

Creer como Jesús – la espiritualidad del Reino Elementos fundantes de nuestra espiritualidad latinoamericana

José María Vigil

En los últimos tiempos los cristianos del subcontinente hemos vivido una peculiar experiencia espiritual, que ha marcado fuertemente nuestra vivencia histórica y nos ha otorgado una espiritualidad propia que se convirtió en nuestra divisa identificadora ante el mundo entero. Y es que todo gran movimiento histórico, toda gran síntesis de pensamiento, de valores, de sentido, proviene en última instancia de una experiencia espiritual fundante que lo habita en lo profundo, como el propio pozo en el que uno sacia su sed.

En AL hay muchas espiritualidades: desde las preconciarias o incluso tridentinas, hasta la New Age, pasando por la de los kikos, la del Opus Dei, la carismática... y por todo tipo de fundamentalismos. Pero todas ellas, aunque hayan crecido aquí, han nacido fuera, y allí, fuera de AL, hay de ellas mucho y mejor que lo que de ellas hay aquí. Pero también hay una espiritualidad genuinamente latinoamericana, incluso latinoamericana por antonomasia, nacida crecida entre nosotros, abonada en nuestra tierra fértil con sangre mártir, y ofrecida al mundo como nuestro carisma, nuestra gracia, nuestro don peculiar, que el Espíritu nos ha dado «para común utilidad» (1 Cor 12,7). A ella nos referimos.

La Espiritualidad Latinoamericana [EL] se ha caracterizado precisamente por haber puesto en primer plano al Jesús histórico, al Jesús de Nazaret real, y por haber confesado en él -no en una abstracción- al Cristo Mesías, al Hijo de Dios vivo, a la Palabra hecha carne y sangre. Pocas espiritualidades han puesto en el centro, como la nuestra, el seguimiento de Jesús, el proseguimiento de su Causa, la prosecución de su caminar por la Historia.

«Creer hoy, nosotros, en nuestro mundo actual, como Jesús creyó en medio de aquel mundo de la imperial pax romana»: eso es ser cristiano, ser seguidor de Jesús. Y, por eso, porque se trata de creer como él, ha de hacerse con su mismo Espíritu, con aquella su «espiritualidad del Reino». Eso es lo que ha querido ser siempre nuestra EL. Hemos escogido este título porque expresa muy bien lo central, lo fundante, que sistemáticamente puede ser desglosado en diferentes elementos teológicos, pero que en la fe de Jesús y en su pasión por el Reino encuentran sin duda el símbolo más emblemático y englobante.

En estas pocas páginas, valiéndonos concretamente de categorías teológicas, queremos preguntarnos y responder por los elementos fundantes de nuestra EL, esos elementos esenciales que la hacen ser lo que es, y sin los cuales ya no sería ella misma. En tiempos -como los que corren- de revisión, de inseguridad y hasta de arrepentimientos superficiales, bueno será hacer un esfuerzo por encontrar lo esencial fundante, aquello que sostiene el edificio, sin lo cual no se sustenta una espiritualidad genuinamente «latinoamericana», en el sentido expresado.

En esta perspectiva, pues, nos preguntamos: ¿cuáles serían los elementos fundantes de nuestra espiritualidad que traducen hoy la forma de creer de Jesús?

1. Una estructura histórico-escatológica de lo religioso

Nos referimos a la estructura misma de lo religioso, que, como es sabido, puede adoptar formas concretas muy diferentes. En muchas religiones la vivencia fundamental se vive como una moral, como un cumplimiento de una voluntad divina exterior en cuyo acatamiento radica la salvación. Otras veces la religión es fundamentalmente la aceptación (intelectual y/o vital) de una verdad revelada. Otras veces el intercambio en la relación Dios/creatura es el culto y la recepción de favores salvíficos, en un tipo de religión ontológico-culturalista. Ninguna de estas formas genéricas -comunes, por lo demás en el universo de las religiones- corresponde a la forma de creer de Jesús, aunque sí se dan en muchos de los que se dicen cristianos.

Creer como Jesús, implica tener una visión histórica de la realidad. Jesús tenía una concepción dinámica del tiempo, histórica, lineal, no cíclica ni encadenada a sí misma, sino abierta, lineal, con un alfa y una omega, con una percepción de Dios como el que camina delante de nosotros abriéndonos el futuro y encomendándonos construir la historia.

Hoy está claro -científicamente hablando y con los textos bíblicos en la mano- el carácter histórico-escatológico del mensaje de Jesús (frente a otras interpretaciones clásicas), carácter que hace que no pueda confundirse su seguimiento -el cristianismo- con una moral, ni con un sistema de culto, una doctrina, o la simple pertenencia jurídica a una institución religiosa determinada. La «religión» de Jesús es una religión de carácter ético-profético sobre una estructura histórico-escatológica, no de una religiosidad ontológico-culturalista sobre el modelo clásico de las religiones (Dios arriba, los seres humanos abajo).

Lo escatológico aquí alude a las relaciones entre escatología e historia: no relaciones de yuxtaposición ni de discontinuidad, sino de interpenetración y continuidad; lo escatológico embebe la historia haciéndola trascenderse a sí misma, y la historia es la única forma a nuestro alcance para ser y hacer escatología.

«Creer como Jesús» implica concebir la realidad como historia, como quehacer libre del ser humano, alentado por alguna utopía generadora de sentido. Desde cualquier otro esquema, desde cualquier otra lectura de la realidad se puede ser religioso, pero no se podrá «creer como Jesús». Y sin ello, tampoco se podrá vivir la EL.

2. Dios como Dios del Reino

Muchos creen en Dios, pero son ya menos los que creen en el Dios de Jesús, o lo que es lo mismo, son menos los que creen en Dios «como creyó Jesús». El no creyó en un Dios ajeno a la historia, ni creyó en él como algo en sí mismo, de lo que se pudiera hablar como separado de nosotros. El Dios de Jesús es un Dios del que hay que hablar siempre como de una realidad dual: Dios y el Reino. Dios del Reino, y Reino de Dios. Un Dios sin Reino (lamentablemente tan común entre cristianos) nada tiene que ver con la fe de Jesús (ni con la EL).

Si una vivencia religiosa o un texto (aunque sea un documento eclesástico) hablan de Dios sin hablar del Reino, no reflejan la espiritualidad de Jesús (ni la EL).

El Dios de Jesús es siempre un Dios con una voluntad, con un proyecto, con una utopía: Dios «sueña» un mundo distinto, nuevo, renovado, digno del ser humano y digno de Dios. Y ese proyecto, esa utopía se llama -en las mismísimas palabras de la boca aramea de Jesús- malkuta Yahvé, Reinado de Dios.

