

Pentecostés:
la Iglesia que habla todas las lenguas

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ
Catedrático en la Facultad de Teología
de la Universidad Pontificia Comillas

1. INTRODUCCIÓN Y PREMISA METODOLÓGICA: *PENTECOSTÉS COMO SÍMBOLO*

En su discurso de entronización, pronunciado el 30 de junio de 1963, el beato Pablo VI habló primero en latín, pasó al italiano y siguió en francés, luego en inglés, alemán, español, portugués, polaco y ruso. Aquella diversidad lingüística servía de soporte a la intención de fondo, esto es, llevar la presencia de la Iglesia católica “más allá de las fronteras del cristianismo a un diálogo con el mundo moderno”¹. Se trataba, por tanto, de tender un puente hacia la humanidad de hoy. Así lo quiso subrayar ante los obispos en el discurso inaugural del segundo período del concilio Vaticano II, el 29 de septiembre de 1963, recordando que el primer acto conciliar había sido precisamente un mensaje dirigido a toda la humanidad: “Parecía –dijo– como si de repente despertase el carisma de la profecía otorgado a la Iglesia, y como san Pedro en el día de Pentecostés se sintió movido a tomar la palabra y a hablar al pueblo, así vosotros no quisisteis tratar inmediatamente de vuestras cosas, sino de las que interesan a toda la familia humana”².

Como es sabido, aquella segunda etapa conciliar se vio coronada con la aprobación del primer documento, la constitución *Sacrosanctum Concilium*, donde se reconocía el uso de las lenguas vernáculas en la liturgia. Un ejemplo plástico de que la Iglesia del Vaticano II quería hablar todas las lenguas. Así se hacía verdad par-

¹ J. L. MARTÍN DESCALZO, *El Concilio de Juan y de Pablo. Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II*, BAC, Madrid 1967, 589.

² *Ibid.*, 620. Sobre el Mensaje del Concilio a la humanidad (20-X-1962), véase S. MADRIGAL, *Protagonistas del Vaticano II: galería de retratos y episodios conciliares*, BAC, Madrid 2016, 162-166.

te del proyecto que había ido madurando en la mente de S. Juan XXIII, que en diversas ocasiones había dado a su Concilio la designación de nuevo Pentecostés.

Estas reflexiones tomarán como punto de referencia esas dos formas de Pentecostés. El Pentecostés de Jerusalén significa, por un lado, la fiesta de la fundación de la Iglesia agraciada con el don del Espíritu Santo, y, por otro, el comienzo de su misión universal, para llegar *hasta el confín de la tierra* (Hch 1,8). Del peculiar Pentecostés del Vaticano II, “el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia”, hay que decir que ha sido también el Concilio de las misiones y de la misión³.

Siguiendo la estela de la doctrina conciliar que presentó la catolicidad como raíz de la misión, la Iglesia del presente sigue encarando el reto de hablar las lenguas de la tierra en las modernas sociedades multiculturales. Nuestras consideraciones hodiernas sobre la acción misionera y evangelizadora de la Iglesia vienen moduladas por el proyecto del Papa Francisco expresado en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*: “Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación” (EG 27)⁴. Este texto, con su peculiar énfasis en la conversión misionera y en la inculturación de la fe, respira el espíritu del Documento de Aparecida (2007), que exclamaba en sus conclusiones: “¡Necesitamos un nuevo Pentecostés!” (DA 548).

Pentecostés, un término asociado al viento y al fuego, tiene rango de eso que K. Rahner llamó “palabras originales o proto-palabras”, es decir, palabras vivas que “son como parábolas, apoyadas en un punto y disparadas al infinito”, y, por tanto, muy distintas de

³ ID., *La actividad misionera de la Iglesia, ad gentes divinitus missa ut sit sacramentum salutis universale*, en: V. VIDE – J. R. VILLAR (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, san Pablo, Madrid 2013, 355-398; aquí: 391.

⁴ Cf. R. CALVO, *Unas Iglesias en el camino de la conversión pastoral-misionera*, en AA. VV., *La conversión pastoral para unas iglesias en misión*, Estudios de Misiónología 17, Burgos 2015, 19-48.

las palabras cotidianas y gastadas, porque nunca pierden su sustancia⁵. Pentecostés es una palabra que contiene la plenitud y el misterio que consiste en convertir a la comunidad cristiana naciente en receptora del Espíritu de Dios y ser así heraldo de la Palabra y proclamarla sin desmayo en las lenguas de la humanidad.

Pentecostés, que era originalmente una fiesta judía, se ha convertido en un poderoso símbolo cristiano para pensar y seguir repensando la identidad de una Iglesia que se configura en y a través de su misión universal, puesto que ha nacido al calor del mandato misionero: *Id al mundo entero y anunciad el Evangelio* (cf. Mt 28,19-20). Como estipula el adagio acuñado por S. Dianich, “la Iglesia hace la misión, y la misión hace la Iglesia”⁶.

Vamos a hacer un recorrido histórico encaminado a presentar la catolicidad de la Iglesia y la universalidad de su misión de la mano de las tres formas de Pentecostés aludidas: el Pentecostés de Jerusalén, el Pentecostés del concilio Vaticano II, el Pentecostés de una “Iglesia en salida” urgido por el Papa Francisco. Pero vaya por delante una premisa teológica que nos ayude a situarnos desde la fe en las coordenadas de las sociedades multiculturales siguiendo la recomendación formulada en la constitución *Gaudium et spes*: “Es deber permanente de la Iglesia escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS 4).

2. PREMISA TEOLÓGICA: EL CATOLICISMO ES GLOBALIZACIÓN ANTE LITTERAM

Pongamos en el punto de partida la conocida afirmación del decreto *Ad gentes*: “La Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza, puesto que procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo según el designio de Dios Padre” (AG 2). Un

⁵ Cf. K. RAHNER, *Sacerdote y poeta*, en *Escritos de Teología*, III, Taurus, Madrid 1961, 331-354.

⁶ *Iglesia en misión. Hacia una ecclesiológia extrovertida*, Sígueme, Salamanca 1988, 30.

poco más adelante el decreto se refiere al primer Pentecostés en Jerusalén en estos términos: “[El Espíritu Santo] descendió sobre los discípulos el día de Pentecostés, para permanecer con ellos eternamente; la Iglesia se manifestó públicamente delante de la multitud, empezó la difusión del Evangelio entre las gentes por la predicación, y, por fin, quedó presignificada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe por la Iglesia de la nueva alianza, que habla en todas las lenguas, entiende y abraza todas las lenguas en la caridad y supera de esta forma la dispersión de Babel” (AG 4).

Aquí resuena de forma explícita el subtítulo complementario de estas reflexiones, *la Iglesia que habla todas las lenguas*, formulando así una bella glosa de la catolicidad de la Iglesia de la nueva alianza, una de las cuatro propiedades esenciales o notas de la Iglesia confesada en el Símbolo de la fe, que en nuestras sociedades multiculturales se revisten necesariamente de nuevos matices⁷. En todo caso, sigue en pie el comienzo del decreto, “la Iglesia, por exigencia íntima de su misma catolicidad, se esfuerza en anunciar el Evangelio a todos los hombres” (AG 1)⁸. La catolicidad, que es expresión de la naturaleza misionera de la Iglesia, nos plantea a fondo el sentido último de la *missio ad gentes* y nos hace percibir que el cristianismo es globalización *ante litteram*.

Así lo había presentado y pronosticado S. Juan XXIII en su famosa alocución radiofónica del 11 de septiembre de 1962, un mes antes de la inauguración del Vaticano II: “Por primera vez en la historia los padres del Concilio pertenecerán realmente a todos los pueblos y naciones, y cada uno aportará su contribución de inteligencia y experiencia para curar y sanar las cicatrices de los dos grandes conflictos que han cambiado profundamente la faz de todas las naciones”⁹.

⁷ Cf. J. A. ESTRADA, *Notas de la Iglesia en una época postmoderna*, en: AA. VV., *La Iglesia en una sociedad postmoderna*, Tirant Humanidades, Valencia 2016, 211-231.

⁸ Cf. G. COLZANI, *Sentido teológico de la misión*, en AA. VV., *El decreto Ad gentes desarrollo conciliar y recepción postconciliar*, Estudios de Misionología 13, Burgos 2006, 49-78.

⁹ J. L. MARTÍN DESCALZO, *El Concilio de Juan y de Pablo*, o. c., 504.

