

Spiri tus



*Edición
hispanoamericana*

*Año 64/3 • N° 252
Septiembre de 2023*

*La misión
al servicio de
la vida*

Revista de Misionología



Edición
hispanoamericana

La Palabra de Dios, la presencia de Cristo y la vida del Espíritu Santo se revelan y se hacen próximos en la fe viva y comunitaria de los cristianos. La experiencia y la praxis de las comunidades constituyen entonces el primer lugar teológico de una reflexión sobre la vida de la fe.

Lo mismo pasa con la reflexión misionera. A partir de la experiencia y de la acción concreta, del encuentro y del diálogo con los no-cristianos, del nacimiento y del crecimiento ininterrumpido de la Iglesia se va construyendo la teología de la misión.

Spiritus es una revista trimestral, fundada en 1959 y llevada por un grupo de institutos misioneros masculinos y femeninos en Francia. A partir de 1996, se amplía la revista y comienza a salir una edición hispanoamericana de la revista en Quito, Ecuador. *Spiritus* quiere, dentro de esta visión, identificar y profundizar en las cuestiones que hoy en día se le presentan a la experiencia misionera, esclarecer y fortalecer la misma vocación misionera, y poner de relieve las dimensiones del crecimiento y de la apertura que son la vocación de todos los cristianos.

Siendo un libre instrumento de investigación teológica al servicio de la misión, *Spiritus* no necesariamente se identifica con las opiniones y posturas expresadas por los autores.

Edición hispanoamericana
ISSN 1390-0382

Co-editan: Congregación de la Providencia, Congregación del Verbo Divino, Misioneros Combonianos del Corazón de Jesús, Sociedad Salesiana en el Ecuador.

Director: Helmut Renard svd
Revisión de textos: Margarita Andrade R.
Diseño gráfico: Editorial Ecuador
Impresión: Editorial Ecuador/2528492
Registro SENACOM: SPI-98-001

Los textos de la Biblia se citan según la Biblia de América (Estella/Madrid: La Casa de la Biblia 1994).

© Excepto para legítimos propósitos de investigación, estudio privado, reseñas o críticas, toda reproducción, almacenamiento, distribución y transmisión total o parcial de los contenidos de esta revista necesitan el permiso escrito del Editor.

Cum permissu superiorum

Presentación		3
--------------	--	---

La misión al servicio de la vida

Emmanuele Pastore	● La vida prometida según el libro del Deuteronomio	9
Madeleine Ovah	● La ecología al servicio de la vida. Una reflexión sobre la “defaunación”	21
Frank Wright	● Al servicio de las personas sordas en los Estados Unidos	34
Cory Andrew Labrecque	● La Iglesia en Canadá al servicio de la vida. Visión de una ética coherente	47
María Ángela De Giorgi	● Misión y vida. Una iniciativa interreligiosa en Japón	62
Dieudonné Nzapalainga	● La lucha por la vida en el corazón de la violencia	75

Parte aparte

Eleazar López Hernández	● Repensando la teología india más allá de las fronteras	89
----------------------------	--	----

Crónicas

Marcel José de Godoy	● La experiencia sinodal en América Latina	115
Étienne Frécon	● Diálogo interreligioso en Asia y el océano Índico	124
Vera Lucía M. A. Lucarelli	● Minorías religiosas en el Mediterráneo y el África subsahariana. El reto, la fuerza y la gracia de ser minoría. Seminario de Rabat, 16-17 de marzo 2023	136
Christian Tauchner	● Taller sobre la “missio Dei”	143
Catherine Marin y Gilles Berceville	● El Instituto de Historia de las Misiones (IHM) del Instituto Católico de París. Balance del primer año de actividades (2022-2023)	148
Jean-Claude Angoula	● Consejo de Redacción de la revista <i>Spiritus</i>	157
Reseña		163

Presentación

El desafío de lo humano

El presente número se focaliza en la vida y analiza los retos a los que se enfrenta hoy la misión. La vida para promoverse tiene necesidad de estar apoyada por instancias de decisiones enérgicas que reconocen su beneficio, su inviolabilidad y crean un contexto favorable para su desarrollo. Jesús tranquiliza a sus discípulos cuando dice: “¿No se venden cinco gorriones por dos monedas? Sin embargo, Dios no olvida ninguno de ellos. En cuanto a ustedes hasta los pelos de su cabeza están todos contados. No tengan miedo, que ustedes valen más que muchos gorriones” (Lc 12, 6-7).

Si se reflexiona bien en lo que significan estas palabras se reconocerá que encuentran su cumplimiento cuando Jesús se da en ofrenda en su pasión para mostrar que asume con toda libertad el don de su vida: “Nadie me quita la vida, yo la doy voluntariamente” (Jn 10, 18). Al ver que la vida humana no tenía precio,

Jesús aceptó sacrificar la suya. Al limitar su misión, Jesús pone el fundamento y el arraigo más sólido para pensarla: “Yo vine para que tengan vida, y la tengan en abundancia” (Jn 10, 10). La vida significa el don y el proyecto de salvación del Dios vivo hacia lo que el ser humano está orientado y que busca en toda su actividad. Las sanaciones de los enfermos, los encuentros con los rechazados y las comidas con las multitudes son signos de la vida material que Él da; pero, sobre todo, hay que ver que es su lucha para establecer lo humano en el centro de todo. Es la razón por la cual cuando sus detractores hacen cálculos políticos y actúan para complacer a la gente, Jesús hace entrar la vida en un nuevo enfoque, el de Dios que abraza la condición humana.

Al explorar el contexto actual de las Iglesias, *Spiritus* enumera algunos lugares donde la importancia de la vida debe ser examinada: la Biblia (E. Pastore), el medioambiente (M. Ovah), las comunidades de sordos y discapacitados (F. Wright), la Iglesia (C. A. Labrecque), la religión (M. A. De Giorgi) y la zona de conflicto (D. Nzapalainga). La reflexión realizada en todos estos lugares se refiere al mensaje de las Escrituras, que Ireneo de Lyon resume en estos términos: “La gloria de Dios es el hombre viviente, y la vida del hombre es la visión de Dios”.

En el corazón de los diversos ministerios ejercidos por hombres y mujeres en el mundo se encuentra el servicio de la vida. Pero el debate sobre la defensa del *Humanum* no es solamente asunto de los cristianos, concierne a todos los creyentes, a todo ser humano. Así, frente a las nuevas amenazas contra la vida humana, la misión debe ser unificada profundamente tanto al interior como al exterior de la Iglesia. Con esta certeza, los mensajeros de la Palabra de Dios tienen como única convergencia de intereses la formación, el compartir y la profundización de los resultados del anuncio del Evangelio, al cual contribuyen y que hacen avanzar los valores de la vida día tras día en un universo de inquietudes

e interrogantes. Para quienes todavía están a la búsqueda de una “ética de responsabilidad” o de una “ética de convicción”, tal vez es oportuno recordar las convicciones íntimas del poeta y escritor alemán Friedrich Schiller: “La dignidad humana está entregada entre sus manos. Consérvenla. Ella caerá con ustedes, con ustedes se engrandecerá”. Y dijo el Papa Juan Pablo II: “Mantengamos la conciencia humilde y agradecida de ser el pueblo de la vida y para la vida y presentémonos de este modo ante todos” (*Evangelium vitae*, No 68).

El Papa Francisco, recordando la promulgación de la encíclica *Evangelium vitae* en audiencia general del 25 de marzo de 2020, decía: “La defensa de la vida para la Iglesia no es una ideología, sino una realidad humana que involucra a todos los cristianos, precisamente porque son cristianos y porque son humanos. Los ataques contra la dignidad y la vida de las personas continúan desgraciadamente también en nuestra época, que es la época de los derechos humanos universales; de hecho, nos enfrentamos a nuevas amenazas y a una nueva esclavitud, y las leyes no siempre protegen la vida humana más débil y vulnerable...”.

En nombre del Consejo de Redacción y de los lectores y las lectoras de la revista *Spiritus* queremos dar las gracias a Paulín Poucou-ta, quien termina su mandato de director de la edición francesa de la revista. La dinámica de reactivación que él comenzó para dar nueva vida a la revista es una de sus herencias que debemos hacer progresar.

Jean-Claude Angoulema – París
Helmut Renard – Quito



*La misión
al servicio de
la vida*

La vida prometida según el libro del Deuteronomio

Emmanuelle Pastore

Emmanuelle Pastore integra la comunidad Regnum Christi. Es profesora e investigadora en Exégesis Bíblica en el Instituto Católico de París y en el Colegio de los Bernardinos, y apoya la formación de laicos misioneros de la diócesis de París. Desde hace unos diez años organiza peregrinaciones a Tierra Santa.

Toda la Biblia celebra la vida. Sus primeras páginas cuentan su aparición (Gn 1-11), y su última página —en el Apocalipsis— recuerda a los lectores que solamente Cristo puede saciar su deseo de vivir (Ap 22, 17). De esta manera, la Biblia se presenta como una gran invitación a la vida. Sin embargo, aunque la Biblia contiene una promesa de vida, nunca propone de ella una definición abstracta. La vida es más bien presentada a través de un sinnúmero de relatos de hombres y mujeres que nos han precedido. En el fondo, la vida solamente puede ser narrada en la historia, la que Dios realiza con la humanidad.

Nuestro recorrido se concentra en una parte de esta historia expresada en el libro del Deuteronomio. Se tratará de explorar las peculiaridades de la promesa de vida que el Señor enuncia a su pueblo Israel, por la intermediación de Moisés, durante la última etapa en el desierto, y una travesía por un desierto es siempre experimentada como una prueba, incluso como una travesía de la muerte, con adversidades para la vida, que son muchas: dificultades para abastecerse de alimentos, la ausencia de agua y de



lugares de refugio, peligro de ser asaltados, etc.; pero, a pesar de esto, el libro del Deuteronomio podría muy bien ser calificado de un himno a la vida. En efecto, después de un recuerdo de los primeros acontecimientos ocurridos en la ruta del desierto desde Egipto hacia la tierra prometida (Dt 1-3), Moisés exhorta a Israel a acoger nuevas leyes y costumbres (Dt 4, 1), las cuales tienen la visión de asegurar la vida de Israel:

Ahora, Israel, escucha los mandatos y decretos que yo les enseño a cumplir; así vivirán, entrarán y tomarán posesión de la tierra que el Señor, Dios de sus padres, les va a dar (Dt 4, 1).

El propósito del Señor se indica claramente en este versículo. Se resume en una palabra “vivir”. Este destino divino va a armonizar el discurso de Moisés hasta su conclusión:

Si obedeces los mandatos del Señor, tu Dios, que yo promulgo hoy, amando al Señor, tu Dios, siguiendo sus caminos, guardando sus preceptos, mandatos y decretos, vivirás y crecerás; el Señor tu Dios, te bendecirá en la tierra que vas a entrar para conquistarla (Dt 30, 16).

Estos versículos puntualizan que la vida que Yahvé planea para Israel está ligada a una tierra, a un país muy determinado, que Yahvé le ha reservado. La peculiaridad de vida que Dios promete está entonces claramente determinada.

Los dos versículos que acaban de ser citados forman un marco alrededor de la parte central del libro de Deuteronomio.¹ Por tanto, presentan la vida prometida por Dios como una llave de interpretación de todo el libro. No obstante, aunque la promesa

1 La primera cita pertenece al primer discurso de Moisés (Dt 1, 1-4.44) y la segunda al último discurso (Dt 28, 69-30, 20). Estos dos discursos enmarcan la parte legislativa del libro, con el decálogo (Dt 4, 45-11, 32), seguida por el código deuteronomico (Dt 12-26).

divina resuena repetidas veces a lo largo del libro como un llamado y como un don, esto no impide que ella contiene también exigencias y riesgos. ¿Cuáles y por qué? Esto habrá que explorar. Además, ¿el libro del Deuteronomio no termina con una promesa no realizada? En efecto, Moisés muere antes de haber alcanzado la Tierra Prometida y el pueblo no atraviesa su frontera en el libro del Deuteronomio. ¿Qué significa esto?

Yahvé, Señor de la vida y de la muerte

Comenzamos nuestro recorrido por el final. El capítulo 32, en un lenguaje poético (Dt 32, 1-44), expresa varias convicciones acerca de la identidad de Yahvé, pues está enfocada especialmente en la perspectiva de la vida. Por ejemplo, el Señor es calificado como un “padre” para Israel: “¿No es Él tu padre y tu creador, el que te hizo y te construyó?” (Dt 32, 6).

En este versículo no se presenta solamente a Yahvé como el creador del pueblo de Israel, sino también como el padre que garantiza los medios de subsistencia de su hijo querido. Más adelante, la preocupación y el cuidado que Yahvé da a Israel son comparados con el águila que vela por su nido y se cierne por encima de sus pequeños con el fin de protegerlos del peligro (Dt 32, 11). Yahvé también es quien nutre a Israel con miel, aceite, leche, grasas de animales, trigo y uva (Dt 32, 13-14). En una palabra, Yahvé se compromete para que todas las condiciones sean reunidas para que Israel, su pueblo elegido, viva.

Sin embargo, en el mismo poema, la identidad divina se presenta también en términos que pueden parecer contradictorios con la imagen paternal, nutricia y protectora que acaba de ser resaltada. Yahvé es presentado, al mismo tiempo, como un Dios impregnado de ira que va a rechazar a sus hijos e hijas (Dt 32, 19):

Está ardiendo el fuego de mi ira y abrasará hasta el fondo del abismo, consumirá la tierra y sus cosechas y quemará los cimientos de los montes. Amontonaré desastres contra ellos, agotaré en ellos mis flechas; andarán debilitados por el hambre, consumidos de fiebres y epidemias malignas; les enviaré los dientes de las fieras y el veneno de las serpientes que se arrastran; en las calles, los diezmará la espada; en las casas, el espanto, tanto a los jóvenes como las doncellas, a los niños de pecho como a los ancianos. Yo pensaba: Voy a dispersarlos y a borrar su memoria entre los hombres (Dt 32, 22-26).

Si Yahvé termina por volverse contra sus propios hijos es debido a su infidelidad y su ingratitud hacia este padre que siempre fue. Las palabras son fuertes: Yahvé fue rechazado, deshonrado (Dt 32, 5), fue irritado (Dt 32, 16), olvidado (Dt 32, 18). ¿De qué manera? Israel rindió culto a otros dioses, suscitando la ira celosa de Yahvé (Dt 32, 16-17). Él no tolera la idolatría (cf. Dt 17, 2-5). Su designio de vida se transforma entonces súbitamente en designio de muerte.

La imagen de Yahvé que se desprende de esta lógica puede parecer inquietante porque, finalmente, Yahvé será un Dios de pura justicia. Su cólera le lleva a devolver el mal por el mal y no se aplaca hasta que el bien es restablecido. ¿Sobre qué reposa esta lógica que consiste en distribuir la vida o la muerte?

La lógica de una vida en alianza

En primer lugar, hay que subrayar que el don inicial de *Yhwh* —el don de la vida— es total y gratuito:

Yo soy el Señor, tu Dios, Yo te saqué de Egipto, de la esclavitud (Dt 5, 6)... Si el Señor se enamoró de ustedes y los eligió no fue por ser ustedes más numerosos que los demás, porque son el pueblo más pequeño (Dt 7, 7).

La iniciativa es de parte de Dios, sin ningún mérito de parte de Israel. El don inicial es la liberación de la esclavitud. Es la posibilidad de una vida nueva que se ofrece. Esta obra de liberación garantiza la vida y la libertad recibidas.

Sin embargo, una vez que Israel ha aceptado recibir y acoger el don divino, se encuentra comprometido con el donatario del don. Este compromiso tiene un nombre muy preciso: la alianza (*berît* en hebreo). El término *berît* proviene del verbo *bârâh* que significa “condicionar, elegir”, en asirio *baru*; el motivo es asociado a una ceremonia, a una comida que ata y compromete.² La alianza es similar a un tratado por el cual dos partes son atados mutuamente.

La originalidad extraordinaria de los redactores bíblicos es haber adaptado y empleado el concepto de alianza —que es una práctica que regula generalmente las relaciones humanas que unen un soberano y un vasallo— para calificar la relación entre Dios y su pueblo:

Así sabrás que el Señor, tu Dios, es Dios, un Dios fiel; a los que aman y guardan sus preceptos, les mantiene su alianza y su favor por mil generaciones; pero al que lo aborrece, le paga en persona sin hacerse esperar; al que lo aborrece le paga en persona (Dt 7, 9-10).

El compromiso recíproco que une a Yahvé e Israel implica desde luego exigencias; la primera entre ellas es la fidelidad absoluta al otro. Esta fidelidad se entiende como un apego o un amor total al otro. Cuando Israel rinde culto a otros dioses, entonces Yahvé puede castigar legítimamente a Israel a causa del rompimiento de la alianza. Así se puede entender la dureza que Yahvé manifiesta

2 Dany Nocquet, “Engagement, réciprocité et Écritures. Réflexions sur l’herméneutique de l’alliance dans l’Ancien Testament”, *Études théologiques et religieuses* 91 (marzo de 2016), p 404.

hacia su propio pueblo, una dureza que llega hasta la muerte. No se trata tanto de poner el acento sobre la justicia implacable de Yahvé, sino sobre tomar en serio la libertad humana capaz de comprometerse con su Dios. Esta convicción está cargada tanto de esperanza como de responsabilidad. Si el designio divino es dar la vida a Israel, como se ha dicho más arriba, entonces la posibilidad de la muerte entra igualmente en juego. Es la razón por la cual se entiende verdaderamente la alianza en términos de vida y de muerte o en términos de bendición o maldición:

Mira. Hoy pongo delante de ustedes una bendición y una maldición. La bendición, si obedecen los preceptos del Señor, su Dios, que yo les mando hoy; la maldición, si desobedecen los preceptos del Señor, su Dios, y se desvían del camino que hoy les marco, yendo detrás de dioses extranjeros, que ustedes no han conocido (Dt 11, 26-28).³

No obstante, parece que la vida que Yahvé quiere dar es más fuerte que la muerte. En efecto, un regreso a la vida siempre es posible, incluso después de un castigo mortal: “Pero ahora miren: yo soy yo, y no hay otro fuera de mí, yo doy la muerte y la vida, yo desgarré y yo sano (Dt 32, 39).

La afirmación es clara: solo Yahvé es dueño de la vida y, por consecuencia, de la muerte. Hay que subrayar que el verbo “morir” es evocado en primer lugar, antes del verbo “vivir”. Entonces es posible pasar de la muerte a la vida. Así, el designio divino a favor de la vida no se anula por la infidelidad humana porque el versículo 39 termina con una nota acerca de sanación: “... y yo sano”. Es la señal que un regreso siempre es posible y que la vida puede continuar. Pero, ¿en qué condiciones la muerte puede ser sanada y la vida puede ser dada de nuevo?

3 Ver también Dt 28, 1-46.

Una ley al servicio de la vida

Para que Yahvé mantenga Israel con vida, para que vuelva de su cólera, que haga misericordia y que tenga piedad con Israel (Dt 13, 18), es necesaria una sola cosa; hace falta: “Que tú escuches la voz de Yahvé tu Dios, guardando sus preceptos, que yo te mando hoy, y practicar lo que es justo a los ojos de Yahvé, tu Dios” (Dt 13, 19).

¿Dónde están señalados estos mandatos? En realidad, todo el libro del Deuteronomio se presenta como un tratado de alianza,⁴ donde Moisés expone las cláusulas formuladas como mandatos y leyes. El objetivo es escucharlos, es decir, obedecerlos para vivir: “A fin de que respetes al Señor, tu Dios, guardando toda la vida todos los mandatos y preceptos que te doy —y también a tus hijos y nietos—, y así te alargarán la vida” (Dt 6, 2).

