missio* vienen a coincidir sustancialmente, como ya se ha señalado, con las cuestiones urgentes apuntadas en la segunda parte de la constitución *Gaudium et spes*: cultura, desarrollo, economía, política, paz entre las naciones. Por eso, llama la atención la escasa referencia a la constitución pastoral, sobre todo, cuando ya casi al final se nos dice que «nueva evangelización» es una palabra clave con la que los papas, desde el Concilio Vaticano II, han querido «orientar una pastoral presente y futura»⁴⁰. De todos modos, Juan Pablo II ha indicado expresamente que «la nueva evangelización tuvo su comienzo con el Vaticano II»⁴¹. Por lo demás, esa realización histórica de la misión ya ha hecho un recorrido bajo los auspicios de la «nueva evangelización», cuyo significado sintetizó el cardenal

nos libera» (104). «“Nueva evangelización” quiere decir compartir con el mundo sus ansias de salvación y dar razón de nuestra fe, comunicando el *Logos* de la esperanza (cf. 1Pe 3,15)» (104).

³⁸ *Lineamenta*, 31.

³⁹ *Lineamenta*, 32.

⁴⁰ *Lineamenta*, 103-104.

⁴¹ Cf. *Cruzando el umbral de la esperanza, o.c.*, 166.

A. Dulles en estos diez puntos⁴²: la nueva evangelización es cristocéntrica; es ecuménica; se mueve en la esfera del diálogo interreligioso; es respetuosa hacia la libertad religiosa; es un proceso continuo; incluye la doctrina social de la Iglesia en un esfuerzo por la justicia y la promoción del bien común del género humano; atiende a la evangelización de las culturas; utiliza los medios de comunicación social; atañe a todos los cristianos; es la obra del Espíritu Santo.

Si nos detenemos un momento y reflexionamos sobre el avance de esta teología de la misión que desde la constitución pastoral ha ido madurando de la mano del decreto conciliar *Ad gentes* (1965), de la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) y de la encíclica *Redemptoris missio* (1990), podemos percibir la huella límpida de esta constelación de ideas: la misión como participación en la misión del Dios uno y trino, la misión como servicio liberador en pro del reino de Dios, la misión como anuncio de Jesucristo, Salvador universal. Se ofrecen así varias *constantes* que habrán de ser trasladadas a los distintos *contextos*. Bevans y Schroeder reconocen que esos tres documentos magisteriales convergen hacia un enfoque común que establece un modelo de «misión como diálogo profético»⁴³. Por eso, seguidamente, al hilo de los *lineamenta* quisiéramos indicar sus presupuestos, mostrando cómo el anuncio del Evangelio se inscribe en la lógica del *coloquium salutis* de Dios con la humanidad, y, por eso, la transmisión de la fe no es indoctrinación, sino que obedece a la dinámica del testimonio. Sin olvidar que la nueva evangelización requiere un nuevo sujeto evangelizador, o, lo que lo mismo, un modo de vivir el cristianismo, una nueva forma de ser Iglesia.

3. EL EVANGELIO DE JESUCRISTO Y LA TRANSMISIÓN ECLESIAL DE LA FE

La segunda sección de los *lineamenta*, bajo el rótulo «proclamar el Evangelio de Jesucristo», está dedicada a la transmisión de la fe y en ella se percibe la continuidad de la próxima Asamblea ordinaria de los obispos con

⁴² Cf. A. DULLES, *John Paul II and the New Evangelization*: Studia Missionalia 48 (1999) 165-180.

⁴³ Véanse S. B. BEVANS - R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto*, Estella 2009, 491-494; 521-524; 547-550.

las dos precedentes, dedicadas respectivamente al sacramento de la Eucaristía y a la Palabra de Dios, al hilo de esta simple afirmación ya citada: «la Iglesia transmite la fe que ella misma vive, celebra, profesa y testimonia»⁴⁴. Vamos a insistir en la cuestión más radical y previa, tratando de esbozar un bosquejo teológico de lo que significa transmisión de la fe en su sentido fuerte, es decir, transmisión de la revelación divina, conforme a la temática expuesta en el capítulo segundo de la constitución dogmática sobre la revelación *Dei Verbum*⁴⁵. ¿Qué es lo que subyace a la primera o a la nueva evangelización? ¿Es posible transmitir la fe cristiana? ¿Qué significa mediación eclesial de la fe? La idea de «evangelización» demanda una reflexión acerca de la relación entre revelación, fe e Iglesia.

3.1. REVELACIÓN, FE, IGLESIA: *TRADITIO EVANGELII*

El problema queda perfectamente planteado desde las mismas consideraciones que nos ofrecen los *lineamenta*. La misión de la Iglesia consiste en realizar la *traditio Evangelii*, es decir, el anuncio y la transmisión del Evangelio que lleva al encuentro y a la comunión con Jesucristo. Y, en consonancia con los principios directrices de la constitución *Dei Verbum*, insiste en ello: el Evangelio no es un sistema de artículos de fe o de preceptos morales, no es un programa político; es una persona: «Jesucristo como Palabra definitiva de Dios hecha hombre»⁴⁶. Por consiguiente, el objetivo de la transmisión de la fe es la realización del encuentro con Jesucristo en el Espíritu. Sólo ahí se experimenta la novedad del Dios cristiano que sintetiza magistralmente un pasaje de la carta a los Efesios: «por Cristo al Padre en un mismo Espíritu» (2,18).

Pero en seguida surgen los interrogantes⁴⁷: ¿es posible transmitir la fe

⁴⁴ *Lineamenta*, 60.

⁴⁵ A juicio de L. Alonso Schökel, «este capítulo segundo es quizá la contribución más importante de la constitución, y quizá visto desde el futuro aparezca como el más importante de todo el concilio. La razón es que no se contenta con avanzar en un sector determinado, sino que proclama el principio del progreso como constitutivo de la Iglesia» [cf. L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, Madrid 1969, 228]. Véase el minucioso comentario a *Dei Verbum* 7-10 de C. IZQUIERDO, *Parádoxis. Estudios sobre la tradición*, Pamplona 2006, 80-91.

⁴⁶ *Lineamenta*, 55. Cf. DV 4.

