

LA «IGLESIA EN SALIDA»: LA MISIÓN COMO TEMA ECLESIOLÓGICO

Santiago MADRIGAL

Adreça: Universidad Pontificia Comillas
Alberto Aguilera, 23
28015 MADRID
E-mail: smadrigal@teo.upcomillas.es

Resum

L'expressió «Església en sortida», que el papa Francesc fa servir en la seva Exhortació apostòlica *Evangelii gaudium* (cf. EG 19-24; 46-49), condensa el caràcter programàtic d'aquest document. Aquest treball indaga, en primer lloc, les seves arrels en l'impuls missioner fonamental del Concili Vaticà II (*Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Ad gentes*). En segon lloc, presenta a grans trets l'evolució de la teologia de la missió en el temps postconciliar: el Sínode de 1974 i l'Exhortació apostòlica *Evangelii nuntiandi*, les assemblees del CELAM (des de Medellín a Aparecida, l'Encíclica *Redemptoris missio* (1990), la XIII Assemblea ordinària del Sínode sobre la nova evangelització (2012). Finalment, analitza des d'aquestes claus l'ecclesiologia pastoral del papa Bergoglio i el seu projecte de «transformació missionera de l'Església», com a criteri i guia de l'aplicació i recepció del Vaticà II.

Paraules clau: *Evangelii gaudium*, *Evangelii nuntiandi*, Vaticà II, teologia de la missió, nova evangelització, Medellín, Aparecida.

Abstract

Keywords:

En el lema de este simposio han quedado anudadas dos expresiones que difícilmente estarán ausentes en una monografía postconciliar sobre la Iglesia, «misterio de comunión» y «misión». A día de hoy, los términos comunión y misión resultan indisociables en una visión teológica de la Iglesia. Su conexión puede ser formulada con unas palabras tomadas de la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*: «La intimidad de la Iglesia con Jesús es una intimidad itinerante, y la comunión “esencialmente se configura como comunión misionera”». ¹ En esta misma lógica se sitúa la locución del papa Francisco de «una Iglesia en salida» que da título a esta ponencia y circunscribe el objeto de nuestra reflexión a la dimensión evangelizadora de la comunidad eclesial, esto es, a la misión como tema eclesiológico.

Por otro lado, teniendo a la vista la celebración del cincuenta aniversario del Vaticano II, podemos anticipar el resultado de este trabajo: la exhortación apostólica sobre «la alegría del Evangelio» contiene un genuino impulso misionero que no sólo hunde sus raíces en el acontecimiento conciliar, sino que además proyecta para el futuro una clave inequívoca de aplicación y recepción del Concilio con su llamada a la «transformación misionera de la Iglesia», según reza el título de su capítulo primero (EG 19-49). Por consiguiente, esta disertación aspira —dicho en términos de la teoría hermenéutica—, a una fusión de esos dos horizontes. Antes que nada, vayan por delante unas observaciones preliminares sobre el documento del papa Bergoglio que ayudan a precisar un poco más nuestro objetivo.

1. EL CARÁCTER PROGRAMÁTICO DE *EVANGELII GAUDIUM*

La Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* está concebida como una invitación a «una nueva etapa evangelizadora marcada por la alegría» y quiere señalar «camino para la marcha de la Iglesia en los próximos años» (EG 1). Estamos, como se dice un poco después, ante un escrito «programático» (EG 25). Los últimos papas han establecido la costumbre de iniciar su ministerio exponiendo las líneas fundamentales de su pontificado en una encíclica. En este sentido recordemos la *Ecclesiam suam* del beato Pablo VI y la *Redemptor hominis* de san Juan Pablo II. Pero la primera encíclica firmada por Francisco fue *Lumen fidei*, un texto originalmente escrito por Benedicto XVI para completar su trilogía sobre las virtudes. Francisco asumió este

1. *Evangelii Gaudium*, 23 (en adelante EG). La cita interna está tomada de la Exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 32.

trabajo como algo propio, limitándose a realizar «algunas aportaciones» (LF 7). En otras palabras: el primer documento de Francisco no contenía su propio programa, que hay que buscar en su segunda publicación: la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*.

La exhortación apostólica viene siendo el tipo de documento magisterial utilizado por los papas para presentar de forma sistemática las proposiciones que elaboran los obispos tras la celebración de un Sínodo. El antecedente de esta exhortación ha sido la XIII Asamblea ordinaria del Sínodo de los obispos, dedicada a «La nueva evangelización para la transmisión de la fe» (7-28 de octubre 2012). En su primera proposición los padres sinodales pedían una reflexión al Papa. Un año más tarde, el 24 de noviembre de 2013, al concluir el Año de la fe, Francisco firmaba la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. Francisco ha dado respuesta a la petición, pero excede los límites del género elegido: en lugar de limitarse a las conclusiones sinodales, ha querido formular su propia propuesta (EG 16). «Al hacerlo —afirma— recojo la riqueza de los trabajos del Sínodo», pero la distancia tomada por Francisco respecto a las propuestas del Sínodo se refleja en dos aspectos: el hecho de que la exhortación no se califique como «postsinodal»,² y la discreta presencia de la cláusula «nueva evangelización» que fue central en el Sínodo.

En cualquier caso, la *nueva evangelización* puede ser considerada como «un fruto del Vaticano II»,³ y la insistencia en esta tarea debe mucho a la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI. No extrañará, por tanto, la presencia de este documento en los primeros compases de la exhortación apostólica de Francisco, recordando a Jesucristo como «el primero y el más grande evangelizador» (EN 9, citado en EG 12). Poco después apela a la Encíclica *Redemptoris missio* (1990) de san Juan Pablo II para recordar que la actividad misionera es «el mayor desafío para la Iglesia» y concluir «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, y la Exhortación *Evangelii gaudium* se hace eco de ella: es necesario pasar «de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera» (EG 15).

A la luz de estas consideraciones preliminares podemos fijar los objetivos y la articulación interna de estas reflexiones. Se trata, en primer lugar, de hacer memoria de aquellas líneas directrices del Concilio Vaticano II que el

2. Cf. V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco. Los desafíos desde Evangelii gaudium*, Madrid: San Pablo 2014, 10-11.

3. Cf. R. FISICHELLA, *La nueva evangelización*, Santander: Sal Terrae 2012, 13ss.

documento programático del papa Francisco reactualiza y reflota; en segundo lugar, quisiera mostrar que esta eclesiología pastoral se inscribe en la maduración posconciliar de una teología de la misión; y, en tercer lugar, quisiera desentrañar la novedad inscrita en la locución «Iglesia en salida» para sacar algunas conclusiones concernientes al proyecto de Iglesia propuesto por Francisco.

2. EL ENFOQUE CONCILIAR: «ID AL MUNDO ENTERO Y ANUNCIAD EL EVANGELIO»

El primer documento sobre el que debatieron los padres conciliares fue una declaración o un mensaje dirigido al mundo. Su aprobación tuvo lugar el 20 de octubre de 1962. Aquella iniciativa del dominico M. D. Chenu anuncia el espíritu de apertura del Vaticano II, que quiso ser un concilio a la altura del mundo.⁴ Contemplando su resultado final, la locución «misión de la Iglesia en el mundo» remite de manera inmediata a dos documentos conciliares. Por un lado, resuena el capítulo cuarto de la primera parte de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, que dice en su tenor latino, *munus Ecclesiae in mundo hodierno*, y se puede traducir como tarea o misión de la Iglesia en el mundo actual. Por otro lado, si nos dejamos guiar por el sentido fuerte del concepto «misión», quedamos referidos directamente al Decreto *Ad gentes*, aunque no hay que perder de vista que toda la doctrina conciliar, empezando por la constitución dogmática sobre la Iglesia, está impregnada de un innegable impulso hacia la misión y la evangelización. Al final del capítulo II, sobre el pueblo de Dios, la Constitución *Lumen gentium* acoge junto al mandato misionero del Señor (Mt 22, 18-20) las palabras del Apóstol, «¡Ay de mí si no anuncio el Evangelio!» (1Cor 9, 16); poco después añade: «Todos los discípulos de Cristo han recibido el encargo de extender la fe según sus posibilidades» (LG II, 17). Dicho de otra manera: la Iglesia existe porque sigue en vigor el envío misionero que ha recibido del Señor. Nunca antes un concilio había puesto tanto énfasis en la acción pastoral y en la apertura misionera de la Iglesia al mundo.⁵ No podemos hacer un análisis exhaustivo de esta apertura al mundo

4. G. ALBERIGO, «Un Concile à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son *Journal*», en Id., *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Bolonia: Il Mulino 2009, 351-367.

5. Sobre esta perspectiva remito a mi trabajo: *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid: San Pablo – U. P. Comillas 2012, 180-205.

como estructura del Concilio Vaticano II, pero sí que podemos indicar sus raíces más profundas.

2.1. Las raíces de «una Iglesia en estado de misión»

En el famoso radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, justo un mes antes de la apertura del Concilio, encontramos en estado de germen esa orientación característica de apertura al mundo del Vaticano II: «La Iglesia desea ser buscada tal como ella es, en su estructura íntima, en su vitalidad *ad intra*, presentando a sus propios hijos, ante todo, los tesoros de fe esclarecedora y de gracia santificante. Pero queremos considerar también a la Iglesia en relación con su vitalidad *ad extra*». Y poco después puntualizaba Juan XXIII: «El mundo tiene necesidad de Cristo, y es la Iglesia quien tiene que transmitirle a Cristo al mundo. El mundo tiene sus problemas. Muchas veces busca con angustia una solución [...]. Estos problemas tan graves siempre han estado en el corazón de la Iglesia. Los ha hecho objeto de un estudio atento, y el concilio ecuménico podrá ofrecer, en un lenguaje claro, las soluciones que reclaman la dignidad del hombre y su vocación cristiana».⁶ En aquella ocasión el Papa Bueno habló de la especial orientación de la Iglesia hacia los pobres. Brevemente: el Concilio representa el intento de dar respuesta, con «nueva energía», al encargo recibido de Cristo según las palabras de Mt 28, 19-20: *Id al mundo entero y anunciad el Evangelio*.