La vida está condicionada por la observancia de las leyes y los mandatos de la alianza. Así se encuentra en el Deuteronomio muchas formulaciones que comienzan con “sí” o “con tal que”; además, para asegurar que estas leyes no sean olvidadas, se evocan una serie de medios concretos:

Graben estas palabras mías en el corazón y en el alma, átenlas a su muñeca como un signo, y que sean como una señal en la frente, enséñaselas a tus hijos, háblales de ellas cuando estés en casa y yendo de camino, acostado o levantado, escríbelas en las puertas de tu casa y en sus columnas (Dt 11, 18-20).

En cuanto al contenido de estas leyes se encuentra formulado en un código, en Dt 12-26. Algunas leyes corresponden a la manera

4 Danielle Ellul, “Plan de lecture du Deutéronome en fonction des traités d’alliance”, en *Foi et Vie* (septiembre de 1975), 49-58; Dominique Charpin, “Rites amorrites, traités hittites, néo-assyriens et alliances dans la Bible”, en *Tu es de mon sang. Les alliances dans le Proche-Orient ancien*, París, Les Belles Lettres, 2019, 49-58.

de celebrar el culto, otras recuerdan la abominación que constituye la idolatría, otras aún evocan las reglas de la pureza y de la impureza referente a los alimentos, las fiestas por celebrar, los impuestos por pagar, la conducta de los sacerdotes, de los profetas, de los reyes, y muchas otras estipulaciones con miras a regular las relaciones en la sociedad. Aunque todo esto nos parezca poco atractivo, es importante comprender que una máxima autoridad está conferida a este código deuteronomico (Dt 12-26), gracias a las solemnes exhortaciones a poner en práctica y que le sirven de marco en el comienzo y al final (Dt 11, 22; 26, 17-18).

En definitiva, uno se da cuenta que la concepción deuteronomica de la alianza sigue un esquema jurídico. En este sentido, el vocabulario de la escucha y del amor, presente en el *Shema Israel* (Dt 6, 4-9) —la oración judía de cada mañana y de cada noche—, debe ser interpretado simultáneamente en un sentido afectivo (“Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas” Dt 6, 5) y en un sentido de compromiso, por el cual el creyente respeta las cláusulas de la alianza. Vivir según las exigencias de la voluntad divina implica simultáneamente una adhesión del corazón y un actuar coherente. No olvidemos que la finalidad de estas leyes es proteger la vida. La observancia de las leyes es entendida como una colaboración o cooperación humana al designio divino, un designio de vida que puede calificarse como creador y redentor.⁵ En esta óptica, la obediencia de los seres humanos es la mejor manera para ellos de expresar su reconocimiento por los beneficios con los cuales Dios les ha recompensado. Así, sería muy reduccionista considerar la ley de la alianza como una imposición que viene de lo alto. El riesgo sería caer en el escollo del legalismo, al olvidar que la ley no solamente manda a amar, sino que sobre todo es precedido por el amor de Yahvé, según la linda expresión de Paul

5 *Catecismo de la Iglesia católica*, No 2059-2063.

Beauchamp: “La ley es precedida por un ‘Tú eres amado’ y seguido por un ‘Tú amarás’; ‘Tú eres amado’: cimiento de la ley, y ‘Tú amarás’: su superación”.⁶ Para Israel, la ley observada es el reflejo de una vida vivida de verdad, en la luz de la voluntad de Dios. Esta convicción es tal que se la encuentra expresada a través de un magnífico elogio a la ley en el Salmo 119 (118):

Dichosos los de conducta intachable, que siguen la voluntad del Señor... Te busco de todo corazón: no me desvíes de tus mandatos. Guardo en mi corazón tu promesa para no pecar contra ti. ¡Bendito eres, Señor!, enséñame tus normas. Mis labios recitarán todo lo que manda tu boca. En el camino de tus preceptos disfruto más que con cualquier fortuna. Voy a meditar tus decretos y a fijarme en tus senderos. Me complazco en tus órdenes: no me olvido de tus palabras (Sal 119, 1.10-16).

Una promesa de vida para hoy

La alianza, formulada en el Deuteronomio, incluye también una particularidad que la hace más interesante. Moisés no hace más que recordar las exigencias de una antigua alianza sellada entre Yahvé y los padres de Israel hace tiempo en el pasado (Dt 4, 13; 5, 2), pero insiste en el carácter actual y permanente de esta alianza: “No hizo esta alianza con nuestros padres, sino con nosotros, con los que estamos vivos hoy, aquí” (Dt 5, 3). Y, más adelante: “No solo con ustedes hago esta alianza y este pacto; lo hago con el que está hoy aquí con nosotros, en presencia del Señor, y con el que hoy no está aquí con nosotros” (Dt 29, 13-14).

Por la insistencia en el “nosotros”, “aquí” y “hoy” (Dt 5, 3), Moisés se dirige a todas las generaciones de lectores/oyentes de su discurso. La alianza llega a ser así una realidad en el presente. En

6 Paul Beauchamp, *La loi de Dieu. D'une montagne à l'autre*, Paris, Seuil, 1999, edición digital, §1, 440.

este sentido, el Deuteronomio es también marcado por los “ahora” (Dt 4, 1; 5, 25; 10, 22; 26, 10; 31, 19).

Por mencionar a los ausentes (Dt 29, 24), que tendrán también la posibilidad de entrar en la alianza, se entiende que el acceso a la alianza será siempre posible. Dicho de otra manera, la alianza con Yahvé es una realidad para todos los tiempos y para todos los seres humanos.

¡Midamos el impacto de estas afirmaciones! El programa de vida, tal como Yahvé enfoca, se hace accesible en el hoy de cada lector del Deuteronomio. Es decir, la alianza de vida propuesta por Dios no es el patrimonio del pasado, sino es siempre actual. En este sentido, el Deuteronomio, que significa “segunda ley”, se presenta precisamente como la reformulación de la ley evocada inicialmente en el libro del Éxodo. Al reescribirla, la ley no es derogada, sino actualizada en el presente. El Deuteronomio constituye así el fundamento del principio hermenéutico que hace la Palabra de Dios siempre viviente. Un texto es continuamente reescrito, a fin de adaptarse a cada época. La interpretación de los textos bíblicos ha sido y será también hoy la condición para que estos alcancen a los creyentes de todos los tiempos.

Y es a este nivel que se puede resolver el problema que evocamos en la introducción: ¿por qué el libro, al contener una promesa de vida en una tierra precisa, se termina a las puertas de esta tierra? Seguramente no es una casualidad cuando la Torá se termina con la muerte de Moisés al exterior de la Tierra Prometida. Pese a todos los riesgos de su historia (destrucciones y deportaciones sucesivas), Israel nunca realmente perdió la esperanza de que algún día podría regresar a instalarse en la tierra. De hecho, esta experiencia anima tanto los relatos de los patriarcas como los oráculos de los profetas; sin embargo, durante un larguísimo período, este proyecto no pudo ser realizado. En el contexto donde Israel estaba diseminado en medio de las otras naciones y fue privado de su

soberanía territorial, su identidad no pudo expresarse a través de la noción “tierra”, razón por la cual más bien se ha desarrollado alrededor de la noción de “libro”.⁷ El judaísmo nace como una religión de diáspora gracias a sus textos sagrados. Es una de las razones por las cuales se califica al judaísmo como “Religión del Libro”. En una época donde las comunidades judías vivían diseminadas en Babilonia, Egipto o en Siria, y ya no tenían acceso al templo de Jerusalén, la vida social y religiosa se organizó alrededor de las sinagogas donde se leía y comentaba los textos de la Torá. La relación con el texto poco a poco sustituyó la tierra en la que algunos ya no vivían más o no tenían la intención de ir a vivir. La Torá llega de este momento a ser “una patria portátil”, según la expresión de H. Heine.⁸ La vida pues puede continuar, incluso fuera de la Tierra Prometida.

Para concluir: Acoger la vida de Dios

En resumen, este recorrido por el Deuteronomio ha sido la ocasión de visitar las características que Yahvé promete a su pueblo. La vida ciertamente está enfocada de una manera concreta en la tierra de Canaán hacia donde Israel se dirige a través del desierto, pero la llegada a la tierra en cuestión de alguna manera se retrasa porque no se relata en el libro del Deuteronomio. En su discurso, Moisés condiciona la llegada y la instalación en la tierra a la fidelidad de la alianza, pues ella se expresa por las leyes o las palabras convenidas por Yahvé. De esta manera, surge la idea según la cual el último lugar del compromiso divino con Israel y con la humanidad no es tanto la tierra de Canaán —esté cerca o todavía lejos—, sino el libro en el cual están determinadas estas

7 Thomas Römer, “La mort de Moïse (Dt 34) et la naissance de la Torah à l’époque perse”, *Foi et Vie*, 103 (abril de 2004), 31-44.

8 Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan (eds.), *Introduction à l’Ancien Testament*, Ginebra, Labor et Fides, 2009, 139.

leyes, ya que este libro está desde ahora a disposición de todos aquellos que aceptan acoger el don divino de la vida:

Porque el precepto que yo te mando hoy no es cosa que te exceda ni inalcanzable; no está en el cielo para que se diga: ¿Quién de nosotros subirá al cielo y nos lo traerá, nos lo proclamará para que lo cumplamos?; ni está más allá del mar, para que se diga: ¿Quién de nosotros cruzará el mar y nos lo traerá y nos lo proclamará para que lo cumplamos? El mandamiento está a tu alcance: en tu corazón y en tu boca. Cúmplolo (Dt 30, 11-14).

Así, el don de la ley se presenta como el desenlace de una historia de creación y de liberación que garantiza la vida y la libertad recibidas:⁹

Hoy tomo como testigos contra ustedes al cielo y a la tierra; te pongo delante bendición y maldición. Elige la vida, y vivirás tú y tu descendencia, amando al Señor, tu Dios, escuchando su voz, uniéndote a Él, porque de ello depende tu vida y tus muchos años en la tierra que había prometido dar a tus padres, Abrahán, Isaac y Jacob (Dt 30, 19-20).

Emmanuelle Pastore
Traducido por José Rodríguez

9 Dany Nocquet, "Engagement, réciprocité et Écritures. Réflexions sur l'herméneutique de l'alliance dans l'Ancien Testament", *Études théologiques et religieuses*, p 403.

La ecología al servicio de la vida.

Una reflexión sobre la “defaunación”

Madeleine Ovah

Madeleine Ovah es religiosa camerunesa de la congregación Hijas de María de Yaundé. Es doctora en Teología y profesora en la Universidad Católica de África Central de Yaundé.

Los seres humanos y las demás criaturas comparten un tesoro común: la tierra, granero cósmico para los vivos y necrópolis para los muertos.¹ Pero la cohabitación con todos los elementos de la creación en este hogar colectivo no está exenta de conflictos. Por eso recurrimos a la ecología, entendida como ciencia natural que estudia las relaciones entre los seres vivos y su entorno.²

De hecho, como todo está relacionado, la casa, el hábitat y el biotopo se convierten en lugares donde se protege la vida, un refugio contra las inclemencias que la amenazan. Esta empresa es una especie de compromiso personal y comunitario, una batalla, una lucha entre las fuerzas de la vida y las de la muerte que están destruyendo los recursos naturales y humanos de la tierra.

En el África subsahariana, nuestra “casa común”³ está amenazada por contaminaciones, guerras y catástrofes de múltiples facetas... En el marco restringido de este artículo, nos proponemos des-

1 Grégoire Maloba Kayamba, “‘Bwimuntu’ en langage parémiologique. Fondements et enjeux d’une cosmothéandricité africaine”, *Cahiers des Religions Africaines*, PUCC, vol. 4 (2012), 125-143.

2 Diócesis de Nantes, *Pour un engagement écologique: Simplicité et justice*, Parole et Silence, París, 2014, 11.

3 Cf. Papa Francisco, Carta Encíclica, *Laudato si’*, Roma, 24 de mayo de 2015.

tacar una de las fuerzas de muerte que amenazan al continente africano, a saber, la caza furtiva, un tema tan poco abordado en la reflexión teológica sobre el medioambiente y, sin embargo, uno de los lugares que nos desafían a promover las fuerzas de la vida...⁴

Nuestra exposición se dividirá en seis secciones. En primer lugar, presentaremos brevemente la extrema riqueza del ecosistema de la cuenca del Congo. A continuación, hablaremos de las amenazas que supone la caza furtiva, tanto la no lucrativa como la comercial, y su impacto en la biodiversidad. La sexta parte será una reflexión teológica sobre la ecología integral, que nos ayuda a redescubrir al Señor de la vida. Al fin y al cabo, ¿no es Él quien nos invita a pacificar nuestro hogar terrenal?

Los recursos naturales de la cuenca del Congo

El continente africano está dotado de importantes recursos naturales. Cuenta con el 17% de los bosques del mundo, el 10% del agua dulce, el 25% de las especies de mamíferos y el 22% de las especies vegetales.⁵ La cuenca del Congo es extremadamente rica en biodiversidad, minerales, hidrocarburos y otros recursos naturales. Los bosques de la cuenca del Congo⁶ se extienden desde el golfo de Guinea hasta el océano Atlántico, en el oeste, y las montañas del Rift Albertino, en el este. Constituyen la segunda

4 Las expresiones “fuerzas de la muerte y fuerzas de la vida” son una paráfrasis del teólogo Engelbert Mveng. Para él, el cosmos es el lugar del enfrentamiento entre la vida y la muerte, pero al final es la victoria de la vida sobre la muerte. Cf. Engelbert Mveng, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, L'Harmattan, París, 1985, 37.

5 David P. Mallon, Michael Hoffmann y Philip J. K. McGowan, “IUCN Status Analysis of Terrestrial and Freshwater Fauna in Central and West Africa”, <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/SSC-OP-054>, accedido el 19 de marzo de 2020.

6 La cuenca del Congo es la zona geográfica formada por seis países africanos: Camerún, la República Centroafricana, la República Democrática del Congo (RDC), Guinea Ecuatorial, Gabón y la República del Congo, situados en torno al río Congo, que es el segundo río más caudaloso del mundo y cuya cuenca abarca gran parte de la superficie de la región.

mayor extensión de selva tropical densa del mundo después del Amazonas, en Sudamérica.

Los bosques cubren una superficie total de más de 2.000.000 km² y abarcan la mayor parte de los recursos forestales de África, incluido más del 90% de los densos bosques tropicales del continente. Varios centenares de especies arbóreas⁷ las cubren.

La cuenca del Congo también alberga una gran biodiversidad vegetal y animal, lo que la convierte en una de las zonas forestales más majestuosas del mundo. Es más, la mayoría de las especies vegetales y animales que allí se encuentran son endémicas.⁸ Por desgracia, esta riqueza animal está amenazada, entre otras cosas, por la caza furtiva.

Recursos amenazados por la caza furtiva

Según Van Schuylenbergh, la caza furtiva es el acto de infringir la normativa “que prohíbe matar especies protegidas, cazar o pescar fuera de determinados períodos, en terrenos privados o reservados, o utilizando medios no autorizados”.⁹ El “tráfico ilegal de especies silvestres” también se utiliza para referirse a cualquier delito contra el medioambiente que implique el comercio ilegal, el contrabando, la captura, la recolección o la caza furtiva de especies amenazadas, especies silvestres protegidas —incluidas las especies animales y vegetales sujetas a cuotas de recolección o captura y reguladas por permisos— y derivados o productos de estas especies.

7 Entre ellas figuran el okoumé (*Aucoumea klaineana*), el sapelli (*Entandrophragma cylindricum*), el ayous (*Triplochiton scleroxylon*), la limba (*Terminalia superba*) y el moabi (*Baillonella toxisperma*).

8 El endemismo se refiere al hecho de que una especie es única en un lugar determinado y está ausente en el resto del planeta.

9 Patricia Van Schuylenbergh, “Entre delincuencia y resistencia en el Congo Belga: la interpretación colonial de la caza furtiva”, *Afrique et histoire*, No 1, vol. 7, (2009): 25-48.

La caza furtiva se considera la cuarta mayor amenaza mundial después del terrorismo, el narcotráfico y la trata de seres humanos.¹⁰ El peligro que supone la caza furtiva solo puede entenderse mejor si se aclara el concepto de biodiversidad, y así subsistirá que se trata del mundo vivo.

Ciertamente, para Virginie Maris, la biodiversidad es un concepto difícil de aprehender porque remite a una pluralidad de realidades y concepciones, a veces complementarias, a veces antagónicas.¹¹ Sin embargo, la biodiversidad se define como la variedad de los organismos vivos en todos los niveles de organización. Hoy en día, presa de la hiperactividad humana, esta atraviesa una crisis sin precedentes marcada por la desaparición de numerosas especies debido a la caza furtiva; esta actividad, que podría calificarse de ecocidio,¹² está alterando el equilibrio de los ecosistemas y poniendo en grave peligro muchas formas de vida.

La caza furtiva es una clara amenaza para la cuenca del Congo, que alberga miles de especies vegetales y animales, entre ellas grandes mamíferos como gorilas, chimpancés, panteras, mandriles, elefantes, búfalos, bongos y okapis, así como aves forestales como águilas, loros grises y cálaos.

10 Fiacre Kombo, “Braconnage en Afrique: une partie de la lutte s’organise à Brazzaville”, 5 de febrero de 2018, en www.adiac-congo-com/content/braconnage-en-afrique-une-partie, accedido el 24 de junio de 2020.

11 Virginie Maris, *Philosophie de la biodiversité. Petite éthique pour une nature en péril*, col. Ecologie, París, Buchet Chastel, 2010, 53.

12 El término “ecocidio” está formado por el sustantivo griego *oikos*, la casa/hábitat, y el verbo latino *occidere*, matar. Etimológicamente, el término significa la destrucción de nuestro hogar, es decir, nuestra Tierra. Por tanto, el ecocidio se refiere a las violaciones más graves que tienen como efecto la destrucción irreversible del medioambiente. El concepto de ecocidio se reserva únicamente a los daños graves al equilibrio del planeta cometidos deliberadamente (véase Laurent Neyret, “Pour la reconnaissance du crime d’écocide”, *Revue juridique de l’environnement (RJE)*, HS01, vol. 39 (2014): 177-193). Hacia los años setenta, varias personalidades, en particular biólogos y juristas, protestaron contra esta práctica mortífera, y calificaron el ecocidio de crimen de guerra. Propusieron la adopción de un “acuerdo internacional para prohibir el ecocidio” (véase David Zierler, *The Invention of Ecocide*, The University of Georgia Press, 2011, 15).

Caza furtiva artesanal y sin ánimo de lucro

De hecho, la caza furtiva no es un fenómeno nuevo en África. En el siglo XIX, antes de que comenzara la colonización, los animales tenían el estatus de *res nullius*. Eran libres y no pertenecían a nadie. La actividad furtiva se limitaba a la caza de subsistencia para cubrir las necesidades alimentarias y para la práctica de ritos culturales.¹³ Esta forma de caza, aún conocida como caza tradicional, se refiere a cualquier acto encaminado a perseguir, capturar o matar un animal salvaje, practicado por las poblaciones que habitan en los bosques, utilizando herramientas fabricadas con materiales de origen vegetal o derivados de las plantas.¹⁴ Pero la situación cambió en 1933 con la entrada en vigor del Convenio de Londres,¹⁵ que restringía la caza a determinadas especies. Esta normativa otorgó a algunos animales salvajes, sobre todo a los más amenazados, el estatuto de reservas comunes.¹⁶

El principio de prohibición de la captura de especies amenazadas de fauna salvaje está consagrado en la legislación camerunesa sobre la fauna salvaje. La comparten todos los países de la cuenca del Congo, con algunos matices. Esta legislación define el estatuto de todos los animales salvajes, desde los mamíferos a los anfibios, pasando por las aves y los reptiles. Se dividen en tres clases de protección, A, B y C. De acuerdo con el Convenio de Argel de 1968 sobre la conservación de la naturaleza y los recursos naturales, la clase A incluye las especies raras o en peligro. Por tanto, están to-

13 En cuanto a las motivaciones culturales de la caza, el rito de circuncisión en las comunidades pigmeos baka del sureste de Camerún exige que esta práctica incluya también la muerte de un elefante. Del mismo modo, en las tribus bantúes de la periferia norte de la reserva de la biósfera de Dja, en el este de Camerún, la dote, ceremonia que precede al matrimonio, debe ir acompañada de caza (véase Marius Talla, *Le régime de la faune sauvage au Cameroun. Entre conservation, marchandisation et problématiques d'application*, Yaundé, eds. Clé, 2010, 31).

