

¿Nueva evangelización *versus* misión *ad gentes*?

José R. Villar Saldaña
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA

RESUMEN El Concilio Vaticano II distinguió en el seno de la única Misión de la Iglesia tres actividades: la actividad *ad gentes*, la actividad pastoral y la actividad ecuménica. Las diferencias entre ellas derivan de las diversas circunstancias en que se encuentran los destinatarios de la Misión (los no cristianos, los católicos, los cristianos no católicos). Nada impide pensar en una nueva actividad de la Misión (la “nueva evangelización”) que, sin oponerse a las citadas, se connumere con ellas en cuanto sus destinatarios presentan unas nuevas circunstancias “postcristianas”, como sucede en el caso de la nueva evangelización.

PALABRAS CLAVE Misión *ad gentes*, secularismo, nueva evangelización.

SUMMARY *At the heart of the unique Church mission Vatican II distinguished three activities: the activity ad gentes, pastoral activity and ecumenical activity. The differences lie in the distinct circumstances of those who are to receive the mission message, non-Christians, Catholics, non-Catholic Christians. Nothing hinders thinking of a new mission activity (“New Evangelization”) not opposed to the others. New Evangelization forms part of the other mission activities to the extent that those to be evangelized belong to the new set of circumstances called “post-Christian”.*

KEYWORDS *Mission ad gentes, Secularism, New Evangelization.*

I. INTRODUCCIÓN

Cuando en la Francia de los años cuarenta del siglo pasado H. Godin y V. Daniel constataron la necesidad de una acción misionera en los ambientes descristianizados del país¹, su apelación a la misión suscitó en no pocos un temor fundado: si “la misión está aquí”, en Francia, entonces carecería de jus-

1 Cf. H. DANIEL – Y. GODIN, *La France, pays de mission?* (Paris 1943).

tificación marchar fuera, a las “misiones extranjeras”. No es arriesgado pensar que la evidente necesidad actual de una nueva evangelización en las Iglesias de antigua tradición podría provocar una inquietud similar sobre el envío *ad gentes* a otras regiones.

Antes de abordar el tema en el plano teórico, conviene recordar que la comunidad apostólica superó ese presunto dilema de modo práctico, cuando la Iglesia de Antioquía recibió la llamada del Espíritu Santo: “Separadme ya Bernabé y a Saulo para la obra a la que los he llamado” (Hch 13, 2-3). Los cristianos de Antioquía podían estimar con poderosas razones que ambos, Pablo y Bernabé, eran bien necesarios en la propia Antioquía, donde no faltaría tarea abundante. La reacción de la comunidad fue muy otra: “después de haber ayunado y orado, les impusieron las manos y les enviaron”.

De manera que cualquiera sea la situación en que se encuentre una comunidad, la prioridad del envío *ad gentes* resulta evidente. Aún más, cabría avanzar la hipótesis de que allí donde falte esa disponibilidad para la *missio ad gentes* será dudoso que también existan energías para llevar a cabo la Misión en el propio lugar. Semejante hipótesis tiene cierta fundamentación a partir de los datos del Concilio Vaticano II y del magisterio posconciliar sobre la Misión, sobre la actividad *ad gentes* y la nueva evangelización.

II. LA MISIÓN DE LA IGLESIA EN EL CONCILIO VATICANO II

Recordemos que en el imaginario católico tradicional la Misión se identificaba con las “misiones extranjeras”, es decir, con aquellos territorios lejanos de occidente en donde los enviados por las instituciones misioneras anunciaban el Evangelio a los no cristianos. Los misioneros realizaban esa actividad apoyados por el afecto, oración y ayuda de las Iglesias de origen; sin embargo, la actividad misionera aparecía en la práctica como una tarea sectorial y yuxtapuesta al discurrir cotidiano de pastores y de fieles. Las diócesis se dedicaban no tanto a la “misión” como a la atención “pastoral” de los fieles; y sólo en ocasiones puntuales las “misiones” eran objeto de atención más o menos intensa (colectas, testimonios, etc.).

El Concilio Vaticano II amplió la idea de Misión, y la radicó en el ser mismo de la Iglesia: “la Iglesia peregrinante es misionera por su propia na-

turalidad” (AG 2)². La Misión responde al mandato de Jesús: “Como el Hijo fue enviado por el Padre, así también Él envió a los Apóstoles (cf. Jn 20,21) diciendo: “Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo” (Mt 28,19-20)” (LG 17). Pero la Misión no sólo se deriva del mandato del Señor, sino que brota de manera inmanente de su mismo ser: “La Iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser ‘el sacramento universal de la salvación’, obedeciendo el mandato de su Fundador (cf. Mc 16,15), por exigencias íntimas de su misma catolicidad, se esfuerza en anunciar el Evangelio a todos los hombres” (AG 1).

El *contenido* de la Misión es la oferta del Evangelio de salvación dirigida a la entera humanidad (AG 7; LG 13.15-17). “La Iglesia ha nacido con el fin de que, por la propagación del Reino de Cristo en toda la tierra, para gloria de Dios Padre, todos los hombres sean partícipes de la redención salvadora, y por su medio se ordene realmente todo el mundo hacia Cristo” (AA 2). Tres son las formas principales como se realiza el contenido de la Misión, a saber, mediante el anuncio y el testimonio del Evangelio (*kerygma-martyria*), en la celebración sacramental de la salvación (*leiturgia*) y por el servicio de la caridad (*diakonia*). La Iglesia anuncia el Evangelio a todas las naciones, bautizando en el nombre de la Trinidad a los que se convierten a Cristo, a los cuales enseña a vivir según sus enseñanzas. El anuncio de la Palabra es, pues, la primera de las tareas, pues el anuncio hace posible la fe y, con ella, la conversión (LG 9.48; AA 6). La celebración de los sacramentos comunica la gracia anunciada, otorga la nueva vida en Cristo y sostiene la Iglesia como comunidad de santificados (LG 10-11). La fe y la gracia fructifican en la vida y el testimonio de los bautizados, que es la forma principal de transformación del mundo con el espíritu cristiano (GS 40-42; AA 6 y 7).

El *sujeto* de la Misión es la Iglesia entera. Toda ella ha sido consagrada y enviada como sacramento universal de salvación para realizar el designio que el Padre llevó a cabo mediante el doble envío del Hijo y del Espíritu Santo en la historia.

2 Sobre la evolución de la teología de la Misión, cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *La Iglesia en la encrucijada de la misión* (Estella 1999).