⁴⁷ Sigo de cerca el planteamiento de R. MAIOLINI, «È possibile trasmettere la fede cristiana? La testimonianza come figura della trasmissibilità dell'esperienza cristiana»

cristiana? ¿Es posible, por tanto, trasvasar correctamente no sólo los *contenidos* del creer (*fides quae*), sino transmitir la posibilidad misma de encontrarse personalmente con el Dios de Jesucristo? Y, en último término, ¿por qué para transmitir ese encuentro vital es necesaria la «mediación» de la Iglesia?

Son las cuestiones que brotan de una nueva forma de entender la revelación. El cristianismo es el acontecimiento en el que Dios obra su gracia en nosotros. O sea, la proclamación de la verdad salvífica de Dios. Este revelarse de Dios no ocurrió primariamente en proposiciones doctrinales o en textos de catecismos, sino en la persona de Jesús de Nazaret, en sus obras y palabras. Hasta no hace mucho se insistía en una interpretación de la revelación como una serie de verdades que Dios da a conocer al ser humano; en este horizonte, la fe adquiere un perfil gnoseológico como instancia que ayuda a prestar el asentimiento a un cuerpo doctrinal que no sería alcanzable por la mera razón natural. En consecuencia, la transmisión de la fe se entendía como un bagaje de contenidos objetivos (*fides quae*) que podían ser trasvasados de padres a hijos, de una generación a otra, y que además estaban garantizados para su comprensión por la autoridad magisterial.

El problema se plantea de otro modo cuando la revelación se entiende como la *autocomunicación personal* de Dios al hombre en Jesucristo, de manera que la fe se configura ante todo en la forma de una relación interpersonal entre Dios y la criatura que ha decidido libremente entregarse a esa oferta de comunión a la que graciosamente ha sido invitado. En otras palabras: si la transmisión de la fe no se puede identificar simplemente con el traspaso de unos contenidos, sino que tiene que ver con la participación en el encuentro personal con Cristo y es, por tanto, un acto eminentemente libre y personal de entrega al Dios que se revela, ¿en qué sentido se puede hablar de la transmisión de la fe? O sea, si la fe cristiana es vivir de la vida de Cristo muerto y resucitado, ¿puede ser transmitida?

Por lo pronto, encontramos una respuesta positiva en el mensaje del Nuevo Testamento, que ayuda a situar la transmisión de la fe más allá de la clásica distinción entre la dimensión subjetiva y personal de la fe (*fides qua*) y la dimensión objetiva y eclesial de la misma (*fides quae*). El Apóstol

na alla luce della relazione tra rivelazione, fede e Chiesa», en QUADERNI TEOLÓGICI DEL SEMINARIO DI BRESCIA, *La trasmissione della fede*, Brescia 2007, 53-88.

de los gentiles dice que trasmite lo que a su vez ha recibido (cf. 1Cor 11,23; 15,3-5). Pablo plasma así su preocupación fundamental por la *parádoxis*, *traditio*, transmisión de la experiencia del misterio pascual. No faltan, por otro lado, textos del Nuevo Testamento preocupados en el «depósito» que ha de ser transmitido, es decir, en los contenidos objetivos (1Tim 6, 20; 2Tim 1, 12.14). Ahora bien, en la transmisión apostólica de la propia fe, tal y como aparece en los escritos del NT, no se separan el *acto de la transmisión* del *contenido transmitido*. No nos es posible prescindir de la fe de los apóstoles para acceder a la revelación de Dios. En este sentido, la constitución sobre la revelación presenta cómo el mandato de Cristo de anunciar el Evangelio, «como fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta», se encomienda a la Iglesia apostólica (cf. DV 7).

Para adentrarse en la relación entre fe y revelación se hace necesario recordar lo más sustancial del acontecimiento cristológico: en Jesús de Nazaret nos ha sido dada de forma absoluta e irrevocable la auto-comunicación de Dios a la humanidad, de modo que en el caminar histórico de Jesús se produce de forma definitiva el darse de Dios. La revelación de la verdad de Dios acaece en nuestra historia. En este terreno de la existencia y de la experiencia humana se ha dado el encuentro; no se trata, por tanto, de comprender o de asimilar unas ideas sobre Dios, sino de un encuentro que estructura la experiencia cristiana de fe en el Dios de Jesucristo, tal y como lo proclama el comienzo de la primera carta de Juan: «Lo que hemos visto y oído de la Palabra de la vida que estuvo junto a Dios, esto es lo que os anunciamos. Para que estéis en comunión con nosotros y esta comunión lo es con Dios en Jesucristo» (1Jn 1,3-6). Encontrarse con el Dios de Jesús es encontrarse con los que han acogido en la fe el mensaje de su revelación, porque el acceso a esa revelación sólo es posible desde la libertad de cada cual, cuando viva por sí mismo ese encuentro. En otras palabras: la fe es transmisible en cuanto que puede ser el contenido del testimonio. Por tanto, «transmitir la fe» no se puede limitar al traspasar contenidos o informaciones; en la medida en que el cristianismo pretende transmitir la experiencia de encuentro con un Viviente. A este respecto, como subraya R. Maiolini, la noción de «testimonio» se ofrece a la reflexión teológica como un concepto clave⁴⁸.

⁴⁸ Cf. MAIOLINI, *l.c.*, 79. Recoge una amplia bibliografía en nota 76 de la página 68 de su trabajo.

El hecho de estar remitidos al mensaje y testimonio de quienes nos han precedido, como esa nube de testigos de la que habla la carta a los Hebreos, tiene que ver primariamente con el carácter histórico y encarnado del Revelador, en quien la Verdad se ha encontrado históricamente con la libertad. El ejercicio del seguimiento consiste en prolongar una opción de libertad a la búsqueda del camino, de la verdad y de la vida.