14 Ley Forestal de Camerún del 20 de enero de 1994, art. 85; Decreto de aplicación del régimen de fauna y flora silvestres, art. 2, párr. 20.

15 Convenio sobre la Conservación de la Vida Silvestre y el Medio Natural en Europa.

16 Marius Talla, *Le régime de la faune sauvage au Cameroun. Entre conservation, marchandisation et problématiques d'application*, Yaundé, eds. Clé, 2010, 38.

talmente protegidas y no deben matarse ni detenerse bajo ninguna circunstancia, ni siquiera por parte de los cazadores tradicionales. La clase B comprende las especies que solo pueden ser perseguidas, capturadas o abatidas por quienes estén autorizados a cazar con fines comerciales, previa obtención de un permiso o licencia de caza expedido por las autoridades. La clase C incluye mamíferos, reptiles, anfibios y aves distintos de los de las clases A y B.

Caza furtiva profesional y comercial

Hoy en día, la caza de subsistencia y la caza comercial a pequeña escala para abastecer el mercado de proteínas animales han quedado desgraciadamente muy superadas, lo que da paso a la caza furtiva profesional de grandes mamíferos. Varios factores están alimentando la caza furtiva comercial en la cuenca del Congo: el aumento exponencial del precio de los trofeos, es decir, partes de animales como puntas o colmillos, cráneos y dientes, colas de elefante o jirafa, pieles, pezuñas o patas, cuernos y plumas, escamas, “así como cualquier parte del animal que pueda interesar al propietario”;¹⁷ la necesidad de financiar milicias armadas, la pobreza, la tala de árboles, la minería, otras industrias extractivas,¹⁸ grandes proyectos de infraestructuras, la circulación de armas de guerra, la corrupción,¹⁹ la falta de alternativas generadoras de in-

17 Guide pratique à l'usage des populations rurales, *Centre pour l'environnement et développement* (CED), en colaboración con la Rainforest Foundation (RFF), CED, 2008, Yaundé, Saint Paul, 9.

18 Las industrias extractivas pueden estar directamente implicadas en el tráfico ilegal de especies silvestres, por ejemplo, facilitando el acceso de los cazadores furtivos a zonas antes inaccesibles o permitiendo que sus empleados participen activamente en el tráfico ilegal de especies silvestres.

19 La caza furtiva tiende a prosperar en regiones plagadas de corrupción, donde apenas se aplican las leyes gubernamentales y no existen alternativas económicas. La corrupción también facilita las transacciones entre países proveedores, de tránsito y de demanda; por lo tanto, es “un problema grave”. Las organizaciones criminales y los exportadores disponen de medios para sobornar a los guardas forestales, a los aduaneros y a la policía para hacerse con certificados falsos que atestiguan el origen legal de los productos, lo que les permite pasar por la aduana sin problemas.

gresos, la influencia cultural,²⁰ etc.; como tal, la caza furtiva profesional utiliza una organización sincronizada. Los furtivos profesionales están equipados con recursos y armas ultrasofisticadas, y les resulta fácil vender sus beneficios en el mercado mundial al mejor postor.

Como consecuencia, el tráfico ilegal de especies silvestres ha crecido en los últimos años, a pesar de los esfuerzos conjuntos de la comunidad internacional, los gobiernos y la sociedad civil. En el espacio de pocos años, la desaparición de especies salvajes en la cuenca del Congo, especialmente las que contienen marfil con fines de la matanza ilegal de elefantes a manos de madereros industriales, ha adquirido proporciones considerables. En Gabón, por ejemplo, se han matado ilegalmente 11.000 elefantes desde 2004. En Sudáfrica se cazaron furtivamente unos 7.000 rinocerontes en 2012. Esta tendencia se ve confirmada por algunos sucesos relacionados con el tráfico de especies silvestres.

Otros ejemplos son las cifras sin precedentes de caza furtiva de elefantes en 2011 y el robo de cuernos de rinoceronte en museos, casas de subastas y anticuarios de la Unión Europea. Nuevas pruebas demuestran que el uso del cuerno de rinoceronte como medicina paliativa para tratar el cáncer o como “cura para la resaca”, por parte de las clases adineradas de ciertos países, está detrás de la intensificación del comercio de cuernos de rinoceronte en Vietnam.

Este comercio se basa en mitos persistentes y su sobremediatización, según los cuales los tratamientos a base de cuerno de rinoceronte pueden proporcionar curas milagrosas y la remisión del cáncer. Como consecuencia, el apetito del país por esta sustancia está desempeñando un papel crucial en el aumento de la deman-

20 Henri-Paul Eloma Ikoleki, “Forêts du Bassin du Congo et le commerce illicite de la faune sauvage”, <https://www.linkedin.com/puls/foretdu-bassin-congo-et>, accedido el 23 de junio de 2020.

da mundial de cuerno de rinoceronte. El año 2012 fue especialmente mortífero,²¹ con casi mil elefantes muertos. Los investigadores han calificado esta práctica de delito contra la vida salvaje. El tráfico ilegal de especies silvestres tiene un impacto directo y potencialmente irreversible en la biodiversidad.

El impacto de la caza furtiva en la biodiversidad

Según los ecologistas, lo que está en juego no es solo la conservación de la comunidad de animales salvajes, sino también nuestra relación con el medioambiente del que todos dependemos. Las violaciones que cometemos contra la naturaleza siempre acaban debilitando los cimientos sobre los que las comunidades pueden vivir y prosperar.²² El tráfico ilegal de especies silvestres conduce al síndrome del “bosque vacío” debido a las consecuencias de la “defaunación”.

Según Redford, el término “bosque vacío” define un paisaje cuyo aspecto verde actual oculta graves problemas futuros, y el día de mañana podrían alterar por completo las poblaciones actuales de especies animales y vegetales. Los bosques vacíos son aquellos en donde aves y mamíferos de más de 2 kg han desaparecido o están presentes en bajas densidades, lo que imposibilita el funcionamiento normal del ecosistema. En las regiones donde hay una elevada proporción de especies arbóreas con semillas grandes dispersadas por animales, como África, Asia y el Neotrópico, una pérdida o reducción de los vertebrados forestales, puede provocar una reducción de la diversidad arbórea.²³

21 Irina Bokova y John Scanlon, Jeune Afrique, UNESCO, “Unidos contra la caza furtiva en África”, <http://www.jeuneafrique.com30/07/2013>, accedido el 20 de junio de 2020.

22 Cf. La chasse commerciale en Afrique centrale-thèses, en ligne.tel.archives-ouvertes.fr/files2013-fargeotarch, accedido el 23 de junio de 2020.

23 ONU, *Situación de los Bosques del Mundo 2020: Bosques, Biodiversidad y Actividad Humana*, Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, Naciones Unidas, 51.

La caza furtiva profesional causa extinciones locales de especies y puede provocar extinciones globales a largo plazo. Las actividades de caza furtiva reducen el número de vertebrados responsables de la dispersión de semillas y de la depredación de semillas y plántulas y, en consecuencia, alteran la composición de la regeneración forestal. También se han introducido especies invasoras que atacan a las especies endógenas o compiten con ellas. Esto supone una grave amenaza para el equilibrio de los ecosistemas.

Cuando las densidades animales son demasiado bajas, la fauna es incapaz de cumplir sus funciones ecológicas: polinización, dispersión de semillas, control de la vegetación mediante el pastoreo, etc. Este déficit funcional podría provocar una ruptura del equilibrio en las relaciones presa-depredador o en la dispersión de semillas, lo que se traduciría en una drástica reducción de la biodiversidad.

Los cazadores furtivos prefieren matar a las grandes especies, cuya desaparición tiene un mayor impacto en el ecosistema que la de otras especies.²⁴ Depredadores en la cima de la cadena tienen un impacto en la biodiversidad al iniciar efectos en cascada en la cadena alimentaria y controlar la depredación de las semillas y la regeneración de los bosques. Las especies ingenieras,²⁵ como los elefantes, desempeñan un papel clave en la modificación de la estructura, composición y dinámica de la vegetación a través de su consumo de alimentos y sus movimientos en el bosque.

24 Las especies que reciben mucha cobertura mediática debido a determinadas características morfológicas, históricas o biológicas, se denominan especies mediáticas. Por ejemplo, el elefante y sus colmillos (véase el glosario del INPN-Muséum national d'Histoire naturelle. <https://inpn.mnhn.fr/informations/glossaire/liste/e>, accedido el 25 de junio de 2020).

25 En 1994, Clive Jones y sus colegas demostraron que ciertos organismos tienen efectos significativos sobre el medioambiente y las especies que los rodean. Llamaron a estas especies "ingenieros del ecosistema" (véase M. Fellowes y James Barnett, *Zoologie en 30 secondes: les 50 notions fondamentales de l'étude de la vie animale, expliquées en moins d'une minute*, Montreal, Hurtubise, 2020, 130).

Gracias a sus acciones, muchas especies de árboles tropicales pueden reproducirse. Son los jardineros de este ecosistema en el que viven junto a las comunidades locales. Los investigadores estiman que más del 70% de las plantas de los bosques africanos, sobre todo las colonizadoras, son dispersadas por los animales.

Redescubrir al Señor de la Vida

Así pues, la “defaunación” contribuye significativamente a la destrucción de nuestra casa común y de nuestras vidas. Por eso es uno de los lugares donde debe haber la reflexión teológica y ética sobre el medioambiente. De hecho, en palabras del Papa Francisco, “no basta pensar en las distintas especies solo como posibles recursos explotables, olvidando que tienen un valor en sí mismas”.²⁶

La ética ecológica hunde sus raíces en el misterio de la Encarnación. Al encarnarse, Cristo asumió todo el universo. Como nos recuerda el Papa Francisco, “está gloriosa y misteriosamente presente en el río, en los árboles, en los peces, en el viento, como el Señor que reina en la creación sin perder sus llagas transfiguradas, y en la Eucaristía asume los elementos del mundo, dando a cada uno el sentido del don pascual”.²⁷ Además, las criaturas son lugares de revelación divina. Por eso, la persona humana debe adoptar una actitud de gratitud y reconocimiento hacia la creación, ya que el mundo es el reflejo del misterio de su Creador. Ignorar la relación de Dios con el mundo es vaciar a la naturaleza de su sentido profundo y empobrecerla.²⁸

En efecto, según el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, “el mundo se ofrece a la mirada del hombre como huella de Dios,

26 Papa Francisco, *Laudato si'*, No 33.

27 Papa Francisco, *Querida Amazonia*, No 74.

28 Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, París, Bayard, 2005, 487.

lugar donde se revela su poder creador, providencial y redentor”.²⁹ Testigo del Creador, la creación lleva en sí un mensaje que el ser humano está invitado a reconocer y descifrar. De esta manera, si las criaturas llevan la marca del Creador, deben ser consideradas como seres que hay que respetar, tal como se comenta en un pasaje de *Laudato si'*: “El mensaje de cada criatura en la armonía de toda la creación”.³⁰ Thomas Michelet afirma que pasamos de la consideración del universo como vinculado al Creador al lugar respectivo de cada criatura en la medida en que expresa algo de Dios, cada una a su manera y según su grado de perfección.³¹

Tomás de Aquino ya mostró que ninguna criatura, ni el universo en su totalidad, podrían bastar para dar una imagen exacta de Dios, que reúne en sí todas las perfecciones en su infinita majestad y absoluta simplicidad. Entonces, el universo será una imagen de la multiplicidad, que junta en unidad una serie indefinida de criaturas. En este sentido, la variedad de criaturas —conocida hoy como “biodiversidad”— es querida por Dios como expresión de su inagotable riqueza; cada criatura expresa algo de Dios, algo verdadero y único que solo ella debe expresar. Cristo, habiéndolas asumido plenamente, es ahora su defensor, de modo que, si son atacadas, es Él quien es atacado. La salvaguardia de la biodiversidad se convierte así en una dimensión manifiesta de la Encarnación.

De esta forma, la encarnación de Cristo nos introduce en una ecología integral que no elige ni el hombre frente a la naturaleza —que es antropocentrismo— ni la naturaleza frente al hombre, es decir, la ecología radical. Al contrario, busca conciliar humanismo y ecologismo. Pretende lograr una síntesis entre el respeto

29 *Ibíd.*

30 Papa Francisco, *Laudato Si'*, No 86.

31 Según Thomas Michelet: “Tout est lié, parce que tout est lié à Dieu: pour une écologie intégrale”, *Session Écologie Intégrale*, Institut catholique de Toulouse, (4-5) enero 2016, 1-11, académia. edu., accedido el 22 de enero de 2019.

absoluto de la dignidad humana y la preservación del medioambiente.

Promover una ecología integral exige que reconozcamos que no podemos defender lo uno sin proteger lo otro, que no podemos cuidar de lo más frágil sin oponernos a todo lo que hay de degradante y destructivo en nuestros estilos de vida, ya que el deterioro de nuestro medioambiente solo puede conducir a nuestra deshumanización.

En una palabra, luchar contra la “defaunación” es comprometerse con la ecología, vivir nuestra misión al servicio de la vida, redescubrir al Señor de la vida, porque, en palabras de Jean-Marc Éla,

El redescubrimiento del Señor de la vida es, por tanto, esencial en los lugares donde el entorno natural está siendo destruido. En esos lugares, debemos proclamar el Evangelio de Aquel que, con su muerte, vino “a liberar a los que, por miedo a la muerte, pasaron toda su vida como esclavos” (Hb 2, 15). La cuestión es si los debates sobre la ecología no son un signo dado a los cristianos y a las Iglesias para arrancar la naturaleza “del poder de la muerte” (Hb 2, 14).³²

Pacificar nuestra casa común

En resumen, la caza furtiva viola nuestra casa común de una manera muy especial. El adjetivo “común” se refiere aquí a lo que nos pertenece a todos, es decir, a las criaturas humanas y no humanas, y nos invita a la fraternidad cósmica en virtud de la paternidad universal de Dios.³³ El requisito previo para esta convivencia fraterna es la aplicación de la ecología integral, es decir, el respeto de

32 Jean-Marc ÉLA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, París, Karthala, 2003, 126.

33 Eloi Leclerc, *Le Cantique de frère Soleil. Le chant des sources*, París, éd. Franciscaines, 2013, 37.

la dignidad inalienable de la persona humana en la *scala naturae* y el respeto del valor propio de las demás criaturas.

Así pues, debemos examinar cada día las condiciones que acompañan a nuestro sincero deseo de vivir y hacer vivir a los demás. En efecto, estamos llamados a no destruir la obra de la creación, sino, por el contrario, a nutrirla. En otras palabras, se nos invita a pacificar nuestra “casa común”. En efecto, como enseña el sabio Luba, “quien pacifica donde vive no necesita somníferos para dormir”.³⁴

Madeleine Ovah

Traducido por Norma Naula ssc

34 Cf. Grégoire Malaoba Kayamba, “‘Bwimuntu’ en langage parémiologique. Fondements et enjeux d’une cosmothéandricité africaine”, *Cahiers des Religions Africaines*, P.U.C.C., vol. II, No 4 (2021).

Al servicio de las personas sordas en los Estados Unidos¹

Frank Wright

Frank Wright es un sacerdote estadounidense de la Sociedad de Misiones Africanas (SMA). Después del trabajo misionero en Chad como voluntario del Cuerpo de Paz a mediados de los años 70, vivió y trabajó en Nigeria, Costa de Marfil, Kenia, Montana y Washington DC. Tiene un doctorado en Lingüística de la Universidad de Indiana. Al igual que otros SMA, ha elegido trabajar en comunidades de personas marginadas.

Este artículo refleja la experiencia de poner en práctica la metodología del *Discernimiento Apreciado*, que adoptamos en nuestra Asamblea General de SMA en 2013. Por lo tanto, examinaremos cuándo, en nuestro pasado, hemos sido más fieles a nuestros orígenes y hemos percibido nuestra identidad y misión. A partir de nuestras reflexiones, podremos proyectarnos hacia el futuro, desarrollando nuestra visión. En muchos casos, nuestro pasado misionero se une a nosotros como la imagen que tiene en cuenta algo válido en su cumplimiento, y para la elaboración del futuro.²

1 Artículo publicado en el *Boletín SMA*, No. 155, diciembre de 2022.

2 En este artículo, citaré solo un libro escrito en inglés: Mark Lau Branson, *Memories, Hopes, and Conversations: Appreciative Inquiry, Missional Engagement, and Congregational Change*, Londres, 2016.

Comunidades de personas sordas y con discapacidad

Cuando hablamos de misión en las periferias de la sociedad, nos referimos al ministerio para los desfavorecidos, es decir, las personas olvidadas y abandonadas. En el pasado, para nuestra animación SMA, dos grupos recibieron mucha atención, son las comunidades de PERSONAS SORDAS y con DISCAPACIDAD. Notarán que, al escribir los nombres de estos dos grupos, los he transcrito en mayúsculas porque se encuentran relegados a un segundo plano, aislados para desempeñar el papel de espectadores, incluso con respecto a sus propios asuntos. Por lo tanto, “sordo” y “con discapacidad” ya no son solo adjetivos que describen una condición fisiológica, sino que atestiguan el hecho de que, en la sociedad, las personas se han visto privadas del poder de decidir sobre su propio futuro, y, cuando esto sucede, al mismo tiempo se ven privados de esperanza, de vida. En este sentido, son realmente los “abandonados” sobre quienes habló nuestro fundador.

Esta breve reflexión acerca de las posibles rutas para la animación misionera SMA no es una incursión teológica como tal, más bien es un intento de reflexión sistemática, desde cero, de mis propias experiencias como capellán del *Departamento de Ministerio Especializado* de la Arquidiócesis de Washington (DC), y como pastor de la comunidad de personas sordas en Washington y sus alrededores.

Es a los demás miembros de la familia SMA a quienes se dirige esta reflexión. Es una conversación interna. No hay nada definitivo al respecto. No es la última palabra sobre el tema. Mi esperanza es que pueda provocar una discusión sobre cómo los misioneros podemos orientar nuestro ministerio a personas con diversas limitaciones, a menudo caracterizadas como discapacidades. De ahí las siguientes preguntas: ¿qué debemos tener en cuenta? ¿Cómo cambiará este ministerio nuestras suposiciones fundamentales e inconscientes sobre estas personas, la sociedad y la Iglesia? ¿Cómo

nos permitirá leer las Sagradas Escrituras más profundamente?
¿Cómo seremos transformados nosotros mismos?

Nuestra falta de atención a las personas sordas y con discapacidad es solo un reflejo de la sociedad en su conjunto. Un día, estaba charlando con un obispo a quien le expliqué que estaba trabajando con comunidades de personas sordas y con discapacidad. Su respuesta fue: “¡Ah, ese es un ministerio muy especializado!”. Me sorprendió su reacción porque fue en un momento en que cada funcionario del Gobierno, que aparecía en la pantalla de televisión, venía con su intérprete de lenguaje de señas, mi departamento no me parecía especializado en lo absoluto.

Sin embargo, su comentario no fue atípico. En la sociedad contemporánea, y a veces incluso en la Iglesia, minimizamos la existencia de las personas con discapacidad: por un lado, las vemos como personas desafortunadas a nuestro cuidado (paternalismo), y, por otro lado, como personas que son parte de un paquete de servicios que tomarían en cuenta su discapacidad. En ambos casos, los hacemos invisibles.