Ese Reinado fue también el proyecto, el sueño, la utopía de Jesús: la Causa por la que él vivió, de la que él habló, con la que él soñó, por la que se arriesgó, por la que fue perseguido, capturado, torturado y ejecutado. Jesús fue, en efecto, un luchador, un «militante», una persona con Causa, de una pieza. Así creyó él. Un cristianismo sin el Reino como utopía, como Causa por la que vivir y por la que morir, un cristianismo que crea que las utopías -o la historia- ya llegaron a su final... poco o nada tiene que ver con Jesús. El creyó muy de otra manera.

Ese Reinado de Dios fue el centro de la vida y de la predicación de Jesús. Fue su «opción fundamental», en palabras de antropología moderna; su «absoluto», en palabras más sistemáticas. El ya sabía que «sólo el Reino es absoluto, [y que] todo lo demás es relativo» (EN8). El Reinado de Dios (del Dios del Reino) es para Jesús el centro unificador de su experiencia religiosa, de sus sueños, de su mensaje y predicación; éste es uno de los rasgos más fundamentales de la fe de Jesús; por ello espanta pensar qué tendrá de cristiano (y de espiritualidad latinoamericana) todo aquello que consciente o inconscientemente pone a otras cosas y no al Reino en el centro del cristianismo.

3. Mutua implicación entre trascendencia e inmanencia

Un tipo determinado de relaciones entre escatología e historia implica también una relación peculiar entre trascendencia e inmanencia. Para Jesús no hay dos historias, dos realidades, sino una sola. Trascendencia e inmanencia son dimensiones de una realidad global única. La Salvación está ya en la Historia y en su proceso de Liberación hacia la plenitud escatológica.

Si bien el Reino no es de este mundo por su origen (tiene su origen en Dios: «Mi reino no es de este mundo», Jn 19, 36), está ya en medio de nosotros manifestándose en procesos de liberación («Si expulso los demonios es que el Reino de Dios ha llegado y está en medio de ustedes, Mt 12,28; Lc 7. 18-23) a distintos niveles y en todos los campos. Toda liberación que aquí vivimos muestra la acción de la salvación escatológica anticipándose, fermentando ya desde ahora la realidad que quedará plenamente transfigurada en la escatología. Y eso es lo que nos permite, como a Jesús, ser contemplativos en la Historia, en sus procesos, en sus avatares.

Todo dualismo entre trascendencia e inmanencia, entre las cosas de arriba y las de abajo, entre este mundo y el otro, las cosas divinas y las cosas del mundo, no procede de la fe de Jesús, ni identifican a la EL.

4. Realismo práctico

La pasión por la realidad, por partir siempre de la realidad, por estudiarla y captarla adecuadamente, y por volver a ella después del momento reflexivo con el propósito de transformarla y acercarla a las exigencias de la utopía del Reino, no es sólo una característica metodológico-pedagógica o hasta un talante psicológico peculiarmente latinoamericanos, sino que es también un espíritu, una experiencia espiritual genuinamente latinoamericana.

Este realismo incluye la voluntad de conocer más y mejor la realidad, de analizarla, de descubrir las causas históricas y estructurales, de discernir los mecanismos y las estrategias para ser más eficaces en nuestro amor, porque nuestro amor quiere ser inteligente y eficaz. Jesús, que no tenía los instrumentos analíticos de los que disponemos veinte siglos después, sí que dejó ver la misma preocupación por denunciar los mecanismos tantas veces ocultos en la realidad, y por medir nuestro corazón con la práctica del amor (Mt 25). Jesús fue profundamente realista: no se dejó engañar por las palabras no acompañadas de los hechos, ni siquiera cuando son palabras de oración (Mt 7,21). A la EL le pasa lo mismo.

5. La misericordia

Jesús fue llevado por una pasión, por una misericordia fundamental que le ardía en el corazón. Su punto de apoyo no era una doctrina teórica o un análisis sociológico, sino el conmoverse de sus entrañas ante todo dolor y sufrimiento, signo de la ausencia de Dios.

La EL hizo de la «indignación ética» (o de la pasión por la dignidad, para decir lo mismo en positivo) una experiencia fontal de misericordia vital, una «opción fundamental». En el fondo de toda vida humana vivida con profundidad hay una pasión por la dignidad y los valores y una reacción ética ante la realidad que los contradice. En el sufrimiento del mundo hay dimensiones que comprometen los valores absolutos cuya integración es necesaria para que podamos sentirnos personas humanas. En esa experiencia nos parece tocar lo más sensible de la existencia, algo que nos concierne inapelablemente y que provoca en nosotros una reacción incontenible.

Los evangelios nos testifican abundantemente la misericordia de Jesús, su com-pasión, brotada de sus entrañas conmovidas al contemplar la realidad, que lo hace vibrar de indignación ética ante la injusticia, y de exultación jubilosa al ser testigo de la liberación de los oprimidos. Esta capacidad de vibración, esas «entrañas de misericordia» que le dan una fuerza incontenible, forman parte de la forma de creer de Jesús. Y también de la EL.

6. Opción por los pobres

Jesús percibe la existencia de intereses contrapuestos por parte de grupos diversos de la sociedad que son actores más allá de sus meras individualidades. Jesús se refiere a diversos «plurales»: los pobres, los ricos, los maestros de la ley, los fariseos... Y Jesús toma una postura en ese entramado conflictivo de intereses. Trata de leerlos desde la «justicia del Reino» y se ubica en solidaridad total con los pobres -de toda clase: el pobre económico, la mujer, el niño, el marginado, el leproso, el pecador-. éstos lo sienten suyo, y a su favor, y los enemigos de los pobres sienten que no está de su propio lado.

Jesús, a pesar de ser la presencia entre nosotros del Amor mismo, no permaneció neutral. El estuvo siempre inequívocamente alineado con los pobres, con las víctimas de la injusticia. Y llamó a todos -incluidos los poderosos y los que se pretenden neutrales por motivos religiosos- a convertirse y volverse a la solidaridad efectiva con los pobres.

Dios quiere que se realice su proyecto, el Reino; quiere introducir todo en el orden de la voluntad de Dios. Y eso es una Buena Noticia para los pobres de toda clase: Jesús se dedicó entusiasmado a propagarla: «¡Dichosos los pobres y los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino que viene!».

Creer como Jesús implica hacer también nosotros esta misma toma de postura y entregar la vida a proclamar y a realizar con los hechos esta Buena Noticia.