Por otro lado, las reflexiones preliminares de la constitución pastoral, *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, habían barruntado el proceso de globalización de una humanidad que estrechaba sus lazos de relación y de dependencia. Además, en sus reflexiones antropológicas viene a expresar la naturaleza comunitaria de la vocación humana según el plan de Dios: “Dios, que mira por todos con paterno cuidado, ha querido que todos los hombres formaran una sola familia y se trataran unos a otros con espíritu de hermanos. En efecto, creados a imagen de Dios *que hizo de un solo hombre descender toda la raza humana para habitar sobre la faz de la tierra* (Hch 17, 26), tienen todos una e idéntica finalidad, que es Dios mismo” (GS 24).

Cuando hoy queremos evaluar la resonancia del concilio Vaticano II seguimos echando mano de la interpretación que hizo K. Rahner a comienzo de los años ochenta del siglo pasado: se trata del primer acto oficial de la Iglesia mundial. Tras la Iglesia judeo-cristiana y la Iglesia latino-occidental, la Iglesia católica ha entrado en un nuevo período para ser realmente, y no solo nominalmente, Iglesia mundial y multicultural¹⁰. Porque, hasta entonces, de muy diversas formas, la Iglesia europea y occidental había sido el modelo y patrón exportado al mundo entero, asociada tantas veces al proceso de colonización. He aquí un claro indicio de cómo el catolicismo no siempre ha sido capaz de inculturar la fe, respetando las otras culturas, sino que ha sucumbido —como recuerda el Papa Francisco— a “la vanidosa sacralización de la propia cultura” (EG 117).

En este juicio late una denuncia de los efectos perversos de la globalización, un fenómeno complejo y de muchos rostros que siempre requiere de un análisis y de un juicio ético. Parece ser que el término “globalización” fue incluido en 2001 en el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua. Este fenómeno, también designado como “mundialización”, se puede describir como “el proceso de internacionalización de la economía, la tecnología, las finanzas,

¹⁰ Cf. S. MADRIGAL, *Protagonistas del Vaticano II*, o. c., 549-552.

las comunicaciones, la producción cultural”¹¹. Hechos muy graves y dolorosos, como la crisis financiera y los fenómenos migratorios, desmienten el optimismo ingenuo de una globalización providencial. El recientemente fallecido Zigmunt Bauman ha dedicado excelentes reflexiones a estos efectos, subrayando que el hombre y la mujer de la globalización se convierten esencialmente en consumidores, que prevalece la condición del consumidor sobre el ciudadano, que la lógica mercantil e individualista disuelve la dinámica comunitaria y solidaria, afirmando el valor del yo en competencia con los otros y generando una depreciación de lo gratuito. El actual Papa subsume esos aspectos negativos de la globalización en lo que llama la “cultura del descarte”, que produce explotación, opresión y exclusión (EG 53), y genera un estilo de vida que excluye a mucha gente y se configura como una “globalización de la indiferencia” (EG 54).

Por eso, la divisa que venimos empleando como premisa teológica, “el catolicismo es globalización *ante litteram*”¹², quiere sugerir que en el proyecto de Iglesia misionera que nos ha suministrado el concilio Vaticano II y que ha impulsado el Papa Francisco anidan líneas de fuerza que pueden ayudar a nuestra Iglesia a situarse en este escenario histórico de la aldea global y seguir realizando su actividad misionera en el espíritu de Pentecostés, que consiste en entender y abrazar todas las lenguas en la caridad y superar así la dispersión de Babel, para dar curso a una catolicidad intercultural.

Repasemos algunas páginas de la historia para dar razón y afinar cuanto se ha dicho hasta ahora de manera provisoria. Comenzaré atendiendo al testimonio del Nuevo Testamento acerca del Pentecostés de Jerusalén, para recordar que la Iglesia primitiva, el judeo-cristianismo, hizo un complejo proceso de aprendizaje en su salida

¹¹ Cf. M. VIDAL, *Globalización*, en A. APARICIO (ed.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada* (Suplemento), Publicaciones Claretianas, Madrid 2005, 415-436; aquí 416.

¹² A. RICCARDI, *Un improrogabile rinnovamento ecclesiale*, Revista Catalana de Teologia 40/2 (2015) 345-355; aquí 353.

misionera hasta reconocer las verdaderas dimensiones de su catolicidad geográfica y teológicamente. Una mirada rápida a la historia de la Iglesia ayuda a reconocer formas de entender y realizar la catolicidad en términos fuertemente apologeticos y polémicos. Desde ahí cobra su sentido más pleno el mensaje del Pentecostés del Vaticano II que, cuando puso la misión en el corazón de la Iglesia, fue muy consciente de que esta actualización de la catolicidad comprometía no solo el diálogo con las otras Iglesias y comunidades cristianas, sino también la capacidad de entablar un diálogo con las otras religiones y culturas. Situados, seguidamente, en el horizonte de la nueva evangelización relanzada por S. Juan Pablo II y Benedicto XVI, analizaremos cómo la opción misionera de Francisco adquiere rasgos de un nuevo Pentecostés. Finalmente, en relación al lema de este Simposio, “en una sociedad multicultural, ¿qué misión?, ¿qué pastoral?”, estas reflexiones intentan esbozar un cuadro teológico de referencia dando respuesta a la pregunta previa: ¿qué Iglesia?

3. “LA IGLESIA ERA YA CATÓLICA LA MAÑANA DE PENTECOSTÉS”: *DE JERUSALÉN A ANTIOQUÍA, O EL INICIO DE UN LARGO APRENDIZAJE*

Como religión universal, que se dirige a todos los hombres y que ha echado raíces en todas las culturas de la tierra, el cristianismo ha cultivado desde sus comienzos una dimensión misionera. El libro de los Hechos de los Apóstoles narra la expansión del Evangelio a través de la actividad misionera de la incipiente Iglesia. El relato lucano quiere mostrar la tendencia a la universalización que anima el camino de la misión que va desde los judíos a las naciones paganas. Henri de Lubac ha dejado escrito que “la Iglesia era ya católica la mañana de Pentecostés, cuando todos sus miembros cabían en una pequeña sala”¹³. Prestemos atención a esta paradoja salida de la pluma del teólogo jesuita, con el objetivo de rastrear el sentido

¹³ *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Estela, Barcelona 1963, 37.

profundo de la catolicidad cristiana y los presupuestos teológicos de su universalidad misionera.

3.1. LA FIESTA DE PENTECOSTÉS:

LA ÚNICA LENGUA DEL ESPÍRITU SANTO EN MUCHAS LENGUAS

Según el relato del libro de los Hechos de los Apóstoles, la apertura misionera se sitúa en la fiesta judía de Pentecostés, que se celebraba cincuenta días después de la Pascua (*Hch* 2,1-13). Para la reconstrucción y la interpretación del episodio, el redactor ha diseñado dos escenas. La primera tiene lugar en la casa donde se encontraban reunidos los componentes de la comunidad de Jerusalén aquel día de fiesta. Se trata de una experiencia de teofanía que va precedida de un estruendo, “como de fuerte viento”, y de la visión de “lenguas de fuego”, que se posaban sobre cada uno de ellos: “Se llenaron todos de Espíritu Santo y empezaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse” (*Hch* 2,4).

De forma correlativa, en la segunda escena, se narra el milagro pentecostal de las lenguas: al oír aquel ruido, la multitud que se aproxima al cenáculo queda desconcertada y confundida, “porque cada uno los oía hablar de las grandezas de Dios en su propia lengua” (*Hch* 2,11.6). Esta escena ha sido redactada sobre la falsilla de la historia de la torre de Babel y la confusión de las lenguas (*Gn* 11,1-9), pero el relato lucano invierte los términos, ya que ahora el envío del Espíritu produce el efecto contrario. Nótese que la escena se abre precisamente señalando que en la Ciudad Santa “residían entonces judíos, hombres piadosos venidos de todos los pueblos que hay bajo el cielo” (*Hch* 2,5).

Esta cláusula condensa la ficción literaria de Lucas, que ha reunido en Jerusalén a todas las razas que se habían dispersado por la faz de la tierra como consecuencia de la confusión de las lenguas durante la construcción de la torre. Además, declara seguidamente su procedencia geográfica y étnica, conforme a estos tres criterios: a) los pueblos del pasado remoto: “partos, medos, elamitas”; b) los

habitantes de las nueve naciones actuales: “Mesopotamia, Judea y Capadocia, Ponto y Asia (Menor), Frigia, Panfilia, Egipto, Libia”; c) los pueblos recientes: “romanos, cretenses y árabes”. “Los quince pueblos o naciones —explica J. Rius-Camps— están ordenados siguiendo una línea imaginaria que enlaza los cuatro puntos cardinales pasando por el centro, «Judea» con su capital «Jerusalén», donde «residían» de forma provisional/estable los representantes de toda la humanidad conocida en el momento del acontecimiento pentecostal”¹⁴.