El mandato misionero del Señor es así el punto de partida de la obra conciliar. De los versículos finales del evangelio de Mateo arrancaba el plan de Suenens que, como sabemos, subyace a la alocución radiofónica del papa Roncalli que acabamos de citar. El plan elaborado por el cardenal de Malinas, con su dinámica Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*, había sido dado a conocer a Juan XXIII y a un pequeño círculo de prelados, pero no se hizo público en el aula conciliar hasta el 4 de diciembre de 1962, poco antes de la clausura del primer período de sesiones. La intuición de fondo era muy sencilla: el trabajo conciliar se debía organizar en torno a este doble eje: Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*, es decir, la Iglesia que se mira a sí misma y la Iglesia vuelta hacia el mundo para hacerse cargo de los problemas que tiene planteados la humanidad (persona humana, inviolabilidad de la vida, justicia social, evangelización

6. Cf. J. L. MARTÍN DESCALZO, *El Concilio de Juan y Pablo. Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II*, Madrid: BAC 1967, 500-506.

de los pobres, vida económica y política, guerra y paz).⁷ Sobre el cardenal Suenens recayó el encargo de trabajar en esos dos proyectos que acabarán dando lugar a *Lumen gentium* y a *Gaudium et spes*. El prelado belga consideraba que la intención de Juan XXIII de un concilio *pastoral*, formulada en su Alocución *Gaudet Mater Ecclesia*, significaba poner «a toda la Iglesia en estado de misión» conforme al mandato del Señor.⁸

Nada más concluir la primera etapa conciliar, Jean Guitton, había hecho un perspicaz balance de lo ocurrido en su conferencia *Una mirada al Concilio*. El filósofo francés y primer observador laico en el concilio, señalaba que el Vaticano II se había embarcado en tres diálogos: el diálogo interno, el diálogo ecuménico, el diálogo con el mundo moderno.⁹ En esta línea se iba a situar la primera encíclica del sucesor de Juan XXIII. Pablo VI quiso tener lista su encíclica programática para el comienzo del segundo período de sesiones. No fue así, pero su discurso inaugural del 29 de septiembre de 1963 representa, con aquellos cuatro objetivos —noción de Iglesia, renovación, unidad de los cristianos, diálogo con el mundo moderno—, un primer esbozo.

La Encíclica *Ecclesiam suam* llegó un poco tarde, pero llegó, exactamente el 6 de agosto de 1964, en un momento de cierto suspense, a caballo entre el tercer y el cuarto período de sesiones, cuando había quedado pendiente la votación sobre la declaración acerca de la libertad religiosa y seguía siendo incierto el futuro del esquema XIII, la futura constitución pastoral, sobre la Iglesia en el mundo de hoy. La aparición de aquella encíclica vino a disipar muchas dudas y a quebrar no pocas resistencias. Merece la pena reproducir uno de sus fragmentos más significativos, que expresa la voluntad imperecedera de Montini y no ha perdido un ápice de actualidad: «Las relaciones entre la Iglesia y el mundo pueden revestir muchas formas diversas entre sí. Teóricamente hablando, la Iglesia podría proponerse reducir al mínimo las relaciones procurando apartarse del trato con la sociedad. Igualmente podría proponerse desarraigar los males que en ésta puedan encontrarse anatematizándolos y promoviendo cruzadas contra ellos. Podría, por el contrario, acercarse a la sociedad profana para intentar obtener influjo preponderante e incluso ejercitar en ella un dominio teocrático. Y así otras muchas maneras.

7. S. MADRIGAL, «Recuerdos y esperanzas del cardenal Suenens», en Id., *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Bilbao – Madrid 2005, 69-101.

8. L. J. CARDENAL SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, Valencia: Edicep 2000, 95.

9. Cf. S. MADRIGAL, «Jean Guitton, palabra laica en el Concilio», en *Memoria del Concilio*, 103-130.

Parécenos, sin embargo, que la relación de la Iglesia con el mundo, sin excluir otras formas legítimas, puede configurarse mejor como un diálogo». ¹⁰

2.2. *Un concepto extrovertido de Iglesia: «una Iglesia para el mundo»*

Aquel otoño de 1964 recibió su aprobación solemne la constitución dogmática sobre la Iglesia junto con los decretos sobre el ecumenismo y sobre la Iglesia orientales católicas. En el capítulo séptimo de *Lumen gentium* se dice que la Iglesia peregrina lleva en sus instituciones y sacramentos, que pertenecen a este siglo, la imagen de este mundo que pasa (n. 48); ahí se inscribe su condición de «sacramento universal de salvación» que se despliega en medio de la historia humana, cosa que le impide desentenderse de las circunstancias culturales, sociales, económicas y políticas del mundo en que vive. Esta descripción sacramental de la Iglesia y de su misterio fue retomada en la constitución pastoral, un texto llamado a ser —en expresión del papa Montini—, «la corona de la obra del Concilio».

El 21 de noviembre de 1964, con ocasión de la clausura del tercer período conciliar, decía Pablo VI: «Quisiéramos, finalmente, que la doctrina de la Iglesia irradiara también, con algún reflejo de atracción, al mundo profano en el que vive y del que está rodeada; la Iglesia debe ser el signo alzado en medio de los pueblos para ofrecer a todos la orientación de su camino hacia la verdad y la vida. Como todos pueden observar, la elaboración de esa doctrina, ateniéndose al rigor teológico que la justifica y la engrandece, no se olvida nunca de la humanidad que se da cita en la Iglesia, o que constituye el ambiente histórico y social en que se desarrolla su misión. La Iglesia es para el mundo. La Iglesia no ambiciona otro poder terreno que el que la capacita para servir y amar a los hombres. La Iglesia santa, perfeccionando su pensamiento y su estructura, no trata de apartarse de la experiencia propia de los hombres de su tiempo, sino que pretende de una manera especial comprenderlos mejor, compartir mejor con ellos sus sufrimientos y sus buenas aspiraciones, confirmar el esfuerzo del hombre moderno hacia su prosperidad, su libertad y su paz». ¹¹

Este texto encierra todo un programa, una declaración de intenciones, un lema: *la Iglesia es para el mundo*. En estas consideraciones se deja sentir la enorme influencia de la Encíclica *Ecclesiam suam* en la orientación y en la

10. PABLO VI, «Ecclesiam suam», n. 72, en *Once grandes mensajes*, Madrid: BAC 1992, 300.

11. *Vaticano II. Documentos conciliares completos*, Madrid: Biblioteca Razón y Fe 1967, 1195.

discusión de *Gaudium et spes*. La encíclica de Pablo VI ofrecía una comprensión de la tarea de la Iglesia en el mundo en los términos de un «coloquio de salvación», de modo que el esquema XIII va a establecer el fundamento teológico de esta relación entre la Iglesia y el mundo.¹² El mundo en el que la Iglesia vive es el mundo de las sociedades pluralistas, el mundo del cristianismo dividido en familias confesionales, el mundo de las muchas culturas y religiones no cristianas, es el mundo globalizado —presentido en el análisis preliminar de *Gaudium et spes* (nn. 4-10)— al que complementa la catolicidad más radical de la Iglesia: *Id al mundo entero y anunciad el Evangelio*.

2.3. Un concepto dinámico y misionero de Iglesia

Curiosamente, el papa Montini se vio envuelto personalmente en un episodio conciliar decisivo para la orientación teológica del esquema *De missionibus*, que determina asimismo la noción misionera de la Iglesia. Aquel suceso nos lo ha narrado con singular gracejo uno de sus protagonistas, Monseñor Donal Lamont, obispo misionero y carmelita de origen irlandés.¹³ El 6 de noviembre de 1964 los padres iban a debatir en la basílica de San Pedro el esquema sobre las misiones. Aquel texto había sufrido, al igual que otros documentos aún no presentados en el aula, una poda rigurosa según la decisión tomada con vistas a agilizar el avance de los trabajos. En realidad, el esquema había quedado reducido a una serie de trece proposiciones y un proemio «sobre la actividad misionera de la Iglesia». No sólo la brevedad mermaba su calidad, sino que además estaba impregnado de un enfoque predominantemente jurídico de las cuestiones misioneras, pues la noción de misión utilizada daba pábulo al concepto tradicional de expansión del cristianismo en nuevos territorios, primando así un interés por la organización de las nuevas Iglesias en las llamadas regiones o países de misión, una problemática jurídica y disciplinar que caía bajo la competencia de la Congregación para la propagación de la fe.

Así las cosas, el cardenal Pietro Agagianian, moderador del Concilio, prefecto de la Congregación *De Propaganda fide*, y presidente de la comisión *De missionibus*, había invitado a Pablo VI a la inauguración de los debates. Un

12. S. MADRIGAL, «Rileggere la “Gaudium et spes”. Una Chiesa per il mondo», *La Civiltà Cattolica* 165/3945 (2014) 228-242.

13. D. LAMONT, «Ad gentes: a missionary Bishop remembers», en A. STACPOOLE (ed.), *Vatican II by those who were there*, Londres: Geoffrey Chapman 1986, 270-282. Para más detalles: S. MADRIGAL, «La actividad misionera de la Iglesia», en V. VIDE – J. R. VILLAR (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, Madrid: San Pablo 2013, 355-398.

hecho insólito, pues fue la única sesión de trabajo a la que asistió el Papa durante el Vaticano II. Su presencia sirvió para lanzar la discusión del esquema sobre las misiones. Pablo VI elogió el texto y su asunto, es decir, las misiones, como dando por sentado que aquel documento sería aprobado sin grandes discusiones. Sin embargo, los obispos misioneros se sintieron contrariados ante el apoyo papal a un documento a su entender muy pobre. Entre ellos, Monseñor Lamont, que esperaba con un cierto nerviosismo su turno de palabra.