3.2. LA IGLESIA COMO *TRADICIÓN VIVIENTE*

Hemos recordado que tradición es transmisión, de modo que algo es entregado por una generación a otra. ¿Qué significa, entonces, la mediación eclesial? La constitución dogmática *Dei Verbum* ofrece indicaciones precisas para superar un angostamiento que reduzca el concepto a una mera «tradición doctrinal». Ciertamente, este concepto es legítimo, pero es necesario ampliar el horizonte para llegar a la realidad más profunda de la Tradición cristiana. El documento conciliar afirma: «Lo que los Apóstoles transmitieron comprende todo aquello que ayuda al pueblo de Dios a llevar una vida santa y para una fe creciente, y de esta manera la Iglesia en su doctrina, en su vida y en su culto conserva siempre y transmite a todas las generaciones todo lo que ella misma es y cree» (DV 8). Nótese que esta descripción de la Tradición da cabida tanto al «evangelio transmitido» como a «lo que la Iglesia es». Profundizando en esta conexión, S. Pié ha hablado con razón del «principio católico de tradición que se identifica con la Iglesia»; de ahí que le aplique el nombre de «Tradición viviente»⁴⁹.

Puede decirse que la constitución utiliza en dos sentidos la palabra tradición: por un lado, para señalar aquello que no está recogido en la Escritura y tiene origen apostólico; por otro, para expresar todo el proceso de transmisión viviente de la revelación a través de la historia. Dicho de otra forma: la Iglesia actúa como sujeto y como objeto de la tradición cuando transmite a través de su palabra, de su vida y de su culto lo que recibió de los Apóstoles.

Ahora bien, no se puede entender la mediación eclesial como un sustitutivo de la propia experiencia de fe. La fe tiene un irrenunciable carácter personal. Así las cosas, nos asomamos y sumergimos en una paradoja teológica: por un lado, afirmamos la experiencia inmediata de Dios

⁴⁹ S. PIÉ-NINOT, *Introducción a la ecclesiología*, Estella 1995, 41.

y que la fe, siendo realmente un encuentro real y una experiencia de relación personal con el Señor, no soporta mediaciones. Por otro, es constitutiva de la fe cristiana esa dimensión eclesial. Pienso que la misma constitución nos ofrece una línea de respuesta en clave pneumatológica que ayuda a comprender conjuntamente la libertad del acto personal de fe y la dimensión eclesial de la transmisión de la fe: «Así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo (cf. Col 3, 16)» (DV 8)⁵⁰.

Podemos concluir, volviendo al texto de nuestros *lineamenta* con el que iniciábamos estas reflexiones: «La Iglesia transmite la fe que ella misma vive, celebra, profesa y testimonia». De aquí derivan, a mi juicio, dos «formas» de ser Iglesia, en la terminología del documento, que merece la pena resaltar y explorar: la transmisión dialogal de la fe por parte de una Iglesia-heraldo y la Iglesia-madre que engendra a la fe.

1. La Iglesia-heraldo, esto es, hecha palabra, mensaje, coloquio. Uno de los documentos más citados en los *lineamenta* es la exhortación apostólica de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*. Sin embargo, pienso que debe ser leída desde la encíclica programática del Papa Montini, *Ecclesiam suam*, del 6 de agosto de 1964. Me parece que aquí se nos brinda una reflexión que debe acompañar a esta nueva evangelización y que puede ayudar a disipar algunas reservas muy críticas suscitadas por el concepto, dudas acerca de si no es una forma de encubrir un nuevo proselitismo más sutil. Siendo la religión un diálogo entre Dios y el hombre, hay que subrayar el «origen trascendente» de ese diálogo que instaure de modo muy específico la revelación acaecida en el Verbo de Dios, de modo que, instalada en esa misma lógica, «la Iglesia —escribe el Papa Montini— debe entablar diálogo con el mundo en el que tiene que vivir. La Iglesia se hace palabra, la Iglesia se hace mensaje. La Iglesia se hace coloquio»⁵¹. El diálogo es la consecuencia más lógica del ser de Dios como amor. En palabras de

⁵⁰ Cf. S. PIÉ-NINOT, «La tradición como “viva vox evangelii”», en AA.VV., *Ecclesia una*, Salamanca 2000, 131-141; S. MADRIGAL, *Vivir hoy en la Iglesia desde el carisma ignaciano*: Manresa 84 (2012) 141-152.

⁵¹ *Ecclesiam suam*, 60, en *Once grandes mensajes*, Madrid 1993, 296. Véase A. M. NAVARRO, «*Colloquium salutis*». Para una teología del diálogo eclesial. Un dossier, Vitoria 2005.

E. Jünger, «Liebe aber drängt zur Sprache»⁵², es decir, el amor tiende a declararse y a en-palabrarse. Dios mismo ha querido relacionarse con el ser humano a través de un diálogo. ¿Qué es la revelación de Dios sino el diálogo que Dios ha establecido con la humanidad a fin de llevarla a la plenitud de la comunión con Él? ¿Qué es la encarnación sino el culmen de esa conversación con que Dios ha regalado su palabra de amor? Así lo remacha también la exhortación apostólica *Verbum Domini*, que se abre con esta observación: «La novedad de la revelación bíblica consiste en que Dios se da a conocer en el diálogo que desea tener con nosotros»⁵³.

Quizás un poco oculto tras el relumbrón del beato Juan XXIII, hay que buscar las grandes intuiciones de su predecesor y, en particular, esa meditación sobre la Iglesia que nos ofreció en su encíclica programática *Ecclesiam suam*, sobre los caminos que la Iglesia católica debe seguir en la actualidad para cumplir su misión. Junto a la reflexión sobre sí misma y la renovación, que debe llevar a profundizar en el descubrimiento de la vital relación entre Cristo y la Iglesia, Pablo VI habla de una tercera actitud: el diálogo. Su fundamento ya lo hemos indicado: la religión revelada como diálogo entre Dios y el hombre, la historia de la salvación es la narración divina de ese diálogo.

Desde aquí, desde la raíz más profunda de ese diálogo de salvación, se puede asignar a la Iglesia de Jesucristo su carácter profético de heraldo, que conecta bien con un modelo evangelizador capaz de dar cauce al diálogo y a la misión⁵⁴. Es el modelo de Iglesia que pone de relieve la dimensión de la «Palabra», la Iglesia garantizada y conformada por la Palabra de Dios, cuya misión primaria es proclamar lo que ella ha oído y creído (cf. 1Jn 1, 1s). Este texto resuena en el comienzo de la constitución sobre la revelación divina: «*Dei Verbum* religiose audiens et fideliter proclamans». Este modelo de Iglesia, fuertemente kerigmático, que afirma la inseparabilidad de la Palabra de Dios y la Iglesia, no debe dejar en la penumbra esa otra perspectiva constitutiva que es la dimensión del sacramento, es decir, la simbolización visible y tangible de la gracia. De ahí la necesidad de recurrir a otras metáforas o imágenes de la Iglesia⁵⁵.