Nuestro fracaso es no considerarlos como actores sociales por derecho propio. Las decisiones se toman por ellos, sin consultarlos. Naturalmente, las personas sordas y las personas que viven con discapacidades reaccionan negativamente al estigma y a las narrativas que les impone la sociedad en su conjunto. Por esta razón, el grito de batalla actual de estos dos grupos es: «*Nothing about us without us!*» (¡Nada sobre nosotros sin consultarnos!).

Washington y la comunidad de personas sordas

En 2013, después de la Asamblea General de SMA, y luego de la instalación de un nuevo Consejo Provincial de Estados Unidos, me pidieron que tomara un curso sobre el ministerio para perso-

nas con discapacidades.³ En ese momento yo vivía en Washington, es por eso que me acerqué a la Arquidiócesis de Washington para obtener información. El *Departamento de Ministerio Especializado* me ofreció trabajar con personas ciegas, que eran católicas, y otras que tenían discapacidades visuales. Después de seis meses, me ofrecieron ser capellán a tiempo completo para la comunidad de individuos sordos de la ciudad, además de varios grupos con distintas discapacidades.⁴ Mi tarea incluía trabajar con personas autistas, personas ciegas o con visión limitada, personas con diversas afecciones médicas, etc. Desafortunadamente, en ese momento, no tenía conocimiento del lenguaje de señas en Estados Unidos, y este nuevo proyecto significaba que tenía que aprender desde cero.⁵

Permítanme presentarles a la comunidad católica de personas sordas en Washington DC. ¿Cómo son? Bueno, como comunidad, prefieren usar el lenguaje de señas en inglés americano y aprovechar la oferta de servicios de interpretación tan pronto como estén disponibles. En Estados Unidos, la mayoría de las personas sordas se casan con otras personas sordas. A veces hay una larga historia de sordera en una familia; una mujer, a quien conozco bien, es la quinta generación sorda de su familia, sin embargo, esto no es típico porque la mayoría de las personas sordas nacen en familias no sordas. La mayoría de los feligreses de la iglesia de San Francisco para sordos son universitarios graduados, que tra-

3 Esto fue sorprendente porque normalmente trabajo con comunidades que hablan un idioma minoritario. Por otro lado, supongo que el Consejo Provincial me lo propuso porque soy una persona con limitaciones visuales y pérdida auditiva creciente. El trabajo estaba muy en línea con mi condición.

4 Notarán que puse en mayúsculas que generalmente se consideran descriptores de atributos fisiológicos. Sin embargo, dado que estos son al mismo tiempo descriptores sociales, seguí la práctica de los escritores en este campo y los traduje en mayúsculas.

5 Me quedé en ese nivel durante cuatro años. Aunque he logrado una facilidad media en el uso de ASL (*Lenguaje de señas en inglés americano*), mi capacidad para seguir conversaciones estaba por debajo de la norma. Al alcanzar la edad para reducir la carga de trabajo, opté por dar paso a un sacerdote coreano que era sordo y que usaba muy bien la ASL.

bajan en una variedad de ocupaciones, especialmente en el campo de la contabilidad. De hecho, el Gobierno federal es muy activo en el reclutamiento de contadores públicos sordos para este tipo de trabajo. Como comunidad, los feligreses están muy unidos y frecuentan los círculos de personas sordas tanto como sea posible.

Hay diferentes imágenes que han llegado a mis pensamientos durante mi tiempo con esta comunidad; imágenes que pueden servir como base para una reflexión profunda. Por ejemplo, después de nuestra misa del domingo por la mañana en la iglesia católica de sordos de San Francisco, toda la comunidad de unos cincuenta miembros se desplazaba al piso superior para el almuerzo, que duraba hasta las 15h00. A veces había un programa o una reunión comunitaria, pero, en la mayoría de los casos, la gente se quedaba en la mesa, comiendo y hablando.

En el comedor, donde todos se entienden porque se ajustan a la norma, ellos apreciaron el poder comunicarse a través del lenguaje de señas. Tenían experiencias de un mundo en común. En la mayoría de los casos, habían asistido a las mismas instituciones educativas (con internado). Muchos de ellos son graduados de la Universidad de Gallaudet, la única universidad en el mundo abierta exclusivamente a personas sordas. Pueden contarse mutuamente las horribles historias que sucedieron con una burocracia no sorda en oficinas gubernamentales, en hospitales o en el sistema legal. En la iglesia, se sienten seguros. Afuera, sin embargo, siempre están en desventaja. Son personas que disfrutaban de estar juntas, y la existencia de una comunidad de personas sordas es de suma importancia para ellos.

La segunda imagen que queda grabada en mi memoria es la de la celebración de una vigilia pascual en la iglesia.⁶ El lenguaje de

6 No seguimos el ritual de comenzar la vigilia en medio de la noche porque la gente debía tener la oportunidad de ver los signos del sacerdote fuera de la iglesia.

señas en inglés americano es muy expresivo, y en manos de un usuario consumado puede ser edificante. Tuvimos la suerte de tener entre nuestros feligreses a dos o tres exmiembros del Teatro Nacional de Sordos. Cuando comenzaron a interpretar el *Exultet*, se podían ver los ángeles y las estrellas en los cielos. En la primera lectura del Génesis, se podía ver a pájaros y criaturas cobrando vida. La cultura sorda posee una riqueza que normalmente es invisible para el mundo no sordo.

Otras imágenes: Washington DC y sus alrededores tienen tres residencias del Arca para adultos con discapacidades. También hay una residencia cerca de la Universidad Católica de América, fundada independientemente por Dolores Wilson. Los miércoles por la noche, con un grupo de sacerdotes, nos turnamos para celebrar la misa para los residentes y para un grupo de estudiantes universitarios. Después de la misa, los residentes y visitantes se sientan a comer. Cada residente de la casa tiene una contraparte “mejor amiga” de la universidad católica, que acompaña a ese residente durante el año escolar. Esta experiencia es un buen ejemplo de colaboración entre personas sin discapacidades visibles (estudiantes) y aquellos que viven en una institución residencial.

Y de nuevo: cada dos años, el *Departamento de Ministerio Especializado*, para el que trabajaba, organizaba un coloquio sobre la fe, la sordera y las discapacidades. Por lo general, esto tenía lugar en una escuela secundaria católica, y reunió a unas quinientas personas para varias presentaciones. El tema de las sesiones fue el acceso a los servicios disponibles del Gobierno u otras organizaciones. A veces se organizaban para sensibilizar a las personas sobre el hecho de que no estaban solas.

El P. Austin Ochu, SMA, y yo hemos organizado seminarios sobre cómo vemos las discapacidades. En un entorno urbano como Washington DC, donde hay una fuerte presencia de personas de América Latina y África, estos simposios trataron de cerrar

la brecha entre lo que significaba ser discapacitado en sus países de origen y lo que encontraron en los Estados Unidos. La experiencia de un emigrante es muy a menudo aislante. La gente carece de familiaridad con el laberinto de estructuras y servicios gubernamentales. Al mismo tiempo, no tienen la oportunidad de reflexionar sobre las diferencias en las actitudes hacia los discapacitados.

Última imagen: la del cardenal Donald Wuerl, que había iniciado la fundación de un grupo de entidades locales con el nombre de Grupos de Recursos Comunitarios. Aunque estos grupos eran de origen católico, no estaban relacionados con la Iglesia, no eran religiosos. Estos pequeños grupos organizaron actividades de esparcimiento y ofrecieron oportunidades para la difusión de información vital para adultos discapacitados y menores. Esta experiencia es un buen ejemplo de colaboración entre diferentes grupos religiosos y otros grupos de servicio.

Todavía hay otras imágenes que podría mencionar: la “misa blanca”.⁷ Esta misa fue celebrada por el cardenal en la catedral de San Mateo para crear conciencia sobre las necesidades de las personas discapacitadas. También podría mencionar la Vigilia Pascual organizada por la Casa Bethlehem para la Comunidad Fe y Luz (un movimiento internacional fundado por Marie-Hélène Mathieu en Francia). Durante esta celebración, los eventos de la Semana Santa se revisaron en una sola tarde para proporcionar una narrativa adecuada para que las personas con discapacidad la sigan. Estoy seguro de que cada uno puede poner sus propias experiencias como ejemplo. Pero, ¿cómo pueden estos ejemplos guiar nuestro pensamiento?

La respuesta es que debemos abordar este ministerio con un espíritu de humildad y, tal vez, con un espíritu de asombro. Como

7 Se llamaba así porque a los que asistían se les pedía que se vistieran de blanco.

dije antes, tuve que aprender los conceptos básicos de este departamento muy rápidamente, especialmente el lenguaje de señas en inglés americano, y el campo de los estudios de discapacidad en general. Las personas con las que trabajamos pueden enseñarnos mucho. Las personas en las comunidades sordas y con otras discapacidades tienen una cultura muy rica, pero lleva tiempo ser conscientes de ello.

Los puntos fuertes del *Departamento Ministerial Especializado* siguen siendo los que garantizan que las personas tengan la capacidad de acceder a la información necesaria para beneficiarse de la asistencia gubernamental en varios niveles. Todos estos esfuerzos están dirigidos a empoderar a las personas para que se conviertan en actores sociales por su propia cuenta. Al hacerlo, no partimos de cero: ya existe una larga tradición de personas con discapacidad que hablan por sí mismas en la defensa de sus derechos y dignidad.⁸ Actualmente, la coordinadora del Ministerio Especializado para Sordos en DC es sorda, una posición a la que aporta su amplia capacitación en asistencia social. Como ministros, no tenemos que hablar por ellos, pero debemos asegurarnos de que tengan un foro para hacer oír sus voces.

Otra fortaleza del Departamento ha sido su colaboración con organizaciones de servicio, otros grupos religiosos y laicos.⁹ Aquellos que no son sacerdotes, son muy a menudo capaces de tener éxito en un trabajo mejor que ellos. No es sorprendente lo que estoy diciendo. Las personas de todos los ámbitos de la vida tienen talentos en administración, redes, organización y enseñanza,

8 Tuve el privilegio de ver a Greg Hilbok. Este último fue uno de los líderes de las demandas de los estudiantes en la *Universidad de Gallaudet*, en 1988, quien obligó al Consejo de administración de la universidad a nombrar a un candidato sordo como presidente de la universidad.

9 Sería culpable de negligencia si no mencionara el buen trabajo de *Esperanza para la vida*, una comunidad de personas con discapacidad motriz en la ciudad de Accra. El P. Jean Thébault, SMA, (Lyon), en colaboración con personas con discapacidad, fundó este grupo. Estas personas estaban cansadas de mendigar en las calles. Misioneros laicos de los Estados Unidos, los Países Bajos y Francia colaboraron en este trabajo.

que pueden inspirar a otros. Todos estamos en el negocio para inspirar esperanza.

En nuestra animación, no debemos subestimar la importancia de la comunidad en dos niveles: primero, las personas con discapacidad se sienten empoderadas cuando tienen la oportunidad de unirse a otras con las que tienen experiencias comunes. Somos fuertes cuando somos numerosos. Y la existencia de una comunidad con experiencias compartidas de opresión facilita la apropiación de una identidad en múltiples niveles. Además, pertenecer a una comunidad es importante a nivel de la Iglesia y la sociedad porque debemos asegurarnos de que las personas con discapacidad encuentren el papel que les corresponde en la Iglesia en su conjunto. En cuanto a la liturgia, esto podría significar que se les anima a asumir roles como lectores y acólitos, y que tienen la oportunidad de probar su vocación como religiosos o sacerdotes.¹⁰

Contextos occidentales y africanos

En Estados Unidos, e incluiré también a Europa, una persona discapacitada se considera un ser antiestético. En los Estados Unidos, cuando éramos jóvenes, nuestras madres nos prohibían mirar fijamente a las personas con muletas, a alguien con un perro guía, un manco o un hombre cojo. El mensaje era muy claro: no prestes atención a estas categorías de personas. Su existencia es vergonzosa. Las personas con discapacidad ocupaban un espacio ambiguo en la esfera pública; no debían ser vistas, y si, por casualidad, eran notadas, debían causar lástima. Había algo malo en su apariencia que no se adaptaba a los hombres y mujeres que estábamos destinados a ser, en particular, con todas las imágenes de la perfección humana resonando en los medios de comunicación.

10 Ahora hay diez sacerdotes sordos en los Estados Unidos, y trabajan en una variedad de ministerios. Muchos de ellos están con las comunidades sordas en sus diócesis.

El vergonzoso estatus y la narrativa que imponemos a las personas que viven con discapacidades tiene una cara poco saludable. Durante mis años de trabajo con el *Departamento de Ministerio Especializado* tuve el placer de colaborar profesionalmente con la madre de una hija que vive con varias discapacidades causadas por un “gen roto”. Como resultado, la niña era sorda, medio ciega y con un conocimiento intelectual limitado.

Un día, mi colega había organizado una residencia para personas que eran como esta niña. Una de las personas que asistió a la reunión y se opuso a la idea de ver ese lugar en su barrio hizo estas preguntas: “Pero, ¿qué le pasa a esta gente? ¿Por qué son anormales? ¿Son hijos de padres que consumían drogas?”. Tener una discapacidad es similar a un defecto moral. Al final del día, las personas con discapacidades no son perfectas en varios niveles.¹¹

Esta ambigüedad es evidente en la literatura. Uno de mis libros favoritos es *Cuento de Navidad*, de Charles Dickens. El pequeño Tim, lisiado y con una tos sospechosamente parecida a la tuberculosis, tiene su lugar junto al fuego, donde puede colgar sus muletas. Aquí es donde puede sentarse, excepto en momentos cuando él sale, como un objeto, para despertar nuestra compasión. Aunque sus padres están buscando puestos como aprendiz para su hermano Pierre, el pequeño Tim tendrá la oportunidad de vender fósforos al borde de la calle.

Creo que el papel de las personas con discapacidad también es ambiguo en el contexto africano, pero probablemente por razones diferentes. Releyendo mi experiencia, se les asigna un espacio

11 La discapacidad se considera una imperfección. A menudo, nos preguntamos si nos beneficiamos de ella cuando tenemos una discapacidad. Yo mismo tengo severas limitaciones visuales, lo que llamamos en Estados Unidos “baja visión”. Mi respuesta es la de muchas otras personas con discapacidad: “No lo creo. Nunca he conocido otro estado”. Esta discusión es relevante para las personas autistas. ¿Es nuestra principal preocupación, y especialmente la de la Iglesia, curar el autismo o asegurarnos de que las personas autistas sean actores sociales por derecho propio?

en el círculo familiar y en la sociedad en general. Sin embargo, la gran diferencia es que no son invisibles. En comparación con Occidente, su situación no se considera un capricho de la naturaleza y no son monstruos, como en la cultura occidental.

La sociedad africana es más sensible a la condición humana, en comparación con lo que veo en Occidente. Basándome en lo que he visto en ciudades y pueblos, las personas discapacitadas son aceptadas como miembros de la familia, debido al sistema familiar cercano. La familia es su responsabilidad, pero, al mismo tiempo, las personas con discapacidades disfrutan de más libertad para moverse de lo que se les permitiría en Estados Unidos.¹²

En cuanto a la continuación de nuestro ministerio con las personas discapacitadas, las realidades del contexto africano pueden ser ventajosas para nosotros. Dado que la existencia de personas con discapacidad es un hecho social en las sociedades africanas, no tenemos que sacarlas de su escondite. Supongo que tendremos otras batallas que superar. Las personas sordas y con discapacidad también son relegadas a un segundo plano en África, pero con una diferencia. Según mis experiencias, estas personas discapacitadas viven a plena vista de todos. Están presentes en el sector público. Por otro lado, en los Estados Unidos, y, supongo, también en Europa, pasan inadvertidos, son invisibles, incluso cuando se paran frente a nosotros.

En nuestras familias, las madres nos aconsejan no mirar fijamente a las personas con discapacidad para no avergonzarlas. A menudo, en una conversación grupal, las personas no hablan directamente con una persona con discapacidad, sino con otra persona en el grupo. Las personas con discapacidad no son tratados como actores sociales capaces de actuar en su propio nombre. Sin em-

12 Me baso en mis experiencias en África: Chad en la década de 1970, el norte de Nigeria en la década de 1980, Costa de Marfil durante la Guerra Civil en Liberia, y Kenia de 1993 a 2007.

bargo, las personas con discapacidad en África exigen que sus voces sean escuchadas como las de sus hermanos y hermanas en otros continentes. En nuestro departamento, tenemos interés en afirmar que las personas con discapacidad son una parte integral de nuestra vida cotidiana.

Un buen ejemplo ocurrió durante la canonización de san Junípero Serra en Washington DC, en 2015. Fue una mujer con síndrome de Down quien proclamó la segunda lectura, y fue un exactor del Teatro Nacional de Sordos quien firmó y vocalizó una de las oraciones de los fieles. Él era mi feligrés.

El objetivo no es llevar a cabo una política minimalista puramente formal, demostrando que tenemos un representante de todos los estratos sociales de la comunidad; más bien, es poder formar una comunidad donde todos los creyentes sean considerados como miembros del Cuerpo de Cristo. Ni tolerancia ni inclusión, sino pertenencia. Estamos todos aquí, estamos todos juntos.

En conclusión

La metodología del *Discernimiento Apreciado* no nos lleva a conclusiones de la misma manera que otras metodologías deliberativas. Si hay una idea que caracteriza el resultado de nuestras discusiones, es que estamos en el corazón de varias posibilidades que podrían estar presentes en una variedad de situaciones vividas. Además, esta metodología no abarca un flujo descendente de ideas y resultados. La inspiración puede manifestarse en cualquier nivel. Para decirlo de otra manera, un esquema grande no es la solución para todos los problemas.

Lo que ofrezco en esta reflexión son imágenes y una interpretación de las mismas. En definitiva, hay algo que aparece en la vida, y, por nuestra parte, reconocemos que este fenómeno contiene

algo significativo, auténtico y fiel a nuestro carisma SMA. En ese momento, tratamos de interpretar lo que sucedió, y descubrir por qué es importante para nuestro trabajo.

A partir de estas imágenes y reflexiones, se trata de captar lo que es útil. Lo genial del *Discernimiento Apreciado* es ser capaz de generar nuevas ideas en varios niveles. Lo que debe permanecer constante en cualquier proyecto es el deseo de detener la práctica del paternalismo (¡el sacerdote lo sabe todo!) y conceder a las personas sordas y con otras discapacidades un lugar en la mesa, un lugar en el ambón y un papel en la misión evangelizadora de la Iglesia.

Frank Wright

Traducido por Soledad Oviedo C.

La Iglesia en Canadá al servicio de la vida.

Visión de una ética coherente

Cory Andrew Labrecque

Cory Andrew Labrecque es profesor titular de Bioética y Ética Teológica en la facultad de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad Laval (Canadá), donde es vicedecano y titular de la cátedra de Liderazgo en la enseñanza de la ética de la vida.

A principios de la década de 1970, la activista y periodista católica Eileen Egan habló de la “prenda sin costuras”, inspirada en la túnica de Jesús, la cual se sortearon los soldados después de su crucifixión (Jn 19, 23-24), como una imagen o metáfora de cómo debemos pensar y hacer ética en terreno. A su juicio, nuestro enfoque debía ser integrador y coherente, en lugar de fragmentario y selectivo.