Para entonces, el carmelita irlandés ya había anticipado en una reunión de obispos misioneros su juicio acerca de las trece proposiciones de aquel esquema: «huesos secos». Pero ahora se veía ante el dilema de expresar su verdadero parecer sin contradecir pública y abiertamente a Pablo VI. Aquel día, al obispo de Umtali (en la entonces Rodesia del Sur, hoy Zimbabwe), «le salvó la campana», pues el debate se interrumpió hasta el día siguiente. El sábado 7 de noviembre presidía la sesión que hacía la Congregación general 117 el cardenal Döpfner; a Lamont le correspondía intervenir en séptimo lugar, siendo el siete «su número de la suerte». Bajo aquellos buenos auspicios, nuestro carmelita habló en nombre de los obispos africanos anglófonos.¹⁴ Con tiento y tacto criticó la insuficiencia de aquel esquema para impulsar la actividad misionera de la Iglesia. En el nudo de su argumentación utilizó el símil de los huesos secos tomado del profeta Ezequiel (37,1-10), refiriéndose a las trece proposiciones del documento como «huesos secos sin carne ni tendones; ¡tan solo Dios sabe si viven!» Su parlamento incluía retóricamente el interrogante implícito en la analogía: ¿acaso tienen vida esos huesos? Algunos Padres, en medio de un nada disimulado regocijo, entonaron con entusiasmo una ruidosa negativa.

La situación hizo pedir medida al cardenal Döpfner, que pretendía evitar además una deriva del debate en términos muy repetitivos. Pero de esta manera se fue abriendo paso la demanda de un documento más sustancioso y más acorde a la naturaleza misionera de la totalidad de la Iglesia y su catolicidad, es decir, una concepción de la misión de la Iglesia como una continuación de la misión de Cristo al mundo. Tras las críticas intervenciones de una veintena de padres, el lunes 9 de noviembre, Felici propuso una votación sobre el esquema en la forma edulcorada de esta pregunta: ¿Quiere usted que el esquema de las proposiciones *De activitate missionali ecclesiae* sea revisado de nuevo por la comisión competente? Así quedó mitigado un categórico rechazo del esquema (1.601 a favor de la revisión frente a 301 en contra). En

14. Cf. D. LAMONT, «Ad gentes: a missionary Bishop remembers», 277.

su reunión del 16 de noviembre la Comisión *De missionibus* tomó la decisión de redactar un nuevo esquema bajo la dirección de J. Schütte, que iba a contar con la colaboración de Y. Congar, J. Neuner, J. Ratzinger. De ahí iba a salir un texto muy maduro.

Lo que estaba en juego era la definición de la misión de la Iglesia. Más allá de la fórmula de la *plantatio ecclesiae* en el sentido tradicional de las misiones extranjeras, se abría paso un desafío más radical, de modo que la noción de «misión» incluyera tanto la evangelización de las zonas descristianizadas en tierras históricamente cristianas como el compromiso general de la Iglesia en todos los aspectos de la vida humana. En el fondo, este modelo histórico-salvífico era el que se había instalado en el corazón de la constitución pastoral.¹⁵

El diario conciliar de Congar conserva apuntes interesantes sobre la orientación teológica del futuro Decreto *Ad gentes*: 1) si se quiere una definición *teológicamente* fundada de misión, hay que partir necesariamente de una noción amplia de la misión de la Iglesia misma, y después, se puede precisar un sentido más estricto; 2) se debe definir la o las misiones por su objeto, y éste no son territorios, sino hombres, que no conocen a Cristo o no creen en Él; que, *de hecho*, estos grupos existen en ciertos *lugares*, y que la misión apunta a ciertos territorios, es así pero es algo accidental; 3) no se pueden oponer como contradictorias una definición geográfica y una definición sociológica (o, mejor dicho, antropológica), pues no están en el mismo plano, una es esencial y la otra es accidental. «En mi opinión —concluía— se debe poder situar la noción territorial en el interior de la definición que tiene a la vista las situaciones humanas».¹⁶ Cuando en el transcurso del debate se invocó el número 17 del esquema *De Ecclesia*, el teólogo dominico intervino en los siguientes términos: «J'en suis le rédacteur. On veut y mettre non un concept juridique-statique, mais y appliquer le concept *dynamique* de l'Église qui est celui de la constitution. La notion de *plantatio* doit s'entendre de la même façon».¹⁷

2.4. La idea de misión como hilo directriz de los documentos conciliares

Así se fue abriendo paso un notable cambio de rumbo: de las misiones a la misión. Esta perspectiva teológica se deja sentir en este pasaje del decreto *Ad*

15. Véase: S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una ecclesiológia dinámica*, Salamanca: Sígueme 1988, 79-129; aquí: 123.

16. *Mon Journal du Concile*, II, París: Cerf 2002, 352.

17. *Ibid.* 352.

gentes: «La actividad misionera es la manifestación, epifanía y realización del plan de Dios en el mundo y en su historia, en la que Dios, por medio de la misión, realiza abiertamente la historia de la salvación» (AG 9).

El decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia fue aprobado solemnemente el 7 de diciembre de 1965 junto a la declaración sobre la libertad religiosa, la constitución pastoral, y el decreto sobre la vida y misión de los presbíteros. Es un fruto tardío y maduro que asume reflejamente tanto las orientaciones básicas de *Lumen gentium* como las de *Gaudium et spes*: «Enviada por Dios a las gentes para ser “sacramento universal de salvación”, la Iglesia, por exigencia radical de su catolicidad, obediente al mandato de su fundador, se esfuerza en anunciar el Evangelio a todos los hombres» (AG 2). «La Iglesia peregrinante —sigue diciendo el texto— es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre».

Poco después de la clausura del Concilio, J. Ratzinger redactó un estudio sobre la misión en los documentos conciliares a la luz de este presupuesto: si se quiere calibrar cuál es el peso específico de un tema conciliar no basta indagar qué dice el documento correspondiente, sino que hay que rastrear la presencia de esa materia en el repertorio general de los otros textos aprobados. En consecuencia, aquel ensayo rastreaba las afirmaciones conciliares sobre el tema misionero fuera del Decreto *Ad gentes*. De entrada, identificaba su fundamentación en la constitución sobre la Iglesia y reconstruía su presencia en los decretos sobre el apostolado seglar y sobre el ministerio de los presbíteros, sin olvidar el problema mismo de las misiones, es decir, la dialéctica que se establece entre el mandato misionero y la libertad religiosa, entre el anuncio del Evangelio y las otras religiones no cristianas; por consiguiente, tomaba en consideración las declaraciones sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*).¹⁸

El punto de partida era el artículo 13 de la constitución sobre la Iglesia donde se establece que «al nuevo pueblo de Dios están llamados todos los hombres». Esta propiedad esencial de la «catolicidad» constituye la nota esencial del «nuevo» pueblo de Dios. Esta propiedad constitutiva del pueblo

18. Vio la luz simultáneamente en francés y en alemán: *La mission d'après les autres textes conciliaires*, en J. SCHÜTTE (dir.), *L'activité missionnaire de l'Église. Décret Ad gentes*, París: Cerf 1967, 121-147. Puede verse en castellano en 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 eclesiología*, Barcelona: Herder 1971, 417-446.

de la nueva alianza encuentra su fundamento último en la idea trinitaria de Dios, que religa 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. 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 movimiento de unidad dentro de la historia de la salvación, para contrarrestar la desunión que es fruto del pecado. Dios creó una sola humanidad, envió a su Hijo para que fuera cabeza de ese pueblo nuevo y envió al Espíritu como principio de unidad. Las misiones trinitarias se perfilan así como el movimiento fundamental de la realización del nuevo pueblo de Dios.

Por otro lado, la apertura misionera de la Iglesia al mundo se configura como una exigencia interna del *aggiornamento* pastoral que cualifica la renovación de las distintas formas de vivir la vocación cristiana. Esa orientación *ad extra* impregna todos aquellos documentos que aparentemente sólo parecen mirar a una renovación interna, *ad intra*. Mas no es así: desde la revisión de la tarea de los obispos (*Christus Dominus*) hasta la reformulación de la vida y ministerio de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*), desde el planteamiento de la vocación y misión laical (*Apostolicam actuositatem*) hasta la renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), el *aggiornamento* urgido a las diversas formas y concreciones de la única vocación cristiana en el seguimiento de Jesucristo va transido por el común denominador de la exigencia pastoral y de la corresponsabilidad en la única misión y tarea de evangelización. «En la Iglesia —dice el decreto sobre el apostolado seglar—, hay variedad de ministerios, pero unidad de misión» (AA 2). En este sentido escribía J. Ratzinger: «El Concilio marca la transición de una actitud conservadora a una actitud misional, y la oposición conciliar al conservadurismo no se llama “progresismo”, sino “espíritu misional”. En esta antítesis radica, en el fondo, el sentido exacto de lo que significa y no significa “apertura al mundo”». ¹⁹

2.5. Recapitulación: «La Iglesia hace la misión y la misión hace la Iglesia»

Hemos hecho una rápida reconstrucción del acontecimiento conciliar, destilando de su espíritu y de su letra ese impulso inicial que configuró la apertura misionera de la Iglesia al mundo como estructura característica del Vatica-

19. J. RATZINGER, «¿Una Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del concilio Vaticano II», *El nuevo pueblo de Dios*, 332-333.

no II. Aquella vocación suya a ser un concilio a la altura del mundo se vio plasmada en un concepto dinámico y extrovertido de Iglesia. Por eso, al leer el pasaje de la exhortación apostólica del papa Francisco que habla de «constituirmos en todas las regiones en estado permanente de misión» (EG 25) nos reencontramos con la aspiración más honda que asistía internamente al plan del concilio pastoral vislumbrado por Juan XXIII, trazado por el cardenal Suenens, corroborado por Pablo VI. En la perspectiva de la fusión de horizontes, esta mirada retrospectiva significa, paradójicamente, hacer memoria del futuro. Este volver la vista atrás no es retroceder, sino avanzar.