En otras palabras: en la mañana de Pentecostés emerge, por encima del pluralismo de lenguas y de razas, la reunificación de la humanidad por obra del Espíritu, como primera expresión de la unidad y universalidad del pueblo de Dios. En este sentido, como decía el teólogo jesuita, la Iglesia es católica desde sus orígenes, desde el mismo día de Pentecostés, cuando aún no había salido de Jerusalén. Pentecostés resulta ser, como ya decíamos, la expresión simbólica que corrige el imaginario de la torre de Babel: “Pentecostés ha devuelto a todos los hombres la capacidad de entender en sus diversas lenguas la única lengua del Espíritu Santo (*Hch* 2,6.11): unidad de lengua en la universalidad de pueblos. El Espíritu ha restablecido así la unidad de la creación”¹⁵.

Para seguir el curso de la historia narrada en el libro de los Hechos merece la pena reparar en la ficción literaria de Lucas, que ha hecho residir en Jerusalén a representantes de toda la humanidad. Y lo hace utilizando una curiosa cláusula a la hora de describir la identidad de la audiencia: “judíos, hombres devotos residentes en Jerusalén” (*Hch* 2,5), que sigue planteando problemas a los estudiosos, ya que no existe unanimidad en los códigos manuscritos, pues en algunos de ellos no aparece el calificativo “judíos”, sino que dicen

¹⁴ J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*, El Almendro, Córdoba 1989, 72-73.

¹⁵ Id., *De Jerusalén a Antioquía*, o.c., 70.

simplemente “hombres devotos residentes en Jerusalén”¹⁶. ¿Cómo interpretar la adición o la omisión de ese calificativo? En opinión de J. Rius-Camps, se trataría de una adición antiquísima que permite solventar el problema planteado por la presencia en la Ciudad Santa y centro del judaísmo de “hombres devotos de todos los pueblos que hay bajo el cielo”, conforme a la lista de quince naciones. Por otro lado, el alcance universal de la escena, como contrapunto de Babel, perdería todo su sentido si quedase circunscrito al mundo judío. En otras palabras: esa cláusula deja entrever la tensión entre la particularidad israelita y la perspectiva de universalidad que se pone de manifiesto en el acto constitutivo de la Iglesia: la irrupción del Espíritu sobre el grupo galileo (*Hch* 2,1-4) y la reunificación de la humanidad por obra del Espíritu Santo (*Hch* 2,5-13).

3.2. LA DIALÉCTICA ENTRE LA PARTICULARIDAD ISRAELITA Y LA PERSPECTIVA DE UNIVERSALIDAD

Sin salir del capítulo segundo podemos comprobar la evolución de esta dialéctica en el primer discurso de Pedro (*Hch* 2,14-40). Resulta que el primer período (vv. 14-21) mantiene esa doble vertiente, israelita y universal, ya desde su encabezamiento, tal y como reflejan las palabras de Pedro: “hombres judíos y todos los que residís en Jerusalén”. Ahí se distingue claramente a los “judíos” de los restantes habitantes de Jerusalén, manteniendo la ficción literaria precedente; de esta manera los representantes de toda la *ecumene* son testigos de la reunificación de la humanidad y del envío del Espíritu conforme a la profecía de Joel; además, la efusión del Espíritu promete la salvación a cuantos invoquen el nombre del Señor¹⁷. Ahora bien, a partir del segundo período del discurso (*Hch* 2,22-28), Pedro restringe el alcance de su discurso al Israel histórico: “Hombres israelitas, escuchad estas palabras” (*Hch* 2,22). En este momento,

¹⁶ *Ibid.*, 92. Sobre la problemática planteada en *Hch* 2,5, véase: A. J. M. WEDDERBURN, *Una historia de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2015, 52-54.

¹⁷ *Ibid.*, 74-80; 92-93.

la humanidad que residía figuradamente en Jerusalén desaparece de la escena y Pedro dirige contra Israel la denuncia de haber dado muerte a Jesús para proclamar, seguidamente, su resurrección. Así las cosas, en el tercer período (vv. 29-36) desarrolla el tema de la resurrección del Mesías. En suma: solo el primer período tiene alcance universal; la parte restante está circunscrita al pueblo judío. Las palabras de Pedro han provocado el remordimiento de conciencia en los oyentes, que le dirigen la pregunta: ¿qué hemos de hacer?

Recapitemos y hagamos algunas observaciones antes de seguir adelante. Hemos constatado la catolicidad primera, afirmada desde sus orígenes en Pentecostés, cuando la Iglesia aún no había salido de Jerusalén pero hablaba las lenguas de los judíos de la diáspora. Ahora bien, “la primera comunidad era por completo judía”¹⁸. Esa incipiente comunidad, al ampliar los horizontes de su actividad misionera, tendrá que ir descubriendo progresivamente el sentido de su catolicidad. En efecto, el libro de los Hechos, después de presentar la configuración de la primera comunidad de creyentes judíos, “la Iglesia judeo-creyente de Jerusalén” (*Hch* 1-5), pasa a explicar la constitución de la Iglesia “cristiana” de Antioquía (*Hch* 6-12), una comunidad mixta compuesta de judíos y paganos. Se iniciaba así un proceso nunca cerrado, una dinámica permanente para encarnarse en los más diversos contextos humanos y culturales¹⁹. El primer aprendizaje, orientado por el ejemplo de Jesucristo y que le confiere verdadera identidad y plena fisonomía a la Iglesia cristiana, viene a coincidir con el resultado que expresan estas palabras de la carta a los Efesios: “Se me dio a conocer por revelación el misterio que no había sido manifestado en otros tiempos: que también los gentiles

¹⁸ A. J. M. WEDDERBURN, *Una historia de los primeros cristianos*, o.c., 57.

¹⁹ Este proceso iniciado en el libro de los Hechos ha sido descrito en siete pasos por S. B. BEVANS – R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto*, EVD, Estella 2009, 57-91. Véase: R. AGUIRRE, *La primera evangelización*, en M. REUS (ed.), *Evangelización y misión*, Universidad de Deusto, Bilbao 2006, 47-73.

son coherederos, miembros del mismo cuerpo y partícipes de la promesa en Jesucristo, por el Evangelio” (*Ef* 3,3-6)²⁰.

He aquí resuelta la dialéctica entre la particularidad israelita y la perspectiva de la universalidad. Sin duda, la progresiva (y dificultosa) apertura de la primitiva comunidad cristiana fuera de Jerusalén y hacia los gentiles se sitúa en continuidad con el ministerio y la actuación prepascual de Jesús de Nazaret. Veámoslo.

Las tradiciones evangélicas testifican la conciencia de Jesús de que debía dirigirse primero a Israel. Con especial énfasis, el evangelio de Mateo subraya una imagen de Jesús que en su anuncio del reino se dirige de manera tendencialmente unilateral a los judíos. Cuando se dirige a los Doce y los envía en misión les dice: “No vayáis a tierras de gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos, id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel” (*Mt* 10,5-6). Con todo, a lo largo de la vida de Jesús se constata una evolución que queda bien ejemplificada en su diálogo con la mujer cananea que le había rogado la curación de su hija. La primera respuesta es de gran dureza: “No he sido enviado, sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel” (*Mt* 15,24). Sin embargo, Jesús se deja convencer por la tenacidad y la insistencia de la mujer cananea, que le invita a reconocer que también los perrillos se nutren de las migajas que caen de la mesa de sus señores (*Mt* 15,26-28). De ahí que, en su conjunto, la perícopa da a entender que la prioridad concedida a los judíos no significa automáticamente la exclusión de los pueblos gentiles; más bien, de la sobreabundancia de la gracia del Reino de Dios brota la fuerza de universalización del mensaje evangélico de la salvación.

Este breve esbozo cristológico debe completarse con el misterio pascual. Cristo, el Mesías, ha muerto “por muchos” (*Mc* 10,45; 14,24), quedando constituido como el Señor de todos (*Jn* 12,32); por eso, ha enviado a sus discípulos a una misión sin fronteras: “Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y enseñad

a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (*Mt* 28,18-19). Aquí se sitúa precisamente el comienzo del libro de los Hechos; antes de su ascensión, el Resucitado les había anunciado: “Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que va a venir sobre vosotros y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta el confín de la tierra” (*Hch* 1,8).