⁵² E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1986, 408.

⁵³ BENEDICTO XVI, *Verbum Domini. La Palabra del Señor*, 6, Madrid 2011, 19.

⁵⁴ Cf. A. DULLES, *Modelos de Iglesia. Estudio crítico de la Iglesia en todos sus aspectos*, Santander 1975, 81-93.

⁵⁵ V. HOFFMANN, *Ekklesiologie in Metaphern: Catholica* 62 (2008) 241-256.

2. La Iglesia-madre que engendra a la fe. En esta sociedad postcristiana y postsecular, donde con todo no dejan de sonar rumores de ángeles, asistimos a ese desencantamiento que aniquila los grandes mitos y la metafísica relegando al olvido los símbolos, los conceptos, las grandes palabras. El término *madre* debe ser incluido entre las «proto-palabras» que la tradición teológica ha conservado como imagen o nombre de Iglesia, aunque hoy parece haber caído en cierto desuso⁵⁶. Esta metáfora eclesiológica, desde su acuñación paulina (Gál 4,26), sirvió para indicar la función generadora de la Iglesia que engendra a sus hijos con la libertad dada por Cristo. A lo largo de los primeros siglos de la literatura cristiana se impone esta clave interpretativa: la Iglesia es el lugar en el que los creyentes han recibido y reciben la vida divina. En otras palabras: la maternidad de la Iglesia se hace real en la comunicación de la fe. En la tradición latina, este título ha quedado asociado a la sentencia de S. Cipriano, según la cual «no puede tener a Dios como Padre, quien no tiene a la Iglesia como madre»⁵⁷. La metáfora de la maternidad sirve para afirmar la necesidad de permanecer en el seno de su seno con vistas a la salvación (*Deus pater – Ecclesia mater*). A finales de la Edad Media lo ha conservado S. Ignacio, en estrecha vinculación con la imagen de la Iglesia esposa de Cristo, recordando las formulaciones de Beda: «Sponsam et uxorem dicit Ecclesiam, quae, immaculans permanens, spirituales semper Deo filios generat»⁵⁸.

Así las cosas, la mediación materna de la Iglesia se funda en la íntima relación entre Cristo y la Iglesia, de modo que la vida divina que Jesucristo ha otorgado a la humanidad puede ser mantenida si uno permanece unido a la esposa de Cristo. Ciertamente, en su sentido fundamental esa maternidad no equivale inmediatamente a lo que hoy denominamos

⁵⁶ Su difusa presencia en los textos de *Lumen gentium* ha sido sistematizada por G. ZIVIANI, *La Chiesa Madre nel Concilio Vaticano II*, Roma 2001. Sobre las «proto-palabras», véase la reflexión de K. RAHNER, «Sacerdote y poeta», en *Escritos de Teología*, III, Madrid 1961, 331-354.

⁵⁷ *De catholicae Ecclesiae unitate*, 6.

⁵⁸ Cit. por Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge*, París 1968, 80. La bibliografía es abundante: J. C. PLUMPE, *Mater ecclesia. An inquiry to the Church as Mother in early Christianity*, Washington 1943; K. DELAHAYE, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*, París 1964. Para más información bibliográfica, remito a C. O'DONNELL - S. PIÉ, *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2001, 675-678. Merece la pena recordar la presencia de esta imagen en la obra de Juan Calvino (cf. J. LARRIBA, *Eclesiología y antropología en Calvino*, Madrid 1975, 212-218).

Iglesia jerárquica, es la Iglesia entera, no solo los pastores, que da la vida, cría y educa⁵⁹.

Si lo que late en el fondo de la idea de Iglesia-madre es el engendrar a la fe, no conviene olvidar la visión teológica de la Iglesia que nos ofrece la constitución sobre la liturgia, que exhibe también un notable dinamismo misionero: «La sagrada liturgia no agota toda la acción de la Iglesia, pues antes de que los hombres puedan acceder a la liturgia es necesario que sean llamados a la fe y a la conversión (cf. Ro 10,14-15)» (SC 9). Y, un poco más adelante, se nos ofrece esta clave: «No obstante, la liturgia es la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que todos, hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor» (SC 10). Por otro lado, conviene recordar para ir cerrando estas reflexiones eclesiológicas que ya la constitución sobre la liturgia introdujo con fuerza el valor de la Iglesia local, en su perímetro diocesano y parroquial (cf. SC 41-42).

3.3. LA IGLESIA LOCAL, SUJETO DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

Retomamos así esa insistencia permanente de los *lineamenta* que nace del convencimiento de que la transmisión de la fe «debe transformarse en una pregunta de la Iglesia sobre sí misma». No es una cuestión que pueda plantearse de forma extrínseca, sino que le afecta a la Iglesia en su mismo ser y en su vivir. Lo ha formulado muy adecuadamente S. Dianich: «La Iglesia hace la misión y la misión hace la Iglesia», poniendo así de relieve que la Iglesia misma ha nacido del anuncio misionero⁶⁰. La comprensión de la Iglesia pasa por la interpretación del acto misionero fundamental, que no es otro que el de la comunicación de la fe (cf. 1Jn 1, 3ss), conforme al mandato misionero del Resucitado (Mt 28, 19). Por otro lado, históricamente, los modos diversos y múltiples de entender la misión se corresponden inevitablemente con modos diversos de entender la Iglesia.

⁵⁹ Véase los trabajos sobre la maternidad de la Iglesia entera de H. DE LUBAC, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca 1974, 169-175; Íd., *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1980, 189-219. Entre los manuales modernos, véase J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg 1994, 238-252.

⁶⁰ Cf. S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología extrovertida*, Salamanca 1988, 30.