El Padre, mediante la encarnación del Hijo, consagra y envía a Jesús al hacer de su humanidad “órgano vivo de salvación” (cf. LG 8). El Espíritu “unge” la humanidad de Jesús con la plenitud de gracia, para que realice, en cuanto hombre, la mediación salvífica. Esta unción del Espíritu es una consagración sacerdotal que sitúa la humanidad de Jesús en el plano de la mediación salvífica: su humanidad es enviada como “sacramento original” de salvación.

La Iglesia es, derivadamente, sacramento de la humanidad sacerdotal de Cristo, pues “el Señor Jesús, ‘a quien el Padre santificó y envió al mundo’ (Jn 10,36), hace partícipe a todo su Cuerpo místico de la unción del Espíritu con que Él fue ungido (cf. Mt 3,16; Lc 4,18; Hch 4,27; 10,38)” (PO 2). La Unción con que Él fue ungido es la “plenitud de gracia” santificante que Jesús recibió como cabeza de la humanidad y principio universal de salvación. Al hacer “partícipe a todo su Cuerpo místico de la unción del Espíritu con que Él fue ungido”, el Espíritu realiza análogamente en la Iglesia, su Cuerpo, lo realizado en su humanidad: una consagración y envío, que es participación del Sacerdocio de Jesucristo, que Él mismo continúa ejerciendo –en forma distinta: mediante su Cuerpo– tras su exaltación celestial. Por eso, a la Iglesia “se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación (*vivum organum salutis*) unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia (*socialis compago Ecclesiae*) sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4,16)” (LG 8).

Cada cristiano, miembro del Cuerpo ungido, participa de la unción de su Cabeza, pues “en Él todos los fieles se constituyen en sacerdocio santo y real, ofrecen a Dios, por medio de Jesucristo, sacrificios espirituales y anuncian el poder de quien los llamó de las tinieblas a su luz admirable. No hay, pues, miembro alguno que no tenga su cometido en la misión de todo el Cuerpo, sino que cada uno debe glorificar a Jesús en su corazón y dar testimonio de Él con espíritu de profecía” (PO 2). Los sacramentos que confieren esta participación en la consagración y misión de Cristo (*consecrationis missionisque suae*: LG 28) son aquellos que, según la expresión tradicional “imprimen” carácter: el Bautismo (y la Confirmación), y el sacramento del Orden, que consagran la “comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada” (cf. LG 11), que es enviada al mundo por la fuerza inmanente a la misma consagración. La índole sacerdotal de la Iglesia posee esa organicidad, pues se da según la

doble modalidad del sacerdocio común de los fieles y del sacerdocio ministerial, que Cristo confiere a los fieles que reciben el sacramento del orden. En el seno del pueblo sacerdotal, en efecto, algunos son llamados por Cristo para representarle ante sus hermanos como Cabeza de su Cuerpo y jefe de su Pueblo (*in persona Christi*). Las dos maneras de participación del sacerdocio de Cristo están articuladas recíprocamente (*ad invicem ordinantur*: cf. LG 10). “La distinción que el Señor estableció entre los sagrados ministros y el resto del Pueblo de Dios lleva consigo la solidaridad, ya que los pastores y los demás fieles están vinculados entre sí por recíproca necesidad” (LG 32). Fieles y ministros constituyen, en su mutua relación, el sujeto de la Misión.

La participación en el Sacerdocio de Cristo, que acabamos de describir, es el rasgo más definitivo de la Iglesia en cuanto “sacramento”, y en esa participación sacerdotal se fundamenta “la relación auténticamente cristiana con Dios, con el misterio de la Creación y de la Redención visto en el modo en que la conciencia de estos misterios ha sido presentada y profundizada por el Vaticano II”³. La doctrina del Sacerdocio de Cristo, y de la participación en él, es “el corazón mismo de las enseñanzas del último concilio, y en ella se encierra de algún modo cuanto el Concilio quería decir acerca de la Iglesia, del hombre y del mundo”⁴.

La Misión es, en consecuencia, la actualización en la historia de la eficiencia salvífica de la Unción sacerdotal de Cristo, que consagra y envía a la Iglesia para ser comunión de vida, de caridad y de verdad, e instrumento de redención universal (cf. LG 9), pues “lo que una vez se obró (mediante Cristo y el Espíritu) para todos en orden a la salvación ha de alcanzar su efecto en todos a través de los tiempos” (AA 3), lo cual sucede en virtud de la permanente acción de Cristo y de su Espíritu en la Iglesia, que se encuentra, por su propia naturaleza, en “estado de Misión”.

3 K. WOJTYŁA, *La renovación en sus fuentes* (Madrid 1982) 181.

4 *Ibid.*, 182.

III. LAS ACTIVIDADES INTERNAS DE LA MISIÓN

Como es sabido, el Concilio adoptó una noción amplia de Misión, que es única y se ejerce por doquier, y cuyo contenido acabamos de describir. La comisión conciliar encargada de elaborar el decreto *Ad gentes* la llamaba: “misión en sentido más amplio” (*in sensu latiore*), y a ella se dedicó el n. 5 del decreto. En el interior de esta noción unitaria de Misión, el Concilio identificó una noción estricta de “actividad misional *ad gentes*” (las “misiones” tradicionales), que la comisión llamaba actividad misional *in sensu strictu*, como una de las actividades de la Misión que se especifica en virtud de los destinatarios, a saber: “los que no creen en Cristo”; y se diferencia, por tanto, “de la actividad pastoral que hay que desarrollar con los fieles, cuanto de los medios que hay que usar para conseguir la unidad de los cristianos” (n. 6). Esta terminología, “Misión” y “actividades” (*ad gentes*, pastoral, etc.), es la que el Decreto utilizó con toda intención⁵. De manera que el mandato del Señor acerca de la Misión “es único e idéntico en todas partes y en todas las condiciones, aunque no se realice del mismo modo según las circunstancias”; y “las diferencias (...) no proceden de la naturaleza misma de la misión, sino de las circunstancias en que esta misión se ejerce” (*ibid.*).

Así pues, en el interior de la Misión, cuyo sujeto es la entera Iglesia, existen diversas actividades, en virtud de las circunstancias de los destinatarios a quienes la Misión se dirige, a saber, a los no cristianos (“los que no creen en Cristo”), a los fieles católicos y a los demás cristianos. Estas tres actividades: *ad gentes*, pastoral y ecuménica, configuran dos dimensiones básicas de la Misión de la Iglesia: la que se dirige hacia afuera de ella misma (*ad extra Ecclesiae*), y la que se dirige hacia su interior (*ad intra Ecclesiae*). La Misión, en efecto, se orienta a la *génesis* de la Iglesia allí donde ésta todavía no existe (*ad gentes*); o bien se orienta a su *crecimiento* allí donde ya está presente (actividades pastoral y ecuménica).