3.3. LA IGLESIA “CRISTIANA” DE JUDÍOS Y GENTILES EN ANTIOQUÍA

El futuro de la promesa del Espíritu quedaba transformado en el mandato misionero. Los apóstoles han de anunciar la obra salvadora de Cristo no solo en Israel, sino hasta *el confín de la tierra*, es decir, su mensaje ha de llegar a los gentiles, como se dice en el pasaje de *Is* 49,6, que utilizará Pablo en su discurso para respaldar su misión a los paganos (*Hch* 13,47)²¹. Este objetivo que sostiene la trama del libro de los Hechos de los Apóstoles se alcanzará cuando Pablo llegue a Roma como testigo de Jesucristo. Aunque la Iglesia era católica en la mañana de Pentecostés, para cumplir el mandato de su Fundador, debía recorrer los caminos del mundo. En este tránsito simbólico desde Jerusalén (*Hch* 1,4) a Roma (*Hch* 28,16) ocupa un lugar de excepción lo ocurrido en la ciudad de Antioquía, donde los seguidores del Señor Jesús recibieron por primera vez el nombre de “cristianos” (*Hch* 11,26); en la comunidad de Antioquía sitúa el libro de los Hechos la resolución del gran desafío a la primera catolicidad, esto es, la incorporación de los gentiles al mensaje universal de salvación de Jesucristo.

Hasta la ciudad de Antioquía habían llegado seguidores del Mesías que habían sido objeto de persecución en Jerusalén a causa de Esteban, portavoz y protomártir del grupo “helenista”, que ha personificado y asimilado el modelo de vida y el mensaje de Jesús sellado con su martirio (cf. *Hch* 6-7)²². Tras la dispersión, algunos

²⁰ Cf. J.-N. ALETTI, *Eclesiología de las cartas de san Pablo*, EVD, Estella 2010, 164-166.

²¹ Cf. A. J. M. WEDDERBURN, *Una historia de los primeros cristianos*, o.c., 101.

²² Sobre Esteban y su grupo, véase: A. J. M. WEDDERBURN, *Una historia de los primeros cristianos*, o.c., 73-100.

de aquellos helenistas, “de origen chipriota y de Cirene”, llegaron a Antioquía y procedieron a predicar “también a los griegos”, “el evangelio del Señor Jesús” (*Hch* 11,20)²³. Por tanto, fuera y lejos de Jerusalén, en una de las metrópolis más importantes del imperio romano, se va a producir por primera vez la predicación del Evangelio de Jesucristo a los gentiles.

Sin adentrarnos en el análisis detallado del capitulario del libro de los Hechos, resulta muy interesante constatar que Lucas ha interpolado previamente una amplia digresión (cf. *Hch* 8,4-11,18) para presentar la conversión de tres personajes decisivos de la Iglesia primitiva al mensaje del universalismo salvífico, “una conversión indispensable para la marcha de la misión”²⁴. Se trata, en primer lugar, de *Felipe*, del grupo helenista como Esteban, que actúa en Samaría y va a bautizar al ministro etíope de la reina de Candaces (*Hch* 8,4-25); en segundo lugar, de *Saulo*, que procede del fariseísmo judío (*Hch* 9,1-43); finalmente, de *Simón-Pedro*, representante de la línea judeocristiana de Jerusalén (*Hch* 10,1-11,18). Así ha quedado allanado el camino para que la misión llegue a los paganos.

Por tanto, el tríptico que diseñan los capítulos 8-11 sintetiza un proceso de aprendizaje para la comunidad de seguidores de Jesucristo, que les descubre la catolicidad de una Iglesia que acoge sin reservas a las naciones gentiles. Tras un largo proceso de gestación empieza a ver la luz la “Iglesia mesiánica” o “cristiana”. Lo ha expresado bien Pablo en la carta a los gálatas: “La ley fue nuestro pedagogo para ir a Cristo, a fin de quedar justificados por la fe; pero una vez que llegó la fe ya no estamos bajo el dominio del pedagogo. Pues mediante la fe sois todos hijos de Dios en Cristo Jesús; pues los que os bautizasteis para unir os a Cristo os vestisteis de Cristo; no existe judío ni griego, no existe esclavo ni libre, no existe varón

²³ E. MENA SALAS, ‘También a los griegos’ (*Hch* 11, 20). *Factores de inicio de la misión a los gentiles en Antioquía de Siria*, Universidad Pontificia, Salamanca 2007.

²⁴ J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía*, o.c., 209; para más detalles, véase pp. 294-303.

y mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús, descendencia de Abrahán, herederos según la promesa” (*Gál* 3,24-29). Ahí queda formulado el fundamento de la orientación universalista de la misión cristiana. Por otro lado, la cláusula “hasta el confín de la tierra” supone un final siempre abierto del libro de los Hechos, puesto que sobre el lector recae la responsabilidad de la tarea misionera en el futuro.

En la visión religiosa de la humanidad de la carta a los Efesios, la cruz de Cristo ha anulado la antigua división entre judíos y gentiles, entre circuncisos e incircuncisos, haciendo la unidad y trayendo la paz de los dos pueblos, y “así, unos y otros, podemos acercarnos al Padre por medio de Él en un mismo Espíritu” (*Ef* 2,18). La Iglesia es “el signo visible de la unidad de la humanidad” reconciliada por la gracia de Dios²⁵.

Por eso, podemos expresar la identidad de la Iglesia con las palabras iniciales de la constitución dogmática sobre la Iglesia: la Iglesia es “en Cristo, como un sacramento, signo e instrumento de la unidad del género humano con Dios y de la humanidad entre sí”.

4. EL PENTECOSTÉS DEL CONCILIO VATICANO II: LA CATOLICIDAD DEL NUEVO PUEBLO DE DIOS COMO FUNDAMENTO DE LA MISIÓN

Al utilizar esta frase del Vaticano II, hemos dado un gran salto en el tiempo, desde los orígenes hasta la época de la Iglesia contemporánea. En realidad, lo hacemos al amparo de los análisis ya mencionados de K. Rahner, quien, tras examinar el significado histórico del Vaticano II, distinguía tres etapas de muy desigual duración en la historia del cristianismo: 1) el breve período del judeo-cristianismo; 2) el período que se inaugura con la inculturación del cristianismo en el círculo cultural del helenismo y de la civilización europea; 3)

²⁵ J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 244.

el período que acaba de comenzar tras el Concilio Vaticano II: el espacio vital de la Iglesia es el mundo en su totalidad más anchurosa.

Atrás quedaba lo que el teólogo jesuita denominó la “etapa piana” de la Iglesia, ese período histórico que transcurre bajo los papas Pío, entre el Vaticano I y el Vaticano II, una etapa caracterizada por una exportación del modo latino y occidental de ser Iglesia a los otros continentes. Bien podría decirse que esa etapa constituye el apogeo de ese modelo de misión que ha sido designado como “misiones extranjeras”, con sus debilidades y sus grandezas, cuyo prototipo queda bien personificado en la apasionada peregrinación de S. Francisco Javier, que muere contemplando las costas de China²⁶. Este modelo ha experimentado una profunda transformación, un cambio de paradigma, de las misiones a la misión, subrayando la circularidad radical que existe entre Iglesia y misión, así como una valoración positiva de las otras tradiciones y culturas religiosas²⁷. Lo primero de esta nueva conciencia, que representa la repatriación de las misiones en la misión, queda bien expresado en la misma evolución de la designación del decreto *Ad gentes* del Vaticano II: *De missionibus* a *De activitate missionale Ecclesiae*.

Para lo segundo resulta ejemplar la conferencia pronunciada por el P. Arrupe el día 20 de octubre de 1965 sobre *Cultura y misiones*, cuando se debatía en el aula conciliar el decreto *Ad gentes*. Entre otras cosas dijo:

“La evangelización ha de tomar al hombre como es, con sus culturas y valores humanos. No se debe llevar al Japón, o a otras regiones misionadas, la civilización y la cultura occidental, sino solamente la fe cristiana (...) La Iglesia no sólo enseña, sino que también aprende de las diferentes culturas. Algunos

²⁶ Para una perspectiva histórica de los diferentes modelos de misión, véase: M. SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009; D. J. BOSCH, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Grand Rapids, Michigan 2005.

²⁷ Véase E. BUENO, *La misión hoy: Las tensiones del cambio de paradigma*, en M. REUS (ed.), *Evangelización y misión*, o.c., 13-38.

pueblos orientales tienen valores de que, acaso, carecemos los occidentales. La Iglesia ha de respetarlos y conservarlos (...) La Iglesia está abierta a todos los valores; ha de hacer la simbiosis de las culturas occidental y oriental. Jesucristo es el gran integrador de todo el mundo”²⁸.