Severino Dianich ha acuñado la expresión «eclesiología dinámica» para subrayar que la reflexión teológica sobre la misión de la Iglesia debe ocupar un lugar central en el corazón de la eclesiología y no ser un mero apéndice de la misma.²⁰ La pregunta sobre la misión, ¿qué hace la Iglesia?, se transforma por ello en una pregunta acerca de identidad de la Iglesia. Se ha dicho con razón que la eclesiología de inspiración trinitaria de *Lumen gentium* es misionera hasta los tuétanos.²¹ Por ello, comunión y misión son dos aspectos esenciales para la comprensión de la Iglesia. En palabras del teólogo italiano: «Si por un lado, es verdad que no sólo la Iglesia hace la misión, sino que la misión hace la Iglesia, por otro lado no se ve cómo sería posible tener una inteligencia de la misión que tuviera como tema a una Iglesia de la que nunca se llegase a trazar un retrato».²² El misterio de comunión trinitario debe ocupar un lugar relevante en la vida y en la teología cristiana: existe la misión porque Dios ama al género humano, y los cristianos participan en la vida y en la misión trinitaria de Dios.

Esta correlación comunión-misión representa uno de los fermentos más vivos de la reflexión teológica actual, que mantiene viva su tensión al hilo de la cuestión nuclear e imperecedera de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*: cuál es la tarea de los cristianos en esta sociedad. Por eso, en la recepción de la doctrina conciliar se ha podido hablar de la emergencia de un cambio de paradigma: de las misiones a la misión, de la misión a la evangeli-

20. S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Salamanca: Sígueme 1988, 19. Véase también del mismo autor: *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, Salamanca: Sígueme 1991. Véase la síntesis de J. LÓPEZ-GAY, «Eclesiología della missione», en D. VALENTINI (ed.), *L'eclesiologia contemporanea*, Padua 1994, 42-68; S. MADRIGAL, «Tendencias actuales en Eclesiología: un balance», en AA.VV., *25 años de teología: balance y perspectivas*, Madrid: PPC 2006, 163-196, esp.: 178-183.

21. D. J. BOSCH, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Grand Rapids, Michigan 2005, 455.

22. S. DIANICH, *Iglesia en misión*, 30.

zación, de la evangelización a la inculturación de la fe, a la promoción de la justicia y a la nueva evangelización. Este es el recorrido que quisiéramos considerar seguidamente.

3. ITINERARIO POSCONCILIAR DE LA ECLESIOLOGÍA DE LA MISIÓN

En este esfuerzo por establecer una fusión de horizontes entre el Vaticano II y la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* es de gran ayuda la cadena interrumpida de la celebración de los sínodos posconciliares. El despliegue histórico de esta institución, sancionada por Pablo VI al comienzo del cuarto período de sesiones, constituye un capítulo especial de la historia de la recepción del Concilio Vaticano II tanto en la modalidad de los sínodos continentales como en la de las asambleas generales²³. Ya lo hemos indicado antes: por un lado, el texto del papa Francisco nace en respuesta inmediata a la celebración de la XIII Asamblea general del Sínodo de los Obispos sobre la nueva evangelización para la transmisión de la fe, y de este modo prolonga el sínodo celebrado en 1974 sobre la evangelización, que dio lugar a la *Evangelii nuntiandi*. Por otro lado, su autor es deudor de la manera específica en la que se ha producido la recepción del Vaticano II en América Latina de la mano de las asambleas generales de la Consejo Latinoamericano de los obispos, desde Medellín a Aparecida.

Vamos a emprender ese doble itinerario a la luz de aquella profecía de J. Guitton: el concilio pervivirá por los sínodos. Hemos de incluir además la reflexión específica sobre la actividad misionera de la Iglesia contenida en la Encíclica *Redemptoris missio* (1990). Desde estos presupuestos se entiende el Sínodo sobre la nueva evangelización que pudo ser presentado como una nueva etapa histórica en el dinamismo misionero.

3.1. La Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*: evangelización y liberación

De la institución del Sínodo de obispos, en sus casi cincuenta años de vida, se puede decir que ha ido tocando los grandes temas del cuerpo doctrinal del

23. Cf. G. ALBERIGO, «La sinodalità dopo il Vaticano II», en *Transizione epocale*, 745-762.

Concilio.²⁴ Al tema que nos ocupa le tocó el turno muy pronto. A los diez años de la clausura del Vaticano II, tras la celebración de la III Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos, vio la luz la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975). El fundamento de la teología de la misión propuesta en *Evangelii nuntiandi* es el ministerio concreto de Jesús y su predicación del reino/reinado de Dios, de manera que esta predicación define toda la misión de Jesús (EN 6), siendo él mismo «el primer y el más grande evangelizador» (EN 7). Es decir, del Cristo evangelizador a la Iglesia evangelizadora. De este modo se produce una identificación entre evangelización y misión, porque «la tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia (...). Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar» (EN 14). Ahora bien, para evangelizar al mundo de manera creíble, «la Iglesia tiene necesidad de ser evangelizada»; en otras palabras: requiere ella misma de una conversión y renovación constantes.

A la hora de explicar en qué consiste la acción evangelizadora de la Iglesia, el Sínodo había dado continuidad a las enseñanzas del Concilio (*Lumen gentium, Gaudium et spes, Ad gentes*): «No se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, las líneas de pensamiento, y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación» (EN 19). Se trata, por consiguiente, de evangelizar la cultura y las culturas, en el sentido que esta expresión tiene en la constitución pastoral, y cuya ruptura Pablo VI consideraba uno de los mayores dramas de nuestro tiempo.

Evangelizar significa, en primer término, dar testimonio del Dios revelado por Jesucristo, mediante el Espíritu Santo. Ahora bien, precisando el contenido de la evangelización, su mensaje explícito dice relación a los derechos y

24. Para su historia, véase: M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos*, Madrid 1996; *Historia del Sínodo de los Obispos. De 1997 a 2001*, Madrid: BAC 2002. Las Asambleas Ordinarias del Sínodo de los Obispos han tratado los siguientes temas: *La preservación y el fortalecimiento de la fe católica, su integridad, vigor, desarrollo, coherencia doctrinal e histórica* (1967); *El sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo* (1971); *La evangelización en el mundo moderno* (1974); *La catequesis en nuestro tiempo* (1977); *La familia cristiana* (1980); *La penitencia y la reconciliación en la misión de la Iglesia* (1983); *La vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo* (1987); *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales* (1991); *La vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo* (1994); *El Obispo: servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo* (2001); *La Eucaristía: fuente y cumbre de la vida y la misión de la Iglesia* (2005); *La Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia* (2008).

deberes de la persona humana, a la vida familiar, al desarrollo de la vida social, a la justicia y a la paz internacional, al desarrollo, a la liberación. En esta clave de la liberación se habían manifestado muchos obispos del tercer mundo durante la celebración del Sínodo: «La Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total» (EN 30). De esta forma, la exhortación apostólica ampliaba el dinamismo de la acción evangelizadora a la promoción humana, frente al hambre, el analfabetismo, la depauperación, la injusticia, el neocolonialismo económico, cultural y político.

Avanzando sobre las reflexiones de *Gaudium et spes*, Pablo VI ha trazado la conexión entre evangelización y promoción humana (desarrollo y liberación): entre ambas existe, en primer lugar, un vínculo antropológico, ya que el anuncio evangélico que no se dirige a un hombre abstracto, sino a un hombre inmerso en situaciones sociales y económicas determinadas; existe, además, un lazo de índole teológica, pues no se puede disociar el orden de la redención y de la creación; finalmente, esa conexión se asienta sobre las ineludibles exigencias de la caridad (EN 31). Por primera vez, un texto del magisterio exponía una visión integral de la evangelización, afirmando que el mensaje del Evangelio es un *mensaje de liberación* (EN 30).²⁵ Ahora bien, la Iglesia no pretende sustituir el anuncio del reino con la proclamación de las liberaciones humanas (EN 34), y aunque establece la conexión entre liberación humana y salvación en Cristo, no las identifica (EN 35). Por tanto, no pueden confundirse o identificarse la evangelización y la promoción humana; pero tampoco pueden separarse la promoción humana y la evangelización como dos actividades absolutamente independientes. La Iglesia desea insertar siempre la lucha cristiana por la liberación en el designio global de la salvación por ella anunciada (EN 38).

En suma: la Iglesia tomaba conciencia de la forma evangélica de colaborar con la liberación de los hombres. Resuenan en estos pasajes que acabamos de comentar algunos de los anhelos más hondos de la teología latinoamericana de la liberación.

25. S. B. BEVANS – R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto*, Estella: Verbo Divino 2009, 522.

3.2. La recepción latinoamericana del Vaticano II: de Medellín a Aparecida

Aunque la orientación de la teología del Vaticano II estuvo muy determinada por el primer mundo, sin embargo, estamos ante «el primer concilio de la Iglesia universal» (K. Rahner). En su desarrollo interno la Iglesia de América Latina hizo notar su presencia corporativa a través del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), puesto en marcha en 1955, de la mano de sus representantes más eximios (Hélder Câmara, Manuel Larraín), muy preocupados por llevar al aula los problemas de los pueblos subdesarrollados en la línea de la constitución pastoral. Sin duda, la celebración del Concilio ayudó a la formación de la conciencia del pueblo latinoamericano.²⁶ También a la hora de la recepción del Vaticano II el CELAM ha venido desempeñando un papel de guía, asumiendo la tarea de emprender una reflexión y una acción pastoral específica en el continente latinoamericano. Con este objetivo de hacer propio el mensaje conciliar y de aplicarlo a sus comunidades empezó a preparar la segunda conferencia general de los obispos de Latinoamérica, que tuvo lugar en Medellín (1968).

Para aquel momento el papa Montini había redactado (1967) la Encíclica *Populorum progressio*, un documento pensado para las situaciones de los países del tercer mundo. Este texto no pasó desapercibido en Latinoamérica; su lema, el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, caló hondo en Medellín e impulsó una reflexión teológica que acogía el mensaje del Vaticano II desde la opción por los pobres. A juicio de J. Sobrino, Medellín representa «un modelo privilegiado de recepción del concilio por parte de una Iglesia local».²⁷ En aquella *recepción creativa* la Iglesia latinoamericana quiso tener «el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres». Si el Concilio pedía «ir al mundo», Medellín daba un paso más radical: «ir a los pobres». Por ello, intentó impulsar «una nueva evangelización y una nueva catequesis», una conversión de las personas y una transformación de las estructuras. Esta concreción del concilio venía exigida por la doble realidad de un continente mayoritariamente pobre

26. M. McGRATH, «La creazione della coscienza di un popolo latinoamericano. Il CELAM ed il concilio Vaticano II», en M. T. FATTORI – A. MELLONI (eds.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bolonia: Il Mulino 1997, 135-142. S. SCATENA, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bolonia: Il Mulino 2008.