5 Cf. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Decretum de activitate misionali Ecclesiae Ad Gentes* (Roma 2015) 34, 38 y 40.

1. LA GÉNESIS DE LA IGLESIA MEDIANTE LA ACTIVIDAD *AD GENTES*

Desde los primeros momentos apostólicos, la Iglesia se ha extendido mediante el anuncio del Evangelio a quienes todavía no creen en Cristo. Cuando el Evangelio se anuncia a las “naciones”, a las *gentes* en sentido bíblico, la Iglesia realiza lo más originario de la Misión: el primer anuncio o la “evangelización primera” en orden a la conversión y al Bautismo⁶.

La actividad *ad gentes* tiene así por objeto “la evangelización y la plantación de la Iglesia en los pueblos o grupos humanos en los cuales no ha arraigado todavía” (AG 6)⁷. El Concilio precisó que el “fin propio” de la misión *ad gentes* consiste en “predicar” el Evangelio e implantar la Iglesia entre los pueblos o grupos que todavía no creen en Cristo (cf. *ibid.*). El “medio principal” para “plantar” la Iglesia es la evangelización, que es fruto de la palabra y de los sacramentos, del anuncio y del testimonio de la nueva vida en Cristo, de modo que un grupo humano se transforme en una porción del Pueblo de Dios (AG 6). Con la predicación del Evangelio, su aceptación y la consiguiente agregación a la Iglesia mediante el Bautismo, crece el Cuerpo de Cristo, que “se nutre y vive de la palabra de Dios y del pan eucarístico” (*ibid.*). Con la aceptación del Evangelio, arranca la etapa de la iniciación cristiana y la constitución de comunidades dotadas de vida propia, de modo que en todo lugar de la tierra, en todo pueblo, en toda civilización, se haga presente de manera visible la Iglesia, como signo que revela y comunica la acción salvífica de Dios (cf. AG 9; LG 8).

De esa manera, se generan Iglesias autóctonas, dotadas de energías propias, con su jerarquía y los medios adecuados para el desarrollo de la vida cristiana, cooperando al bien de toda la Iglesia (cf. *ibid.*). El objetivo de la *missio ad gentes* es, pues, la “génesis” de una Iglesia, que se desarrollará con los medios suficientes para sostener la vida y la Misión⁸.

6 Cf. R. CALVO, “La misión ‘ad gentes’, paradigma profético del quehacer eclesial”: *Burgense* 52 (2011) 111-162.

7 Cf. AA. VV., *Plantar la Iglesia. La Iglesia, sacramento universal de salvación* (Burgos 1985).

8 J. R. VILLAR, *Génesis y protagonismo de las Iglesias jóvenes*, en AA. VV., *El Decreto “Ad gentes”: desarrollo conciliar y recepción postconciliar* (Burgos 2006) 122-167.

2. LA ORIENTACIÓN *AD INTRA*, O CRECIMIENTO DE LA IGLESIA

La actividad *ad gentes* no agota la Misión. En rigor, aunque el mundo entero fuera *de facto* cristiano, la Misión terminará sólo cuando la Iglesia haya concluido el estado de peregrinación, y siendo entonces Dios todo en todas las cosas, reine la perfecta unidad de los hijos de Dios. Mientras tanto, la Iglesia se encuentra en “estado de Misión” también hacia los que ya son cristianos, sobre los cuales debe proyectarse el Evangelio como llamada al crecimiento en la fe y en el amor, ya que “no se salva aunque esté incorporado a la Iglesia quien, no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia ‘en cuerpo’, pero no ‘en corazón’” (LG 14). Se trata de una “permanente evangelización” –mediante la predicación, la catequesis, los sacramentos, etc.–, para crecer en la comunión con Dios y los hermanos.

Esta actividad de la Misión habitualmente se ha llamado “pastoral”. El nombre invita a pensar que se trata de una tarea exclusiva de los pastores. Ahora bien, el crecimiento de la comunidad como Iglesia es, en realidad, asunto de todos, pastores y fieles, en colaboración de vocaciones, carismas y funciones al servicio de la única Misión. “Saben los pastores que no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia en el mundo, sino que su eminente función consiste en apacentar a los fieles y reconocer sus servicios y carismas de tal suerte que todos, a su modo, cooperen unánimemente en la obra común” (LG 30). La Misión, en todas sus dimensiones y tareas, es la “obra común” a la que todos los fieles cooperan unánimes, cada uno a su modo, es decir, desde la propia condición orgánica en el seno del Pueblo de Dios⁹. Por este motivo, cabría calificar mejor a esta actividad “pastoral” como la “actividad eclesial ordinaria” que se configura a partir de la “estricta” acción de los pastores en colaboración con la acción de los fieles.

Un aspecto de la dimensión *ad intra* de la Misión es la promoción de la unidad cristiana, que el Concilio describe como la puesta en práctica de “los medios que hay que usar para conseguir la unidad de los cristianos” (AG 6). La Iglesia tiene una responsabilidad respecto de quienes se honran con el nombre de cristianos, y que “de alguna manera pertenecen ya al Pueblo de

9 J. R. VILLAR, “La cooperación orgánica de fieles y ministros en la misión de la Iglesia”: *Revista Española de Teología* 70 (2010) 119-127.

Dios” (UR 3), y los católicos reconocen como hermanos. Obviamente esta actividad “ecuménica” no es *missio ad gentes*, sino la forma específica que adquiere la Misión de la Iglesia como efecto de las divisiones históricas, debidas a la condición humana herida por el pecado y contrarias al designio divino (cf. Jn 17,11). Mientras permanecen las separaciones, promover la unidad es parte de la Misión. En realidad, se trata de una tarea transitoria y adventicia a la Misión, a la espera de alcanzar la unidad plena. Siendo distinta, la actividad ecuménica interesa mucho a la actividad *ad gentes*, pues la división “perjudica a la santa causa de la predicación del Evangelio a toda criatura, y cierra a muchos la puerta de la fe. Por lo cual la causa de la actividad misional y la del restablecimiento de la unidad de los cristianos están estrechamente unidas: la necesidad de la misión exige a todos los bautizados reunirse en una sola grey, para poder dar, de esta forma, testimonio unánime de Cristo, su Señor, delante de todas las gentes” (AG 6). Si todavía no es posible dar un testimonio común de fe, sí es posible testificar la mutua estima ante los no cristianos, y un concorde ejemplo de vida (cf. AG 36) especialmente en la edificación del orden terreno (cf. AG 41).

3. LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

La Misión, según acabamos de mencionar, se despliega en las actividades *ad gentes*, pastoral y ecuménica. No se trata de una enumeración clausurada, pues tales actividades derivan “de las circunstancias en que esta Misión se ejerce” (AG 6), y que afectan principalmente a sus destinatarios. Unas circunstancias nuevas supondrán una nueva forma de ejercer la Misión. Nada impide, en consecuencia, considerar la llamada “nueva evangelización” como una nueva actividad que se suma a las citadas, en la medida en que responda a unas circunstancias específicas de los “destinatarios” de la Misión. Este es el caso.

Esas nuevas circunstancias se derivan de la pérdida de los referentes cristianos entre personas bautizadas en lugares donde la Iglesia está presente desde siglos. Esta actividad de la Misión se asemeja, pero no coincide exactamente, con la actividad *ad gentes* (pues se trata principalmente de bautizados), y tampoco con la tradicional actividad pastoral (son bautizados habitualmente alejados de la comunidad eclesial). En 1975 Pablo VI ya se había referido

a esta novedad en la Exhortación *Evangelii nuntiandi*, cuando afirmaba la necesidad de proponer de nuevo el primer anuncio a los bautizados no practicantes que viven al margen de la fe a los países de vieja tradición cristiana (cf. EN 52 y 56). Con todo, ha sido san Juan Pablo II, como es sabido, quien tomó nota de esta nueva situación, algo compleja y ambivalente. De una parte, las raíces cristianas tradicionales siguen vigentes en muchos lugares, con expresiones de vitalidad eclesial (movimientos de renovación espiritual, de piedad popular, de obras de caridad, de responsabilidad social, etc.); además, en la sociedad occidental se cuentan no pocos rasgos positivos; por ej., existen sólidas convicciones acerca de la dignidad de las personas, sobre la defensa de los derechos humanos, o la condena de la violencia; o un mayor respeto a la naturaleza; o el deseo de alcanzar un espacio común sobre valores éticos básicos, etc. De otra parte, no es posible ignorar los rasgos negativos de una cultura en la que conviven diversas cosmovisiones contradictorias y fragmentadas. Sobre todo en no pocas de estas naciones sus raíces cristianas se encuentran debilitadas, y se ha interrumpido la transmisión de la fe en la familia, en la educación y en la sociedad.

Ante esta nueva situación, bajo cierto aspecto, la nueva evangelización se asemeja a la tradicional tarea *ad gentes*, pues se trata de llevar el primer anuncio o un nuevo anuncio en el seno de las Iglesias de antigua cristiandad, en las que “grupos enteros de bautizados –decía el Papa– han perdido el sentido vivo de la fe, o no se reconocen ya como miembros de la Iglesia (...), y necesitan una ‘nueva evangelización’” (*Redemptoris missio* 33). Como estos “nuevos” destinatarios de la Misión están bautizados en su mayoría, la nueva evangelización es “intermedia (entre la actividad *ad gentes* y la actividad *pastoral*) que se da en países de antigua cristiandad, pero a veces también en las Iglesias más jóvenes” (*ibid.*). Por eso, “no es fácil definir los confines entre atención pastoral a los fieles, nueva evangelización y actividad misionera específica, y no es pensable crear entre ellas barreras o recintos estancados”, pues “hay una real y creciente interdependencia entre las diversas actividades salvíficas de la Iglesia: cada una influye en la otra, la estimula y la ayuda” (*ibid.*, 34).

Por su parte, Benedicto XVI justificó la creación del Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización con las siguientes palabras: “En nuestro tiempo, uno de sus rasgos singulares ha sido afrontar el fenómeno del *alejamiento de la fe*, que se ha ido manifestando progresivamente en sociedades y culturas que desde hace siglos estaban impregnadas del Evangelio

(...), se ha verificado una pérdida preocupante del *sentido de lo sagrado*, que incluso ha llegado a poner en tela de juicio los fundamentos que parecían indiscutibles, como la fe en un Dios creador y providente, la revelación de Jesucristo único salvador y la comprensión común de las experiencias fundamentales del hombre como nacer, morir, vivir en una familia, y la referencia a una ley moral natural¹⁰. El Papa prolongaba su descripción mencionando el “gran número de personas que recibieron el bautismo, pero viven al margen de toda vida cristiana”, que “se han alejado de la fe” en “países y naciones, en los que en un tiempo la religión y la vida cristiana fueron florecientes y capaces de dar origen a comunidades de fe viva y operativa”, pero entre las cuales sucede un “continuo difundirse del indiferentismo, del laicismo y del ateísmo”¹¹.

La diferencia con la tradicional actividad *ad gentes* estriba en que, en la nueva evangelización, sus destinatarios no están situados en una increencia neutra, o en una simple ignorancia del Evangelio. Lo que caracteriza su nueva situación es el abandono consciente de un Evangelio aceptado durante siglos. La expansión del secularismo actual no propicia una mera increencia –que siempre ha existido en alguna medida–, sino un rechazo social y cultural de la fe, que es novedoso por su extensión e intensidad. Por eso, observaba Juan Pablo II, no es posible “equiparar la situación de un pueblo que no ha conocido nunca a Jesucristo con la de otro que lo ha conocido, lo ha aceptado y después lo ha rechazado, aunque haya seguido viviendo en una cultura que ha asimilado en gran parte los principios y valores evangélicos. Con respecto a la fe, son dos situaciones sustancialmente distintas” (*Redemptoris missio* 37). Ese abandono consciente pone al destinatario de la Misión en una situación “sustancialmente distinta” de la que se encuentra el no creyente en la tradicional actividad *ad gentes*. Cabe calificar tal situación de *postcristiana*, tomando el término no tanto en sentido cronológico, sino en sentido ideológico de superación de la fe. Una nueva evangelización dirigida *ad gentes postchristianas* requiere tomar nota de las específicas circunstancias de quienes “no creen en Cristo” no tanto o no sólo a causa de la ignorancia individual del Evangelio, sino en virtud de un clima de abandono o rechazo cultural y social de la fe.

10 BENEDICTO XVI, Carta apostólica en forma de *motu proprio Ubicumque et semper* (21 de septiembre de 2010) prólogo; cursiva nuestra.