La pregunta sobre la misión, ¿qué hace la Iglesia?, se transforma por ello en una pregunta acerca de identidad de la Iglesia. Esta correlación representa uno de los fermentos más vivos de la reflexión teológica actual, típica del cambio de paradigma producido por el replanteamiento de la tarea de la Iglesia en el mundo actual al hilo de la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. Por eso, a día de hoy, nos resulta muy obvia esta conexión entre la noción de Iglesia y la idea de la misión, de modo que respondiendo a la pregunta: «¿qué es la misión?», se responde en realidad a este otro interrogante: «¿qué es la Iglesia?». En una palabra: el tema de la misión ha dejado de ser una cuestión periférica para el tratado sobre la Iglesia y ha pasado a ocupar un lugar central.

A esta luz dan que pensar las siguientes afirmaciones de los *lineamenta*: «Tal vez así se pueda entender también que el problema de la falta de fecundidad de la evangelización hoy, de la catequesis en los tiempos modernos, es un problema eclesiológico, que se refiere a la capacidad o a la incapacidad de la Iglesia de configurarse como real comunidad, como verdadera fraternidad, como un cuerpo y no como una máquina o una empresa»⁶¹. En este punto nuestro documento vuelve a echar mano otra vez de las indicaciones de Pablo VI en *Evangelii nuntiandi*: la Iglesia tiene siempre la necesidad de *ser evangelizada* para poder llevar a cabo su obra evangelizadora (EN 15). Por otro lado, es claro que «la finalidad de todo el proceso de transmisión de la fe es la edificación de la Iglesia como comunidad de testigos del Evangelio»⁶². «Si por un lado, —escribe Dianich—, es verdad que no sólo la Iglesia hace la misión, sino que la misión hace la Iglesia, por otro lado no se ve cómo sería posible tener una inteligencia de la misión que tuviera como tema a una Iglesia de la que nunca se llegase a trazar un retrato»⁶³. Comunión y misión son dos aspectos esenciales para la comprensión de la Iglesia.

El lugar donde debe acaecer esta transformación y renovación son las comunidades cristianas reales y concretas. En el corazón de las reflexiones misioneras de nuestros *lineamenta*, el concepto eclesiológico que adquiere mayor relieve y pujanza es la noción de «Iglesia local»: «El sujeto de la transmisión de la fe es toda la Iglesia, que se manifiesta en las Iglesias locales»⁶⁴. Sin duda, esta clara emergencia de la realidad teoló-

⁶¹ *Lineamenta*, 20.

⁶² *Lineamenta*, 72.

⁶³ DIANICH, *Iglesia en misión*, 30.

⁶⁴ *Lineamenta*, 67-69.

gica de la Iglesia local está siendo un punto de llegada en el proceso de recepción conciliar. Esta noción, que fue objeto de una primera elaboración en algunos pasajes decisivos del Vaticano II (LG 13; 23; 26; CD 11; AG 19-20), ha ido ganando peso en la reflexión y en la praxis, como hogar de comunión y misión⁶⁵. K. Rahner puso mucho énfasis en el número 26 de la Constitución sobre la Iglesia, donde se habla de *la Iglesia local*, como lugar de la máxima actualización y presencia de la *Iglesia*. Es la comunidad concreta que se reúne en torno al altar, donde se anuncia el misterio pascual del Señor y su Evangelio, que sabe que debe ser una comunidad fraterna. Esa Iglesia concreta *es* el pueblo santo de Dios, visible en una parroquia seguramente sencilla, nada resplandeciente, que no alcanza las características ideales de una comunidad cristiana, pero donde un cristiano concreto puede encontrar su lugar y su responsabilidad, y sentirse en casa, como en familia. Esa doble dimensión de comunión y misión queda perfectamente recogida en estas palabras del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia: «Pero como el pueblo de Dios vive en comunidades sobre todo diocesanas y parroquiales, y en cierto modo se hace visible en éstas, corresponde también a ellas el dar testimonio de Cristo ante las gentes» (AG 37).

La obra misionera en orden a la edificación de una comunidad eclesial había sido descrita en el capítulo segundo del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia. Más recientemente, el Directorio General para la Catequesis (1997) hizo una recapitulación y síntesis recogida en los *lineamenta*: «El decreto conciliar *Ad gentes* ha clarificado bien la dinámica del proceso evangelizador: testimonio cristiano, diálogo y presencia de la caridad (n. 11-12), anuncio del Evangelio y llamada a la conversión (n. 13), catecumenado e iniciación cristiana (n. 14), formación de la comunidad cristiana, por medio de los sacramentos, con sus ministerios (n. 15-18). Este es el dinamismo de la implantación y edificación de la Iglesia»⁶⁶.

⁶⁵ Cf. S. MADRIGAL, «Problemática actual en torno al binomio Iglesia universal-Iglesias locales», en F. RODRÍGUEZ GARRADUCHO (ed.), *La Iglesia local: hogar de comunión y misión*, Salamanca 2006, 41-64.

⁶⁶ Citado en *Lineamenta*, 59 (nota 41). Conviene observar lo que se dice del *Directorio* en la nota 42: compone una síntesis original a partir de los textos del decreto conciliar *Ad gentes*, de la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* y de la encíclica *Redemptoris missio*.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: LLAMADAS PARA «INICIAR A LA EXPERIENCIA CRISTIANA»

La parte final del documento, «iniciar a la experiencia cristiana», nos puede servir para concluir estas reflexiones. En primer lugar, merece la pena recordar los pasos que se han ido dando desde el Concilio Vaticano II, en particular desde el decreto *Ad gentes* (n. 14), para revisar los caminos de la iniciación a la fe, de donde brota un problema pastoral de primer orden relativo a los sacramentos de la iniciación cristiana: bautismo, confirmación y eucaristía, vistos cada vez menos como sacramentos separados y más como etapas de un proceso orgánico⁶⁷. No sólo se ha recuperado la estructura del catecumenado antiguo, sino que se han reconsiderado los modos de participación y de compromiso de los padres en el caso del bautismo de los niños. «Escuchando la experiencia de las Iglesias católicas orientales —añade el texto— se ha recurrido a la catequesis mistagógica para concebir procesos de iniciación que no se detengan en el umbral de la celebración sacramental, sino que continúen la acción formadora también después, para recordar explícitamente que el objetivo es educar para una fe cristiana adulta»⁶⁸.