Nos interesa, pues, rastrear cómo el Concilio Vaticano II constituye un nuevo Pentecostés, precisamente por su reflexión acerca de la universalidad y la catolicidad de la misión en un escenario mundial multicultural y plurirreligioso. Como contrapunto, podemos echar una rápida ojeada a los recodos de la historia para constatar que la catolicidad, al igual que las otras propiedades esenciales de la Iglesia confesadas en el Símbolo de fe desde el siglo IV²⁹, se había convertido en una de las cuatro *notae Ecclesiae*, con una fuerte orientación apologética en el marco de la incipiente ecle-siología, primero frente al movimiento husita (en el siglo XV) y, después, frente al protestantismo (en el siglo XVI).

Así, con esta impronta de controversia, como un comentario a las cuatro propiedades o notas esenciales de la verdadera Iglesia, vio la luz el tratado separado *De Ecclesia* en el otoño de Edad Media. Este procedimiento metodológico sigue hoy vigente. Ahora bien, cuando los ensayos eclesiológicos actuales adoptan la perspectiva conciliar hacen de la propiedad de la catolicidad el principio y fundamento de la misión y de una ecle-siología de la misión³⁰. En el corazón del capítulo segundo de la constitución dogmática *Lumen gentium*, el artículo 13 nos ofrece una relectura de esta propiedad esencial en la clave de “la unidad católica del pueblo de

²⁸ S. MADRIGAL, *Pedro Arrupe y el Concilio Vaticano II*, «Estudios Eclesiásticos» 91 (2016) 143-172; aquí: 154.

²⁹ Cf. Y. CONGAR, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium salutis. La Iglesia*, IV/1, Cristiandad, Madrid 1973, 492-515.

³⁰ Véase como ejemplo: F. A. SULLIVAN, *La Iglesia en la que creemos. Una, santa, católica y apostólica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, 101-127. E. BUENO, *Eclesiología*, BAC, Madrid 1999, 253-271.

Dios³¹: la catolicidad de la Iglesia es expresión de su apertura estructural a toda la humanidad, de su capacidad para realizarse en todos los lugares y en todas las culturas, acogiendo en sí y llevando a la plenitud de Cristo la diversidad y riqueza de todo lo humano. Veamos las afirmaciones fundamentales del texto conciliar, puestas en conexión con otros aspectos complementarios sobre la actividad misionera de la Iglesia³².

4.1. EL ORIGEN TRINITARIO DE LA CATOLICIDAD DE LA IGLESIA

Todo arranca del designio salvífico universal de Dios. Al comienzo del primer párrafo del artículo 13 se afirma que “al nuevo pueblo de Dios están llamados todos los hombres”. Así queda introducida la propiedad de la «catolicidad» como nota esencial del «nuevo» pueblo de Dios. Esta propiedad constitutiva del pueblo de la nueva alianza se explica desde la idea trinitaria de Dios, ligando de manera expresa la idea de la creación con la unidad de la naturaleza humana. El designio divino apunta hacia el objetivo de congregar a todos los hijos de Dios. En otros términos: la unidad interna de la creación y de la escatología encuentran su raíz última en la unidad del Dios trino.

El drama de la historia humana es esa dispersión y disgregación que contradicen la idea de unidad inscrita en la creación de la humanidad. Las misiones del Hijo y del Espíritu Santo impulsan ese

³¹ El concepto abstracto *catolicidad*, así como el término “católico”, del que deriva, no parecen en el Nuevo Testamento. La expresión “católico” (del griego *kath'holon*, “según la totalidad”) se encuentra por vez primera en la carta de S. Ignacio de Antioquía a los cristianos de Esmirna (hacia el 110 d.C.): “Donde está presente Jesucristo, allí está la Iglesia católica”. A partir de la segunda mitad del siglo II, el adjetivo “católica” aplicado a la Iglesia adquiere el significado de *universal* y el de *verdadera*, ortodoxa, repleta de la verdad de Cristo. Para una visión de conjunto: *Católico*, en C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Ecclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, 150-156; R. PEPOLE, *Catolicidad*, en J. R. VILLAR (coord.), *Diccionario de Ecclesiología*, BAC, Madrid 2016, 99-115.

³² Sigo el comentario de J. RATZINGER, *Declaraciones conciliares acerca de las misiones, fuera del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*, en *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología*, Herder, Barcelona 1972, 417-446.

movimiento de unidad dentro de la historia de la salvación, frente a la desunión fruto del pecado (como en Babel). Este párrafo de la constitución habla de Cristo como el “heredero de todas las cosas” (*Heb 1,2*). Las misiones trinitarias se perfilan como el movimiento fundamental de la realización del nuevo pueblo de Dios. Jesucristo realiza ese mandato fundamental en la forma del humilde señorío del Señor crucificado.

Y esto ya desde la encarnación. Como se lee en *Gaudium et spes 22, Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit*. La temática cristológica y antropológica se entrecruzan en esta frase conciliar, que recoge la doctrina patristica y recuerda la verdad fundamental de la encarnación del Hijo de Dios: en su humanidad es consustancial a nosotros de manera análoga –no unívoca– a como según su divinidad es consustancial a Dios Padre³³. Cabe hablar de la catolicidad de la encarnación como presupuesto fundamental de la relación entre evangelización y humanización. Jesucristo, la Palabra hecha carne, es el *universale concretum* (H. U. von Balthasar) y el único mediador entre Dios y la humanidad.

Este enunciado cristológico se completa con lo que se dice del Espíritu Santo, como principio de esa unidad: “Señor y Vivificador, que es para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes el principio de asociación y de unidad en la doctrina de los Apóstoles, en la mutua unión, en la fracción del pan y en las oraciones (cf. *Hch 2,42*)”. Se trata aquí de la unidad que encontró forma ejemplar en la célula primera de la Iglesia de Jerusalén.

4.2. LA UNIVERSALIDAD DE RAZAS, NACIONES Y CULTURAS

En el segundo párrafo se afirma que el pueblo de Dios acoge a todas las gentes de la tierra como ciudadanos de un reino celes-

³³ Véase el detenido estudio de F. A. CASTRO PÉREZ, *Cristo y cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Gregoriana & Biblical Press. Roma 2011.

tial: “Todos los fieles esparcidos por toda la tierra comunican en el Espíritu Santo con los demás, y así «el que habita en Roma sabe que los indios son también sus miembros»”. La comunidad eclesial vive en la sociedad humana y participa de sus vicisitudes, pero precisamente por ser “católica” y misionera no se identifica con ninguna condición particular, de carácter cultural, racial o social. En el fondo de esta reflexión se encuentra el pensamiento escatológico del reino de Cristo: “Y como el reino de Cristo no es de este mundo (cf. *Jn* 18,36), la Iglesia o el pueblo de Dios, introduciendo este Reino, no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, al asumirlas fomenta y asume, purifica, fortalece y eleva todas las capacidades, riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno”. Ese no ser de este mundo proporciona una libertad inusitada a la Iglesia para estar en todos los pueblos y razas de la tierra. Y, como decía el decreto *Ad gentes*, hablar y abrazar todas las lenguas. Desde estos presupuestos se ha producido el desarrollo posconciliar de la noción de inculturación.

De fondo resuena también la idea de S. Ireneo de la recapitulación de toda la humanidad bajo su cabeza: “Este carácter de universalidad, que distingue al pueblo de Dios, es un don del mismo Señor por el que la Iglesia católica tiende siempre eficaz y constantemente a reunir a la humanidad entera con todos sus valores, bajo Cristo como cabeza, en la unidad de su Espíritu”.

4.3. LA CATOLICIDAD INTERNA: LA IGLESIA UNIVERSAL EN Y A PARTIR DE LAS IGLESIAS LOCALES

El tercer párrafo del artículo 13 contempla otro sentido de la catolicidad, derivado no de la consideración de la Iglesia *ad extra*, sino *ad intra*: dentro de la misma Iglesia se constata una pluralidad a diversos niveles: porque el pueblo uno de Dios se compone de muchos pueblos; en segundo lugar, porque incluye diversos servicios y ministerios en diversos órdenes: los pastores, la vida religiosa, el laicado; en tercer lugar, porque se realiza en muchas

«Iglesias»; todas ellas, en comunión con la Iglesia de Roma, que preside en la caridad, forman la Iglesia católica.