11 *Ibid.*

IV. LA NUEVA EVANGELIZACIÓN COMO *MISSIO AD GENTES POSTCHRISTIANAS*

Hoy como ayer, el contenido de la Misión –como recuerda el papa Francisco– es el anuncio “del amor personal de Dios que se hizo hombre, se entregó por nosotros y está vivo ofreciendo su salvación y su amistad” (EG 128). “En este núcleo fundamental lo que resplandece es la belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado” (EG 36). “Quiero recordar ahora la tarea que nos apremia en cualquier época y lugar, porque ‘no puede haber auténtica evangelización sin la *proclamación explícita* de que Jesús es el Señor’, y sin que exista un ‘primado de la proclamación de Jesucristo en cualquier actividad de evangelización’¹²” (EG 110).

Ahora bien, el anuncio ha de tener en cuenta las nuevas circunstancias, “con el fin de dar un testimonio coherente en condiciones históricas distintas a las del pasado”¹³. En efecto, “mientras que en el pasado –decía Benedicto XVI– era posible reconocer un tejido cultural unitario, ampliamente aceptado en su referencia al contenido de la fe y a los valores inspirados por ella, hoy no parece que sea así ya en vastos sectores de la sociedad, a causa de una profunda crisis de fe que afecta a muchas personas” (*Porta fidei* 2). Esa “profunda crisis de fe” está en relación con la quiebra de un “tejido cultural unitario” que sostenía la actitud religiosa de la mayoría de los cristianos occidentales. En otras palabras, la “crisis de fe” está en relación con la debilitación de los presupuestos de índole intelectual, que son el armazón donde puede enraizarse la fe cristiana. El fenómeno del secularismo en la sociedad occidental invita a tener en cuenta, entre otras cosas, que no es posible descuidar, en la tarea evangelizadora, la tradicional conciliación entre fe y razón, que es característica de la fe cristiana¹⁴. Una cultura de rechazo intelectual de la fe, requiere una evangelización también de índole intelectual y cultural. Lo cual hace necesario, a nuestro juicio, recuperar lo que se ha llamado en la tradición cristiana la “preparación del Evangelio”.

12 JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Asia* (6 de noviembre de 1999) 19: AAS 92 (2000) 478.

13 BENEDICTO XVI, Carta apostólica en forma motu proprio *Porta fidei* (11 de octubre de 2011) 4.

14 Un buen resumen de la relación fe y razón en la tradición cristiana en Ch. MOREROD, “Foi et raison dans la connaissance que nous avons de Dieu”: *Nova et Vetera* 73 (1998) 113-137. Cf. L. RODRIGUEZ, “La reivindicación de la razón humana en la encíclica *Fides et Ratio*”, en: J. PRADES – J. M^o MAGAZ (eds.), *La Razón Creyente, Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica Fides et Ratio* (Madrid 2002) 288-296.

1. NECESIDAD DE UNA NUEVA *PRAEPARATIO EVANGELII*

Históricamente la expresión *praeparatio Evangelii* se ha referido a aquellas verdades de índole racional que sirven de *praeambula fidei* o presupuestos que facilitan el camino hacia la fe, y que permiten el diálogo con las culturas de cada época¹⁵. La Encíclica *Fides et ratio* observa que esta preparación evangélica consiste en alcanzar una sana razón, capaz de reconocer verdades fundamentales, que constituyen como el atrio de acogida de la Palabra revelada (cf. n. 38).

El Sínodo sobre la Nueva Evangelización, celebrado en el año 2012, constató precisamente la necesidad de esa “preparación”. Bajo el título: “Los preámbulos de la fe y la teología de la credibilidad” (Proposición 17), los Padres sinodales decían lo siguiente. “En el contexto actual de una cultura global, son muchas las dudas y obstáculos que causan un extendido escepticismo e introducen nuevos paradigmas de pensamiento y de vida. De cara a una Nueva Evangelización resulta de vital importancia subrayar el papel de los *preámbulos de la fe*. No solo es necesario mostrar que la fe no se opone a la razón, sino destacar también que varias verdades y cuestiones forman parte de una correcta antropología que es iluminada por la razón natural. Entre ellas se encuentra el valor de la ‘Ley Natural’ y las consecuencias que esta tiene para la sociedad humana. Las nociones de ‘Ley Natural’ y de ‘naturaleza humana’ son susceptibles de demostraciones racionales, tanto a nivel académico como popular. Semejante tarea y desarrollo intelectual ayudaría al diálogo entre los fieles cristianos y las personas de buena voluntad, abriendo una puerta al reconocimiento de la existencia de un Dios Creador y del mensaje de Jesucristo, el Redentor. Los Padres sinodales piden a los teólogos que desarrollen una nueva apologética del pensamiento cristiano, esto es, una teología de la credibilidad adecuada a una Nueva Evangelización”. Los Padres sinodales pedían una *apología* de la fe, que disponga para la aceptación del Evangelio, tal como hicieron en su época las primeras generaciones cristianas.

La fe necesita apoyarse en convicciones básicas sobre la apertura constitutiva del ser humano a Dios; sobre la posibilidad de alcanzar verdades y certezas; sobre el bien y el mal como categorías previas al consenso social; sobre la cuestión del sentido de la existencia humana y de la existencia de

15 Cf. G. COTTIER, “Itinéraire vers la foi: la *Praeparatio evangelica* et les *Praeambula fidei*”. *Nova et vetera* (1999) 51-59.

Dios, etc. Resulta sumamente difícil la aceptación del anuncio cristiano cuando tales presupuestos son rechazados, o cuando la evangelización encuentra una predisposición contraria a la religión en general, y a la fe cristiana en particular (fenómeno sólo posible obviamente en una sociedad de inspiración cristiana). Una evangelización *ad gentes postchristianas* requiere una específica prope-
deútica de la fe, que desarme los prejuicios aceptados en amplios espacios sociales, y recomponga los presupuestos que posibilitan la aceptación de la fe¹⁶. Esta increencia postcristiana, en sus diversas formas, es el desafío más poderoso al que se enfrenta la evangelización.