Una prenda sin costuras con múltiples hilos

En lugar de ver el panorama ético como un escenario de problemas que compiten constantemente por ser considerados como los más urgentes, Egan y otros, a partir de entonces, argumentaron que deberíamos verlos como interconectados. Humberto Sousa Medeiros, entonces arzobispo de Boston, compartió esta visión holística de la tradición moral católica. En un discurso titulado “Un llamado a una ética consistente y la ley”, dado en

la época en que Egan comenzó a hablar sobre el patrón de la prenda sin costuras, proclamó que, “si defendemos el derecho de cada feto a nacer, la coherencia exige que también defendamos el derecho permanente de cada persona a una existencia verdaderamente humana”.¹

Sin embargo, fue Joseph Bernardin, cuando era arzobispo de Chicago, quien destacó esto, convirtiéndose en uno de los principales defensores de lo que llegó a llamarse “la ética coherente de la vida”. El propósito de esta ética, según el cardenal, era “afirmar que el éxito en cualquiera de los temas que amenazan la vida requiere preocupación por la actitud general de la sociedad hacia el respeto por la vida humana”,² especialmente en la creciente sombra de lo que san Juan Pablo II describió como la “cultura de la muerte”.³ En otras palabras, el respeto de la vida humana debe entenderse en su totalidad y enraizarse sobre todo en la dignidad intrínseca de toda la humanidad, en virtud de su creación a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26-27). Esta dignidad, que es la piedra angular de la enseñanza social católica, se refiere a cuestiones tan variadas como la inmigración, la guerra, la asistencia médica para morir, el aborto y la pena capital. La coherencia ética es sobre todo un vínculo entre estas cuestiones morales individuales —sin ponerlas en pie de igualdad ni minimizarlas en detrimento de otras— en el marco de la enseñanza de la Iglesia sobre la primacía de la vida humana y su dignidad inviolable, una enseñanza cuya integridad no debe ser socavada.⁴ En la Conferencia Gannon, a la cual fue invitado a dar una ponencia en la Universidad de Fordham el 6 de diciembre de 1983, Bernardin dejó en claro

-
- 1 Marvin L. Krier Mich, *Catholic Social Teaching and Movements*, Mystic, CT, 23.^a ed., 1998, 212.
 - 2 Joseph Bernardin, “A Consistent Ethic of Life: An American-Catholic-Dialogue”, Gannon Lecture, Fordham University, 6 de diciembre de 1983.
 - 3 Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, n.º 12.
 - 4 Blase J. Cupich, “Witnessing to a Consistent Ethic of Solidarity”, *Commonweal*, 19 de mayo de 2017.

que si sostenemos, como lo hacemos, que el derecho de cada feto a nacer debe estar protegido por la ley civil y respaldado por el consenso civil, entonces nuestras responsabilidades morales, políticas y económicas no terminan en el momento del nacimiento. Quienes defienden el derecho a la vida de los más débiles deben ser igualmente visibles en su apoyo a la calidad de vida de los más pobres: los ancianos y los jóvenes, los hambrientos y sin hogar, los inmigrantes indocumentados y los desempleados. Esta postura favorable a la calidad de vida se refleja en posiciones políticas y económicas específicas sobre política fiscal, creación de empleo, política social, programas de nutrición y alimentación, y atención médica. La consistencia significa que no podemos jugar a dos bandos. No podemos abogar por una sociedad compasiva y una política pública vigorosa para proteger los derechos de los no nacidos, mientras afirmamos que la compasión y los programas públicos importantes para los necesitados socavan la fibra moral de la sociedad o van más allá del marco adecuado de responsabilidad gubernamental. Esto no quiere decir que todas las cuestiones tengan el mismo peso moral. Para Bernardin:

Una ética coherente no dice que todos los miembros de la Iglesia deben hacer lo que quieran, pero sí dice que cuando individuos y grupos abordan un tema, ya sea que se oponga al aborto o a la pena capital, la forma en que nos oponemos a una amenaza debe estar vinculada al apoyo a una visión sistémica de la vida.⁵

No es necesario ni posible que cada persona se involucre en cada tema, pero es posible y necesario que la Iglesia en su conjunto cultive un vínculo consciente y explícito entre los diferentes temas. Y es muy necesario, para preservar una visión sistémica, que los individuos y grupos que buscan dar testimonio de la vida en

5 Joseph Bernardin, "A Consistent Ethic of Life: Continuing the Dialogue", William Wade Lecture Series, St. Louis University, 11 de marzo de 1984.

un punto del espectro de la vida, no sean percibidos como insensibles, o incluso opuestos a otras demandas morales en todo el espectro de la vida. La coherencia excluye las posiciones morales conflictivas sobre el valor único de la vida humana. Nadie está llamado a hacerlo todo, pero cada uno de nosotros puede hacer algo. Y podemos esforzarnos por no oponernos unos a otros cuando está en juego la protección y promoción de la vida.

Este llamado a una ética global y coherente fue asumido por el Papa Francisco quien, en su exhortación apostólica *Gaudete et Exsultate*, recuerda que el carácter sagrado de la vida humana y su dignidad “requiere el amor de cada persona, cualquiera que sea su etapa de desarrollo”, incluida “la vida de los pobres, de los niños ya nacidos, personas mayores indigentes, abandonadas y desfavorecidas, enfermas y vulnerables, expuestas a la eutanasia encubierta, víctimas de la trata de personas, nuevas formas de esclavitud y todas las formas de rechazo”.⁶ Para que los fieles no se desesperen ante la enormidad de la misión, Bernardin nos invita a reconocer:

Límites de tiempo, energía y habilidad. Hay una forma para cada vocación individual. Las personas deben especializarse; los grupos necesitan enfocar sus energías. La ética consistente no niega esto. Pero dice algo a la Iglesia: nos llama a un testimonio de vida más amplio de lo que a veces manifestamos en nuestras actividades separadas. Una ética coherente desafía a los obispos a desarrollar un programa social integral. Alienta a los sacerdotes y religiosos a enseñar la tradición católica con la amplitud que merece. Y desafía a los católicos como ciudadanos a ir más allá del testimonio dividido de la vida, que con demasiada frecuencia es el modelo de política y cultura en nuestra sociedad.⁷

6 Papa Francisco, *Gaudete et Exsultate*, 19 de marzo de 2018, p 101.

7 Joseph Bernardin, *Discurso en la Universidad de Seattle*, 2 de marzo de 1986.

Bernardin nos asegura que no somos los únicos en este caso. En este sentido, Blase Cupich, arzobispo de Chicago, prefiere hablar de una ética coherente de solidaridad, que despierta nuestra “interdependencia como familia humana” viviendo juntos en una casa común, contrarresta la desconexión social y nos inspira a servirnos unos a otros, “pensando y actuando en términos de comunidad”.⁸

En Canadá, la Iglesia católica, es decir, los laicos y el clero unidos en el único cuerpo de Cristo respondieron con entusiasmo a este llamado. Esta breve reflexión no puede, de ninguna manera, describir correctamente todas las actividades de la Iglesia canadiense al servicio de la vida, ni siquiera algunas de ellas. Presentaré brevemente tres ejemplos que ilustran la amplitud del compromiso de la Iglesia.

Salvaguardemos nuestra casa común

El llamamiento urgente del Papa Francisco en *Laudato Si'* se refiere a dos características fundamentales de la ética coherente de la vida mencionada anteriormente: la interconexión y la solidaridad. Reconocer al planeta Tierra como “agobiado y devastado”, como “uno de los más abandonados y abusados entre nuestros pobres”, amplía el alcance de la opción preferencial de larga data de la Iglesia por los marginados, los heridos y los excluidos. El Papa lamenta: “Hemos olvidado que nosotros mismos somos el polvo de la tierra (cf. Gn 2, 7); nuestros cuerpos están formados por sus elementos, respiramos su aire y recibimos vida y frescura de sus aguas”.⁹ La convicción de que todo está conectado es un estribillo importante de la encíclica. De hecho, el subtítulo

8 Blase Cupich, “Witnessing to a Consistent Ethic of Solidarity”. Ver también Papa Francisco, *Fratelli Tutti*, 3 de octubre de 2020, 116.

9 Papa Francisco, *Laudato Si'*, 24 de mayo de 2015, p 2.

del texto —“cuidar nuestra casa común”— nos recuerda que la responsabilidad de proteger la creación, que nos concierne a todos, requiere solidaridad universal, un esfuerzo concertado entre y dentro de las generaciones.

El Papa hace eco del llamado de la Conferencia Episcopal de África Meridional en su declaración pastoral sobre la crisis ambiental en septiembre de 1999: “Los talentos y el compromiso de cada uno son necesarios para reparar el daño causado por el abuso humano de la creación de Dios”.¹⁰ *Laudato Si'* no solo alude al enfoque coherente de la ética de la vida, sino que lo utiliza explícitamente recordando las palabras del patriarca ecuménico Bartolomé: como cristianos, también estamos llamados a “aceptar el mundo como sacramento de comunión, como una forma de compartir con Dios y con nuestro prójimo a escala global”. Estamos humildemente convencidos de que lo divino y lo humano se encuentran en cada detalle de la prenda sin costuras de la creación de Dios, en la última mota de polvo de nuestro planeta. Del mismo modo, escribe el Papa, “todo está conectado, y los seres humanos estamos unidos como hermanos y hermanas en una peregrinación maravillosa, tejida por el amor que Dios tiene por cada una de sus criaturas y que también nos une en tierno afecto con nuestro hermano el sol, nuestra hermana la luna, nuestro hermano el río y nuestra madre tierra”.¹¹

En Canadá, la encíclica estimuló a la Iglesia a actuar o perseverar en acciones ecológicas ya emprendidas, alentando a los laicos católicos canadienses a asumir importantes roles de liderazgo en el cuidado de la creación y motivando cierta “ecologización” de las comunidades de fe y de los espacios sagrados en todo el país. El Movimiento *Laudato Si'* (MLSM) y la Red de Iglesias Verdes son solo dos de las fuerzas de reunión en Canadá, y están convencidas de que

10 *Ibíd.*, p 14.

11 *Ibíd.*, p 92.

las actitudes y valores que dan forma a los conceptos de la naturaleza de las personas, se derivan principalmente de las cosmovisiones religiosas y las prácticas éticas. El imperativo moral y los sistemas de valores de las religiones son indispensables para movilizar la sensibilidad de las personas a favor de preservar el ambiente para las generaciones futuras.¹²

Muchas congregaciones religiosas han tomado iniciativas en este sentido. Por ejemplo, más de sesenta congregaciones de hermanas católicas en todo Canadá han progresado desentendiéndose del uso de combustibles fósiles, eliminando plásticos de un solo uso, renovando edificios residenciales con recursos más respetuosos con el ambiente, plantando árboles, y asociándose con otras organizaciones comprometidas con la lucha contra la crisis ecológica. Otros ejemplos de gestión creativa, que son parte integral de la tradición católica, incluyen a las Hermanas de Loretto, que han adaptado las estructuras existentes para reducir su huella de carbono, incluida la instalación de paneles de calentamiento de agua en el techo de una residencia de mujeres en el campus de la Universidad de Toronto. Las Ursulinas de Chatham, Ontario, optaron por la calefacción y refrigeración geotérmica en el diseño de su nuevo hogar para reducir su dependencia de la energía no renovable, y el uso de la arquitectura verde en la Abadía de Val Notre-Dame en St-Jean-de-Matha, Quebec.¹³

12 Mary Evelyn Tucker y John Grim, "Overview of World Religions and Ecology", 2009, <https://fore.yale.edu/Religion>.

13 Kevin Moynihan, "Laudato Si', 7: The Greening of Faith Communities in Canada", KM Productions, 2022.

Sanación y reconciliación

Unos meses antes de lo que Francisco llamó su “peregrinación penitencial” a Canadá en julio de 2022,¹⁴ el Papa se reunió con delegaciones de las Primeras Naciones, Inuit y mestizos, que viajaron al Vaticano para compartir sus experiencias, particularmente con respecto al sufrimiento que soportaron en el sistema de escuelas residenciales que estuvo vigente durante más de un siglo:

Siento vergüenza, lamentó el Papa Francisco, tristeza y vergüenza, por el papel que varios católicos, especialmente aquellos con responsabilidades educativas, han desempeñado en todas estas cosas que los han lastimado, en los abusos que han sufrido y en la falta de respeto por su identidad, su cultura e incluso sus valores espirituales.¹⁵

Afirma que todo esto es contrario al Evangelio:

Todas estas cosas son contrarias al Evangelio de Jesucristo. Por la deplorable conducta de estos miembros de la Iglesia católica, pido perdón a Dios y quiero decirles de todo corazón: lo siento de verdad. Y me uno a mis hermanos, los obispos canadienses, para pedirles perdón. Está claro que el contenido de la fe no puede transmitirse de manera contraria a la fe misma: Jesús nos enseñó a acoger, a amar, a servir y no a juzgar; es aterrador observar que, precisamente en nombre de la fe, se dio un anti-testimonio del Evangelio.¹⁶

Este testimonio contrario al Evangelio —a los valores y principios enunciados en los textos sagrados— ha sido una violación

14 Papa Francisco, “Meeting with Indigenous Peoples: First Nations, Métis and Inuit”, Mas-kwacis, 25 de julio de 2022.

15 Papa Francisco, “Meeting with Representatives of Indigenous Peoples in Canada”, Ciudad del Vaticano, 1 de abril de 2022.

16 *Ibid.*

flagrante de la doctrina social de la Iglesia, en cuyo primer rango, como hemos mencionado, se encuentra la dignidad inviolable de todos los humanos. La Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, creada para ayudar a los canadienses a reconocer y comprender el sistema de escuelas residenciales y su legado, y para encontrar un camino hacia la curación, emitió noventa y cuatro llamados a la acción. Algunos de ellos se dirigen explícitamente a los líderes de la Iglesia y a las comunidades religiosas: el Papa debe disculparse (en suelo canadiense) con los sobrevivientes y sus familias por el papel de la Iglesia en el maltrato de los niños de las Primeras Naciones, Inuit y mestizos, en el sistema de escuelas residenciales; la Iglesia y las comunidades religiosas deben desarrollar estrategias y programas educativos que ayuden a las congregaciones, y otros centros de capacitación religiosa a comprender el papel de la Iglesia en la colonización y el sistema de escuelas residenciales, la necesidad de respetar la espiritualidad indígena como tal, y su responsabilidad de mitigar el conflicto religioso dentro de las familias y comunidades indígenas; que la Iglesia establezca fondos permanentes para proyectos de sanación y reconciliación controlados por la comunidad, proyectos de revitalización cultural y lingüística, y proyectos de construcción de relaciones que fomenten el diálogo continuo.¹⁷ No se trata solo de legado, por importante que sea, se trata de avanzar, dar pasos concretos y poner en práctica la creencia cristiana fundamental de que todos los seres humanos están hechos a imagen y semejanza de Dios, tienen dignidad inherente y, como miembros de la misma familia, están llamados a la solidaridad. La ética coherente de la Iglesia nos recuerda que no podemos ser selectivos en este frente, eligiendo —por así decirlo— a quien debe dotarse de una dignidad que debe ser respetada, como si Dios no la hubiera dado ya. La coherencia, en este sentido, también requiere que

17 Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá, “Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Canadá: Llamados a la acción”, Winnipeg, 2015, 58-61.

identifiquemos y corriamos los casos en los que hemos hecho vulnerables a otros, en lugar de servirles y protegerlos.

Como dice la activista y antropóloga de Abenaki, Nicole O'Bomsawin: "El movimiento de reconciliación que comenzó hace unos años todavía está en su infancia, pero sentimos un viento de cambio, un creciente interés por las Primeras Naciones".¹⁸ Las comunidades católicas de Canadá han desarrollado e invertido en una serie de iniciativas importantes, algunas de las cuales son anteriores a los llamamientos de la Comisión. Movimientos como "Católicos por la verdad y la reconciliación" han contribuido y movilizado a los creyentes para que aprendan, actúen y participen constructivamente en el proceso de sanación. El Fondo de Reconciliación Indígena, supervisado por una junta directiva compuesta por líderes indígenas, fue creado para aceptar donaciones de varias organizaciones católicas en todo el país para apoyar una serie de proyectos identificados por la Comisión. El Foro Jesuita para la Fe Social y la Justicia, por ejemplo, ha creado una guía útil para que las comunidades religiosas y de otro tipo aprendan más sobre los pueblos indígenas en su diversidad, valores, espiritualidad, enseñanzas sobre la tierra y el parentesco, y profundicen la reflexión, promuevan el diálogo y la construcción de relaciones, y exploren caminos hacia la reconciliación, comenzando ante todo con las voces indígenas, que comparten su propia sabiduría e historias tradicionales. Otros grupos y organizaciones involucrados en el proceso y el trabajo de reconciliación incluyen: el Círculo de Nuestra Señora de Guadalupe, una coalición católica de pueblos indígenas, obispos, clérigos, movimientos laicos e institutos de vida consagrada, comprometidos a renovar y promover la relación entre la Iglesia católica y los pueblos indígenas de Canadá; la Conferencia Canadiense de Obispos Católicos, que organizó

18 Foro Jesuita para la Fe Social y la Justicia, *Escuchando las voces indígenas: una guía de diálogo sobre justicia y relaciones correctas*, Toronto, Novalis, 2021, 7.

círculos de aprendizaje en los que los obispos, individualmente o en pequeños grupos, se reúnen con las comunidades indígenas, incluidos los ancianos, para discutir y reflexionar sobre cuestiones de importancia mutua; el Consejo Católico Aborigen Canadiense, que asesora al CECC, y otros, sin mencionar las actividades de muchas diócesis y parroquias en todo el país.

A cierto número de católicos canadienses y comunidades parroquiales que no han tenido mucho contacto con las Primeras Naciones, Inuit o mestizos, o que se sienten tan distantes de las historias de opresión que continúan revelándose, a veces les resulta difícil reconocer que ellos también han heredado este pasado y que tienen un papel que desempeñar en la sanación. A medida que continuamos aprendiendo más sobre el sistema de escuelas residenciales, y la participación de la Iglesia en esta y otras formas de colonización, estamos llamados a integrar este espíritu de reconciliación de manera adecuada, coherente y continua, a mirar hacia adentro para la transformación, y hacia afuera para la acción correcta, que ya está en el corazón de la comunión cristiana.

Acompañando el cuerpo herido de Cristo

En su informe acerca de 2021, *Health Canada* informa que hubo 10.064 muertes con asistencia médica en Canadá en es año, lo que representa una tasa de crecimiento del 32,4% en comparación con 2020.¹⁹ Esto eleva a 31.664 el número de muertes con asistencia médica desde que el Parlamento de Canadá aprobó una legislación federal en 2016, que autoriza la “Asistencia Médica para Morir-AMM” para aquellos que lo deseen. La Iglesia católi-

19 Health Canada, “Tercer informe anual sobre asistencia médica para morir en Canadá 2021”, julio de 2022, <https://www.canada.ca/content/dam/hc-sc/documents/services/medical-assistance-dying/annual-report-2021/annual-report-2021.pdf>, 5.

ca no considera y nunca ha considerado que la AMM sea compasión o cuidado, o un medio legal de defender la dignidad de una persona que, a menudo, se considera relacionada con la función y la capacidad. En respuesta a las propuestas para ampliar la ley y la práctica de AMM, los obispos de Canadá, con una sola voz, continúan instando a los hombres y mujeres de fe a trabajar contra una “cultura de muerte que continúa erosionando la dignidad de la vida humana en nuestro país”.²⁰

El acompañamiento de una persona al final de la vida ha sido considerado durante mucho tiempo por la Iglesia como un ministerio sagrado; como ejemplo, recordaré el *Ars moriendi* —o “Arte de morir”—, publicado por la Iglesia durante la peste negra del siglo XIV. Este documento se distribuyó ampliamente no solo para ayudar a los laicos a prepararse para la muerte, sino también para enseñar, a quienes están al lado de la cama de los moribundos, cómo acompañarlos. De hecho, basta leer la parábola del Buen Samaritano para saber que el deber cristiano de asistencia es siempre parte integrante de la misión de la Iglesia.²¹ A partir de esta enseñanza bíblica, la Iglesia está llamada a acompañar —es decir, a estar presente y con— a los fieles al final de su vida, “ofreciéndoles los recursos curativos de la oración y de los sacramentos (...) porque ningún creyente (ni nadie más) debería morir en soledad y abandono”.²² La Congregación para la Doctrina de la Fe afirma, en su carta titulada *Samaritanus Bonus*, que:

la invitación a la imitación, “id y haced lo mismo” (Lc 10, 37), es una advertencia para no subestimar todo el potencial humano

20 Conferencia Canadiense de Obispos Católicos, “Mensaje de los obispos católicos de Canadá a los fieles sobre la expansión de la eutanasia y el suicidio asistido en Canadá”, 1 de abril de 2021, 2.