7. Nueva eclesialidad

La vuelta a Jesús, su redescubrimiento, nos ha hecho redescubrir también la eclesialidad. El Vaticano II marcó el giro eclesiológico fundamental. Si Jesús tuvo su absoluto en el Reino de Dios y esa fue la Causa por la que dio su vida, la Iglesia tiene que seguirle, tiene que creer como él. No hay lugar para nada que signifique una autoentronización de la Iglesia; nada de eclesiocentrismo.

Es la Iglesia como conjunto la que ha superado -en teoría al menos- el eclesiocentrismo: el centro no es la Iglesia, sino el Reino. Y aun antes: la Iglesia no es el Reino. La Iglesia es simplemente «germen y principio del Reino», y no el único, aunque uno muy significativo. Es una «mediación del Reino». Está al servicio del Reino. Su único sentido es servirlo, acogerlo, acercarlo, mediarlo, propiciarlo. A él se debe enteramente. Gastarse y desgastarse por el Reino, aunque en ello le vaya la vida: ése es el objetivo y el sentido más profundo de la Iglesia.

Así, la Iglesia no es un mundo aparte, un gueto centrado en sí mismo y con códigos propios. Ser Iglesia es «vivir y luchar por la Causa de Jesús, el Reino», o sea, «creer como él». Esa es la misión de la Iglesia y la misión de los cristianos. Y como el Reino es vida, verdad, justicia, paz, fraternidad, amor... esa misión del cristiano coincide sustancialmente con la misión misma del ser humano. Es «la gran misión» del ser humano en esta tierra. Jesús no ha querido sustraernos de nuestro cometido humano, sino más bien concentrarnos en él con una nueva luz, con su propio Espíritu. Y eso es lo que hizo él. Y hacer otro tanto («creer como él») es lo que debe hacer la Iglesia (y la EL).

8. Santidad política

La experiencia de Dios que tenía Jesús, el Espíritu, el fuego que llevaba dentro, le llevó a no reducirse a su vida privada, sino a afrontar «el pecado del mundo», del «mundo» que Dios tanto amó (Jn 3, 16) y al que Dios envió a su propio Hijo (Jn 3, 17), ese mundo al que Jesús mismo terminó enviando a sus discípulos. Jesús llevó verdaderamente una «vida pública», no sólo en cuanto contrapuesta a su «vida oculta» en Nazaret, desconocida para nosotros, sino en cuanto sobrepuesta a su vida «familiar» o «privada». El mensaje del Reino que Jesús predicó tenía mucho que ver con las estructuras sociales y políticas de su tiempo, que se sintieron conmovidas por su predicación y por su práctica. Finalmente, su muerte fue consecuencia de este desafío público que aquella proclamación de la voluntad de Dios suponía en un mundo estructurado sobre el pecado.

Creer como Jesús hoy implica hacer lo mismo en un mundo que se ha complejificado mucho desde entonces, pero que tiene fundamentalmente los mismos problemas éticos y la misma necesidad de la Buena Noticia. Dios no quiere que nos «salvemos del mundo», ni siquiera que «nos salvemos en el mundo», sino que «salvemos el mundo». Que «estemos en el mundo sin ser del mundo», dijo él exactamente. Y hoy, ya desde hace varios siglos, el mundo se ha hecho consciente de la inevitable dimensión política, que forma parte ineludible de la realidad, y cuya ignorancia no redunda sino en dimisión de nuestras responsabilidades.

Tratando de «creer como Jesús» creería hoy, la EL hace de la veracidad, de la lucha por la justicia y por la paz, por los derechos humanos, por el derecho internacional, por la creación de estructuras nuevas de fraternidad... virtudes mayores, que corrijan y complementen aquellas virtudes clásicas más domésticas, individualistas, conventuales, espiritualistas...

9. Macroecumenismo y diálogo religioso

Jesús no fue un «profesional eclesiástico». El centro de su fe no fue la Iglesia, sino el Reino, y proclamó la práctica de la construcción de ese Reino como el criterio escatológico de salvación que nos juzgará a todos los humanos (Mt 25, 31ss): un criterio totalmente ecuménico, no eclesiástico, no confesional, ni siquiera religioso, por encima de toda raza, cultura o credo.

Creer hoy como Jesús implica medirlo todo con la medida del Reino. Por eso, sentimos más cercanía con el que lucha por la Causa de Jesús -aun sin conocerla quizá- que a aquellos que, tal vez incluso en Su nombre- se oponen a ella. Esto es tremendo, pero es real, y es evangélico. Jesús mismo sentía esa misma mayor cercanía. El se identificó más con el samaritano que con el sacerdote y el levita, más con la liberación de los pobres que con el culto del templo (Lc 10, 25ss); más con los pecadores humildes que con los fariseos satisfechos de sí (Lc 15, 11-32); más con el que hace la voluntad de Dios que con el que dice «Señor, Señor» (Mt 7, 21); más con los que dan de comer al hambriento aun sin conocer a Jesús (Mt 25, 31ss) que con los que hicieron milagros en su nombre (Mt 7, 22); más con el que decía que «no» pero hacía la voluntad del padre que con el que decía que «sí», pero no la hacía (Mt 21, 28-32)...

Jesús no tiene miras estrechas centradas en la pequeñez de la Iglesia. Optimista desde su visión de fe, Jesús mira más allá, y ve la inmensa mies granada, que Dios mismo sembró -sin su Iglesia- y que ahora precisa de muchos operarios para ser recogida (Mt 9,38). Jesús no envía a sembrar, sino a recoger esa mies inabarcable que está ahí antes incluso de llegar él. Optimismo respecto a la salvación del mundo, visión contemplativa de la realidad, actitud positiva de diálogo y de salida al encuentro de los otros, desinterés institucional propio... son actitudes macroecuménicas de Jesús que la EL quiere hacer suyas.

En resumen, pues, lo dicho: no se trata tanto de creer «en Jesús», cuanto de creer «como Jesús», con su misma «espiritualidad del Reino». Porque hay muchos que creen «en El», pero no creen «como él». Y ya sabemos también los demonios creen «en El», pero de nada les sirve (Sant 2, 19)

«Seguir a Jesús» -una metáfora a veces desgastada- no consiste en ir por caminos ex-óticos por los que El no fue; consiste más bien en continuar nuestro camino «de la misma forma como él» recorrió el suyo: habérselas frente al

mundo y frente a la Historia como Jesús se las hubo, tener frente a la realidad rebeldía y esperanza, utopía y realismo, indignación y ternura, lucha y contemplación, y todo ello desde la perspectiva del Reino como centro de todo.