2. RAÍCES DE LA INCREENCIA MODERNA

Como es sabido, la consolidación de la increencia moderna sucede con el ateísmo del siglo XIX¹⁷. Uno de los factores que la propiciaron fue el avance de los logros científicos y técnicos. La información que suministraba la investigación científica parecía poner en entredicho la visión metafísica y teológica tradicional. El exacto conocimiento de los hechos y de sus leyes mediante la observación parecía el único camino para descubrir la verdad de las cosas. Tal actitud –representada, por ejemplo, por Augusto Comte– impedía naturalmente la aceptación de una verdad religiosa no verificable, condenando a la irrelevancia toda afirmación trascendente. Para esta mentalidad “cientifista” –diversa de una verdadera actitud “científica” que acepta los límites de su método–, las ideas metafísicas o religiosas serían expresiones de un sentimiento, pero no una verdad racionalmente fundada, pues no pueden controlarse empíricamente. Sólo es real lo que puede ser integrado en el conjunto de la experiencia empírica, según la conclusión del célebre *Manifiesto* de 1929 de los *neopositivistas* del Círculo de Viena en la primera mitad del siglo XX. No existen *misterios*, sino simplemente *problemas* que pueden ser investigados y resueltos. Esta “concepción científica de la vida” deberá liberar al discurso racional del pseudo-pensamiento metafísico y teológico. Sólo un discurso

16 Un excelente análisis de la situación actual en J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe: evangelio y nuevo milenio* (Santander 1995), que ha alcanzado una mayor vigencia con los años.

17 Sobre el ateísmo y sus variantes, vid. A. GONZÁLEZ MONTES, “Negación y deformaciones de la fe: agnosticismo, ateísmo e indiferentismo”, en *Id.*, *Teología fundamental de la revelación y de la fe* (Madrid 2012) 503-555.

racionalmente convalidable ofrece una cosmovisión rigurosa y exacta. Esta actitud positivista, que podría haber sido una defensa legítima del método científico, se transformó, sin embargo, en una reducción ontológica: sólo es real la realidad física; se deslizó a una reducción epistemológica: sólo es racional lo experimental; de modo que finalmente sólo la ciencia produce verdad. Todo lo cognoscible puede y debe ser explicado mediante leyes físicas. La única racionalidad es la racionalidad empírica.

Al positivismo se unió el humanismo irreligioso, según el cual habría que negar a Dios para poder afirmar al hombre como único responsable de sí mismo y del destino del mundo. La creencia en Dios sería una mera proyección imaginaria de los atributos del hombre. Habría que rescatar al hombre de tal ilusión, afirmar su ser real y devolverlo a su único destino intramundano (Feuerbach) y así finalmente la humanidad marcharía victoriosa hacia el progreso ilimitado. Tanto el positivismo científico como este humanismo eran optimistas acerca de la humanidad y de su progreso. Nietzsche añadirá, en cambio, un carácter trágico a esta ausencia de Dios, que conduce al sinsentido del universo y del hombre. De modo que a la negación de Dios le sigue un nihilismo fundado en la sospecha de que todo es vano: “No existe el fin, ni la respuesta a la pregunta sobre el *para qué* (...) *Nibilismo radical* (...) Convencimiento de la absoluta inconsistencia de la existencia”¹⁸.

Estos planteamientos permanecen vigentes en no pocos espacios de la cultura actual. Es cierto que el nihilismo ha perdido su carácter dramático, reducido a la indiferencia lúdica del *carpe diem*. Sobre todo sigue activo el prejuicio positivista entre científicos e intelectuales, a pesar de la crítica de otros científicos, pues “la ciencia no nos da acceso a los misterios del universo”¹⁹. “Aun cuando muchos han certificado su muerte, el positivismo, curiosamente, aún está vivo, no tanto si se lo considera en sí mismo (...), pero sí en cuanto imbuido y disuelto en la estructura de la ciencia y, lo que es más importante, en la visión científica del mundo”²⁰. Los axiomas positivistas sostienen, de manera difusa pero eficaz, la increencia de no pocos contemporáneos.

18 NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, en: *Sämtliche Werke* III (München – Berlin 1988) 518.

19 I. PRIGOGINE – J. STENGERS, *La nueva alianza* (Madrid 1983) 105. Cf. K. POPPER, *La lógica de la investigación científica* (Madrid 1963); R. D'ESPAGNAT, *À la recherche du Réel. Le regard d'un physicien* (Paris 1979); *Id.*, *Un atome de sagesse. Propos d'un physicien sur le réel voilé* (Paris 1982). Cf. J. IGEA, “¿Tiene límites la razón científica? Una respuesta a la luz de la ciencia del siglo XX”, en: PRADES – MAGAZ (eds.), 508-515.

20 H. SKOLIMOWSKI, *Racionalidad evolutiva* (Valencia 1979) 35.

Esta pervivencia no ha sido anulada por el llamado “pensamiento débil” o relativismo posmoderno, que ha puesto en crisis la capacidad de la razón de alcanzar la verdad, pero sin ofrecer una alternativa convincente al positivismo. No es de extrañar que tal desconfianza hacia la razón haya generado a su vez fuertes dosis de irracionalidad en las sociedades avanzadas. De manera que asistimos a una situación sorprendente. De una parte, sigue vigente un difuso “cientifismo” que influye acríticamente a través de medios de comunicación y de literatura de divulgación. De otra parte, se extiende un clima de credulidad irracional, con un creciente número de videntes, cartomantes, astrólogos o simples embaucadores.

Es evidente que tanto el cientifismo positivista como la irracionalidad dificultan la actitud religiosa y la aceptación del mensaje cristiano. Una “preparación del evangelio” en un contexto postcristiano habrá de asumir la tarea de rescatar la racionalidad de esas patologías, y así recuperar la convicción sobre la capacidad de la razón de alcanzar certezas fundadas.

3. RESCATAR LA RACIONALIDAD DEL CONOCIMIENTO SAPIENCIAL

Naturalmente el anuncio evangélico supera la racionalidad experimental. Pero no es irracional. La irracionalidad consiste más bien en no admitir más uso de la razón que el experimental. La razón está abierta a una verdad que se encuentra más allá de lo empíricamente verificable. Benedicto XVI llamó la atención reiteradamente sobre la necesidad de “ensanchar los espacios de nuestra racionalidad, volver a abrirla a las grandes cuestiones de la verdad y del bien”²¹.

Es razonable abrir la inteligencia a la entera realidad, en lugar de reducirla a lo solo comprobable. “El racionalismo no es hipertrofia de la razón, sino precisamente reducción, autolimitación de la misma. Hay hipertrofia sólo en la decisión de limitar su campo de actuación”²². La racionalidad experimental es sólo descriptiva del modo como se comporta el mundo físico-químico (en la medida en que se logra conocer sus mecanismos), y así responde a la pregunta

21 *Discurso* (19 de octubre de 2006). Cf. C. IZQUIERDO, “La racionalidad abierta de *Fides et Ratio*”, en *Id.*, *Creo, creemos. ¿Qué es la fe?* (Madrid 2008) 39-45.