21 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta Samaritanus Bonus, sobre el cuidado de personas con enfermedades críticas y terminales*, 14 de julio de 2020, III.

22 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Samaritanus Bonus*, 10.

de presencia, disponibilidad, acogida, discernimiento, implicación, que requiere la cercanía a los necesitados, y que es un componente esencial del cuidado integral del enfermo.²³

Dicho esto, la Congregación, preocupada por la cooperación ilícita y el escándalo, recuerda que una “persona que, cualesquiera sean sus disposiciones subjetivas, ha decidido un acto gravemente inmoral y persiste voluntariamente en esta decisión”, como en el caso de una solicitud de AMM, “implica una ausencia manifiesta de la disposición adecuada para la recepción de los sacramentos de la penitencia, con la absolución, y la unción, con el viático”.²⁴ Aunque la carta afirma que esto nunca debe equivaler a escapar a nuestra responsabilidad de acompañar, estar cerca o estar presente con la persona que hace tal solicitud, la Congregación advierte específicamente que “aquellos que ayudan espiritualmente a estas personas deben evitar cualquier gesto, como quedarse hasta que se practique la eutanasia, que podría interpretarse como un respaldo a esta acción. Tal presencia podría implicar complicidad en este acto”.²⁵

Mientras que los obispos católicos de Canadá están unidos en su llamado a los fieles a acompañar y estar presentes con los moribundos, cuando se trata del discernimiento pastoral de aquellos que solicitan libremente la eutanasia o el suicidio asistido, se ha debatido cuál debería ser este acompañamiento en la práctica. Por ejemplo, los obispos católicos de Alberta y los Territorios del Noroeste afirman que, dado que “la solicitud de eutanasia o suicidio asistido está en contradicción directa con el llamado bautismal del creyente moribundo”, si ese creyente persiste en su decisión de morir por AMM, no puede haber celebración de la

23 *Ibíd.*

24 *Ibíd.*, 11.

25 *Ibíd.*

unción de los enfermos. Recuerdan que, aunque los sacramentos de la curación son “momentos privilegiados de encuentro con Cristo en la Iglesia”, Jesús también está presente de otras maneras. Por ejemplo: a través de visitas pastorales, compasión y oración. Por lo tanto, hay otras opciones pastorales cuando se trata de acompañar a los moribundos en tales casos. Al mismo tiempo, y a la luz de estas directivas, el arzobispo de Quebec, cardenal Gérald Cyprien Lacroix, declaró: “No preveo directivas que tengan como objetivo negar el acompañamiento, o el acceso a los sacramentos de los enfermos/funerales”. En la misma línea, Marc Pelchat, vicario general de la Arquidiócesis de Quebec, dijo a Radio-Canadá: “Preferimos el acompañamiento de las personas al final de la vida y favorecemos los cuidados paliativos, pero acompañaremos a las personas en todas las situaciones”.²⁶ Diferentes enfoques pueden estar en juego aquí, pero, al final del día, los obispos de Canadá, haciéndose eco del antiguo mandato de cuidar siempre, están de acuerdo en que la pregunta no es si debemos acompañar a alguien que ha solicitado asistencia médica para morir, sino más bien cómo debemos hacerlo. Tal vez sea oportuno y relevante recordar lo que Jesús pidió a sus amigos —a los que lo acompañaban— en Getsemaní, cuando vivía su propia experiencia al final de la vida: “Quédense despiertos conmigo” (Mt 26, 36-46).

Ética de la vida coherente

La ética de vida coherente de la Iglesia requiere que amplíemos nuestra comprensión de la opción preferencial por los pobres y vulnerables, un principio importante de la enseñanza social católica. Espero que los ejemplos presentados aquí en el contexto

²⁶ Radio-Canadá, “Muerte asistida y funerales religiosos: la posición de los obispos canadienses aumenta la indignación”, 29 de septiembre de 2016.

canadiense lo hayan demostrado en parte. Esta “forma particular de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana”, alimentada por las Bienaventuranzas,²⁷ nos llama no solo a servir a los pobres y vulnerables, sino que también nos obliga a identificar y contrarrestar las fuerzas, incluida la Iglesia, que han empobrecido y vulnerado a otros, y a los que continúan haciéndolo. Esta ética coherente también nos impulsa a una solidaridad más profunda, que reconoce la vulnerabilidad, es decir, etimológicamente hablando, el daño, como una condición compartida y vinculante de todos los seres humanos y de la tierra de la que venimos.

Cory Andrew Labrecque
Traducido por Soledad Oviedo C.

27 Consejo Pontificio Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2005, 182 y 184.

Misión y vida.

Una iniciativa interreligiosa en Japón

Ángela De Giorgi

María Angela de Giorgi, misionera de María-Javeriana, ha estado trabajando en Japón desde 1985 en el campo del diálogo interreligioso en el Centro Shinmeizan. Antropóloga y teóloga, enseñó en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Es consultora del Dicasterio para el Diálogo Interreligioso, miembro de la Comisión para el Ecumenismo de la Conferencia Episcopal Japonesa, y responsable del diálogo interreligioso en la diócesis de Fukuoka. Es autora de numerosas publicaciones.

Hablar de la vida hoy en día no es nada sencillo. De hecho, las posibilidades de intervención de la ciencia sobre la vida se oponen a una creciente incapacidad para comprender su significado profundo. En muchos pasajes del Evangelio, Jesús no habla solo de la vida, sino que se identifica con ella: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 14, 6). Con estas palabras, Jesús no resuelve todos los problemas concretos de la vida humana, sino que indica el “camino” hacia una plenitud de vida que va más allá de la muerte y revela el “sentido” de la vida: “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10, 10); “El que vive y cree en mí, no morirá jamás” (Jn 11, 26).

Este mensaje está en el corazón de la misión que Jesús confió a sus discípulos para llevarlo hasta los confines de la tierra (Mc 16, 15). Pero esta misión, común a todos los cristianos de todos los continentes, toma una forma diferente según el destinatario. Hablamos el idioma de los pueblos a los que nos dirigimos. En

este sentido, la Federación de Conferencias Episcopales de Asia (FABC), desde su creación (1974), ha señalado como prioridad específica de la misión de la Iglesia en Asia, el triple diálogo: diálogo con las culturas, con las religiones y con los pobres.¹ Es en esta perspectiva que se inscribe la actividad del Centro Shinmeizan para la Espiritualidad y el Diálogo interreligioso en Japón.

Shinmeizan: “Montaña de la vida real”

Shinmeizan es un centro de espiritualidad y diálogo interreligioso ubicado en la prefectura de Kumamoto (Japón), fundado en 1978 por iniciativa del padre javeriano Franco Sottocornola y con la colaboración del venerable Furukawa Tairyu, jefe del templo budista Seimeizan Schweitzer.² Su objetivo es promover el diálogo interreligioso entendido sobre todo como un diálogo de vida y vecindad, relaciones humanas, amistad. De hecho, su actividad principal es tejer una red de contactos amistosos con templos budistas y sintoístas de la región, así como con las sedes de algunas de las principales nuevas religiones de Japón, como Tenrikyo y Rissho Kosei-Kai.

Como centro de espiritualidad, Shinmeizan es también un lugar de inculturación. Con su ubicación en medio de una densa vegetación, cubierta por el silencio de la naturaleza, Shinmeizan aborda las sensibilidades religiosas de los japoneses. La arquitectura

1 “Evangelización en el Asia moderna. Declaración y recomendaciones de la Primera Asamblea Plenaria”, Taipei, Taiwán, 27 de abril de 1974, *Para todos los pueblos de Asia*, FABC Documentos desde 1970 hasta 1991, Editor Gaudencio Rosales, D. D. y C. G. Arévalo, Orbis Books and Claretian Publications, 1992, 11-25.

2 El Centro fue primero la rama católica del templo budista Seimeizan Schweitzer y, como tal, tomó el nombre de Seimeizan (Montaña de la Vida) Katorikku Betsu-in. En 2003, el Seimeizan fue asumido por los misioneros javerianos como el Centro Católico para la Espiritualidad y el Diálogo Interreligioso. En esta ocasión, para expresar la novedad en continuidad, el Centro tomó el nombre de Shinmeizan (la montaña de la vida real). Para la historia de los comienzos, véase María de Giorgi y Carlo Molares, *Seimeizan. Fragmento de un diálogo entre cristianos y budistas*, Bolonia, EMI, 1989.

de sus seis pequeños edificios también está inspirada en la arquitectura tradicional japonesa, especialmente en la sala de oración (hondo), cuyo piso consiste en esteras de *tatami* (las esteras de paja tejidas tradicionales) y *shoji* (las paredes ligeras y deslizantes hechas de madera y marcos de papel). Shinmeizan también da la bienvenida a huéspedes extranjeros, deseosos de interactuar con la cultura y las religiones de Japón.

A lo largo de los años se han tomado muchas iniciativas para promover el diálogo interreligioso, tanto a nivel de “diálogo de vida” y “diálogo de obras” como a nivel de “diálogo de experiencia religiosa” y “diálogo de intercambios teológicos”. Estos incluyen cursos de capacitación cara a cara sobre diálogo interreligioso, religiones japonesas y cultura local para jóvenes misioneros, retiros y ejercicios espirituales, la fundación del Grupo Kumamoto para el Diálogo Interreligioso, formado por laicos interesados en el diálogo, reuniones de oración por la paz con representantes de las tradiciones religiosas locales, y conferencias internacionales de teólogos sobre el tema del diálogo interreligioso.

Reuniones de estudio para jóvenes académicos

Una serie de seminarios para estudiantes de la Universidad de Medicina Industrial de Kitakyushu, una ciudad ubicada en el norte de la isla de Kyushu, ocupó y aún ocupa un lugar especial. Por iniciativa del profesor Masaaki Honda y, ahora su sucesor, el profesor Akihiro Fujino, titular de la cátedra de Introducción General a las Ciencias Médicas, cada año, a los estudiantes de tercer año se les ofrece un breve, pero intenso curso presencial de cuatro días en Shinmeizan o Templo Budista Shogoji (budismo Soto-Zen), ubicado en la propia prefectura de Kumamoto, para un tiempo de estudio y reflexión sobre el tema de la vida humana.

El profesor Fujino ofreció este seminario a los estudiantes porque, señaló, la profesión médica implica una relación especial con la vida humana, y el significado de la vida, su valor y sacralidad no pueden ser detectados por el microscopio o el mero enfoque científico. Debe buscarse en otra parte, más allá del enfoque filosófico, el objeto de su curso, en la enseñanza religiosa, en las tradiciones religiosas de la humanidad. La sabia y valiente iniciativa del profesor Fujino debe ser comprendida y apreciada en el contexto de la sociedad japonesa altamente secularizada de hoy, en la que la enseñanza de la religión está ausente, tanto en las escuelas públicas como en el entorno familiar. De hecho, la gran mayoría de los jóvenes japoneses pasan sus años escolares sin ningún contacto significativo con entornos religiosos calificados; por el contrario, a menudo, se imbuyen de un sentido negativo de “shukyo” (religión), especialmente debido a los eventos dolorosos que han marcado a la sociedad japonesa.³

El seminario de estudio de cuatro días está estructurado para incluir, de acuerdo con el deseo explícito del profesor Fujino, una experiencia de las “religiones” como fuentes de su visión particular de la vida humana. Es por eso que el seminario no se limita a la reflexión teórica, sino que también ofrece la posibilidad de una experiencia directa de diferentes religiones que introducen una nueva visión del mundo y de la vida.

Organización y estructura de los cursos en Shinmeizan

Shinmeizan, en cooperación con el profesor Fujino, celebró regularmente estos cursos anuales de 2001 a 2019. Interrumpidos en 2020 y 2021 debido a la pandemia de COVID-19, las clases

3 Por ejemplo, el ataque con gas sarín en el metro de Tokio, en 1995, efectuado por la secta religiosa Aum Shinrikyo.

se reanudaron en 2022. Entre 10 y 20 estudiantes generalmente participaban cada año.

Los días del curso están marcados por el tiempo de Shinmeizan y permiten a los jóvenes estudiantes participar en los principales momentos de la vida comunitaria: amanecer, comida (silencio en el desayuno), práctica de *samu* y *za-zen*, tiempo de silencio, oración matutina y vespertina celebrada al aire libre, al amanecer, orientada al este y al atardecer mirando hacia el oeste. La participación en la celebración eucarística es gratuita, pero casi todos los estudiantes piden participar. Todo esto se vive en el contexto de una naturaleza exuberante donde se puede contemplar un panorama amplio y variado: al oeste, el mar de Ariake y la península de Shimabara dominada por el volcán Unzen; al este, parte del vasto anillo exterior del gran volcán Aso; al sur, a lo lejos, al pie del monte Kinpo, las ramificaciones de la ciudad de Kumamoto; al norte, un arco de colinas cubiertas de intensa vegetación.

Contenido del curso

La primera reunión está dedicada a la religión como tal. Como ya hemos mencionado, en el Japón de hoy, el término “religión” (*shukyo*) a menudo tiene connotaciones negativas. Además, prácticamente ninguno de los participantes tiene conocimiento personal y directo de una religión. La conferencia se convierte así en una introducción al verdadero significado de la religión, especialmente en lo que respecta a su relación con el sentido de la vida humana. De hecho, en el ejercicio de su profesión médica, estos jóvenes también tendrán que tener en cuenta el factor religioso en la vida de sus pacientes, y a menudo tendrán que colaborar con ministros de culto de diferentes tradiciones religiosas, en particular en el caso de los ancianos, los enfermos crónicos y los moribundos.

A medida que los estudiantes se acostumbran al método científico y al mecanismo de causa y efecto específico de la ciencia, el discurso se expande a la “primera causa” o fuente universal del ser y el cosmos. La fuente primaria y el propósito último de la vida humana y su relación con el infinito iluminan su santidad, dignidad, belleza verdadera y duradera. El discurso ascendente sobre el sentido y el valor de la vida está así vinculado al discurso descendente: la hipótesis de una “revelación” y la fe religiosa que fluye de ella. Sobre el cosmos, y en especial sobre el ser humano, brilla una luz que revela su destino misterioso, trascendente y fascinante.

La introducción general al fenómeno religioso prepara la presentación de las diferentes tradiciones religiosas: el sintoísmo y el budismo, religiones que más han influido en la cultura japonesa; el cristianismo, llegado a Japón en el siglo XVI; las principales corrientes religiosas del mundo: hinduismo, taoísmo, confucianismo e islam.

Después de esta introducción general, que ocupa el primer día, siguen las presentaciones sobre la visión religiosa de la vida humana desde el punto de vista del sintoísmo, la religiosidad ancestral de Japón, el budismo, la forma religiosa más extendida después del sintoísmo, y el cristianismo que, aunque todavía es minoritario en Japón, es la forma religiosa más extendida en el mundo.

Cada religión es objeto de una introducción que destaca su concepción de la vida. Las diversas intervenciones se solicitan a especialistas de las respectivas tradiciones religiosas.

La vida humana según el sintoísmo

En el sintoísmo, generalmente, se acepta que, después de la muerte, una persona se convierte en un “espíritu” (*mitad tama*).

En el idioma japonés, el prefijo “*mi*” expresa respeto religioso por lo siguiente: *tama*, que significa alma o espíritu. Esta forma de existencia después de la muerte es objeto de respetuosa conmemoración dentro de la familia, como para una suerte de “deidad familiar”, luego por la comunidad de la región y, para finalizar, se percibe colectivamente como el conjunto de espíritus de los antepasados.

El sintoísmo, sin embargo, no es una religión de muertos, sino más bien una religiosidad profundamente arraigada en una intuición del valor de la vida. Para comprender esto y captar el valor social de esta intuición, vale la pena recordar que el sintoísmo, como expresión atávica de la religiosidad japonesa, tiene sus raíces en la psicología del pueblo japonés que, en el proceso cognitivo, privilegia la intuición y la sensibilidad sobre la abstracción.

En este sentido, el sintoísmo puede definirse como una “cultura religiosa” que educa para el respeto por las deidades y los antepasados, no a través de definiciones teóricas, sino en el contexto concreto de la vida y a través de la expresión ritual. Cuando se habla de “vida” en el sintoísmo, no debe olvidarse que “la relación entre la familia imperial y las deidades ancestrales, entre las personas, la tierra y los antepasados, es la fuerza central y la base de la estructura y el desarrollo de la vida de la nación”.⁴

Si por “vida” queremos decir “estar vivo”, según el sintoísmo, el principio fundamental para los seres humanos vivos es que “la orientación de todo pensamiento, moralidad, vida, está dirigida al servicio de los antepasados”.⁵ Según el sintoísmo, es necesario apreciar la vida como vinculada a la fuente misma de la naturaleza percibida como “divina”, y la vida humana como algo que, desde esta divinidad, ha sido “confiado” al ser humano. Por lo

4 Kazuki Nakasawa (ed.), *La fundación del sintoísmo*, Tokio, Kigen Nisen Ropyyaku Nen Hoshuku kai, 1942, 138.

5 *Ibíd.*

tanto, hay una preocupación “religiosa” por cada ser: montañas, ríos, árboles, animales, y el deber de cuidar de ellos, así como de nosotros mismos.

Para entender la visión sintoísta de la realidad sería bueno saber que, en la mitología transmitida por el Kojiki, el texto más antiguo escrito en japonés que ha llegado hasta nosotros, el origen del mundo visible se percibe desde un punto de vista religioso. Al principio de todo está la “divinidad” (*Kami*). En otras palabras, la cosmovisión japonesa es original e inherentemente religiosa. La vida humana está estrechamente ligada al mundo divino y este al mundo humano, lo que crea un contexto de religiosidad natural en el que la vida humana está inscrita en todas sus fases, incluida la muerte.

La vida humana según la visión budista

Aparecido en la India en los siglos VI y V antes de Cristo, gracias al trabajo de Siddhartha Gautama, el budismo ha conocido no solo una vasta extensión geográfica, sino también un desarrollo dentro de sí de muchas corrientes de pensamiento y etapas sucesivas de evolución. Si el budismo original, *Theravāda*, puede considerarse una forma de sabiduría y un camino pedagógico hacia una vida justa, el *Mahāyāna* o “Gran Vehículo” alcanza formas de verdadera religiosidad. Es este budismo el que, desde el siglo VI d. C., penetra en Japón a través de China y Corea.

A partir del siglo IX, las escuelas *Tendai* y *Shingon* se desarrollaron, mientras que, a partir del siglo XIII, con la aparición del llamado budismo Kamakura, el budismo tomó formas populares locales, convirtiéndose en “japonés”, por así decirlo. Las principales escuelas de este período son: *Soto Zen* y *Rinzai*; el budismo de la Tierra Pura y la verdadera religión de la Tierra Pura, y el budismo Nichiren, que todavía caracterizan al budismo japonés.

Aunque diferentes, estas escuelas tienen que lidiar con los muertos en el momento de su muerte y en su conmemoración. A través de esta actividad, el budismo abrazó la forma más profunda de religiosidad japonesa: el culto a los muertos, casi identificándose con este. El servicio religioso de los muertos también está vinculado a la creencia en su supervivencia y reencarnación. Por lo tanto, todas las formas de vida son objetos de respeto y veneración. Uno de los cinco preceptos principales del budismo es “no matar”.

La conciencia del vínculo existencial con los antepasados crea así una dimensión vertical que retrocede en el tiempo y agudiza el sentimiento de pertenencia a una corriente de vida que se transmite de generación en generación. Todo esto se manifiesta por una forma de reverencia, que puede describirse como cósmica, hacia todos los seres, y por un fuerte sentido de pertenencia a la naturaleza.