27. J. SOBRINO, «El Vaticano II y la Iglesia en América latina», en C. FLORISTÁN – J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid: Cristiandad 1985, 105-134.

y cristiano. Aquella perspectiva de Medellín encontró un respaldo en los sínodos romanos, tanto el dedicado al tema de la justicia en el mundo (1971) como el de la evangelización, cuyas líneas directrices ya hemos indicado.

Una década más tarde iba a ver la luz el documento de Puebla (1979), *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, como resultado de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. El capítulo titulado *¿Qué es evangelizar?*, que tiene como referente la Exhortación *Evangelii nuntiandi*, avanza en estos cuatro pasos: evangelización de la propia cultura; evangelización y religiosidad popular; evangelización, liberación y promoción humana; evangelización, ideologías y política. Al final, invocando el espíritu de Medellín, el texto afirma «la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral».²⁸ La opción preferencial por los pobres es una opción a favor de la justicia, que surge del amor gratuito de Dios hacia sus hijos más pequeños. Tanto Medellín como Puebla afirman que la liberación debe ser integral.

A mediados de los años ochenta del siglo pasado, J. Sobrino denunciaba «un proceso de involución con respecto a Medellín» que afectaba tanto a la Iglesia latinoamericana como a la Iglesia universal. Signo de esa involución sería el interés primario de la Iglesia por sí misma y la tendencia hacia el centralismo y autoritarismo.²⁹ Otro jesuita, Valentín Menéndez ha intentado describir el *iter* recorrido por la Iglesia latinoamericana en estos términos: el punto de partida fue la «liberación integral» (Medellín), que se convierte en una «evangelización liberadora» (Puebla), para desembocar en una «evangelización liberadora e inculturada» (Santo Domingo).³⁰

En esta secuencia hay que situar ese momento de síntesis provisional que representa la V Asamblea General del CELAM celebrada en el santuario brasileño de Aparecida (2007). El entonces cardenal Bergoglio tuvo un protagonismo notable en la redacción del documento final; a través de ese texto, empeñado en la dimensión social de la nueva evangelización, la perspectiva latinoamericana de la Iglesia de los pobres ha entrado en la Exhortación *Evangelii gaudium*. Un pasaje de este documento permite recapitular este recorrido:

28. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, 1134, Madrid: BAC 1979, 344.

29. J. SOBRINO, «El Vaticano II y la Iglesia en América latina», 131.

30. V. MENÉNDEZ MARTÍNEZ, *La misión de la Iglesia. Un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América Latina (1955-1992), con atención al aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús* (Tesis Gregoriana, Serie Teología 80), Roma 2002.

Asumiendo con nueva fuerza esta opción por los pobres, ponemos de manifiesto que todo proceso evangelizador implica la promoción humana y la auténtica liberación «sin la cual no es posible un orden justo en la sociedad». Entendemos que la verdadera promoción humana no puede reducirse a aspectos particulares: «Debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre» (GS 76), desde la vida nueva en Cristo que transforma a la persona de tal manera que «la hace sujeto de su propio desarrollo» (PP 15). Para la Iglesia, el servicio de la caridad, igual que el anuncio de la Palabra y la celebración de los sacramentos, «es expresión irrenunciable de la propia esencia» (DCE 25) (*Documento Aparecida*, n. 399).

Antes de cerrar este apartado conviene hacer una observación. Hemos delineado muy sumariamente el recorrido de la Iglesia Latinoamericana. Otro tanto se podría hacer de las otras Iglesias continentales. En la realización de la misión evangelizadora de la Iglesia han cobrado un protagonismo muy especial las Iglesias locales, que se hallan ante el reto de adaptar el mensaje del Evangelio a las más variadas circunstancias de tiempos y de lugares y a las más diversas condiciones culturales, históricas y geográficas. En este sentido, los sínodos locales o diocesanos y los sínodos continentales son la mejor prueba de ello. Los documentos que han ido saliendo de estos últimos, normalmente en la forma de exhortaciones apostólicas, son de gran riqueza, donde el sujeto del título es la *Ecclesia* y su determinante geográfica es cada uno de los cinco continentes: Iglesia en África, en América, en Asia, en Oceanía, en Europa.³¹

3.3. *De la encíclica Redemptoris missio al Sínodo sobre la nueva evangelización*

Ya llevamos algunos años hablando de «nueva evangelización». Esta locución fue utilizada por vez primera en el mensaje emitido por los obispos latinoamericanos en la conferencia del CELAM celebrada en Medellín (1968).³² Por su parte, el papa san Juan Pablo II la utilizó en la homilía pronunciada el 9 de junio de 1979 en Polonia.³³ Poco después, con ocasión de la XIX Asamblea del

31. OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS (ed.), *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales de los cinco continentes*, Madrid: BAC 2011.

32. F. MARTÍNEZ DIEZ, *La nueva evangelización, ¿restauración o alternativa?*, Madrid: San Pablo 1992, 27-28.

33. AAS 71 (1979) 865.

CELAM celebrada en Puerto Príncipe (Haití), el 9 de marzo de 1983, el papa Wojtyła volvió a servirse del lenguaje de la nueva evangelización: «La conmemoración del medio milenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso vuestro, compromiso no de re-evangelización, pero sí de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión».³⁴

Este lenguaje fue adquiriendo contornos más precisos y fue relanzado oficialmente en la Encíclica *Redemptoris missio* (1990), que nació con la vocación de servir a la celebración del veinticinco aniversario del decreto *Ad gentes*: «Hoy la Iglesia debe afrontar nuevos desafíos, proyectándose hacia nuevas fronteras, tanto en la primera misión *ad gentes* como en la nueva evangelización de pueblos que han recibido ya el anuncio de Cristo. Hoy se pide a todos los cristianos, a las Iglesias particulares y a la Iglesia universal la misma valentía que movió a los misioneros del pasado y la misma disponibilidad para escuchar la voz del Espíritu» (RM 30). Dentro de la misión única de la Iglesia, este documento establece una tipología con estas tres situaciones básicas: a) la actividad pastoral en las comunidades cristianas bien consolidadas; b) la misión *ad gentes* allí donde aún no se ha proclamado el evangelio; c) la re-evangelización o nueva evangelización, en países de antigua cristiandad o en Iglesias jóvenes, donde se ha perdido el sentido de la fe y las exigencias del evangelio (RM 33).

No obstante, junto al desempeño de la misión *ad gentes*, en medio de fenómenos sociales nuevos, como el flujo migratorio, la evangelización se desarrolla en nuevos areópagos: el mundo de la comunicación global, el compromiso por la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos; los derechos de los hombres y de los pueblos, sobre todo de las minorías; la promoción de la mujer y del niño; la salvaguarda de la creación; la cultura, la investigación científica, las relaciones internacionales (RM 37).³⁵

En el umbral del tercer milenio, el cardenal A. Dulles nos ha ofrecido en un decálogo una síntesis de lo que puede significar la nueva evangelización: 1. Su centro es Cristo; 2. Es ecuménica; 3. Toma en serio la relación con las otras religiones; 4. Respeta la libertad religiosa; 5. Es un proceso continuo de profundización en la fe; 6. Incluye la doctrina social de la Iglesia; 7. Incluye como uno de sus distintivos la evangelización de las culturas; 8. Utiliza los

34. AAS 75 (1983) 778. Véase las reflexiones del papa Wojtyła sobre «el reto de la nueva evangelización», en JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, 119-128.

35. Véase: R. SCHREITER, «¿Qué significa evangelizar hoy? La nueva evangelización», en M. REUS (ed.), *Evangelización y misión*, Bilbao: Publicaciones Deusto 2006, 138-144.

medios de comunicación social; 9. Es tarea de todos los cristianos; 10. Es la obra del Espíritu Santo, agente principal de la evangelización³⁶.

Por su parte, el papa Benedicto XVI ha otorgado al tema de la nueva evangelización un lugar de excepción en la agenda eclesial. De ello habla, en primer lugar, la creación del Consejo Pontificio para la nueva evangelización (2010), y, en segundo lugar, la convocatoria y celebración dos años después de un Sínodo sobre esta problemática. El texto de los *lineamenta* preparados para la XIII Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos, sobre «la nueva evangelización para la transmisión de la fe», arranca de la constatación de estar viviendo una nueva etapa histórica en el dinamismo misionero de la Iglesia. A ello está dedicado su primer capítulo: «Tiempo de nueva evangelización».³⁷ En la parte final del documento la urgencia de la nueva evangelización queda situada en el contexto actual de «emergencia educativa», es decir, las graves dificultades con las que hoy se topa la actividad educativa en general y la acción educativa cristiana en particular. En suma: «Cada vez es más arduo transmitir a las nuevas generaciones los valores fundamentales de la existencia y de un recto comportamiento».³⁸

Ahora bien, la pregunta acerca de la trasmisión de la fe se transforma en una pregunta de la Iglesia sobre sí misma, porque cuestiona a toda la Iglesia en su ser y en su existir. Y el texto de los *lineamenta* sugería que «el problema de la falta de fecundidad de la evangelización hoy, de la catequesis en los tiempos modernos, es un problema eclesiológico, que se refiere a la capacidad o incapacidad de la Iglesia de configurarse como real comunidad, como verdadera fraternidad, como un cuerpo y como una máquina o una empresa».³⁹ Por eso, el término «nueva evangelización» indica la exigencia de buscar nuevas formas de ser Iglesia desde la convicción de que «el cristiano y la Iglesia o son misioneros o no son tales».⁴⁰ El mandato misionero (Mc 16, 15; Mt 28, 19; Lc 24, 48) está lejos de cumplirse y ha entrado en una nueva fase al hilo

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

37. Cf. S. MADRIGAL, «La Iglesia y la transmisión de la fe en el horizonte de la nueva evangelización», *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012) 255-289. Véase: R. FISICHELLA, *La nueva evangelización*, Santander: Sal Terrae 2012. W. KASPER, «La nueva evangelización. Un desafío pastoral, teológico y espiritual», en G. AUGUSTIN (ed.), *El desafío de la nueva evangelización. Impulsos para la revitalización de la fe*, Santander: Sal Terrae 2012, 19-37.