El ya hizo su camino en su momento, hace casi 2000 años, y nosotros no lo vamos a repetir, porque aquel mundo ya no existe. La imitación y las recetas repetitivas no sirven, porque estamos en otra parte del camino, en este otro tramo, neoliberal ahora, y queremos ser fieles creativamente, tratando de hacer no lo que él hizo, sino lo que él haría hoy aquí, o sea, creer hoy y aquí como creería él, con su misma «espiritualidad del Reino».

Eso es, ni más ni menos, lo fundante de la EL.

RASGOS DE LA ESPIRITUALIDAD MISIONERA DESDE AMÉRICA LATINA

José María VIGIL

Hablamos de «espiritualidad» como espíritu, fuerza, talante, sentido que mueve, pasión que empuja y arrastra[1]. Hablamos de espiritualidad «misionera», no en el sentido amplio de evangelizadora o apostólica, ni siquiera en el sentido más concreto de crítica o profética (por contraposición a establecida o *de cristiandad*[2]), sino en el sentido específico de *ad gentes*, dirigida a no cristianos. Y decimos de espiritualidad misionera «desde América Latina», no tanto como desde un Continente físico concreto –aunque también-, cuanto como desde un Continente utópico, un lugar que no está en ningún sitio pero que habita mentes y corazones, que orienta voluntades y luchas, y se constituye en una geografía espiritual y una mística geográfica. Sí, América Latina, el Continente que más señas de identidad[3] emite, tiene patrimonio y sello propios en el mundo «misionero» (*ad gentes*, mientras no digamos otra cosa), por más que para muchos desapercibidos –muchísimos- AL sería toda ella católica, con solamente una porción de cristianos de otras confesiones. La misión *ad gentes* existe en AL, se da, está ahí, principalmente junto al mundo indígena, y ha hecho en los últimos 40 años un recorrido de maduración que le es característico.

De eso «característico latinoamericano» de la espiritualidad misionera es de lo voy a tratar. Porque en AL, como en todas partes, hay de todo. Pero mucho de lo que aquí hay no es «latinoamericano». Aunque se dé aquí y viva aquí, viene de otra parte, depende otro lugar, y se mueve con referencias foráneas. Aquí también, «ni son todos los que están, ni están todos los que son». No tienen espíritu latinoamericano todas las misiones físicamente situadas en el Continente, ni deja de haber mucha espiritualidad misionera «de espíritu latinoamericano» fuera del mismo.

Esto característico latinoamericano de la espiritualidad misionera de nuestras latitudes, esta «espiritualidad misionera latinoamericana» (EML), es reciente, no es de siempre. La espiritualidad misionera que se dio en nuestro Continente, durante siglos, fue, como en todas partes, importada Europa. Durante cuatro siglos y medio AL no pronunció su palabra. Todavía en el Concilio Vaticano II hablaron las Iglesias del primer mundo, ante el quórum silente de Iglesias del Tercer Mundo –y latinoamericanas concretamente-[4]. Pero los tiempos iban a cambiar, y en los últimos 40 años –por obra y gracia del estímulo del Vaticano II, ciertamente- AL pronunció su palabra, recobró su identidad y transparentó su espíritu, en una nueva espiritualidad misionera en AL. De esta EML de los últimos 40 años es de la que queremos hablar.

Lo haremos, abordando primero los grandes fundamentos o ejes que vertebran, como a su estructura teológica la EML. Luego nos referiremos más descriptivamente a los rasgos o actitudes en que esos fundamentos se manifiestan en la vivencia espiritual y praxeica.

I. Fundamentos teológicos de la EML

• Lectura histórico-escatológica de la realidad

Es importante captar esto. Toda espiritualidad, toda vivencia cristiana, está inserta –conscientemente o no- en una cosmovisión teológica, en una estructura de pensamiento, en una determinada «lectura» del cristianismo. A un experto, le puede bastar un texto, un fragmento de una predicación, una respuesta del catecismo, o una oración de la religiosidad popular... para poder captar el paradigma teológico al que pertenecen.

Paradigmas teológicos o tipos de lecturas del cristianismo hay muchas, pero las podemos sintetizar y enumerar brevemente[5]:

- a) Lectura **doctrinal-teórica** del cristianismo: éste es ante todo una Verdad revelada, que debe ser acogida con fe, con adhesión intelectual y sin desviaciones no ortodoxas. Es la Verdad es la que salva al ser humano y la que debe ser difundida y propagada misioneramente.
- b) La lectura **moralista** concibe la religión como una prueba moral que Dios ha puesto a los humanos, que se juega entre el bien y el mal, entre el pecado y la gracia, y nos lleva a un premio o castigo eterno en función de nuestro comportamiento premortal.
- c) La lectura **ontológico-metafísica** pone la salvación en un plano separado, meta-físico, mediado sacramentalmente. La salvación es sobre-natural y está presente en la vida de la gracia. La salvación viene al ser humano por la participación en ese otro plano o mundo verdadero, de cuyas llaves es depositaria la Iglesia.
- d) La lectura **histórico-escatológica** concibe la realidad fundamentalmente como historia de salvación. «Dios tiene un sueño»[6], lo ha puesto en marcha con la creación, y nos lo ha propuesto a los humanos como Utopía y como tarea. La misión del ser humano es realizar esa Utopía (el «Reino», en palabras de Jesús) en este mundo. La escatología y la encarnación no son dos direcciones opuestas: no se trata de huir al cielo, sino de construirlo en la tierra. La historia de la salvación no es una teoría, sino la salvación de la historia, de la única historia (no hay dos, una sagrada y otra profana). Sobre cada uno de estos fundamentos se construyen espiritualidades bien diversas. La EML está claramente basada en la cuarta de las lecturas que hemos tratado de distinguir[7]. La Misión que tiene en la mente y en el corazón la EML, no es, ante todo, como lo fue durante tantos siglos, una «comunicación de la verdad», proclamación de la noticia, anuncio del Evangelio, como es la Misión contemplada desde el primer modelo; ni es tampoco la misión

motivada por el «celo de la salvación de las almas» de los paganos, que estarían en grave peligro de condenación, del segundo modelo; ni es la misión urgida por la «implantación de la Iglesia», única mediación capaz de hacer partícipes a los pueblos de la gracia de Dios por medio de sus sacramentos, del tercer modelo.