Al igual que con el sintoísmo es necesario, con respecto al budismo japonés y su concepción de la vida, tener en cuenta la psicología social japonesa y su forma particular de percibir y relacionarse con la realidad. Mientras que en Occidente esto se hace principalmente a través de conceptos y, por lo tanto, como un proceso de abstracción; en Japón, la relación con la realidad, las cosas, los eventos, las personas, la “vida”, es sobre todo el resultado de una intuición, una percepción en la que la dimensión emocional es tan importante como la dimensión intelectual.

Un ejemplo puede ser la respuesta a nuestra pregunta dada por un amigo budista, el venerable Ide Satoshi, jefe del Templo Sainen en Imari (Prefectura de Saga) perteneciente a la escuela de la Verdadera Religión de la Tierra Pura (Jodo-shinshu).

Para explicar qué es la vida según el budismo, el venerable Ide no se refiere a conceptos o teorías, sino a una experiencia concreta, a un episodio particular:

Hace treinta y cinco años, en el Festival anual del nacimiento de Shinran, que celebramos solemnemente cada año en nuestro templo, escuchamos el testimonio de una mujer que sufría de la grave enfermedad de Minamata.⁶

Esta mujer trajo su experiencia al escenario con un monólogo impresionante. Contaminada incluso antes de su nacimiento por los venenos químicos esparcidos en el mar de Minamata, porque su madre estaba afectada, esta mujer estaba llena de gratitud por el don de la vida:

Cuando estaba en el vientre de mi madre, crecí en el mar de toxinas de la enfermedad de Minamata. Mi madre ya había absorbido estas toxinas en su cuerpo para proteger el mío. Por lo tanto, yo también, en su vientre, absorbí las mismas toxinas en todo mi cuerpo. Sin embargo, las toxinas se diluyeron en el cuerpo de mi madre, por lo que los hermanos que nacieron después de mí sufrieron menos daño y pudieron vivir sus vidas casi normalmente. Ahora que lo pienso, me doy cuenta de que, desde el momento en que estaba en el vientre de mi madre, no solo había recibido el regalo de la vida, sino que ya estaba realizando los actos de compasión de un bodhisattva.

El maestro budista Ide Satoshi concluyó: “Este es el misterioso poder y la belleza de la vida, y la verdadera figura de un bodhisattva”.⁷

6 La enfermedad de Minamata es un síndrome causado por envenenamiento agudo causado en 1956 por la liberación de metilmercurio en las aguas residuales de una industria química en la región de Minamata (Kumamoto).

7 En el budismo Mahāyāna, el bodhisattva representa el modelo de compasión de aquel que, aunque ha alcanzado la iluminación, pospone su entrada en el Nirvana para promover la salvación de todos los seres.

La visión cristiana de la vida humana

La presentación de la visión cristiana de la vida, especialmente de la vida humana, parte del texto bíblico del Génesis, del primer artículo del Credo, común a todos los cristianos de diferentes confesiones: Dios, manantial que brota del ser, origen de todas las cosas y creación del hombre y la mujer a imagen y semejanza de Dios, fundamento de la dignidad y santidad de todo ser humano.

Juan 1 nos introduce a continuación en la dimensión histórica de la presencia de Dios, hecho hombre en Jesucristo, y de su relación con todo ser humano llamado a ser hijo, hija de Dios: una llamada, un destino de “vida eterna” que encuentra su revelación en la Resurrección de Cristo y que testimonia la sacralidad inviolable del cuerpo humano. Es también en el misterio de la cruz de Cristo donde el sufrimiento humano encuentra sentido, misterioso, pero accesible a la fe y abierto a la esperanza. Finalmente, el mandamiento del amor, corazón del mensaje cristiano, da una nueva dimensión al servicio mismo del médico.

Estos encuentros con estudiantes universitarios de medicina son también una oportunidad ideal para presentar el documento *Inochi he no manazashi*⁸ (*Una mirada a la vida*) de los obispos japoneses. Después de una presentación del mensaje bíblico sobre la vida, los obispos analizan los problemas concretos de la vida humana en Japón hoy: suicidio, eutanasia, aborto, trasplante de órganos, progreso y límites de las ciencias de la vida.

8 Nihon Katorikku Shikyokan (Conferencia Episcopal Japonesa), *Inochi he no manazashi (Una mirada a la vida)*, Tokio, Universidad de Kyogi-kai, 2005.

Diálogo interreligioso

La multiplicidad de perspectivas religiosas propuestas a los jóvenes durante estos encuentros, y la singularidad del tema al que se refieren, la vida humana, ofrecen una oportunidad singular para abordar también el tema del diálogo interreligioso, al que está dedicado el último día del curso. Las diferentes concepciones de la vida, de hecho, acogidas en un clima de diálogo no conducen al conflicto, sino a un intercambio fructífero y respetuoso, al diálogo entendido como “el arte de la comunicación espiritual”.⁹ Así, en el respeto mutuo, se puede lograr un enriquecimiento y una provocación recíprocos que conduzcan al crecimiento de cada uno y a una mayor solidaridad social y humana. En este contexto, también se presentan varios documentos relacionados con el diálogo interreligioso, como la declaración conciliar *Nostra aetate*, y eventos como el Encuentro interreligioso de Oración por la Paz celebrado en Asís, en 1986, a petición de Juan Pablo II.

Este evento tuvo, y sigue teniendo, una extensión en Japón donde, desde el 4 de agosto de 1987, en el Monte Hiei, sede del budismo Tendai, se celebra cada año la *Cumbre* de las Religiones en continuidad explícita y declarada con el encuentro de Asís. La fecha del 4 de agosto también fue elegida por su proximidad a la celebración de los aniversarios de los bombardeos atómicos de Hiroshima (6 de agosto de 1945) y Nagasaki (9 de agosto de 1945), aniversarios que siempre causan dolor y horror cuando se piensa en vidas humanas violadas y destruidas en su dignidad y santidad. En esta ocasión también se presenta el Directorio para el diálogo interreligioso de la Conferencia Episcopal Japonesa.¹⁰

9 Pablo VI, *Ecclesiam Suam*, p 83.

10 La Conferencia de Obispos Católicos de Japón-Subcomité para el Diálogo Interreligioso, *Directrices sobre el diálogo interreligioso para los católicos en Japón*, Conferencia de Obispos Católicos de Japón, 2010. El texto original, en japonés, ha sido traducido al inglés y al portugués para las comunidades católicas filipinas y latinoamericanas en Japón.

La reacción positiva de los estudiantes es extraordinariamente interesante. A menudo comentan: “Esta es la primera vez que escuchamos estas cosas”. Esto confirma indirectamente la decisión del profesor Fujino de ofrecerles un momento de reflexión y conciencia del valor y el significado de la vida humana.

Vida y misión

En la Buena Nueva de salvación que el Señor Jesús trajo al mundo, es decir, el amor de Dios por cada persona viva, el tema de la vida es central, no solo en el sentido soteriológico, sino también en el sentido antropológico. ¿Quién es realmente el hombre y la mujer? Reflexionar sobre la vida humana nos lleva a reflexionar sobre el significado mismo del ser humano y su destino. La pregunta se vuelve existencialmente “religiosa”. Es precisamente el ejercicio de este anuncio del Evangelio de la vida¹¹ lo que está en el corazón de la misión de la Iglesia, indisolublemente ligada a la creencia en la creación y a la encarnación redentora del Verbo de Dios, Jesucristo.

Las modalidades de este anuncio y el testimonio dado al mismo son diversos y varían según las circunstancias. El Shinmeizan, siguiendo las indicaciones de la FABC, busca proclamar el Evangelio de la vida a través de la práctica del diálogo interreligioso. La escucha recíproca, respetuosa y sincera, abre el camino al testimonio humilde, pero convencido de la fe cristiana: la Buena Nueva del Señor Jesús que, al morir, destruyó la muerte y, resucitando, nos dio vida, una vida nueva, inmensamente más verdadera, una vida “eterna”, la vida misma de Dios.

María Ángela De Giorgi
Traducido por Soledad Oviedo C.

11 Se debe hacer referencia a la encíclica de Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, 1995.

La lucha por la vida en el corazón de la violencia

Dieudonné Nzapalainga

El cardenal Dieudonné Nzapalainga es espiritano y arzobispo de Bangui, en la República Centroafricana. Junto a personas de otras confesiones, participa en el proceso de paz y reconciliación de su país.

Desde hace varias décadas, la República Centroafricana atraviesa una crisis sociopolítica, económica y de seguridad de profundas raíces y consecuencias desastrosas. A pesar de los esfuerzos y contribuciones de la comunidad internacional, las instituciones gubernamentales locales, instituciones políticas subregionales, asociaciones y ONG extranjeras y locales, la violencia y el miedo están a la orden del día en todas las regiones del país. En su mensaje al comienzo de 2023, la Conferencia Episcopal Centroafricana (CECA) pintó un panorama alarmante:

Es a esta tierra herida a la que el Señor envía a su Iglesia para anunciar la Buena Nueva de la salvación, para extender su ternura y su misericordia a tantos hombres, mujeres y niños sedientos de reconciliación, de justicia y de paz. Para nosotros, la llamada del Creador: “¿Qué has hecho de tu hermano?” (Gn 4, 1-12) no deja de sonar con alarma.¹

La pregunta relativa al asesinato de Abel por su hermano Caín en el libro del Génesis podría servir de acicate para la sacralización

¹ Conferencia Episcopal Centroafricana, “Comunión y participación en la construcción de nuestro país y de nuestra Iglesia”, 15 de enero de 2023.

de la confraternización como exigencia prioritaria para el buen funcionamiento de nuestras sociedades. Partiendo de la afirmación de que el ser humano, con su odio y violencia, está en proceso de destruir las condiciones de su propia existencia, quisiera, en este artículo, proponer una forma de reflexionar sobre la lucha por la vida en un contexto de violencia. Mi marco de reflexión es, evidentemente, la situación en la República Centroafricana. Velar por el hermano, por todo ser humano, independientemente de su raza, etnia o pertenencia religiosa, es una norma altamente constitutiva de la identidad cristiana. Comenzaré recurriendo al significado de la pregunta de Gn 4, 1-12, mostrando cómo puede integrarse en la conciencia individual y colectiva. En segundo lugar, explicaré el sentido que doy a mi compromiso por la paz en la República Centroafricana. En tercer lugar, sugeriré algunas iniciativas tomadas por la Iglesia local que podrían animar a las personas a trabajar juntas a escala nacional.

“Qué has hecho con tu hermano” (Gn 4, 1ss)

En un mundo en busca de una paz duradera, en lugar de escucharla en clave de reproche, démosle a la pregunta del Creador un valor evaluativo y exhortativo: “¿Qué he hecho yo con mi hermano?”; o, también: “¿Hasta qué punto es serio el desarrollo de mi hermano en mi vida?”.²

Esta perspectiva me sirve de trampolín para compartir nuestro compromiso, digo “nuestro” porque se trata de mi experiencia de bautizado, la de la Archidiócesis de Bangui y la de todos los creyentes de todas las confesiones con quienes nos esforzamos por testimoniar el deber de solidaridad y fraternidad universal. Estoy convencido de que esta experiencia es puesta en nuestros

2 Ibid.

corazones, con el ardor de una llama devoradora, por el Espíritu Santo, y que no es otra cosa que acoger la llamada que recorre toda la Biblia, una llamada a ayudar al prójimo que sufre y a hacer resplandecer la ternura de Dios a través de la unidad de todos sus hijos. La recomendación del Apóstol de los gentiles da fe de ello: “(Dios) ha querido que no haya división en el cuerpo, sino que los distintos miembros se preocupen unos por otros. Si un miembro sufre, todos los miembros participan de su sufrimiento; si un miembro es honrado, todos participan de su alegría” (1 Co 12, 25-26).

La historia del Buen Samaritano (Lc 10, 30-36) no deja de resonar en nuestros oídos. En *Fratelli tutti*, el Papa se refiere a ella para llamar a los hombres a construir un nuevo orden social basado en la solidaridad y en la apertura del corazón a las “periferias”, a considerar los lugares inesperados y a las personas diferentes por su pertenencia: “La existencia de todos nosotros está profundamente ligada a la de los demás: la vida no es un tiempo que pasa, sino un tiempo de encuentro (...). El amor nos pone en tensión hacia la comunión universal”.³

La única luz que merece guiar nuestros pasos mientras caminamos juntos es el amor y la tensión hacia ese otro que es diferente y con el que el hecho de vivir en la misma “casa común” significa que compartimos el mismo destino. La parábola del Buen Samaritano dice algo muy sencillo: no podemos ni debemos permanecer indiferentes cuando otros, sean quienes sean, se encuentran en una situación frágil. El contexto de este relato le confiere un alcance esclarecedor para cualquier misión orientada a la convivencia.

Un doctor de la ley acaba de decir a Jesús que el secreto de la salvación es el amor a Dios y el amor al prójimo. La identidad

3 Papa Francisco, *Fratelli tutti*, 3 de octubre de 2020, No 66 y 95.

de nuestro prójimo se revela desde una doble perspectiva que a menudo no alcanzamos a comprender: nuestro prójimo es el samaritano, el extranjero que viene en nuestra ayuda, pero también es el hombre, la mujer o el niño que se encuentra en apuros. El amor vivido a ejemplo e imitación del Creador se conmueve ante el sufrimiento y trasciende todas las fronteras históricas, biológicas y comunitarias.

En lugar de hablar solo de un buen samaritano, podría haber dicho de los buenos samaritanos porque el Evangelio de Lucas presenta a otro, no menos importante, cuyo ejemplo puede animarnos a hacer de la consideración por “el otro” un aspecto importante del caminar juntos: el leproso que fue limpiado en Lc 17, 11-19, el único, de los diez que recibieron el milagro, que volvió para dar gracias a su benefactor. Es a él a quien se muestra la salvación en toda su plenitud: “Vete, tu fe te ha salvado” (Lc 17, 19).

El buen samaritano de este fragmento nos da una lección. Nos enseña la actitud fundamental del creyente, de la que la Eucaristía es la expresión suprema: la acción de gracias. El “otro”, en un lenguaje diferente, también puede aportarme la Buena Noticia, otra perspectiva. Podría haber evocado a Naamán el sirio (2 Re 5, 1s), para que escucháramos también en el Antiguo Testamento la llamada a considerar al “otro”, etc.

Las Sagradas Escrituras son una sinfonía de llamadas a la fraternidad universal, una sinfonía que debemos escuchar, y dejar que fluya por nuestras venas y arterias hasta convertirse en el acicate para una práctica auténtica. La luz de Jesucristo nos da trazos concretos de nuestro compromiso con “el otro”, de modo que caminar juntos nos lleva al Todo-Otro, porque en Jesucristo sabemos que “el otro” es también un signo de Dios.

He elegido deliberadamente las historias de los dos buenos samaritanos que, en cierto modo, guían el testimonio de nuestra

experiencia pastoral en la Archidiócesis de Bangui: la escucha y la preocupación del ser humano que sufre, el acoger los tesoros que los demás pueden aportar, aunque alaben a Dios Único de manera diferente.

Valentía evangélica

A la gente le gusta describir mi contribución al proceso de paz en la República Centroafricana como “valiente”. Es solo una contribución a todos los esfuerzos que debemos hacer para restablecer la cohesión social que la recurrencia de las crisis está erosionando. Sin embargo, prefiero hablar de “valentía evangélica” para subrayar el don de Dios, más que el voluntarismo, pero también para anclar el testimonio de la Archidiócesis de Bangui en la Palabra de Dios.

En efecto, sostenidos como estamos por la gracia divina, nuestra misión primera y última es poner en práctica la Palabra de vida. Y cuando vivimos bajo el reinado de la gracia, podemos decir como san Pablo: “Vivo, pero ya no soy yo, es Cristo quien vive en mí. Lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí” (Ga 2, 20). Esto demuestra que la valentía evangélica, o valentía cristiana, es un don de Dios enraizado en la persona y la misión de Jesucristo. Está relacionado con el misterio de la Cruz: Jesús llegó hasta el final de su misión por nuestra redención. Al resucitar, triunfó sobre la muerte y dio fuerza a todos los que aceptaron anunciar la Buena Nueva. El apóstol Pablo es un elocuente exponente de la valentía evangélica y de la paradoja que la caracteriza: “Y nuestra fe en Cristo nos da la seguridad necesaria para acercarnos a Dios con confianza” (Ef 3, 12). La seguridad de la que hablamos aquí no es una pretensión de invulnerabilidad. Dios no convierte a sus misioneros en superhombres que se libran de los peligros de la vida.

Contrariamente a las representaciones mundanas, la valentía evangélica incorpora la debilidad y la finitud humanas. La segunda epístola de Pablo a los Corintios es un compendio de expresiones de la esencia de la fortaleza cristiana: “Te basta con mi gracia, pues mi poder se manifiesta plenamente en la debilidad... porque cuando soy débil, entonces soy fuerte” (2 Co 12, 9-10). Una vez más, todo hunde sus raíces en la Cruz, donde Cristo triunfa no por la fuerza, sino por el don de su vida, el amor. Todo el misterio de Cristo es un misterio de santa debilidad: “Dios eligió a los débiles para confundir a los sabios” (1 Co 1, 27).

La valentía del Evangelio es también única porque nunca se encierra en sí misma ni mira a sus intereses personales, sino que es sensible a la suerte de la comunidad. Abraham y María, arquetipos del creyente, lo ilustran perfectamente. A ambos se les encomendó una misión que exigía una respuesta valiente: dejar su país, su tierra y toda la ternura que encerraba, sus bienes y su familia, y dejarse guiar por el Señor (cf. Gn 12, 1ss); aceptar dar a luz al Hijo de Dios en su situación de mujer virgen y prometida en matrimonio (cf. Lc 1, 26ss). Aceptaron el plan de Dios no para colmarse de felicidad personal, sino para la salvación del género humano.

En concreto, cuando hablo de valentía en referencia a mis acciones en la República Centroafricana, lo único que oigo es el deseo de estar al lado del hermano o hermana en apuros, de escucharle y compartir su dolor. Cada vez que voy al interior de mi país, no preparo ningún discurso de antemano: presto oídos y abro los ojos para escuchar y ver lo que sucede. Me hago eco de los gritos de mis hermanos y hermanas, me esfuerzo por amplificar sus gritos de ayuda. Para ellos, mi presencia enciende un rayo de esperanza porque a veces le siguen acciones concretas. Cuando me ven, tienen la certeza de que el hombre de Dios hará llegar sus gritos a los responsables humanos. A todos los que encuentro, les

vido que miren más allá de sí mismos y contemplen a Cristo, que quiere mostrarles su compasión.

Si nos dejamos frenar por el miedo, la situación de nuestros hermanos y hermanas que sufren nunca evolucionará, y caminar juntos no conducirá a la humanización de nuestras sociedades. En una viña así, la fuerza de la misión es la fe en Dios, que nunca duerme ni se adormece cuando se trata de cuidar la creación (cf. Sal 121, 4). Es un Dios que se deja conmover cuando el clamor de su pueblo le llega desde la tierra. La fuerza del misionero es también, y, sobre todo, la acción comunitaria.

Construir juntos la paz

Toda misión iniciada por el Hijo de Dios es esencialmente un acto comunitario. En los Evangelios, Jesús envía a sus discípulos a su encuentro de dos en dos (cf. Lc 10, 1). En efecto, se necesitan al menos dos testigos para que el anuncio sea válido. En otras palabras, el enfoque comunitario, el de la comunión fraterna, es la mejor manera de cumplir nuestra misión bautismal. Donde resuena el “mirad cómo se aman”, florece el Evangelio y el estar juntos. Cuando Tertuliano hizo esta observación, vinculó la comunión fraterna con la valentía evangélica: “Mirad cómo se aman, mirad cómo están dispuestos a morir los unos por los otros”.⁴ El criterio de autenticidad del testimonio se expresa también en esta exhortación del Señor, pronunciada con gravedad antes de su pasión: “Por el amor que os tengáis unos a otros, seréis reconocidos como mis discípulos” (Jn 13, 35).