38. SÍNODO DE LOS OBISPOS. XIII Asamblea General Ordinaria, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Lineamenta*, Madrid: BAC 2011, 88. (En adelante= *Lineamenta*).

39. *Lineamenta*, 20.

40. *Ibid.*, 50.

del interrogante que quiso relanzar la encíclica de san Juan Pablo II: ¿estamos comprometidos de corazón con la misión?

En este horizonte de preocupaciones se celebró el último sínodo ordinario de los obispos. De forma muy consciente se situaba en la huella de la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, no sólo por sus citas explícitas,⁴¹ sino por su línea de fondo: «La nueva evangelización es el nombre dado a esta nueva atención de la Iglesia a su misión fundamental, a su identidad y razón de ser». «Nueva evangelización es sinónimo de misión».⁴² En otro lugar, los *lineamenta* proponen otra descripción de la «nueva evangelización» como actitud y estilo audaz: «Es la capacidad de parte del cristianismo de saber leer y descifrar los nuevos escenarios que en estas últimas décadas han surgido dentro de la historia humana, para habitarlos y transformarlos en lugares de testimonio y de anuncio del Evangelio». Al hablar de los nuevos escenarios sociales, culturales, políticos, económicos y religiosos, asume las indicaciones de la Encíclica *Redemptoris missio* (n. 37), y las desarrolla más detenidamente:⁴³ el escenario cultural de fondo es una época marcada fuertemente por la secularización; el fenómeno social de la migración con el desmoronamiento cultural de valores y puntos de referencia; el escenario desafiante de los medios de comunicación social; el escenario de una duradera crisis económica; el escenario de la investigación científica y tecnológica; el escenario de la política. Son nuevos areópagos, donde afloran temas y sectores que han de ser iluminados con la luz del Evangelio como «el compromiso con la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos; la mejora en los mecanismos de gobierno mundial y nacional; la construcción de formas posibles de escucha, convivencia, diálogo y colaboración entre diversas culturas y religiones; la defensa de los derechos del hombre y de los pueblos, sobre todo de las minorías, la promoción de los más débiles; la protección de la creación y el compromiso con el futuro de nuestro planeta».⁴⁴

Ahora bien, el objetivo de la transmisión de la fe es el encuentro y la comunión con Cristo. Son varios y variados los elementos que integran la comprensión de la misión hoy: testimonio y anuncio, acción litúrgica y contemplación, inculturación y diálogo interreligioso, lucha por la justicia y compromiso con la reconciliación y la paz. Por esta vía el concepto de «nueva evangelización»

41. A título de ejemplo: la conclusión de *EN 80* se cita en *Lineamenta*, 19; *EN 14* se cita en *Lineamenta*, 21; *EN 15* en *Lineamenta*, 22.

42. *Lineamenta*, 50.51, respectivamente.

43. *Ibid.*, 36-43.

44. *Ibid.*, 43.

se hace «sinónimo de renovación espiritual de la vida de fe de las Iglesias locales, de puesta en marcha de caminos de discernimiento de los cambios que están afectando la vida cristiana en varios contextos culturales y sociales». ⁴⁵ Es oportuno señalar la continuidad de este Sínodo con sus precedentes, como jalones en la recepción de la doctrina conciliar.

Desde la perspectiva de la transmisión de la fe, del testimonio y anuncio, y de la acción litúrgica, quedamos remitidos inmediatamente a las dos últimas asambleas sinodales, sobre la eucaristía y, más en particular, la dedicada a la palabra de Dios. «En estas dos asambleas, la Iglesia ha sido invitada a reflexionar y a tomar plena conciencia de la dinámica profunda que sostiene su identidad: la Iglesia transmite la fe que ella misma vive, celebra, profesa y testimonia». ⁴⁶ La dinámica del anuncio y del testimonio establece una conexión de la XIII Asamblea del Sínodo de los Obispos con la precedente, esto es, con el Sínodo de la Palabra, celebrada del 5 al 26 de octubre de 2008, bajo el lema *La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*, cuyo resultado final fue la Exhortación apostólica *Verbum Domini*. La tercera parte reflexiona sobre la misión de anunciar la Palabra al mundo, señalando que de la Palabra de Dios surge la misión de la Iglesia (n. 92) y que existe una conexión intrínseca entre la *comunicación de la Palabra de Dios* y el *testimonio cristiano* (n. 97). En esta misma línea de la transmisión de la fe había insistido la Asamblea General Ordinaria dedicada a la catequesis, preocupada de manera específica en los métodos que la Iglesia ha empleado y elaborado para llevar a acabo la «pedagogía de la fe». Por eso, los *lineamenta* se remontan aguas arriba en la historia del Sínodo, dando acogida a la Exhortación apostólica *Catechesi tradendae*, de 1979, que proponía dos instrumentos fundamentales para la transmisión de la fe: la catequesis y el catecuminado. ⁴⁷

Todos estos aspectos y elementos de discernimiento han venido a confluir en la última asamblea general ordinaria del sínodo de los obispos y diseñan su objetivo: relanzar la nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana: «“Nueva evangelización” quiere decir compartir con el mundo sus ansias de salvación y dar razón de nuestra fe, comunicando el *Logos* de la esperanza (cf. 1Pe 3,15)». ⁴⁸

45. *Lineamenta*, 32.

46. *Ibid.*, 60.

47. *Ibid.*, 64.

48. *Ibid.*, 104.

3.4. Recapitulación: «la nueva evangelización ha comenzado con el Vaticano II»

Si nos detenemos un momento y reflexionamos sobre el avance de esta teología de la misión que desde la constitución pastoral ha ido madurando de la mano del Decreto conciliar *Ad gentes* (1965), de la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) y de la Encíclica *Redemptoris missio* (1990), podemos percibir la huella límpida de esta constelación de ideas: la misión como participación en la misión del Dios uno y trino, la misión como servicio liberador en pro del reino de Dios, la misión como anuncio de Jesucristo, Salvador universal. Se ofrecen así varias *constantas* que habrán de ser trasladadas a los distintos *contextos*. Bevans y Schroeder reconocen que esos tres documentos magisteriales convergen hacia un enfoque común que establece un modelo de «misión como diálogo profético».⁴⁹

Al final de este recorrido, siguiendo el rastro de la conciencia misionera de la Iglesia posconciliar, podemos constatar una continuidad estructural entre la perspectiva pastoral del Vaticano II y la nueva evangelización, objeto de la XIII Asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos. La apertura misionera de la Iglesia al mundo, como legado característico del espíritu del Concilio *pastoral*, es el factor que sigue estableciendo la conexión más profunda entre ambos acontecimientos con vistas a la misma recepción del Concilio Vaticano II en fidelidad creativa.

Así lo había reconocido san Juan Pablo II, que afirmó hace algunos años que la nueva evangelización había comenzado con el Vaticano II.⁵⁰ En su conversación con el periodista V. Messori rechazaba que *nueva evangelización* tuviera que ver con restauración o proselitismo, más bien «si a partir de la *Evangelii nuntiandi* se repite la expresión *nueva evangelización*, eso es solamente en el sentido de los nuevos retos que el mundo contemporáneo plantea a la misión de la Iglesia».⁵¹ Que la nueva evangelización se haya convertido en la clave de la acción pastoral de la Iglesia actual se entiende bien desde la omnipresencia del tema de la «misión» en los documentos conciliares, junto a esa noción y conciencia de una Iglesia servidora de la misión de Cristo y, por ello, servidora del mundo, «sacramento universal de salvación». Ahora bien, la identidad *ad intra* de la Iglesia se labra al ser ella misma evangelizada, y, al mismo tiempo, esa identidad es configurada por su misión *ad extra*, cuyo

49. Cf. S. B. BEVANS – R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy*, 491-494; 521-524; 547-550.

50. *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, 166.

51. *Ibíd.*, 126.

destinatario prioritario son los pobres. Ir al mundo es ir a los pobres.⁵² Esta perspectiva de la Iglesia de los pobres, que hunde sus raíces en la experiencia conciliar y fue revitalizada en Medellín, reaparece con nuevo vigor en la exhortación apostólica del papa Francisco, de la mano de Aparecida, como aquello que la Iglesia latinoamericana devuelve a la Iglesia universal, reformulado ahora en el lenguaje de su «salida misionera».

4. «UNA IGLESIA EN SALIDA»: LA ECLESIOLOGÍA PASTORAL DEL PAPA FRANCISCO

¿Qué significa la cláusula «una Iglesia en salida»? ¿De dónde procede? ¿Cuál es su alcance teológico en la eclesiología pastoral del Papa? ¿Hacia dónde quiere llevar a 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 horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización» (EG 27). Vamos cerrando nuestro intento de fusión de horizontes. En relación directa con el sínodo sobre la nueva evangelización, este proyecto se sitúa a la zaga de la huella del Vaticano II, se sabe en la senda del magisterio posconciliar sobre la evangelización, en particular sobre la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, y se configura según el modelo de la opción latinoamericana de la Iglesia de los pobres refrendado en Aparecida (2007). Sobre estos tres pilares fundamentales se eleva el desafío de «una Iglesia en salida», cuya clave de bóveda es la «conversión misionera para la reforma de la Iglesia». Veamos cómo estos elementos fundamentales son inspiradores de la eclesiología pastoral del papa Francisco.