La reflexión teológica viene planteando algunos debates, revisando algunos aspectos como la práctica del bautismo de niños o su abandono. Estas consideraciones de índole pastoral tienen, a su vez, una dimensión claramente ecuménica, ya desde el famoso Documento de Lima (1982), que dio cabida a estos interrogantes. Ahí se sitúa también lo que los *lineamenta* consideran un gran desafío para la Iglesia, a saber, buscar y encontrar «un consenso general respecto a la ubicación del sacramento de la confirmación». De esta problemática acerca del orden de los sacramentos de la iniciación ya se había ocupado Benedicto XVI en la exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*, recordando la praxis común en las Iglesias de Oriente y la praxis adoptada para la iniciación de adultos en Occidente, diferente respecto a la iniciación de niños.

En esta línea topamos con una cuestión sacramental que forma parte de la agenda ecuménica. El lector de los *lineamenta* bien puede echar en falta un epígrafe que asocie «ecumenismo» y «nueva evangeliza-

⁶⁷ *Lineamenta*, 79-80.

⁶⁸ *Lineamenta*, 80-81. Véase M. PORTILLO, *El Sínodo de Oriente Medio: Pastoral Ecuménica* 85 (2011) 131-141.

ción»⁶⁹. Ciertamente, la idea de nueva evangelización podría suscitar en algunos las sospechas de proselitismo. Por eso, sería interesante rastrear la conexión entre ecumenismo y nueva evangelización en otros textos, porque indicaciones no faltan. En el horizonte de las relaciones entre Oriente y Occidente, Juan Pablo II hacía una llamada, *Ne evacuetur Crux* (1Cor 1,17): «Que no se desvirtúe la cruz de Cristo, porque, si se desvirtúa la cruz de Cristo, el hombre pierde sus raíces y sus perspectivas: queda destruido. Éste es el grito al final del siglo xx. Es el grito de Roma, el grito de Constantinopla y el grito de Moscú. Es el grito de toda la cristiandad: de América, de África, de Asia, de todos. Es el grito de la «nueva evangelización»⁷⁰. Por otro lado, la parte final de la encíclica *Ut unum sint* enuncia la permanente dimensión ecuménica de la evangelización: «¿Contemplando a los misioneros en desacuerdo entre sí, aunque todos se refieran a Cristo, sabrán los incrédulos acoger el verdadero mensaje? ¿No pensarán que el evangelio es un factor de división, incluso si es presentado como la ley fundamental de la caridad?»⁷¹.

Los cristianos de las diversas familias confesionales nos encontramos con la problemática inscrita en la distinción entre la catequesis y el primer anuncio; de manera especial ese primer anuncio nos está exigiendo la elaboración de nuevas formas del discurso sobre Dios, así como un discernimiento para «comprender todavía más en profundidad las razones de una tal indiferencia ante el discurso sobre Dios por parte de nuestra cultura»⁷². Aquí se inscribe esa iniciativa que se ha dado en llamar «atrio de los gentiles»⁷³. Con una expresión muy atildada nuestro documento toca la raíz del problema: «El olvido del tema de Dios se transformará así en una ocasión de anuncio misionero». Como acabo de indicar, las Iglesias y comunidades cristianas afrontan este problema común. La crisis eclesial es, en realidad, una crisis teológica, en el sentido más hondo y anchuroso del término. Y ello tiene que ver con ese dato insoslayable de la situación ecuménica, donde la división de las Iglesias impide la evan-

⁶⁹ No obstante, hay una alusión en la página 33 de los *Lineamenta* (cf. nota 17). Véase Congreso Iberoamericano sobre la nueva evangelización y ecumenismo, *Nueva evangelización y ecumenismo*, Madrid 1992.

⁷⁰ Epístula apostolica *Oriente lumen*, 3, en A. GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias orientales*, Madrid 2000, 725.

⁷¹ JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, 98, Madrid 1995, 117.

⁷² *Lineamenta*, 85.

⁷³ *Lineamenta*, 34 (cf. nota 18).

gelización. Lo ha recordado Benedicto XVI el 23 de octubre 2011 en su encuentro con los cristianos evangélicos en el antiguo convento de los agustinos de Erfurt donde vivió Lutero: «Lo más necesario para el ecumenismo es sobre todo que, presionados por la secularización, no perdamos casi inadvertidamente las grandes cosas que tenemos en común, aquellas que de por sí nos hacen cristianos y que tenemos como don y tarea. Fue un error de la edad confesional haber visto mayormente aquello que nos separa, y no haber percibido en modo especial lo que tenemos en común en las grandes pautas de la Sagrada Escritura y en las profesiones de fe del cristianismo antiguo. Este ha sido para mí el gran progreso ecuménico de los últimos decenios: nos dimos cuenta de esa comunión y, en el orar y cantar juntos, en la tarea común por el *ethos* cristiano, en el testimonio común del Dios de Jesucristo en este mundo, reconocemos esta comunión como nuestro fundamento común imperecedero».

La parte final de esta larga cita nos invita a reflexionar también sobre la conexión nueva evangelización y ecumenismo un poco más allá de lo que hacen los *lineamenta*. Benedicto XVI habló en Erfurt de una tarea ecuménica central, de un desafío para todo el cristianismo, que nace del contexto del mundo secularizado en el que debemos vivir y dar testimonio de nuestra fe: «La ausencia de Dios en nuestra sociedad se nota cada vez más, la historia de su revelación, de la que nos habla la Escritura, parece relegada a un pasado que se aleja cada vez más».