La misión que anima la EML es una misión que quiere insertarse en «la misión misma de Dios», que tiene un sueño sobre la Humanidad y ya lo ha puesto en marcha. La Misión construida sobre un paradigma o una lectura histórica del cristianismo es entendida como un «vivir y luchar por la Causa de Jesús», un generoso y denodado esfuerzo por colaborar con Dios en la realización de su proyecto de salvación de la Humanidad y del mundo. El acercamiento y el diálogo con otros pueblos y otras religiones está inserto en este mismo objetivo de alcance histórico, dentro de la larga marcha de los pueblos hacia la utopía del sueño de Dios.

Desde esta lectura del cristianismo está incluida la praxis de la fe que se esfuerza por transformar la realidad, el sentido integral (no dualista) de la realidad, la valoración de la realidad histórica y del su significado salvífico. Un talante pues muy encarnado, muy histórico y a la vez muy escatologizante (transformador de la historia hacia su futuro) caracteriza a la EML.

• Reinocentrismo

El reinocentrismo nació en las universidades del primer mundo, dado a luz por sus propias evidencias exegéticas. Como espiritualidad y como teología viva, el reinocentrismo adquirió carta de ciudadanía en la teología y en la espiritualidad latinoamericanas, y fue sin duda la aportación principal que éstas han hecho al mundo y a la Iglesia universal. No hace falta que recordemos lo que hoy es pacíficamente poseído en todo el cristianismo moderno. El Reino de Dios es el centro absoluto de la predicación de Jesús, no sólo su *ipssísima verba*, sino también la *ipssísima Intentio Iesu*. Ciento veintidós veces aparece el Reino en el Evangelio, 90 de ellas en boca de Jesús: la frecuencia más alta, a mucha distancia de la siguiente. El Jesús histórico es ante todo el profeta del Reino, una vida y un mensaje absolutamente centrado en el Reino. Se trata de una visión de Jesús muy distinta de la que se da en otras lecturas del cristianismo[8]. El más alto magisterio oficial asumió, poco después del Concilio Vaticano II, el reinocentrismo. «Sólo el Reino es absoluto, todo lo demás es relativo»[9]. Es algo muy conocido, aunque no sea algo plenamente asimilado.

El reinocentrismo es el cambio teológico más profundo que se ha dado en el cristianismo en los últimos tiempos. Es la superación del eclesiocentrismo, la «criptoherejía» más difundida e institucionalmente apoyada. Y no es un cambio accidental o cosmético, un simple juego de palabras o un malabarismo conceptual; es una alternativa radical. Muchas de las afirmaciones, valoraciones, implicaciones, supuestos... propios del eclesiocentrismo, son enjuiciados, desplazados y hasta condenados a la luz del reinocentrismo. La teología y la espiritualidad latinoamericanas –también la espiritualidad misionera- son esencial e indubitablemente reinocéntricas.

Combinando la lectura histórico-escatológica del cristianismo con el reinocentrismo, la gran misión del cristianismo (de la cual la acción misionera es sólo una parte) es la acogida y la construcción del Reino de Dios en la Historia. Esto es lo central, lo absoluto, aquello a cuyo servicio está todo lo demás, incluso la Iglesia misma.

Una misión alimentada por esta EML es una «misión por el Reino». No tiene su objetivo último en la implantación de la Iglesia, como planteaba, por ejemplo, la famosa escuela misionológica belga[10] de la primera mitad del siglo XX.

La EML piensa y siente y vive y mira a la Iglesia como Iglesia «al servicio del Reino». La Iglesia –y, en ella, la misión misionera- tiene que gastar su vida en la construcción del Reino, y ése ha de ser su máximo empeño, aunque en ello se juegue la vida (o su prestigio, o su paz externa o interna).

Extrayendo conclusiones concretas: el objetivo de la misión no son las «conversiones» a la Iglesia, sino la acogida y construcción del Reino. Claro que no se excluyen las conversiones, pero no son el punto de mira, la justificación única. Conozco equipos pastorales de misión en esta línea que en el diálogo con sus jerarquías se encuentran periódicamente con la dificultad; al final el obispo acaba siempre preguntando: «muy bien, pero ¿cuántos bautismos se han conseguido?». En el paradigma clásico, la misión era –de hecho- proselitismo[11]. Desde el cruce de las dos citadas lecturas o paradigmas, la misión tiene otro objetivo.

• Opción por los pobres

Dice Leonardo Boff que la opción por los pobres es la opción más grave que la Iglesia ha tomado después de la Reforma Protestante. Un parteaguas. Dos vertientes, dos maneras de mirar el mundo, de situarse ante la historia, y de leer el cristianismo. Pero no una opción como algo advenedizo, como una «novedad» que hubiera que justificar, sino como el redescubrimiento de lo más viejo, de lo que está precisamente en lo más original del Dios bíblico, que se reveló a sí mismo en la experiencia religiosa de los «hapirús», aquella revolución agrario-campesina del siglo XIII a.C. que se revelaron contra el Dios del Faraón, dios del Imperio y de la opresión. El Dios de «Isra-El»[12] fue el Dios de los hapirús, tan oprimidos que ni siquiera estaban incluidos en la sociedad de las Ciudades-Estado del Canaán de entonces. La carta de presentación con que el Dios bíblico se ha presentado en su entrada en la historia ha sido ni más ni menos que su opción por la justicia y por la fraternidad, que ésa es la verdadera sustancia bíblico-teológica de la opción por los pobres. Porque no es que Dios haga una opción «facultativa» (que pudiera no haber hecho), o «voluntarista» (caprichosa, arbitraria, que fue por los pobres pero que pudiera haber sido por los ricos), o «accidental» (sin conexión esencial con su propio ser, que eligió a los pobres por una «preferencia» por simpatía o por misericordia), sino una opción que emana de su mismo ser, que no podía dejar de hacer, y que no podría ser de ninguna otra manera. Teológicamente, Dios, que es Amor, también «es» opción por la Justicia, y por tanto por los injusticiados[13], y contra los injusticiantes.

Como decimos, esta opción no es una virtud lateral, un anexo, ni siquiera una cosa importante pero no central. Más que de un elemento, se trata de una dimensión, que radica en la propia esencia del cristianismo y que lo cruza transversalmente. Está radicada en el mismo centro de la naturaleza del Dios bíblico y, lógicamente, como no podía

ser menos, en el mismo centro del mensaje de Jesús. Uno de los mayores timbres de gloria de la teología y la espiritualidad latinoamericanas es que ellas han sido las que han puesto esta opción en la cima de la atención de la Iglesia universal, y no sólo ni principalmente con sus reflexiones teológicas, sino con su espiritualidad, su praxis histórica y su abundante sangre martirial.