4.1. «Conversión misionera para la reforma de la Iglesia»

En primer lugar, Francisco no hace grandes especulaciones sobre el Vaticano II y los debates sobre la recepción. En la primera entrevista que concedió al director de *La Civiltà Cattolica* en agosto de 2013 ofreció en una lacónica respuesta su postura hacia lo que representa la intención reformista del Concilio: «El Vaticano II supuso una relectura del Evangelio a la luz de la cultura

52. J. PLANELLAS I BARNOSELL, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Barcelona: Herder 2014.

contemporánea. Produjo un movimiento de renovación que viene sencillamente del mismo Evangelio». ⁵³

Así las cosas, no es casual que el capítulo primero de su exhortación, «la transformación misionera de la Iglesia», arranque del mismo impulso que vio nacer el Vaticano II, el mandato misionero de Jesús (EG 19): «Id y haced que todos los pueblos sean mis discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo que os he mandado» (Mt 28, 19-20). De esta cita evangélica arrancaba el plan de Suenens que puso en marcha el Concilio Vaticano II con el objetivo de poner a la Iglesia en estado de misión. «Hoy, en este “id” de Jesús —escribe Francisco— están presentes los escenarios y los desafíos siempre nuevos de la misión evangelizadora de la Iglesia, y todos somos llamados a esta nueva “salida” misionera» (EG 20).

En segundo lugar, Francisco conecta esta salida misionera —«constituyámonos en todas las regiones de la tierra en un “estado permanente de misión”» (EG 25)—, con una «pastoral en conversión». Bergoglio —según revela su estrecho colaborador Víctor Fernández—, ⁵⁴ admira profundamente el pensamiento de Pablo VI en este aspecto concreto: «Está en línea de la Encíclica *Ecclesiam suam*, según la cual “la Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio... De esta iluminada y operada conciencia brota un espontáneo deseo de comparar la imagen ideal de la Iglesia —tal como Cristo la vio, la quiso y la amó como Esposa suya santa e inmaculada— y el rostro real que hoy la presenta... Brota, por lo tanto, un anhelo generoso y casi impaciente de renovación, es decir, de enmienda de los defectos que denuncia y refleja la conciencia, a modo de examen interior frente al espejo del modelo que Cristo nos dejó de sí”. Por consiguiente, una reforma de sí misma por fidelidad a Cristo». ⁵⁵

Es notable en el pensamiento de Francisco esta conexión entre misión y reforma. De ahí que la exhortación acuda explícitamente al pasaje del decreto sobre el ecumenismo que habla de una reforma permanente de la Iglesia por fidelidad a Jesucristo (UR 6): «Toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación (...) Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad». ⁵⁶

53. *Razón y Fe* 268 (2013) 249-276; aquí: 267.

54. V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco*, 32-33.

55. La cita en EG 26.

56. Nuevamente en EG 26.

Por otro lado, el título mismo de su exhortación, *Evangelii gaudium*, resulta de la combinación de dos documentos del papa Montini, *Gaudete in Domino* y *Evangelii nuntiandi*. De este último, recupera algunas de sus formulaciones más emblemáticas: «La Iglesia existe para evangelizar» (EN 14); y en otro lugar habla de «la dulce y confortadora alegría de evangelizar» (EN 80; convertido en título en EG 9-10). En este documento, como ya hemos indicado, «Jesús es el primero y el más grande evangelizador» (EG 12), y la evangelización adquiere esa dimensión integral que asocia el anuncio del Evangelio con la promoción humana, es decir, la dedicación a los pobres y a su liberación. El Papa —comenta V. Fernández—, «ha querido retomar los desafíos de aquel documento pero presentándolos nuevamente y de una manera actualizada para el mundo de hoy. El acento puesto en el “*gaudium*”, la alegría, tiene que ver con el desencanto y la melancolía del mundo actual».⁵⁷

Prosiguiendo esta línea hay que considerar, en tercer lugar, la maduración de la opción preferencial por los pobres en la Iglesia latinoamericana que ha llegado hasta la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Dos son los aspectos —comenta Víctor Fernández— que establecen una conexión entre Aparecida y *Evangelii gaudium*: «Uno es la necesidad de prestar atención a los agentes pastorales para darles ánimo en medio de las tentaciones actuales. Otro es la preocupación por poner a la Iglesia en salida misionera».⁵⁸ Y añade: «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*».⁵⁹

Este compromiso histórico de la Iglesia le debe dar una nueva fisonomía, más pascual, más pobre, más evangélica. Aparecida subrayaba que ya «no podemos quedarnos tranquilos en espera pasiva en nuestros templos» (DA 548), sino que es necesario pasar «de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera» (DA 370). Éste habría sido el gran descubrimiento de Bergoglio en Aparecida, el redescubrimiento de una Igle-

57. V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco*, 33.

58. *Ibid.*, 47.

59. *Ibid.*, 48-49.

sia no ya simplemente evangelizadora, sino esencialmente misionera, necesariamente en salida, y, como vamos a señalar enseguida, sobre todo en salida hacia las «periferias» que más necesitan la luz del Evangelio. Desde esta experiencia queda redimensionado el adagio que hemos utilizado más arriba: «la Iglesia hace la misión y la misión hace la Iglesia». La misión es una pregunta de la Iglesia sobre sí misma. Era ésta una idea directriz en los *lineamenta* preparados para la XIII Asamblea ordinaria del Sínodo de los obispos, que Bergoglio ha radicalizado: la actividad misionera debe generar una nueva forma de comunidad eclesial más creíble y más evangélica.

La exhortación apostólica del papa Francisco prolonga consecuentemente esta línea de pensamiento poniendo la misión en el corazón de la Iglesia: «para permanecer fieles hay que salir». Por ello, la actividad pastoral se relocaliza en el terreno de la conversión, de la reforma permanente de la Iglesia, porque «la Iglesia se reforma si se centra en la misión». ⁶⁰ La clave de la eclesiología pastoral del papa Francisco se sustancia en esta cláusula: «conversión misionera para la reforma de la Iglesia». Así la evangelización cuestiona el ser y la vida de la Iglesia. Y bien, ¿qué éxodos ha de emprender la Iglesia en salida misionera? ¿Cuál es el programa de reforma o cuáles son las salidas de esta Iglesia? Antes de identificar los éxodos o salidas de una Iglesia misionera, veamos las notas con las que el Papa describe a esa comunidad evangelizadora, Iglesia de puertas abiertas.

4.2. LA COMUNIDAD EVANGELIZADORA, PARADIGMA DE LA ACTIVIDAD PASTORAL

El modelo de ese éxodo o salida nos lo ofrecen Abrahán, Moisés, Jeremías (*EG* 20); pero de manera eminente el mismo Señor: «Vayamos a otra parte, a predicar también en las poblaciones vecinas, porque para esto he salido» (*Mc* 1,38; citado en *EG* 21). En fidelidad al Maestro, «es vital que hoy la Iglesia salga a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones, sin demoras, sin asco y sin miedo» (*EG* 23).

Para dar nombre a esa Iglesia en salida Francisco utiliza la noción «comunidad evangelizadora», que describe con cinco acciones verbales: «La Iglesia en salida es la comunidad de discípulos misioneros que primerean, que se involucran, que acompañan, que fructifican y festejan» (*EG* 24). En primer lugar, la comunidad evangelizadora primerea. Con este argentinismo el Papa

60. C. M. GALLI, «Las novedades de la evangelización y de la opción por los pobres en la *Evangelii gaudium*. Una lectura desde la Iglesia latinoamericana», *Corintios XIII* 149 (2014) 87.

explica el modo de actuar de Dios, que va por delante de nosotros, nos sale al paso, tomando la iniciativa, de manera que así explicaba su propia vocación.⁶¹ Es el principio de la primacía de la gracia (EG 112). Que la comunidad evangelizadora primerea significa que brinda la misericordia inagotable de Dios que ha experimentado previamente. En consecuencia, y en segundo lugar, la comunidad evangelizadora se involucra en la vida de los demás para servirles lavándoles los pies, «toca la carne sufriente de Cristo en el pueblo», tiene «olor a oveja». En tercer lugar, la comunidad evangelizadora «acompaña» a la humanidad doliente con paciencia y, por ello, puede «fructificar»; por último, la comunidad evangelizadora sabe «festejar» y celebra cada pequeña victoria en la liturgia, fuente de un renovado impulso de evangelización.

La Iglesia «en salida» es descrita con ayuda de varias imágenes, de manera que Francisco recrea el lenguaje eclesiológico: la Iglesia es «una madre de corazón abierto», tal y como reza el título del epígrafe que cierra la primera sección del documento dedicado a la transformación misionera de la Iglesia (cf. EG 46-49). La Iglesia «en salida» es «una Iglesia con las puertas abiertas»; «la Iglesia está llamada a ser siempre la casa abierta del Padre». Toda esta sección queda clausurada con uno de los pasajes más logrados del documento:

Salgamos, salgamos a ofrecer a todos la vida de Jesucristo. Repito aquí para toda la Iglesia lo que muchas veces he dicho a los sacerdotes y laicos de Buenos Aires: prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a sus propias seguridades. No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos. Si algo debe inquietarnos santamente y preocupar nuestra conciencia, es que tantos hermanos nuestros vivan sin la fuerza, la luz y el consuelo de la amistad con Jesucristo, sin una comunidad de fe que los contenga, sin un horizonte de sentido y de vida. Más que el temor a equivocarnos, espero que nos mueva el temor a encerrarnos en las estructuras que nos dan una falsa contención, en las normas que nos vuelven jueces implacables, en las costumbres donde nos sentimos tranquilos, mientras afuera hay una multitud hambrienta y Jesús nos repite sin cansarse: «Dadles vosotros de comer» (Mc 6, 37) (EG 49).

61. Confiesa en términos biográficos: «Fue la sorpresa, el estupor de un encuentro; me di cuenta de que me estaban esperando. Eso es la experiencia religiosa: el estupor de encontrarse con alguien que te está esperando. Desde ese momento para mí, Dios es el que te “primerea”. Uno lo está buscando, pero Él te busca primero. Uno quiere encontrarlo, pero Él nos encuentra primero» (S. RUBIN – F. AMBROGUETTI, *El jesuita. Conversaciones con el cardenal Jorge Bergoglio*, Buenos Aires: Vergara 2010, 46).

A partir de este texto, espigando datos del resto de la exhortación apostólica, trataremos de indicar el núcleo de reforma eclesial querida por el papa Francisco.