22 J. SÁNCHEZ-CAÑIZARES, “Razón y fe en la fundación del comprender”: *Scripta Theologica* 40 (2008) 862.

por el *cómo* de las cosas. Pero es incapaz de responder al *por qué* y del *para qué* del mundo y del hombre, de su existencia y finalidad. El conocimiento empírico es exacto y necesario, pero incompleto y penúltimo. La racionalidad humana es más que mera racionalidad experimental, y la realidad es más que simple realidad físico-química. La razón necesita abrirse a un conocimiento *sapiencial* que responda a las preguntas últimas sobre el sentido y significado de la existencia²³. Se trata, señalaba Benedicto XVI, de “ampliar nuestro concepto de razón y de su uso (...), la razón y la fe se reencuentran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizontes en toda su amplitud”²⁴. Además del conocimiento empírico, el ser humano opera con la ontología realista del conocimiento ordinario. Este conocimiento sapiencial no es un conocimiento degradado o incierto. Si fuese así, la entera humanidad, incluidos los grandes pensadores antiguos y contemporáneos, habría vivido en la irracionalidad.

Es necesaria la racionalidad metafísica que reflexiona sobre las preguntas que el método empírico no puede responder. La reflexión metafísica, a su vez, no podrá ignorar sus limitaciones para ofrecer respuestas acabadas, y deberá abrirse a la racionalidad teológica, es decir, abrirse a un sentido de la existencia que no viene del mundo, sino de Dios²⁵. Sería irracional excluir, al menos como hipótesis, la respuesta religiosa sobre el hombre y su destino, que no es deducible del simple conocimiento humano, pero que enlaza con él.

Recuperar la apertura de la razón a una verdad que está más allá de la verificación empírica posibilita la acogida del anuncio evangélico, que de lo contrario quedaría reducido a una mera opción subjetiva y arbitraria. En realidad, sucede lo contrario: la reducción de lo racional a lo sólo verificable es una opción voluntarista injustificable, pues es irracional no admitir la posibilidad de una revelación, cuando existen fundados indicios de su realización *de facto* en la historia. No se trata de demostrar la fe con evidencia empírica

23 Cf. R. MARTÍNEZ, “L’interazione tra fede e razionalità scientifica”, en: G. MASPERO – M. PÉREZ DE LABORDA, *Fede e Ragione: l’incontro e il cammino. In occasione del decimo anniversario dell’enciclica Fides et Ratio* (Siena 2011) 195-222. J. ARANA, “Temas centrales del diálogo ciencia-fe en la actualidad”: *Scripta Theologica* 39 (2007) 479-494. J. I. MURILLO, “¿Son realmente autónomas las ciencias?”, en: J. ARANGUREN (ed.), *Fe y razón. I Simposio Internacional sobre Fe Cristiana y Cultura Contemporánea* (Pamplona 1999) 473-480.

24 *Discurso* (12 de septiembre de 2006).

25 Cf. G. COTTIER, “Le rôle de la philosophie dans le dialogue entre la science et la foi”: *Nova et Vetera* 79 (2004) 309-318.

constringente. Se trata, en cambio, de mostrar la legitimidad racional del acto de fe ante una verdad que sale al encuentro al hombre y enraizarse en una certeza que hace razonable creer²⁶.

4. RESCATAR LA RACIONALIDAD DE LA CUESTIÓN DEL SENTIDO

No es infrecuente que la increencia postcristiana, en coherencia con el ateísmo que la sostiene, responda que la cuestión sobre el sentido carece a su vez de sentido. La sociedad occidental parece tener gran dificultad para abordar las cuestiones últimas y pasar “del fenómeno al fundamento” (*Fides et Ratio* 83). Pero las preguntas están ahí, y el hombre las encuentra por el mero hecho de existir. El interrogante permanece a pesar de su declaración de irrelevancia²⁷. Podrá responderse de un modo u otro, pero no es posible eludir el origen y el destino personal y del mundo, la finalidad de la historia; incluso en las ciencias naturales siguen vigentes las discusiones sobre determinismo, azar y finalidad. En realidad, la existencia o no existencia de Dios no es indiferente. “Para llegar a la cuestión definitiva, yo diría –afirma Benedicto XVI–: Dios o existe o no existe. Sólo hay dos opciones. O se reconoce la prioridad de la razón, de la Razón creadora que está en el origen de todo y es el principio de todo (...) o se sostiene la prioridad de lo irracional, por lo cual todo lo que funciona en nuestra tierra y en nuestra vida sería sólo ocasional, marginal, un producto irracional; la razón sería producto de la irracionalidad”²⁸.

Ciertamente, si Dios no existe, tampoco hay una finalidad dada en el ser de las cosas, ni cabrá preguntarse por un significado objetivo de la existencia distinto del que cada individuo quiera atribuirle. Sin Dios, el mundo y el hombre son un acaso azaroso, una existencia des-orientada desprovista de

26 Cf. J. ALFARO, “Problematica teologica attuale della fede”: *Teologia* 6 (1981) 219-221. A. NOVO, “El asentimiento creyente: los motivos de la fe”, en: PRADES – MAGAZ, 526-538. R. FISICHELLA, “La credibilità della rivelazione cristiana”: *Lateranum* 73 (2007) 39-51. K. KAUCHA, “Arguments for the credibility of Christianity in John Paul II’s Encyclical *Fides et ratio*”: *Lateranum* 70 (2004) 475-487. G. DE ROSA, “É ragionevole credere?": *La Civiltà Cattolica* III (2005) 3721, 41-50. G. LORIZIO, “Le ragioni della fede”, en: *Id.*, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero* (Milano 2003) 163-187. J. M. ODERO, “Razonabilidad de la fe”, en: *Id.*, *Teologia de la fe* (Pamplona 1997) 155-176. M. A. KOPIEC, “Il fondamento della fede e la sua ragionevolezza. Un contributo al dibattito attuale”: *Antonianum* 83 (2008) 419-450.

27 Cf. V. SANZ, “La cuestión del sentido, lugar de encuentro de la fe y de la razón”, en: ARANGUREN, 241-257.

28 *Encuentro del Santo Padre con los jóvenes de Roma y del Lacio* (6 de abril de 2006).

finalidad. Es una posible respuesta. Pero el ser humano mantiene una confianza originaria en la racionalidad de lo real. Existe la convicción general de que es razonable confiar en que las cosas tienen algún sentido, aunque nos sea desconocido, y que el individuo no es un puro *factum*. Es una convicción instintiva de que el origen y la existencia del mundo se remiten al logos-razón, y no al azar irracional, pues “el emergentismo de lo racional a partir de lo irracional es profundamente irracional”²⁹. Esta convicción supone ya una forma germinal de creencia en Alguien (*Logos*) que da razón de tal confianza.