En cualquier caso, intramuros de la Iglesia católica, ya se había reconocido una carencia en aquel discurso de compromiso y apertura de la Iglesia al mundo alentado desde la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que W. Kasper describió muy atinadamente a finales de los ochenta del siglo pasado, años marcados por una indiferencia religiosa cada vez más extendida: «El tema que se plantea especialmente a la Iglesia y a la teología en esta situación son los presupuestos humanos de la fe (*praembula fidei*) y los accesos a la fe. En último término, se trata de la cuestión de Dios. La constitución pastoral *Gaudium et spes* ha dicho cosas esenciales y nuevas al respecto. En conjunto, el interés del concilio se limitó excesivamente a la Iglesia. En cambio, se dedicó poca atención al verdadero fondo y al auténtico contenido de la fe, a Dios, si establecemos la comparación con la atención que se prestó a la mediación eclesial de la fe. Principalmente en este punto, el Concilio Vaticano II plantea el desafío de ir más allá de los textos del concilio, siendo plenamente fieles a la tra-

dición testimoniada por él, y, a la vista del ateísmo moderno, hacer una nueva exposición del mensaje de Jesucristo, el Dios uno y trino, en su significación para la salvación del hombre y del mundo»⁷⁴.

El desafío planteado a la recepción del Vaticano II se ha incrementado notablemente, pues las circunstancias internas y externas en las que debe realizarse esta labor han experimentado cambios profundos. El centro de gravedad de la Iglesia se ha desplazado de las Iglesias del norte a las Iglesias del hemisferio sur. Son enormes los problemas sociales que acucian a estas regiones de la tierra, de donde resulta la necesidad de una opción preferencial por los más pobres. En estas latitudes el rostro de la nueva evangelización adquiere perfiles característicos. En otras zonas, como Europa Occidental y América del Norte la abundancia material se ve acompañada de una crisis espiritual, que va asociada en los últimos tiempos a graves problemas económicos y sociales, una crisis que deja en suspenso días de gran prosperidad. Forman parte de los signos de los tiempos una oleada creciente de indiferencia respecto de las cuestiones de la fe, así como una difusa evaporación de los valores antropológicos fundamentales. La crisis de identidad se ha instalado también dentro de las Iglesias y comunidades cristianas, generando en ellas más o menos calladamente formas modernas de reconfesionalización. No son estos los resortes que debe movilizar la llamada nueva evangelización, sino —como se dice en varias ocasiones a lo largo de los *lineamenta*— esa dinámica, ese nuevo impulso debe brotar de su raíz espiritual.

La mediación eclesial de la fe y el Dios de Jesucristo son dos grandes preocupaciones del quehacer teológico. Llegamos así al tramo final de los *lineamenta*, que es de donde habíamos partido: la constatación de un contexto de «emergencia educativa», que reclama de evangelizadores y educadores la condición de testigos. Es la hora de la *martyria*. Los *lineamenta* hacen uso expreso de la expresión, por relación a un contexto fuertemente marcado por el incremento del ateísmo⁷⁵. Ya Pablo había hablado de los cristianos utilizando una bella imagen para lo que significa el testimonio: «sois carta de Cristo, expedida por nosotros mismos, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo, no en tablas de piedra, sino en tablas de corazones de carne» (2Cor 3,3). «El hombre contemporáneo —indicaba

⁷⁴ W. KASPER, «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio», en Íd., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 414.

⁷⁵ *Lineamenta*, 45.

Pablo VI— escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan o si escuchan a los que enseñan es porque dan testimonio»⁷⁶.

Desde la certeza de que «el testimonio es extremadamente sensible a la *naturaleza contextual* de la misión de la Iglesia»⁷⁷, quisiera ir concluyendo recordando el llamado decálogo del «testimonio» que nos propone el artículo 11 decreto *Ad gentes*: 1) estrechar las relaciones de estima y amor entre los hombres; 2) mostrarse miembros vivos del grupo humano en medio del cual se vive; 3) participar a través de las relaciones y actividades en la vida cultural y social; 4) familiarizarse con las tradiciones nacionales y religiosas de los otros; 5) descubrir aquellos gérmenes de las «semillas del Verbo» que hay en ellos; 6) seguir atentamente la evolución profunda que se verifica en los pueblos; 7) esforzarse para posibilitar que los otros despierten a un deseo más vehemente de la verdad y del amor revelado por Dios; 8) conocer a los hombres en medio de quienes se vive, animados por el Espíritu; 9) dialogar sincera y pacientemente mostrando las riquezas que Dios ha dado; 10) iluminar esas riquezas con la luz del Evangelio, liberándolas y encaminándolas hacia Dios Salvador.

5. POSTDATA: REDESCUBRIR LA ENTRAÑA PASTORAL Y MISIONERA DE LA IGLESIA DEL CONCILIO VATICANO II

Hemos comenzado recordando que Benedicto XVI ha convocado el «Año de la fe», que comenzará el 11 de octubre del año en curso, para festejar el 50 aniversario de la inauguración del Concilio Vaticano II. Esta decisión ha sido objeto de una reflexión específica por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe, publicada en la forma de *Nota con indicaciones pastorales para el Año de la fe* (6 de enero de 2012), donde anima a «redescubrir las enseñanzas» y a «profundizar en el conocimiento de los principales documentos» del último Concilio.

Como hemos visto, la nueva evangelización está concebida como un impulso a la misión de esta Iglesia que se adentra en el tercer milenio.

⁷⁶ *Evangelii nuntiandi*, 41. Sobre el testimonio como signo de credibilidad eclesial, véase S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. Sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 603-606. Este aspecto lo había anticipado más ampliamente en su libro *La Teología fundamental*, Salamanca 2003, 572-660.

⁷⁷ S. B. BEVANS - R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy, o.c.*, 599.

«Todo el trabajo de discernimiento que estamos llamados a hacer tiene como objetivo que esta visión eche raíces profundas en nuestros corazones: en el corazón de cada uno de nosotros, en los corazones de nuestras Iglesias, para ofrecer un servicio al mundo»⁷⁸. No fue otro el objetivo del Vaticano II. Y ya hemos recordado las palabras del Papa Wojtyła: con el Concilio tuvo su comienzo la nueva evangelización. Que la nueva evangelización se haya convertido en la clave de la acción pastoral de la Iglesia actual se entiende bien desde la omnipresencia del tema de la «misión» en los documentos conciliares, junto a esa noción característica de «sacramento universal de salvación»⁷⁹. Las grandes constituciones están imbuidas de este espíritu. La constitución pastoral plantea la tarea (*munus*) de la Iglesia en el mundo actual. El mandato misionero ha quedado encuadrado en el plan de salvación trazado por Dios para la humanidad, avistando el final escatológico de la reunión de todos los pueblos anunciada por los profetas. En consecuencia, el Concilio recuerda «que la Iglesia es misionera por su naturaleza» (AG 2). Ahora bien, lo más decisivo para una configuración de la identidad misionera de la Iglesia de Jesucristo radica en la misma definición de «misión»: «La actividad misional es nada más y nada menos que la manifestación o epifanía del designio de Dios y su cumplimiento en el mundo y en su historia, en la que Dios realiza abiertamente, por la misión, la historia de la salvación» (AG 9).