La EML está transida de opción por los pobres, con todo lo que ello implica. La misión animada y vivida desde la EML recibe de ésta las mismas características. Es una misión en la que los pobres no son «objeto de amor»[14] preferencial, sino que son el principal «sujeto histórico» con el que se dialoga y al que se dirigen las referencias. La Misión animada por la EML nunca va ya del brazo del Estado, ni del poder, ni del capital, ni del latifundista... Entiende que por ese camino la actividad misionera se incapacita inevitablemente para «llevar la buena noticia a los pobres». Las misiones «latinoamericanas» no son neutras, ni imparciales, ni «estrictamente religiosas», ni «ajenas a lo político», ni sólo cuidadoras de las «almas»... sino que están junto a los pobres, aliadas con ellos, porque es desde el lugar social de los pobres desde donde únicamente puede ser construido el Reino de Dios. La opción por los pobres es una «marca registrada» latinoamericana cuyo influjo se ha extendido mucho más allá de los límites geográficos del Continente.

• Macroecumenismo y apertura al pluralismo

Macroecumenismo es el nombre que en AL se dio a la teología de las religiones o su espiritualidad correspondiente. A nivel teológico no fue desarrollado (como no lo fueron todas las ramas de la teología latinoamericana de la liberación), pero a nivel de espiritualidad llegó ciertamente a ser expresado[15].

Como es sabido, el Concilio Vaticano II supuso el abandono oficial y definitivo de la postura exclusivista y la entronización oficial del inclusivismo en la Iglesia católica. Por la misma época, un cambio semejante han dado las Iglesias protestantes. Por su parte el pluralismo apenas ha hecho que aparecer en el horizonte; eso sí, cautivante y muy dispuesto a plantear su batalla.

Si decíamos al principio que nos estábamos refiriendo a la EML de los últimos 40 años, tendríamos que decir que en este punto tanto la espiritualidad como la teología latinoamericanas no tienen unas posiciones fijas, sino que están en proceso, en movimiento. Creo que honestamente se puede reconocer que la posición del primer «macroecumenismo» latinoamericano ha sido la posición más abierta -en la Iglesia católica al menos- dentro del inclusivismo reinante, sin dejar de ser realmente inclusivismo. La teología y la espiritualidad latinoamericanas se distinguieron por su apertura y su diálogo y su reconocimiento a las religiones indígenas del continente, por una parte, y hacia los militantes no creyentes, por otra. El «ateo revolucionario» fue un interlocutor privilegiado de la teología de la liberación, por ejemplo. En el fondo, no se llegó a la superación teórica del inclusivismo en esa relación de interlocución, pero sí a una superación práctica. Como digo, probablemente estuvimos en aquellos años en el «inclusivismo más abierto» de los que se dieron por entonces en el cristianismo.

Pero digo que estamos en movimiento. Así como en los elementos anteriormente expuestos, podemos decir que estamos en posiciones ya maduras, estables y pacíficamente poseídas, en este tema no; estamos en movimiento, y en movimiento acelerado. A pesar del silencio reinante y la falta de producción teológica -muy explicable por la situación eclesial actual-, no hay ya teólogo o teóloga que no esté desafiado por el tema del pluralismo religioso, que es ya, sin discusión, el nuevo paradigma con el que toda la teología y la espiritualidad se ven en la necesidad de confrontarse. Es todo el Continente el que está comenzando a despertar a esta nueva dimensión[16].

Por su parte, la EML se está abriendo, en primer lugar, a la valoración positiva de la pluralidad religiosa. Ese sería el cambio principal, el gran avance: de una valoración milenariamente negativa de la pluralidad religiosa (la pluralidad de religiones era tenida como una incomplección del plan de Dios, a la espera de ser subsanada por la «conversión» de los paganos a la religión verdadera) estamos pasando a una valoración positiva (se pasa a afirmar que la pluralidad de religiones ha sido y es querida por Dios, y que no obedece a su designio esa expectativa que nos hemos autoimpuesto de acabar con la pluralidad por la extensión e imposición de nuestra religión sobre todas las demás).

El segundo gran paso, consecuencia en parte del primero, es el convencimiento progresivo de que «no hay elegidos privilegiados». Esto puede parecer muy duro, como lo es para el niño o la niña la crisis de «destronamiento» que pasa cuando le llega su primer hermanito o hermanita. Con su evolución hacia un pensamiento cada vez más proclive al pluralismo, el cristianismo está pasando por la crisis de aceptar la plausibilidad de la hipótesis de que tal vez no seamos los elegidos, el pueblo de Dios, «la» religión verdadera, los mesiánicamente llamados a salvar al mundo... o que al menos no lo seamos como siempre lo habíamos entendido.

Los guardianes de la ortodoxia hace tiempo que han puesto en guardia contra el relativismo que según ellos conllevaría la aceptación de la pluralidad religiosa como querida por Dios; el sentido misionero del cristianismo perdería su base y su motivación... Pero, como dice Paul Knitter, «los cristianos están aprendiendo que para que algo sea verdadero no hace falta que sea absoluto»[17], y que una cosa es el relativismo en su sentido negativo de escepticismo o indiferentismo, y otra es la relatividad, que, por contraposición al absolutismo, nos hace realistas, moderados y respetuosos con la realidad. Por evitar un supuesto relativismo, no podemos dejarnos llevar al absolutismo, sino que hemos de mantenernos serenos en la aceptación de la relatividad. El tema es muy amplio y no es éste el lugar para profundizarlo[18].

Una misión alentada por esta EML, aunque no es muy diferente de la misión clásica latinoamericana, está inspirada por líneas de fuerza que ahora se han confirmado frente a las intuiciones de las décadas pasadas. No es una misión que cree llegar a lugares desprovistos de salvación (lugares que estarían en una especie de «vacío soteriológico»). No piensa que el pueblo al que acompaña o con el que dialoga esté dejado de la mano de Dios ni que sus miembros estén en un estatuto de salvación «gravemente deficitario». No cree que ella sea la depositaria de la salvación, frente a las religiones de los otros pueblos. No piensa que ella representa a «el pueblo de Dios». No cifra su éxito en las conversiones que eventualmente se pudieran dar (ni se sentiría humillada si entre sus miembros se diera alguna

conversión a la religión que antes llamábamos «misionada». Una misión que no se siente llamada sólo a dar, sino también a recibir. No quiere dialogar sólo para enseñar, sino también para aprender. Una nueva espiritualidad misionera, ciertamente.

Aunque sin espacio suficiente para poder justificar lo que hemos dicho[19], he ahí los fundamentos teológicos mayores de la espiritualidad misionera desde América Latina. Completamos esto con una descripción más pedestre de los rasgos de espiritualidad que tales fundamentos producen.