También en este punto una evangelización postcristiana habrá de tener en cuenta la racionalidad de la pregunta por el sentido como presupuesto o *praeparatio evangelii* que dispone a la fe. “Cuando se indaga sobre el ‘porqué de las cosas’ con totalidad en la búsqueda de la respuesta última y más exhaustiva, entonces la razón humana toca su culmen y se abre a la religiosidad. En efecto, la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional” (*Fides et Ratio*, nota 28). El hombre es capaz de entrar en “religación” con Dios; y lo es porque está constitutivamente referido a Dios, posee una “orientación ontológica” a Él. Dios no es periférico al ser humano, sino el centro que da plenitud de sentido a todas las dimensiones de lo real.

V. NUEVA EVANGELIZACIÓN Y *MISSIO AD GENTES*

Las consideraciones anteriores tenían por objeto esbozar algunas ideas que habría de tener en cuenta una “preparación” del Evangelio dirigida a unos destinatarios que –según las descripciones de san Juan Pablo II y de Benedicto XVI–, están afectados en mayor o menor grado por un clima cultural y social de prejuicio o de rechazo de una fe cristiana profesada y vivida durante siglos. Esta “nueva evangelización” se asemeja a la tarea *ad gentes* por cuanto se trata de llevar el anuncio del Evangelio a amplios sectores de increencia. Ahora bien, en cuanto supone el anunciar “de nuevo” un Evangelio abandonado o rechazado, la situación de sus destinatarios en una situación “sustancialmente distinta” de la tradicional *missio ad gentes* (*Redemptoris missio* 37), en virtud de

29 Cf. SÁNCHEZ-CAÑIZARES, 866.

sus predisposiciones ante el “nuevo” anuncio (tan distintas de aquellas de los tradicionales destinatarios –los no cristianos– de la *missio ad gentes*). Por ello, no carece de sentido hablar de la “nueva evangelización” como una *missio ad gentes postchristianas*, como actividad que se suma a las demás mencionadas por el Concilio (*ad gentes*, pastoral, ecuménica): anunciar el Evangelio teniendo en cuenta la necesidad de una propedéutica específica que tome nota de las circunstancias culturales y sociales de esas personas ante el hecho religioso en general y la fe cristiana en particular.

No obstante, en el uso del magisterio pontificio existe un significado totalmente diverso de la fórmula “nueva evangelización”. Según este segundo sentido, la “nueva evangelización” no constituye en rigor una “nueva” actividad de la Misión que se suma a otras. San Juan Pablo II la describió como una “manera nueva” de llevar a cabo la entera Misión y todas sus actividades: una manera “nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión”³⁰. Ahora la “novedad” de la evangelización no deriva de los destinatarios de la Misión, sino de las “nuevas” actitudes requeridas en los evangelizadores y sus comunidades. Concretamente, “hacen falta heraldos del Evangelio expertos en humanidad, que conozcan a fondo el corazón del hombre, que tomen parte en sus alegrías y esperanzas, en sus angustias y tristezas, y sean al mismo tiempo contemplativos enamorados de Dios. Por eso hacen falta nuevos santos. (...). Debemos pedir al Señor que aumente el espíritu de santidad de la Iglesia y nos envíe nuevos santos para evangelizar el mundo de hoy”³¹. Este significado de la expresión “nueva evangelización” no apunta a una actividad determinada, sino que aspira a configurar una “nueva manera” de llevar a cabo la entera Misión de la Iglesia en todas sus actividades, situando a todos los cristianos en un permanente y cualificado “estado de Misión”.

Bajo esta perspectiva, y retomando el “dilema” que evocábamos al inicio de estas páginas, hoy carecería de fundamento oponer la misión *ad gentes* con otras actividades de la Misión. El riesgo de desactivar la preocupación por las “misiones” a causa de las evidentes urgencias misioneras en las Iglesias de antigua tradición, podía tener algún sentido cuando se identificaba la misión pura y simplemente con los territorios de “misiones”. Decir que “la France” era

30 JUAN PABLO II, *Discurso a la XIX Asamblea ordinaria del CELAM*, Puerto-Príncipe (Haití) (9 de marzo de 1983), con referencia a la celebración del V centenario de la evangelización de América.

31 *Id.*, *Discurso al Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa* (11 de octubre de 1985).

un “territorio de misión”, era connumerarla con las demás “misiones”, y por ende no haría falta “marchar” a otro territorio... Totalmente otro es el sentido de la fórmula actual, que refleja la concepción del Concilio Vaticano II: Iglesia en “estado de Misión”. Significa que toda la Iglesia, y todos en ella, cada uno a su modo y según su propio don, es sujeto de la Misión, que no posee compartimentos estancos. Por otra parte, y debido a los intercambios de todo tipo, en casi todas las Iglesias locales conviven católicos practicantes con no practicantes, con alejados de la fe, con cristianos no católicos, con seguidores de otras religiones y con no pocos increyentes. Las actuales condiciones de un mundo globalizado hacen superar las fronteras “territoriales” entre las diversas actividades *ad gentes*, pastoral, ecuménica, “nueva evangelización”... Esta situación conecta con la “nueva” actitud (en ardor, disponibilidad, y seguimiento de Cristo como “discípulos misioneros”) que comentamos. Como la Iglesia misma, todo cristiano es “misionero por naturaleza” y corresponsable de la entera Misión. Si verdaderamente prende un “nuevo ardor” por la Misión en todos sus aspectos, no habrá que temer por la “marcha” de algunos en misión. Al contrario, una Iglesia local que no tuviera hombres y mujeres enviados a otras Iglesias, viviría empobrecida en su ser de Iglesia, y habría buenas razones para dudar de un “nuevo ardor” para llevar a cabo la Misión en la propia Iglesia local. Ciertamente, no todos (obispos, presbíteros, religiosos y laicos) han de “marchar”, pero todos han de vivir la Misión en cada lugar de tal manera que algunos marchen. El envío de *algunos* será memoria permanente de que *toda* la Iglesia, *todas* las Iglesias, y *todos* en las Iglesias, pastores y fieles, se hallan en “estado de Misión”, consagrados y enviados a anunciar el Evangelio y ofrecer a la humanidad los dones del Señor.