En este esquema fundamental de la catolicidad se inscriben afirmaciones posteriores de grandes consecuencias para la vida de la Iglesia y para las misiones. En el párrafo 23 del capítulo III de la Constitución sobre la Iglesia se declara el significado de la noción Iglesia particular y su relación con la Iglesia universal: la Iglesia universal existe en y a partir de las Iglesias particulares. En relación con esta eclesiología de comunión los documentos conciliares se han ocupado de la Iglesia local o particular (cf. *LG* 26; *CD* 11), hogar de la comunión y taller para la misión. Así lo subraya de manera muy especial el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, que contempla la revalorización de la Iglesia local dentro de la misión de la Iglesia universal (cf. *AG* 20-22)³⁴.

4.4. LA CATOLICIDAD COMO RELACIÓN CON TODA LA HUMANIDAD

El último párrafo del artículo 13 de la Constitución sobre la Iglesia es un pasaje de transición, pero muy importante puesto que plantea el modo concreto de la relación de cada hombre con la Iglesia católica. Ahí se establecen dos formas fundamentales de relación: a) los hombres pertenecen a “la unidad católica del pueblo de Dios”; b) se ordenan a ella de diversa manera. Pertenencia u ordenación son las categorías universales para establecer esa relación sobre el presupuesto previo, según el cual “todos los hombres son llamados a esta unidad católica del pueblo de Dios”. El texto opera una distinción entre creyentes católicos, creyentes en Cristo y “hombres en general llamados, llamados por la gracia de Dios a la salvación”.

Estas divisiones preludian los temas específicos de los artículos 14-15-16. El primero describe los requisitos de una plena incorporación a la Iglesia católica; el número 15 expone los vínculos entre

³⁴ Cf. E. BUENO, *La Iglesia local y el carisma ad gentes: realizaciones, posibilidades, incertidumbres*, en AA. VV., *La vocación misionera específica y la Iglesia local*, Estudios de Misionología, 14, Burgos 2009, 11ss.

la Iglesia católica y los cristianos no católicos y sienta las bases dogmáticas para el decreto sobre el ecumenismo; finalmente, el número 16 establece la relación entre los no cristianos y la Iglesia católica. Este texto es la base de la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Ahí se suministra un concepto de la historia de la teología con el que los padres intentaban explicar la prehistoria milenaria del Evangelio, *praeparatio evangelica*, una noción que está a la base de la declaración *Nostra aetate*. Dice LG 16: “Cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos, la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio y como otorgado por quien ilumina a todos los hombres para que al fin tengan vida”. De ahí deriva un compromiso que nos sitúa ante el dilema diálogo-misión: “La Iglesia exhorta a sus hijos a que con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales, que en ellas existen” (NA 2).

4.5. RECAPITULACIÓN:

LA IGLESIA, SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACIÓN

Con esta cláusula, «la Iglesia, sacramento universal de salvación» (LG 48; GS 45; AG 1), podemos cerrar esta evocación de la doctrina del Pentecostés conciliar. En este sentido remito a un texto de K. Rahner, «Doctrina conciliar de la Iglesia y realidad futura de la vida cristiana»³⁵. Se trata de una lectura original de la constitución dogmática sobre la Iglesia, que está concebida como “un pequeño experimento conceptual”: para un cristiano de a pie en la situación de la Iglesia del *futuro*, es decir, de la cristiandad del pequeño rebaño del Evangelio que, habitando en la diáspora de los gentiles, quiera seguir siendo una comunidad de fe, esperanza y amor bajo la guía del Señor de la historia, ¿qué será lo más relevante?, ¿qué es lo que subrayará?, ¿qué es lo que le sorprenderá

³⁵ Puede verse en *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1969, 469-488.

especialmente?, ¿qué es lo que leerá como dicho para él casi proféticamente desde el pasado?³⁶.

Lo primero que subrayará, que le iluminará y consolará el corazón, es esa *proposición* que se encuentra ya en la introducción de *Lumen gentium* y que afirma que la Iglesia es el sacramento de la salvación del mundo. «*Sacramentum salutis totius mundi*: signo de la salvación del mundo». Es la primera vez —decía Rahner— que un documento magisterial emplea esta expresión, casi sin advertir lo que realmente se estaba diciendo. Esta será la forma de pensar su Iglesia, como manera de vivir la incondicional autoconciencia que ella tiene de ser la fundación de Dios, de Cristo, el Señor de la historia, de ser portadora de una religión eternamente válida.

Esta fórmula viene a ensanchar la comprensión reducida de la cristiandad como tabla de salvación en el naufragio del mundo, pues el adagio *extra ecclesiam nulla salus* se entendía en un sentido muy exclusivo, muy pesimista». O, dicho de otra manera: “la Iglesia no es la comunidad de los únicos que se salvan, sino el signo de salvación de aquellos que no pertenecen a ella en la dimensión de la historia y de la sociedad”. Más aún: “La Iglesia es ya sacramento de la salvación del *mundo* donde todavía no es Iglesia y quizá nunca llegue a serlo, ya que es la perceptibilidad histórica de la gracia, en la que Dios se autocomunica en cercanía y perdón absoluto, de la gracia que opera por doquier, que a nadie excluye, que ofrece Dios a todos, que otorga a cada realidad humana una finalidad secreta hacia la magnificencia intradivina”³⁷.

En otras palabras: la Iglesia se considera como necesaria para la salvación de cualquiera que se salva, incluso fuera de sus límites visibles. Por eso, y al mismo tiempo, la catolicidad es la fuerza motriz de la evangelización, ese esfuerzo indeclinable para llevar el mensaje del Evangelio a los que todavía no lo han recibido, “para que toda la humanidad tenga a Cristo como cabeza” (LG II, 13).

³⁶ *Doctrina conciliar de la Iglesia y realidad futura de la vida cristiana*, l.c., 472.

³⁷ *Ibid.*, 473-474.

5. “IGLESIA EN SALIDA”: ALUMBRAR UN NUEVO PENTECOSTÉS. EVANGELIZACIÓN Y SOCIEDAD MULTICULTURAL

Llegados al último tramo de estas reflexiones hemos de considerar la actividad evangelizadora de la comunidad eclesial que afronta los actuales desafíos de la sociedad multicultural y secularizada. Para ello nos dejaremos orientar por la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. En este documento el Papa Francisco ha trazado un programa en torno a la imagen de “una Iglesia en salida” misionera.

5.1. UNA NUEVA FASE DEL DINAMISMO MISIONERO: EL PARADIGMA “IGLESIA EN SALIDA”

Antes que nada, conviene situar el texto en su contexto eclesial, que no es otro que la celebración de la XIII Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos, convocada por Benedicto XVI (2012), para abordar la problemática de la nueva evangelización para la transmisión de la fe. En los *lineamenta* elaborados para su preparación se decía que “nueva evangelización es el nombre dado a esta nueva atención de la Iglesia a su misión fundamental, a su identidad y razón de ser”; además, se tomaba conciencia de la situación y se afirmaba: “El mandato misionero con el cual se concluye el Evangelio está lejos de haberse cumplido; ha entrado en una nueva fase”³⁸. Esta doble observación invita a prolongar nuestras reflexiones sobre el Pentecostés de Jerusalén y sobre el Pentecostés conciliar, tratando de destilar el sentido de la catolicidad que se perfila en esta nueva etapa de la evangelización de la mano del Papa Bergoglio.

Como he explicado en otro lugar³⁹, en su estrecha relación con el sínodo sobre la nueva evangelización, el proyecto renovador de “una Iglesia en salida” hunde sus raíces en el mismo impulso mi-

³⁸ S. MADRIGAL, *La Iglesia y la transmisión de la fe en el horizonte de la nueva evangelización*, «Estudios Eclesiásticos» 87 (2012) 255-289; aquí: 260-261.

³⁹ Cf. S. MADRIGAL, *La ‘Iglesia en salida’: la misión como tema eclesiológico*, «Revista Catalana de Teologia» 40/2 (2015) 425-458.

sionero del Vaticano II, encuentra su inspiración en el magisterio posconciliar del beato Pablo VI (*Evangelii nuntiandi*, 1975) y de S. Juan Pablo II (*Redemptoris missio*, 1990), y viene troquelado en los moldes de la recepción latinoamericana del Concilio, siguiendo los pasos de las conferencias generales de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007).