4.3. *Dinámicas de éxodo y de salida: el programa del papa Francisco*

La primera salida, la más elemental, su «salir a la calle», consiste en el abandono de la introversión eclesial. Con unas palabras de Juan Pablo II dirigidas a los obispos de Oceanía: «Toda renovación en el seno de la Iglesia debe tender a la misión como objetivo para no caer presa de una especie de introversión eclesial» (EG 27). Esta introversión eclesial equivale a eso que Francisco denomina «autorreferencialidad», un modo de ser Iglesia que censuró en su época de cardenal de Buenos Aires de esta manera: «A una Iglesia que se limita a administrar el trabajo parroquial, que vive encerrada en su comunidad, le pasa lo mismo que a una persona encerrada: se atrofia física y mentalmente (...). A una Iglesia autorreferencial le sucede lo mismo que a una persona autorreferencial: se pone autista, paranoica».⁶²

Llevar a la realidad este descentramiento exige una conversión misionera de las estructuras de la Iglesia: la parroquia, las comunidades de base, las pequeñas comunidades y movimientos. Las Iglesias locales, sujeto primario de la evangelización, deben situarse en «salida constante hacia las periferias de su propio territorio o hacia los nuevos ámbitos socioculturales» (EG 30). La pastoral en clave misionera ha de abandonar el cómodo criterio del «siempre se ha hecho así» (EG 33). Hay que repensar los objetivos, la estructura, el estilo y los métodos de evangelización en las propias comunidades. Por otro lado, este descentramiento incluye un proceso de «descentralización» (EG 16), que habrá de plasmarse en el modo de ejercicio de la autoridad primacial, del relanzamiento de las conferencias episcopales (EG 32), de la puesta en práctica de los mecanismos de participación previstos en el Código de Derecho Canónico (EG 31). Francisco valora muy positivamente la experiencia ortodoxa de la colegialidad y de la sinodalidad (EG 246), de la que nuestra Iglesia tiene mucho que aprender. En una palabra, lo que está en juego a la hora de la reforma es la fidelidad a su vocación misionera. No sirve una pastoral de mera conservación o de simple administración de lo que hay.

62. S. RUBIN – F. AMBROGUETTI, *El jesuita. Conversaciones con el cardenal Jorge Bergoglio*, 75-76.

Un segundo éxodo es lo que Francisco denomina salir de la «mundanidad espiritual».⁶³ Esta enfermedad detectada en los agentes pastorales (93-97) contiene un diagnóstico sobre la organización y el funcionamiento de las estructuras eclesiales, estructuras rígidas y poco acogedoras de nuestras parroquias y comunidades, a las que les falta espíritu evangélico, de modo que buena parte de los bautizados no experimentan su pertenencia a la Iglesia (EG 63). Esta mundanidad espiritual combina el vivir centrado en sí mismo con una apariencia religiosa vacía de Dios. En el fondo, so pretexto espiritual lo que se hace es «buscar en lugar de la gloria de Dios, la gloria humana y el bienestar personal» (EG 93). En esta línea la Iglesia queda reducida a una institución de origen y gestión humana, «clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos». Para salir de esa mundanidad espiritual «hay que poner a la Iglesia en movimiento de salida de sí, de misión centrada en Jesucristo, de entrega a los pobres. ¡Dios nos libre de una Iglesia mundana bajo ropajes espirituales o pastorales!» (EG 97).

Un tercer éxodo: la salida de la mundanidad espiritual es una condición indispensable para alumbrar una Iglesia pueblo de Dios, que anuncia el Evangelio: «Este sujeto de evangelización es más que una institución orgánica y jerárquica, porque es ante todo un pueblo que peregrina hacia Dios. Es ciertamente un *misterio* que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador» (EG 111). Estas reflexiones de Bergoglio recrean el contenido del capítulo II de la Constitución *Lumen gentium*, dando curso a las perspectivas eclesiológicas que han madurado en la reflexión pastoral de la «teología del pueblo» desplegada en Argentina.⁶⁴

Como en el texto conciliar, la categoría «pueblo» pone de manifiesto la común dignidad bautismal de todos los cristianos. Entre ellos no hay más diferencias que las que afectan al servicio: la minoría de los ministros ordenados se encuentra al servicio de la inmensa mayoría del Pueblo de Dios, que son los laicos (EG 102). Esta eclesiología «popular» recuerda que todo el pueblo es misionero y ha recibido el encargo de anunciar el evangelio (EG 112-114). Esta noción de «pueblo de Dios» incluye a todos, laicos y ministros, parroquias y movimientos, con todos sus carismas. De manera especial subraya la presencia del *sensus fidei* en todo el pueblo de Dios, su infalibilidad *in credendo*: «ahí actúa la fuerza santificadora del Espíritu que impulsa a evangelizar» (EG 119). Francisco invita a cada bautizado a que viva esa misión

63. La expresión está tomada de Henri de Lubac, citado en EG 93, nota 71.

64. Véase el capítulo «El pueblo. ¿Qué pueblo?» en V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco*, 121-141.

como verdadero protagonista, que experimente esa llamada a evangelizar como dirigida personalmente a él (EG 119-126). Y en cuanto al estilo evangelizador, Francisco nos recuerda que el evangelio se anuncia eclesialmente, viviendo el «gusto espiritual» de ser pueblo (EG 268-274).

En la noción de pueblo de Dios anida un reto que significa un cuarto éxodo, el de la catolicidad inculturada: el único pueblo de Dios «se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su propia cultura» (EG 115-118). La cultura se entiende aquí como la totalidad de la vida de un pueblo, de modo que es un instrumento muy apto para entender las diferentes formas de vida que se dan cita en el pueblo de Dios. En una palabra: no existe una única cultura cristiana, sino que la gracia supone la cultura. La Iglesia es un pueblo con muchos rostros, y nadie puede sacralizar vanidosamente la propia cultura.

Una quinta salida está presente por todo el documento, es la salida hacia las periferias. La misión se dirige hacia todas las periferias.⁶⁵ La imagen de la «Iglesia en salida» alcanza aquí su mayor densidad. Abandonando el centro, Francisco invita a la Iglesia a habitar las periferias, no sólo las geográficas sino también (y sobre todo) las que llama «periferias existenciales». Esta expresión, que se encuentra en el documento de Aparecida, aparece varias veces en *Evangelii Gaudium*, cuando se indica que salir a las periferias que necesitan la luz del Evangelio forma parte de la vocación común de todos los cristianos (EG 20.46), o cuando se indica entre las tareas propias del obispo el mantenerse en «salida constante hacia las periferias de su propio territorio o hacia los nuevos ámbitos socioculturales» (EG 30).

La Iglesia, descentrada de sí misma, en salida hacia las periferias, concede un lugar central a la cuestión social. Como se dice en el texto citado más arriba, no podemos estar tranquilos y encerrados «mientras afuera hay una multitud hambrienta y Jesús nos repite sin cansarse: “Dadles vosotros de comer” (Mc 6,37)». El capítulo cuarto de la exhortación apostólica está dedicado a la dimensión social de la evangelización. Dos temas ocupan de manera especial la atención: la preocupación por la paz y el bien común y la inclusión social de los pobres. Los pobres ocupan un lugar privilegiado en el pueblo de Dios: «Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica. Dios les otorga “su primera misericordia”» (EG 198). Por eso, concluía: «Quiero una Iglesia pobre para los pobres». Ahí culmina la salida misionera de la Iglesia y el Papa advierte que una comunidad cristiana que se olvida de los pobres corre el riesgo de quedar

65. Sobre este punto: V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco*, 77-99.

«sumida en la mundanidad espiritual, disimulada en prácticas religiosas, con reuniones infecundas o con discursos vacíos» (EG 207).

5. CONCLUSIÓN: LA NUEVA EVANGELIZACIÓN Y LA NOVEDAD DE CRISTO

Uno de los escasos pasajes en los que Francisco utiliza la expresión nueva evangelización ocurre en el contexto de esta llamada a descubrir a Cristo en los pobres. Dice así: «La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia» (EG 198). A la luz de estas palabras merece la pena evocar, cerrando esta fusión de horizontes, aquel gesto simbólico casi al final del Concilio Vaticano II, el llamado pacto de las Catacumbas, es decir, la firma de un breve documento en el que un grupo de obispos se comprometía a hacer llegar a sus Iglesias esa misma voluntad de una Iglesia pobre y para los pobres.⁶⁶

Ahora bien, este exigente programa que reaviva el mensaje de la parábola del juicio final, sólo puede ser sostenido desde la experiencia de la gracia, del Dios que nos primerea. Ahí se sitúa la conversión a una espiritualidad misionera, esa que, saliendo del propio amor, querer e interés, produce la alegría del Evangelio. De ello se ocupa el último capítulo de la exhortación apostólica, que llama a una evangelización con Espíritu, a una mística capaz de arrostrar las tentaciones de mundanidad y de secularismo.⁶⁷ En suma: conversión a una Iglesia pobre, que sale a las periferias, para ser evangelizadores con Espíritu; queda, pues, desterrada la dicotomía que tantas veces se da cuando las propuestas místicas carecen de compromiso social (oración sin compromiso), o cuando el discurso y praxis sociales fluyen sin espiritualidad (compromiso sin oración). Francisco nos recuerda que la misión es una pasión por Jesús pero, al mismo tiempo, una pasión por su pueblo (EG 268). Todo su discurso acerca de la alegría del Evangelio fluye desde esta certeza: «Toda auténtica acción evangelizadora es siempre “nueva”» (EG 11). El sustrato de esta apreciación no es otro que la conocida afirmación de san Ireneo en *Adversus haereses*: es Cristo el que «en su venida ha traído consigo toda novedad».

66. K. APPEL – S. PITTL, «Das Konzil am Grab. Das Grabmal Pauls VI. und der “Pakt der Katakomben” als Verständnishilfen für den ästhetischen Perspektivenwechsel des Konzils», en J.-H. TÜCK (ed.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg: Herder 2012, 303-316; esp. 310-315.

67. Este capítulo encuentra sus paralelismos en *Evangelii nuntiandi* (74-80) y en *Redemptoris missio* (87-91).