Para un relanzamiento de la evangelización volvamos a los orígenes y al impulso pastoral y misionero del Concilio. El mandato misionero del Resucitado, tal y como nos ha sido transmitido por el evangelio de Mateo (Mt 28, 19-20), estuvo a la base de la puesta en marcha del Concilio Vaticano II, y de varias maneras. Juan XXIII se sirvió de este pasaje en la famosa alocución radiofónica del 11 de septiembre de 1962, justo un mes antes de la inauguración del Concilio. Ahí orientó los trabajos conciliares conforme a la distinción entre Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*. Hoy sabemos que a la base de esta distinción y de aquel discurso estuvo el plan conciliar diseñado por el cardenal Suenens⁸⁰. Con ayuda de aque-

⁷⁸ *Lineamenta*, 104.

⁷⁹ J. RATZINGER, «Declaraciones conciliares acerca de las misiones, fuera del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia», en *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 417-446.

⁸⁰ Sobre el papel de Suenens de cara a fijar la agenda del Concilio, véase S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002, 16-29.

llos versículos que ponen fin al evangelio articuló y redistribuyó los *schemata* preparados para el concilio, al hilo del principio directriz, *ecclesia lumen gentium*. Recientemente, el cardenal K. Koch se ha servido del mismo fragmento evangélico para trazar los caminos de la nueva evangelización en estas cuatro dimensiones⁸¹: una dimensión misionera, conforme al «Id a todos los pueblos»; una dimensión pastoral: «Haced discípulos»; una dimensión litúrgica: «Bautizadlos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»; una dimensión profética: «Enseñadles a cumplir cuanto os he enseñado».

Señalemos algunos aspectos que precisan esas dimensiones y que se alimentan a su vez de los grandes documentos conciliares. La dimensión misionera entraña una universalidad que apunta en dos direcciones: la invitación a participar en la acción misionera está dirigida a todos los bautizados conforme a su identidad de cristianos, donde ser cristiano es ser misionero, en la línea marcada por la comprensión de la Iglesia pueblo de Dios (cf. LG II, 17) y por el despliegue en clave misionera de las diversas vocaciones cristianas: de los presbíteros, de los laicos, de los religiosos. La segunda dirección brota del reconocimiento de que el Dios de Jesucristo es el Dios de toda la humanidad. El imperativo *id* se orienta «a todos los pueblos». Ese éxodo sólo se emprende desde el mensaje del Evangelio acogido cálida y personalmente en el corazón, como perla preciosa, repasando y acogiendo la palabra como Palabra de Dios, según nos recuerda la constitución sobre la revelación divina.

En segundo lugar, la nueva evangelización vertida en los moldes del imperativo *Haced discípulos*, es todo lo contrario al proselitismo. La transmisión de la fe acontece en libertad, de modo que la misión cristiana respeta la conciencia y el libre albedrío de toda persona; la declaración sobre la libertad religiosa ha puesto la condición de posibilidad de ese anuncio misionero en el mundo de las otras religiones no cristianas. La actividad misionera de Jesús se orienta a hacer que la humanidad participe en el misterio de comunión con Dios, que determina el sentido último de la Iglesia como «signo de unidad del género humano con Dios y de la humanidad» (cf. GS 42; LG I, 1). La oración de los discípulos es el ejemplo de la vida de comunidad fundada sobre la comunión con Dios, Padre nuestro.

Por aquí se abre paso la vida litúrgica como tercera dimensión del mandato misionero. El imperativo *bautizad* está reclamando una refle-

⁸¹ Cf. K. KOCH, «¿Misión o des-misión de la Iglesia», en G. AUGUSTIN, *El desafío de la nueva evangelización*, o.c., 39-86; aquí: 57-77.

xión sobre nuestra praxis, donde es claro que la sacramentalización no debe anteceder a la evangelización. La nueva evangelización debe ser mistagógica, es decir, una iniciación al misterio de la fe y a la comunidad eclesial. En ello tiene su lugar específico la rehabilitación del catecumenado. Este proceso mistagógico apunta a una apropiación personal del bautismo y desemboca en la celebración de la eucaristía como fuente y culmen de la vida de la Iglesia. De los sacramentos dice el texto conciliar: «No sólo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen, y la expresan por medio de palabras y de cosas; por esto se llaman sacramentos de la fe» (SC 59).

El encargo de *enseñad* a las gentes confiado por Jesús tiene además un contenido bien definido: el Evangelio del reino de Dios ocupa el centro de la transmisión de la fe. Como nos recuerda la constitución dogmática *Dei Verbum*, la revelación divina en su sentido más originario es la acción reveladora de Dios en concreción histórica, en el espacio y tiempo humanos, que incluye a la palabra misma como elemento constitutivo del acontecimiento revelador. El acontecimiento salvífico sucede en Jesucristo, el Logos de Dios en la carne. En el misterio del Logos encarnado se esclarece el misterio del ser humano (cf. GS 22). En esta clave suena la última descripción que los *lineamenta* ofrecen de su concepto central: «Nueva evangelización quiere decir compartir con el mundo sus ansias de salvación y dar razón de nuestra fe, comunicando el *Logos* de la esperanza (cf. 1Pe 3,15)»⁸². Este impulso recoge las palabras de S. Agustín que *Dei Verbum*, la constitución conciliar dedicada a la revelación y a la transmisión de la revelación, puso como frontispicio: «para que todo el mundo, oyendo, crea el anuncio de la salvación; creyendo, espere, y esperando, ame» (DV 1).

⁸² *Lineamenta*, 104.