Al comienzo de la exhortación apostólica se lee que «la salida misionera es el *paradigma de toda obra de la Iglesia*» (EG 15). Ésta era la convicción de los obispos latinoamericanos reunidos en Aparecida (2007), y la exhortación *Evangelii gaudium* se hace eco de ella: es necesario pasar «de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera» (DA 370; citado en EG 15). Y Víctor Fernández, un estrecho colaborador de Francisco, comenta al respecto:

“Aparecida fue para Bergoglio un fuerte descubrimiento de la vocación misionera de la Iglesia, de la necesidad de volver a poner a la Iglesia en salida. Es lo que Juan Pablo II había dicho en *Redemptoris missio*, donde recordó que el anuncio del Evangelio a los que están alejados ‘es la tarea primordial de la Iglesia’ (RM 34), que la actividad misionera es ‘el mayor desafío para la Iglesia’ (RM 34) y que ‘la causa misionera debe ser la primera’ (RM 86). Cuando Juan Pablo II dijo estas cosas no lo escuchamos. Pero Aparecida se tomó en serio que salir a buscar a los alejados es *el paradigma de toda la obra de la Iglesia*»⁴⁰.

He aquí el espíritu que da vida al proyecto de «una Iglesia en salida», cuya clave de bóveda es la «conversión misionera para la reforma de la Iglesia». El programa de Francisco se puede condensar en esta frase: “Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los hora-

⁴⁰ V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco*, San Pablo, Madrid 2014, 48-49. Véase V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14,6). Documento Conclusivo. Aparecida*, 13-31 de mayo de 2007, Ed. San Pablo, Bogotá 2007.

rios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización” (EG 27).

5.2. DISCERNIMIENTO EVANGÉLICO DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS: DESAFÍOS DE LA ACTUAL CULTURA GLOBALIZADA

Antes de abordar algunas cuestiones fundamentales relativas a la acción evangelizadora, Francisco propone en *Evangelii gaudium* un diagnóstico de nuestro contexto actual en el que nos toca actuar, no de pura índole sociológica, sino a modo de *discernimiento evangélico* (EG 51); se trata de una estrategia metodológica siempre atenta al estudio de los “signos de los tiempos”, como decía Pablo VI en *Ecclesiam suam* (EG 52). En este tiempo de globalización, es curioso el título que preside esta sección de la exhortación apostólica: “en la crisis del compromiso comunitario”. El análisis también se detiene a considerar los efectos de esta forma de organizar la economía y la sociedad globalizada en las personas concretas. Es muy elocuente esta valoración: “Como hijos de esta época, todos nos vemos afectados de algún modo por la cultura globalizada actual que, sin dejar de mostrarnos valores y nuevas posibilidades, también puede limitarnos, condicionarnos e incluso enfermarnos” (EG 77).

Bergoglio es, como se ha escrito, “el «papa del discernimiento» de los signos de los tiempos”⁴¹, de modo que su documento programático echa por delante un análisis de los desafíos que están condicionando la acción evangelizadora y misionera (cf. EG 52-75). Vivimos un cambio de época causado por avances enormes en el progreso científico, en las innovaciones tecnológicas y en sus rápidas aplicaciones a los distintos ámbitos de la vida. Y, sin embargo, lo primero que constatamos son las condiciones de precariedad, en las que vive buena parte de la humanidad, y que conducen al temor y a la desesperación. En esta era del conocimiento y de la informa-

⁴¹ J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Sal Terrae, Santander 2016, 274.

ción estamos sometidos a nuevas formas de un poder que a menudo resulta completamente anónimo (EG 52).

Asimismo se ha difundido una economía de la exclusión y de la inequidad, que considera al ser humano como un bien de consumo, que da lugar a la cultura del descarte y del deshecho (EG 53). Así las cosas, se ha desarrollado una globalización de la indiferencia, de modo que miramos la dolorosa realidad de los otros como una responsabilidad completamente extraña (EG 54). Erigidos el dinero y el poseer en verdaderos dioses, todo lo demás –las personas, las relaciones, el medio ambiente– pasa a un segundo plano. Pero este comportamiento esconde el rechazo a la ética y al Dios verdadero (cf. 56-57). Para nuestro tema resulta especialmente significativo el siguiente juicio:

“En la cultura predominante, el primer lugar está ocupado por lo exterior, lo inmediato, lo visible, lo rápido, lo superficial, lo provisorio. Lo real cede el lugar a la apariencia. En muchos países, la globalización ha significado un acelerado deterioro de las raíces culturales con la invasión de tendencias pertenecientes a otras culturas económicamente desarrolladas pero éticamente debilitadas” (EG 62).

Así lo sentían Obispos africanos y asiáticos. Por otro lado, la fe católica se ha visto desafiada por la proliferación de movimientos religiosos propensos al fundamentalismo y otros que proponen una espiritualidad sin Dios (EG 63). A ello se suma en otras latitudes, –así lo subrayaron los obispos estadounidenses–, el proceso de secularización que tiende a reducir la fe y la Iglesia al ámbito de lo privado y de lo íntimo, negando cualquier forma de trascendencia, un debilitamiento del sentido del pecado personal y social, deformando los valores éticos, aumentando un relativismo que produce desorientación entre los más jóvenes (EG 64).

Por otro lado, Francisco se muestra muy sensible a ese ámbito multicultural que es la ciudad, donde florecen las llamadas culturas urbanas, que difieren tanto de los estilos rurales: “Nuevas culturas

continúan gestándose en estas enormes geografías humanas en las que el cristiano ya no suele ser promotor o generador de sentido, sino que recibe de ellas otros lenguajes, símbolos, mensajes, paradigmas que ofrecen nuevas orientaciones de vida, frecuentemente en contraste con el Evangelio de Jesús. Una cultura inédita late y se elabora en la ciudad” (EG 73)⁴².

Con todo, “a pesar de la corriente secularista que invade las sociedades, en muchos países la Iglesia católica es una institución creíble ante la opinión pública, confiable en lo que respecta al ámbito de la solidaridad y de la preocupación por los más carenciados” (EG 65). El Papa recuerda su papel de mediadora en la solución de conflictos que afectan a la paz, la concordia, la defensa de la vida, los derechos humanos. Considerando los desafíos planteados a la lúcida inculturación de la fe añade otro dato importante para el discernimiento evangélico: “una mirada de fe sobre la realidad no puede dejar de reconocer lo que siembra el Espíritu Santo”. Donde una parte de la población ha recibido el bautismo y expresa su fe y su solidaridad, hay que reconocer mucho más que unas “semillas del Verbo” (EG 68). No hay que ignorar la tremenda importancia de una cultura marcada por la fe, una cultura evangelizada, frente a los embates del secularismo actual.

5.3. EVANGELIZACIÓN COMO INCULTURACIÓN:

“LA GRACIA PRESUPONE LA CULTURA”

Jesús envió a sus discípulos a predicar el Evangelio a toda criatura. *Evangelii gaudium* se sitúa en esta misma perspectiva: “Fiel al modelo del Maestro –escribe el Papa– es vital que hoy la Iglesia salga a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones, sin demoras, sin ascos, sin miedo. La alegría del Evangelio es para todo el pueblo, no puede excluir a nadie” (EG 23).

⁴² Sobre este aspecto, puede verse: C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, Ágape, Buenos Aires³ 2014.

En este escrito programático se pueden identificar varias “salidas” o éxodos (a las periferias existenciales, a los pobres de la tierra, etc.). Una de ellas, que lo modula todo, tiene que ver con el tema específico de nuestro simposio: la evangelización y la misión en una sociedad multicultural. Sin duda, la inculturación es una importante preocupación pastoral del Papa Francisco, “que concibe la evangelización como inculturación” (cf. EG 122)⁴³. Así lo ponen de relieve estas declaraciones:

“Es imperiosa la necesidad de evangelizar las culturas para inculturar el Evangelio. En los países de tradición católica se tratará de acompañar y fortalecer la riqueza que ya existe, y en los países de otras tradiciones religiosas o profundamente secularizados se tratará de procurar nuevos procesos de evangelización de la cultura, aunque supongan proyectos a muy largo plazo (...). Toda cultura y todo grupo social necesitan purificación y maduración” (EG 69).

Prologando su reflexión inicial, podríamos decir que esta salida de la Iglesia encuentra su ejemplo en el modelo de Jesucristo que, como se lee en la carta a los Hebreos, “salió hacia Él (hacia el Señor) fuera del campamento” (Hb 13, 13). Es decir, salió del lugar cultural de la alianza de Dios con Israel para encontrar a todos. En su tanto, la Iglesia en salida no debe temer abandonar sus seguridades culturales para encontrarse con el Señor, que ha colgado del madero fuera de la ciudad y ha abrazado sobre la cruz las diferentes razas, pueblos y culturas de la humanidad: “Cristo –dice *Gaudium et spes*– murió por todos (cf. Ro 8,32) y la vocación humana es una misma, es decir, la vocación divina”, de modo que “el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de Dios solo conocida, se asocien a su misterio pascual” (GS 22).