II. Rasgos o actitudes de la EML

• Actitud contemplativa

La fe nos da una visión contemplativa de la realidad. Y esta fe tamizada por la EML da una visión contemplativa muy especial. El misionero de «espíritu latinoamericano» tiene capacidad para «ver», para discernir la marcha ascendente del Reino en la historia, en la única historia (sagrada y profana, sin dualismos), desde los pobres como sujetos predilectos, en una ascensión paralela y convergente de los pueblos, las religiones, los movimientos sociales... todos bajo la acción del Espíritu. Este misionero no se siente angustiado ni desbordado por la magnitud de la obra de la conversión de los pueblos, sino que contempla con gozo la acción insondable e incontenible del Espíritu, que antes y al margen de la llegada de la misión, actúa en los pueblos, los empuja, los conduce, los inspira. Es capaz de contemplar la presencia de Dios en los procesos sociales, en las luchas de los pobres, incluso en sus retrocesos, en los esfuerzos de tantos militantes generosos, incluso aunque se manifiesten como lejanos de un Dios confesado o de una iglesia o una religión reconocidas.

• Optimismo soteriológico

El misionero de espíritu latinoamericano no siente aquella lacerante angustia de los misioneros clásicos, devorados por el celo de la salvación de las almas, y desesperados por el espectáculo de los millones de almas que a diario veían caer en el infierno. Durante siglos o milenios, la situación no ha podido ser más pesimista. Todavía en el Congreso sobre Misiones de Chicago de 1960 (protestante) se daba por supuesto que «en los 15 años transcurridos después de la segunda guerra mundial más de mil millones de personas han pasado a la eternidad y más de la mitad de ellas han ido al fuego eterno sin haber escuchado el nombre de Jesucristo»[20]... Francisco Javier fue a las Indias Orientales movido por su convencimiento -común en su época- de que quienes no conocían a Jesucristo no alcanzaban la salvación plena[21]. Y el jansenista Saint-Cyran, gritaba en una suerte de entusiasmo y horror sagrado: «No cae ni una sola gota de gracia sobre los paganos»[22]. Cuando el Concilio Vaticano II comenzó a pensar lo contrario, hubo misioneros que entraron en crisis: «si estos pueblos pueden salvarse sin necesidad de la Iglesia, ¿qué sentido tiene la misión?». Hubo que encontrar una nueva respuesta al sentido de la misión, que ya no era que «la misión es la única vía de salvación para los pueblos paganos», sino que la misión sigue teniendo sentido, aunque no sea el sentido de que sin ella no hay salvación para los paganos. Aunque todos los pueblos tienen contacto directo con Dios en su propia religión, siempre tendrá sentido «salir» hacia las otras religiones para entablar un diálogo religioso para, en él, «dar y recibir».

• Actitud penitencial

Heredera de la postura crítica de la espiritualidad liberadora, la misión latinoamericana es también crítica de su propio pasado. Con varios siglos de evangelización misionera a sus espaldas, del brazo del Patronato Regio, del Estado colonial después[23], de los poderes locales siempre, del latifundio y del capital, la misión latinoamericana tiene muy presentes los pecados originales en que fue concebida en este Continente, y evita con toda su alma caer en ellos de nuevo. Se trata de una espiritualidad críticamente escarmentada —en el sentido positivo de la palabra—, penitencialmente arrepentida, y eficazmente convertida. No se hace planteamientos triunfalistas ni pretende volver a situaciones de cristiandad.

• Desapego institucional

La misión es «misión por el Reino», y el misionero lo es también. La misión no es principalmente un centro institucional, ni el misionero es un funcionario. Una y otro son, a su modo, militantes utópicos, por la Causa de Jesús, que es la Causa de Dios y la Causa de la Humanidad. No tienen intereses propios, ni institucionales. Su interés máximo, su absoluto es el Reino, no sus mediaciones. Su pasión mayor es hacer que reine el amor de Dios en todo, y que todas las mediaciones e instituciones se rindan enteramente a su reinado, y se pongan completamente a su servicio. Por eso ni una ni otro son eclesiocéntricos, ni proceden con otros intereses que no sean el bien del otro al que nos dirigimos.

• Actitud positiva de colaboración

La misión latinoamericana, comprometida con el Reino, «para que todos tengan vida en abundancia» (Jn 10,10), y desbloqueada por todos estos presupuestos teológicos precedentes, es hija también del espíritu ampliamente ecuménico del Concilio Vaticano II, que nos invitaba a que «gustosos colaboremos con quienes buscan idénticos fines»[24], así como del espíritu de Aquel que ya dijo antes: «quienes no están contra nosotros están con nosotros» (Mc 9,40). El chauvinismo, el espíritu de competencia y rivalidad, las pretensiones de protagonismo o exclusividad... no son propias de la misión latinoamericana.

• Inculturación

Hay misiones en algunas partes que están «por encima del mundo», al margen de la localización en que se ubican, como obedeciendo a un patrón «universal» (con frecuencia «europeo» en realidad). En Asia el problema es que las misiones son el cuerpo de una «Iglesia en Asia» pero no «de Asia». La misión latinoamericana en general reivindica su carácter autóctono o encarnado, tiene en cuenta la situación del Continente y del mundo, y, según la metodología típica latinoamericana, «parte siempre de la realidad, para sólo después «juzgar y actuar». La IV Conferencia del

CELAM introdujo oficialmente en el magisterio eclesial latinoamericano el tema de la inculturación. Después de tantos siglos en que la Iglesia trató de «civilizar», «aculturar», «amansar», «reducir» a los indígenas, la nueva misión adopta hace tiempo en AL las actitudes contrarias: aceptación y estudio y respeto de la cultura indígena, promoción de la misma... Exactamente lo contrario a lo que se hizo durante siglos. La mayoría de las misiones con historia documentada pueden testimoniar una auténtica conversión en este punto.

• Valoración de la religión del pueblo acompañado

Esas misiones con historia documentada pueden exhibir en muchos casos los testimonios de misioneros en los que, quizá hace apenas 50 o 60 años, dominaba todavía la convicción de que las religiones indígenas eran diabólicas, o meras supersticiones, en todo caso algo a combatir y a erradicar... La «conversión de los misioneros» ha sido, en este punto, realmente radical. No deja de haber hoy quien considera que en las otras religiones no hay fe sino simplemente «creencias»... pero en general hoy los misioneros no sólo valoran altamente la religión del pueblo al que están acompañando, sino que se interesan por conocerla y hasta por vivirla y cada vez es más frecuente el caso de «doble pertenencia» religiosa, sin conflicto. El diálogo de religiones no es un diálogo externo de representantes oficiales de las religiones, sino que es el diálogo que las religiones mismas entablan en el corazón de cada creyente[25], empezando por los propios misioneros...