⁴³ Cf. J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo*, o.c., capítulo 9: *La inculturación en Evangelii gaudium* (219-232; aquí: 220).

En la mente del Papa, a la hora de describir la dinámica interna de la evangelización como inculturación, la acción del Espíritu Santo ocupa un lugar de excepción:

“Cuando una comunidad acoge el anuncio de la salvación, el Espíritu Santo fecunda su cultura con la fuerza transformadora del Evangelio. De modo que, como podemos ver en la historia de la Iglesia, el cristianismo no tiene un único modelo cultural, sino que, ‘permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado’ (NMI 40)” (EG 116).

Este planteamiento se encuentra en continuidad y sintonía con algunas intuiciones decisivas del Vaticano II acerca de las “semillas del Verbo” esparcidas y sembradas en las distintas culturas. Así, por ejemplo, se dice en GS 44 que “la experiencia de los siglos pasados, el progreso de las ciencias, los tesoros escondidos en las diferentes formas de la cultura humana, con las que se manifiesta la naturaleza del hombre y abren nuevos caminos a la verdad, aprovechan también a la Iglesia”; el texto conciliar corrobora esta idea con el ejemplo de la historia recordando que la Iglesia

“aprendió a verter el mensaje de Cristo en los conceptos y lenguas de los diversos pueblos y se esforzó por iluminarlo, además, con la sabiduría de los filósofos; todo ello, con la finalidad de poner el Evangelio al alcance de la comprensión de todos... Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe seguir siendo la norma de toda evangelización. (...) Pues así, se hace posible en toda nación expresar el mensaje de Cristo a su modo, y, al mismo tiempo, se promueve un intercambio vital entre la Iglesia y las culturas diversas de los pueblos” (GS 44).

En su exhortación Francisco, que se hace eco de la enseñanza que ha ido madurando acerca de la inculturación desde Pablo VI a Juan Pablo II, usa una expresión singular: “La gracia supone la cul-

tura y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe” (EG 115). Todo arranca de esta afirmación: “El Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia”. Francisco define la cultura como “el estilo de vida que tiene una sociedad determinada, el modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios”. La cultura, así entendida, abarca “la totalidad de la vida de un pueblo”. Esta noción de cultura, —explica Scannone—, está tomada del documento de Puebla (n. 386-387) y asume la teología argentina del pueblo, desarrollando algunas intuiciones sobre la cultura que se encuentran en la constitución pastoral *Gaudium et spes* (n. 53)⁴⁴. Por ello, el diálogo con la cultura y las culturas forma parte de esa invitación a “salir” para convertir y purificar las culturas a la luz del Espíritu Santo y adentrarse también en un proceso de intercambio de dones.

J. C. Scannone ha resumido la lógica interna de ese proceso de inculturación en tres momentos que están interconectados: la *encarnación* de la fe en la *cultura* por obra del *Espíritu Santo*. Esta fórmula breve queda bien explanada en este texto de la exhortación apostólica, que implica una profunda renovación del mensaje de Pentecostés, un único lenguaje del Espíritu en todas las lenguas, y un único de Evangelio acogido en muchas culturas bajo la acción del Espíritu:

“La evangelización reconoce gozosamente estas múltiples riquezas que el Espíritu engendra en la Iglesia. No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde. Si bien es verdad que algunas culturas han estado estrechamente ligadas a la predicación del Evangelio y al desarrollo del pensamiento cristiano, el mensaje revelado no se identifica con ninguna de ellas y tiene un contenido transcultural. Por ello, en la evangelización de nuevas culturas o de culturas que no han acogido la predicación cristiana, no es indispensable imponer una determinada forma cultural, por más bella y antigua que sea, junto con la propuesta del Evangelio” (EG 117).

⁴⁴ *Ibid.*, 223-224.

6. CONCLUSIÓN: LA CATOLICIDAD INTERCULTURAL DE UNA IGLESIA, SIGNO E INSTRUMENTO DEL ENCUENTRO UNIVERSAL DE LAS CULTURAS

Comenzábamos diciendo que Pentecostés es una *proto-palabra* que contiene la plenitud y el misterio que consiste en convertir a la comunidad cristiana naciente en receptora del Espíritu de Dios para ser heraldo de la Palabra y proclamar el mensaje de salvación sin desmayo en las lenguas de la humanidad. A la Iglesia le ha sido confiada la Palabra. No se dice a sí misma sino que anuncia Palabra de Dios. Es Iglesia evangelizadora, heraldo y mensajero de la divina palabra del *kerygma*. Y así anuncia la salvación de la Palabra hecha carne y la Verdad de Dios bajo la permanente epiclesis del Espíritu Santo. El Espíritu Santo se sirve de este grupo humano para continuar en el tiempo la obra redentora de Cristo. Así, la Iglesia aparece como el espacio histórico de la gracia divina, es decir, como *sacramento universal de salvación*.

Parafraseando la metáfora lingüística de la pluralidad de lenguas en el primer Pentecostés, podemos describir la catolicidad como la capacidad y la fuerza del Evangelio predicado por la Iglesia bajo la acción del Espíritu para revestirse de todas las culturas y de hablar todas las lenguas y hacerse comprender en ellas. Las dificultades de una genuina catolicidad no son pequeñas. Así lo muestra un somero repaso histórico. La historia recuerda dramáticos momentos en los que el catolicismo ha sido interpretado en un sentido altamente polémico y apologético, incluso colonizador. Saquemos las enseñanzas de la historia en esta hora de la globalización, porque puede darse una universalidad globalizadora monolítica e impersonal, que se expresa en una *koiné* uniformadora, que es pura homogeneización, pero también, y en sentido contrario, puede darse la fragmentación, una dispersión y pluralidad acongojada que nos lleva a la confusión de Babel, de manera que cada grupo habla en su propia *jerga* cerrada. ¿Cómo recuperar el eco de Pentecostés?

Más allá de la pura universalidad geográfica, cabe pensar en una catolicidad cualitativa, esto es, una catolicidad que respeta, salvaguarda e incluye la localidad y particularidad de culturas y lenguas. En este sentido, se viene hablando de una catolicidad intercultural, donde “ser católico, significa ser capaz de comunicar la fe cristiana de modo intercultural”⁴⁵. En esta hora de la globalización, la Iglesia realizará su vocación católica y universal si sirve de paradigma para la unidad de la gran familia humana, es decir, si es capaz de hacer verdad el comienzo de la constitución dogmática sobre la Iglesia, donde ha sido descrita como “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano entre sí” (LG I, 1). Por ello, podemos concluir que la Iglesia, sacramento universal de salvación, está llamada a ser signo y a ser instrumento del encuentro universal entre las culturas.

En el contexto de la mundialización la Iglesia ha de mostrar su unidad, manifestada en cada Iglesia local unida a la del Obispo de Roma, que es la Iglesia que preside a todas las demás en la caridad, “que defiende las diferencias legítimas y se preocupa de que las particularidades no sólo no perjudiquen a la unidad, sino que más bien la favorezcan” (LG II, 13). De esta forma, la Iglesia está llamada a expresar la pluralidad y universalidad de la Iglesia como catolicidad en la “comunidad de Iglesias” (cf. LG III, 23; AG 38). El texto conciliar ofrece un modelo que puede servir para articular y estimular el diálogo ecuménico y el diálogo interreligioso transcultural: por la fuerza de la catolicidad, “cada grupo aporta sus dones a los demás y a toda la Iglesia, de manera que el conjunto y cada una de sus partes se enriquezcan con el compartir mutuo y con la búsqueda de plenitud de la unidad” (LG 13).

⁴⁵ Cf. F. GMAINER-PRANZL, *De la ‘inculturación’ a la ‘interculturación’*. Ensayo de teología misional, en L. T. STANISLAUS – M. UEFFING (eds.), *Interculturalidad en la vida y en la misión*, Editorial Verbo Divino, 2017, 381-414; especialmente, 395-397; 413-415.

Es la riqueza interna del pueblo de Dios que, como ha venido a subrayar Francisco (cf. *EG* 116; cita de *NMI* 40), reúne en su seno a una gran variedad de culturas y pueblos: “En los distintos pueblos, que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la Iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra ‘la belleza de este rostro pluriforme’ ”.