• Humildad

La humildad, como virtud ascética es muy vieja, pero como actitud presente en la actividad misionera es muy reciente, apenas de ayer. Es de ayer que los misioneros no desprecien la religión ajena. De ayer es que la valoren, que la estudien y sobre todo que la vivan. Es de ayer que hayamos tomado conciencia de que toda formulación en relación a lo absoluto de Dios es relativa. Es de ayer –o quizá sea más bien de mañana- que el misionero vaya sin la seguridad avasalladora de quien se sabe en posesión de la única verdad, la única salvación y la mediación del único mediador. Después de tantos siglos en la actitud contraria, esta cura de humildad no puede ser saludable sino con la mayor esperanza

Evidentemente, no pocos de estos rasgos de espiritualidad misionera desde AL serán comunes a la espiritualidad misionera de otras latitudes. Pero en conjunto son, ciertamente, señas de identidad de la espiritualidad misionera de este Continente, para bien de otras Iglesias, del cristianismo y del Mundo.

[1] Sobre el concepto y definición de espiritualidad hemos escrito ampliamente en *Espiritualidad de la Liberación*, Sal Terrae, 1992, cap. primero. El libro ha sido publicado en casi todos los países latinoamericanos.

[2] Se puede recordar en este sentido el título de la famosa revista española del posconcilio, «Pastoral misionera», entendida como una pastoral contrapuesta a la *de cristiandad*.

[3] Es la latinoamericanidad que describe Pedro Casaldáliga: *Siento la Latinoamericanidad como un modo de ser que la nueva conciencia acumulada -de Pueblos hermanos oprimidos y en proceso de liberación- nos posibilita y nos exige. Un modo de ver, un modo de compartir, un modo de hacer futuro. Libre y liberador. Solidariamente fraterno. Amerindio, negro, criollo. De todo un Pueblo, hecho de Pueblos, en esta común Patria Grande, tierra prometida -prohibida hasta ahora- que mana leche y sangre. Una especie de connaturalidad geopolítica-espiritual que nos hace vibrar juntos, luchar juntos, llegar juntos. Es mucho más que una referencia geográfica: es toda una Historia común, una actitud vital, una decisión colectiva. Juntando fe cristiana y latinoamericanidad, lo decía yo en mi soneto:... «Tenedme por latinoamericano / tenedme simplemente por cristiano, / si me creéis y no sabéis quién soy». Somos continentalidad en la opresión y en la dependencia. Hemos de serlo en la liberación, en la autoctonía, en la alternativa social, política, eclesial.*

[4] La espiritualidad misionera que refleja la Declaración *Ad Gentes* es bastante tradicional-europea.

[5] He desarrollado este punto más ampliamente en *¿Cambio de paradigma en la Teología de la liberación?*, «Christus», 701 (agosto 1997) 7-15, México; RELaT nº 177, en <http://servicioskoinonia.org/relat/177.htm>

[6] Declaración final de la «Asamblea del Pueblo de Dios», Quito 1992. El texto puede verse en la Agenda Latinoamericana de los años 1993 y 2003 (pág. 192).

[7] Su separación es sólo metodológica; en la realidad no se suelen dar en estado puro. Se podría hacer referencia a los modelos eclesial-institucional, o eclesiocéntrico, y al modelo cristomonista o cristocéntrico...

[8] Por ejemplo, el Cristo Pantócrator, el Cristo rey universal, el divino Redentor ofendido por los pecados del mundo, el maestro religioso, el Juez universal, el Cristo eucarístico, el divino prisionero del sagrario...

[9] *Evangelii Nuntiandi* 8.

[10] De Lovaina, del P. Pierre Charles, escuela que fue llamada de la «plantación» de la Iglesia.

[11] La palabra no tiene sentido negativo de por sí, sino sólo en alguna de sus acepciones.

[12] Nombre teofórico, que significa «Dios luchará con nosotros», con los pobres.

[13] En otros lugares he sostenido que la opción no es –expresándolo teológicamente- por los pobres, sino por los injusticiados.

[14] Venimos de una tradición secular en la que la Iglesia ha querido mucho a los pobres, pero como «objetos» (los «pobres-objeto»), no como «sujetos». En cuanto a sujetos históricos la Iglesia institucional tiene una debilidad inveterada por la la burguesía y las clases dominantes en general.

[15] El citado libro *Espiritualidad de la liberación* de CASALDÁLIGA-VIGIL, publicado en la mayor parte de los países latinoamericanos (libro que se propionó no presentar una teoría o una espiritualidad de los autores, sino recoger lo más fielmente posible la espiritualidad que se vivía en el Continente), tiene un capítulo titulado *Macroecumenismo*. El término hizo fortuna y vino a expresar la peculiar actitud frente al pluralismo religioso adoptada por la espiritualidad latinoamericana.

[16] La Agenda Latinoamericana'2003 ha dedicado el año al tema del diálogo y del pluralismo religiosos.

[17] Paul KNITTER, *No Other Name?*, Orbis, New York 1992, 219.

[18] Recomendamos el «Curso de teología del pluralismo religioso» que los Servicios Koinonía ponen en línea, en <http://servicioskoinonia.org/teologiapopular>

[19] Puede consultarse el recién aparecido libro de ASETT (Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo), *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Verbo Divino, Quito 2003, Prólogo de Pedro Casaldáliga.

[20] *Messages Delivered at the Congress on World Mission*, Chicago 1960, ed. By J.O.Percy, p. 9.

[21] A pesar de la opinión contraria de F.A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, pág. 104.

[22] Citado por Ángel SANTOS, *Teología sistemática de la misión*, Verbo Divino, Estella 1991, 255.

[23] Cuando a los misioneros se les decía que debían hacer simultáneamente «Iglesia y Patria» (de la *Metrópoli*).

[24] *Gaudium et Spes* 43, 93, 16, 92, 57, 90, 77, 78; AG 12; AA 14.

[25] R. PANIKKAR habla del «intradiálogo». *The Intrareligious Dialogue*, New York, 1978; *Il diálogo intrareligioso*, Citadella Editrice, Assisi 1988, 2001.

Publicado en papel en:

- «Misiones Extranjeras» 195(julio 2003)304-316, IEME, Madrid.

- Traços da espiritualidade missionária a partir da América Latina, «REB» (janeiro 2004), Petrópolis, Brasil.