Cabe mencionar también el argumento de seguridad y anti-individualista que el Papa Francisco destaca en *Fratelli tutti*: “Nadie puede afrontar la vida solo... Necesitamos una comunidad que

4 Tertullien, *Apologeticum*, 39, 7.

nos sostenga”.⁵ “Necesitamos una comunidad que nos apoye”. No podemos actuar solos porque nos faltarían fuerzas y nunca llegaríamos al final del camino. Y de nuevo: “Solos, se corre el riesgo de tener espejismos a través de los cuales se ve lo que no hay; los sueños se construyen juntos”.⁶ El Papa habla de esto como “un secreto muy hermoso para soñar y hacer de nuestra vida una aventura muy hermosa”.⁷

Basándome en las Escrituras, nunca voy solo a las visitas pastorales. Siempre voy acompañado de hermanos, hermanas, sacerdotes y religiosos que voluntariamente caminan conmigo por los distintos caminos que el Espíritu nos inspira, caminos llenos de escollos y aventuras. Caminar juntos en la mayor diversidad es también la experiencia de la peregrinación diocesana al santuario mariano de Ngukomba, que nunca deja de hacernos vivir.

Santuario mariano de Ngukomba.

Al lado de María, el otro es signo del único Dios

La peregrinación diocesana al santuario mariano de Ngukomba⁸ es un momento único, un acontecimiento querido y esperado, un verdadero lugar de sinodalidad. No se lo debemos a nuestros méritos ni a la perfección de una organización pastoral, sino esencialmente al resplandor de la Virgen María. Este tiempo espiritual tiene lugar cada año en la solemnidad de la Inmaculada Concepción. Una peregrinación significa caminar, y por supuesto “caminar juntos”.

5 *Fratelli tutti*, No 8.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

8 Ngukomba se encuentra a 26 km del centro de Bangui.

Camino de Ngukomba, familias, comunidades religiosas, hombres, mujeres y niños de todas las clases sociales y de diferentes confesiones religiosas convergen en estas dos espléndidas colinas, una de las cuales está coronada por la cruz de Cristo. En el asfalto o en el tramo de laterita, se puede ver una larga fila de personas que experimentan lo inesperado de caminar: no se conocen, pero se apoyan, comparten lo poco que tienen, comida, bebida, sonrisas, ánimos, oraciones para llegar al “lugar santo”. Al continuar con los pasos de María, todos abandonan las comodidades de la ciudad, la cama acogedora, para dormirse en el suelo sobre una estera de rafia, una modesta litera. Todos asumen la precariedad de la vida, siguiendo el ejemplo de Aquel que, por amor a la humanidad, se despojó de todas sus prerrogativas divinas para ser pobre entre los pobres. Experimentamos también lo inesperado de la misión: conducir a los demás al único Dios, ir más allá de las particularidades para enriquecerse con la presencia de los demás. De hecho, los brazos de la Virgen no están abiertos solo a los católicos. Abarcan a todos los hijos de Dios, que llevan dentro, en este momento concreto, la alegría de estar juntos.

Protestantes y musulmanes acuden también al santuario mariano. No están allí pasivamente. No vienen como delegaciones expresamente invitadas para la ocasión, sino como peregrinos. Por eso participan activamente en todas las actividades previstas por el comité organizador, como miembros de la gran asamblea y como actores. Con los artistas y coros de las iglesias protestantes, resplandece la alegría del Reino. Cogidos de la mano, bailando, como un solo pueblo, alabamos y adoramos a la Santísima Trinidad. Teólogos y ulemas protestantes participan en las enseñanzas que se imparten durante la noche. Durante el año pastoral 2022-2023, un hermano musulmán nos habló del lugar de María en el Corán. Al final de este acto, la familia musulmana prometió preparar un autobús para la próxima vez y pasar la noche en vela con los demás hermanos. Además de este tiempo de peregrinación,

hemos visto a musulmanes unirse a nosotros para compartir juguetes con niños enfermos en Navidad. La iniciativa de caminar juntos no es monopolio exclusivo de la Iglesia católica, sino de todo el género humano.

Caminar juntos forma parte de nuestra misión

Del mismo modo que la misión es el ADN del cristiano, la sinodalidad es la estructura molecular esencial de la misión. Todo nace del hecho de que el Hijo de Dios, que no es un ser solitario, envió a sus discípulos de dos en dos. La experiencia demuestra que caminar con otros es un proyecto exigente: hay que acomodarse a la diversidad, ponerse de acuerdo, aunar esfuerzos, armonizar los ritmos... El compañero de viaje puede ser distinto de uno, pero el Señor ha querido que se ponga en camino. Del mismo modo que la misión es recibida, los demás miembros de la caminata también son recibidos por el Señor.

El viaje de la Archidiócesis de Bangui nos ayuda a comprender que caminar juntos requiere de coraje evangélico, es decir, en términos prosaicos, el ímpetu que solo puede dar la gracia, la conciencia de la presencia fecunda de los demás, el sentido de la importancia de la diversidad y la fuerza para superar los altibajos. La peregrinación mariana a Ngukomba nos hace sentir la belleza de estar juntos en la gran familia de los hijos de Dios, la grandeza de compartirlo todo con alegría y sencillez. Nos enfrentamos siempre al reto de arraigar en la vida cotidiana, y, en la práctica eclesial, la mejor consideración hacia los demás.

La vitalidad de caminar juntos es inherente a la persona de Cristo; por su encarnación, amplía infinitamente los límites de la fraternidad: el otro es mi hermano por Cristo. El otro, en lo que tiene de diferente de mí, es un tesoro. ¿Esta convicción proviene

del hecho de que mi padre era católico y mi madre protestante? Así que estoy seguro de que, diferencias históricas aparte, cada ser humano tiene en el bagaje de su afiliación religiosa riquezas que pueden fomentar el perdón, el diálogo y la paz. Los cristianos necesitamos estar enraizados en Cristo si queremos caminar bien juntos. Así, pues, en un contexto en el que las vidas humanas siguen siendo frágiles o pueden ser destruidas en cualquier momento por una violencia renovada, inspirarse en las Escrituras y considerar la misión como un servicio a la vida exige que trabajemos juntos para compartir lo que vivimos: penas, alegrías, oraciones y esfuerzos por la paz y la reconciliación; en resumen, para volver a compartir la vida.

Dieudonné Nzapalainga
Traducido por Norma Naula ssc

Grandeza y miseria del ser humano

Grandeza y miseria del ser humano forman la paradoja que está en el centro de la reflexión y el mensaje de Blaise Pascal, nacido hace cuatro siglos, el 19 de junio de 1623, en Clermont, en la zona central de Francia. Desde niño y durante toda su vida buscó la verdad. Con la razón rastreó sus signos, especialmente en los campos de las matemáticas, la geometría, la física y la filosofía. Realizó descubrimientos extraordinarios desde muy tierna edad, hasta el punto de alcanzar una fama considerable. Pero no se detuvo ahí. En un siglo de grandes progresos en muchos ámbitos de la ciencia, acompañados de un creciente espíritu de escepticismo filosófico y religioso, Blaise Pascal se mostró como un infatigable buscador de la verdad, y como tal permaneció siempre “inquieto”, atraído por nuevos y más amplios horizontes.

Precisamente esta razón, tan aguda y al mismo tiempo tan abierta, nunca acalló en él la pregunta antigua y siempre nueva que resuena en el alma humana: “¿Qué es el hombre para que pienses en él, el ser humano para que lo cuides?” (Sal 8, 4). Esta pregunta está grabada en el corazón de cada ser humano, de todo tiempo y lugar, de toda civilización y lengua, de toda religión...

Si Blaise Pascal es capaz de conmover a todo el mundo, es porque habló de la condición humana de una manera admirable... Blaise Pascal, al final de su corta, pero extraordinariamente rica y fecunda vida, había puesto en primer lugar el amor a sus hermanos. Se sentía y se sabía miembro de un único cuerpo...

Papa Francisco, Carta apostólica *Sublimitas et miseria hominis*, en el cuarto centenario del nacimiento de Blaise Pascal, 19 de junio 2023.

*Spiri
tus*

*Parte
aparte*

Repensando la teología india más allá de las fronteras¹

Eleazar López Hernández

El autor pertenece al pueblo zapoteca del istmo de Tehuantepec, México. Es sacerdote emérito de la Iglesia católica; iniciador del movimiento de Sacerdotes Indígenas de México desde 1970. Laboró por más de 40 años en el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, CENAMI. Ha sido miembro de la Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena, AELAPI; de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, ASETT (EATWOT); del Equipo de teólogos/os Amerindia; actualmente forma parte del Equipo de Expertos del Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, para asuntos indígenas. Es uno de los impulsores (abuelo) de la llamada Teología india de América Latina.

Prenotando

A los pueblos indígenas de América Latina y sus teologías se les ha señalado como causantes de disgregación social o eclesial por enfatizar su exigencia de no ser como los demás dentro de un conjunto social y eclesial uniformizante y destructor de las legítimas diferencias humanas. El enfatizar la particularidad de la pertenencia étnica, les parece a algunos críticos, que está llevando a estos pueblos a reclamos imposibles, al gueto o a la automarginación sin participar en la construcción de nuevos modelos de

¹ El presente artículo fue el aporte de Eleazar López Hernández en el Simposio de misionología, organizado por RELAMI del 18 al 22 de septiembre de 2023. Se publica con la autorización respectiva del autor y de los coordinadores responsables del Simposio.

sociedad y de Iglesia. Desde luego, esta crítica no tiene sustento, pues las llamadas teologías indias se mueven creativamente dentro de la tensión entre lo particular y lo global, entre la pertenencia étnica que particulariza y la conciencia de ser parte de un conjunto no solo humano, sino cósmico donde todos somos interdependientes y debemos interactuar para el gran tejido de la vida tanto a nivel social como a nivel eclesial.

Frente a este gran debate, la pretensión de mi pequeño aporte en este simposio misionológico es mostrar como se ha estado dando y superando esta tensión entre lo micro y la macro, mirando y admirando el camino lleno de espinas y de abrojos, pero también de flores y realidades bellas. En mi presentación intentaré leer el libro de la vida y de los hechos del camino andado en estos últimos 50 o 60 años, más que centrar la atención en los análisis y las elucubraciones de los libros de la academia. Y lo haré retomando y reelaborando con mucha pasión, aunque tal vez sin mucha precisión –como ha sucedido en la producción teológica de las y los abuelos de los pueblos indígenas– textos personales y de los múltiples encuentros de teología india habidos de 1990 para acá.

Evangelio de Jesús en el evangelio de los pueblos, interpelaciones

Cuando el Papa Francisco se reunió con representantes de los pueblos originarios en San Cristóbal de las Casas (febrero del 2016) introdujo en su homilía algo que ninguno de nuestros pastores se había atrevido a hacer: citar, comparar e equiparar un texto sagrado indígena que contiene la sabiduría ancestral de los mayas con la *Sabiduría* que, como *Ley perfecta del Señor*, había guiado, por inspiración divina, al pueblo del Antiguo Testamento. Contextualizando la lectura del Salmo 19, el Papa Francisco comentó:

Esa es la ley que el Pueblo de Israel había recibido de mano de Moisés, una ley que ayudaría al Pueblo de Dios a vivir en la libertad a la que habían sido llamados. Ley que quería ser luz para sus pasos y acompañar el peregrinar de su Pueblo. Un Pueblo que había experimentado la esclavitud y el despotismo del Faraón, que había experimentado el sufrimiento y el maltrato hasta que Dios dice basta, hasta que Dios dice: ¡No más! He visto la aflicción, he oído el clamor, he conocido su angustia (cf. Ex 3, 9).²

A continuación, ante los pueblos originarios de Chiapas que habían dicho *basta* al modelo neoliberal con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, en 1994, Francisco reconoce que la sabiduría bíblica tiene correspondencia en la sabiduría milenaria de los pueblos de esta periferia, porque la Ley del Señor

encuentra eco en esa expresión que nace de la sabiduría acunada en estas tierras desde tiempos lejanos, y que reza en el *Popol Vuh* de la siguiente manera: *El alba sobrevino sobre todas las tribus juntas. La faz de la tierra fue enseguida saneada por el sol* (33). El alba sobrevino para los pueblos que una y otra vez han caminado en las distintas tinieblas de la historia.³

La razón de fondo de la similitud/cercanía de la sabiduría bíblica y sabiduría de los mayas es que no existe más que un único Dios con muchos rostros según la diversidad de pueblos y culturas, tampoco su plan de vida y de salvación en los pueblos es diferente al que se revela en la Biblia y en su Hijo Jesucristo. Tomar conciencia de esta sintonía bíblico-indígena interpela hoy a los discípulos de Cristo en orden a cambiar profundamente la ac-

2 Homilía del Papa Francisco en la misa del 15 de febrero de 2016 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

3 *Ibíd.*

titud misionera colonial, proselitista y eurocéntrica mediante el diálogo igualitario intercultural e interreligioso como parte inherente de la misión de Dios y de Cristo en el mundo de hoy y de siempre. Evidentemente los avances doctrinales del magisterio de la Iglesia sobre este tema son notables en los últimos años, pero la práctica misionera predominante no ha caminado mucho en este sentido, o lo está haciendo con muchas dificultades como lo prueba nuestra experiencia indígena durante los últimos 50 o 60 años.

Por eso, es importante retomar y responder con nuevas herramientas de discernimiento las cuestiones provenientes de las periferias existenciales que desafían profundamente la acción misionera de nuestras iglesias con las siguientes interrogantes: ¿Qué significa para nosotros los seguidores y discípulos de Cristo ‘evangelizar’? ¿Es una acción venida totalmente de fuera para implantar una propuesta foránea? ¿O incluye también una acción que surge de dentro de las comunidades con la finalidad de descubrir y asumir el evangelio o buena noticia de Dios que ya está presente y actuando en ellas? ¿Esa “buena noticia” es una verdad doctrinal universal que hay que aceptar, y –en consecuencia, también imponer–, como condición para salvarse, o se trata de una propuesta de vida a la que las personas y los pueblos se adhieren libremente con su mente y corazón para así sumarse a un proceso de renovación profunda de la realidad personal, social y cósmica según el proyecto de Dios? Frente al Evangelio de la Iglesia (de las iglesias), ¿qué importancia tienen o pueden tener las otras flores o verdades teológicas de los pueblos contenidas en sus mitos, creencias, religiones y prácticas ancestrales? ¿Se tienen que hacer a un lado estas flores para imponer como verdad única la impulsada por las iglesias? Claro que podemos y así lo hemos sostenido, que la fe de los pueblos cabe también en la propuesta cristiana dentro del gran planteamiento de Jesús y de la Iglesia; pero cómo cabe y en qué lugar. Además, si no nos bajamos efectivamente del porta-

viones de la sociedad occidental o del primer mundo es imposible dialogar con quienes se mueven en los canoas o cayucos de los pueblos periféricos.

Debate que persiste en los últimos 500 años

¿Hasta dónde se puede llegar en el diálogo interreligioso no solo con las grandes religiones, sino con las pequeñas religiones de la periferia?, es la pregunta y el debate que atraviesa los 500 años de acción misionera de los cristianos en este continente y que ha recibido respuestas diversas según la actitud más o menos intolerante o dialogante de los actores que en ella han intervenido. Hoy, en que nos hallamos inmersos en el mundo moderno que se ha secularizado y enfatiza la libertad humana frente a cualquier propuesta social, cultural o religiosa, se vuelve imperativo para las Iglesias poner en la mesa de la discusión el análisis de nuestros presupuestos misionológicos, a fin de superar la idea prevalente hasta ahora en la Iglesia como si Dios solo estuviera en nuestro lado eclesial y eclesiástico, y que del otro no hubiera más que errores o, en todo caso, solo atisbos de verdad o aproximaciones vagas e imperfectas de ella. Si no descolonizamos nuestra mente y corazón de Iglesia y no superamos el obstáculo de sentirnos dueños de Dios, no podremos echar a andar mecanismos simétricos de diálogo intercultural e interreligioso que hagan justicia a las búsquedas teológicas en otras religiones y procesos religiosos. A los evangelizadores nos hace falta recuperar la apertura que tuvo el fundador de la Iglesia ante los gentiles de su tiempo en quienes encontró más fe que en los hijos de Abraham, que eran sus paisanos.

Para ello, quisiera aportar algunos elementos de reflexión extraídos de mi práctica y experiencia personal como indígena zapoteca y como sacerdote emérito de la Iglesia católica, que ha estado

involucrado vitalmente en el debate de estas cuestiones en las comunidades indígenas y con las instancias que tienen la tarea de velar por la ortodoxia de la Iglesia. Me atrevo a poner en la mesa lo que he recogido del caminar personal y de mi Iglesia en estos asuntos del caminar de la llamada Teología India o Teologías Indias. De antemano confieso que no ha sido fácil compaginar los dos amores o fidelidades que ocupan todo corazón indígena: el amor al pueblo de procedencia que forma parte de nuestra identidad originaria, y el amor a la Iglesia en la que, por adhesión de fe y por vocación, hemos sido incorporados sacramentalmente como discípulos y misioneros de Jesucristo.

Instaurar la Iglesia apostólica con una práctica misionera de conquista espiritual

En la inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño, realizado en Aparecida, Brasil, en mayo de 2007, el Papa Benedicto XVI se preguntó: ¿qué había significado para los pueblos de América Latina y el Caribe la aceptación de la fe cristiana? Y él mismo se respondió de inmediato:

Para ellos ha significado acoger a Cristo (como) el Dios desconocido que sus antepasados, sin saberlo, buscaban en sus ricas tradiciones religiosas ... (y esta acogida) ha venido a fecundar sus culturas, purificándolas y desarrollando los numerosos gérmenes que el Verbo encarnado había puesto en ellas.

Y luego añadió:

El anuncio de Jesús y de su Evangelio no supuso, en ningún momento, una alienación de las culturas precolombinas, ni fue una imposición de una cultura extraña.⁴

⁴ Benedicto XVI, discurso inaugural de Aparecida, mayo de 2007.

Las premisas con que arranca el discurso del Papa Benedicto fueron aplaudidas, pero la afirmación última fue cuestionada con mucha severidad por indígenas de todo el continente y también por algunos teólogos y obispos presentes en la conferencia de Aparecida porque no corresponde a la verdad histórica. De modo que se vino una ineludible reflexión sobre la incoherencia entre las buenas intenciones expresadas en palabras y la contundencia de los hechos. Por eso, los obispos tuvieron que matizar esa visión idílica de la pacífica evangelización señalando humildemente, junto con el mismo Papa, que ya había rectificado su afirmación original que:

El Evangelio llegó a nuestras tierras en medio de un dramático y desigual encuentro de pueblos y culturas”; y que, a pesar de ese contexto inadecuado, los indígenas fueron capaces de enderezar el entuerto misionero, pues “las Semillas del Verbo presentes en las culturas autóctonas facilitaron a nuestros hermanos indígenas encontrar en el Evangelio (de Cristo) respuestas vitales a sus aspiraciones más hondas.⁵

Lo que sucedió en Aparecida muestra que cargamos en la Iglesia una dificultad añeja para compaginar la verdad de nuestra propuesta utópica del Reino de Dios con la realidad de los hechos históricos, a través de los cuales hemos intentado comunicarla a los pueblos. El debate en Aparecida nos llevó nuevamente a la necesidad de tener que distinguir entre el contenido de fondo de la propuesta cristiana –que tiene que ver con Dios y con las realidades metahistóricas y metaculturales– de los medios utilizados por Dios para trasmitirla al pueblo y de los medios que usamos en las iglesias para llevarla a los demás. Esos medios necesariamente se hallan marcados por la historia y las culturas de sus portadores. De manera que, aunque ciertamente somos cargadores de

5 Documento de Aparecida, 4.

un gran tesoro, nuestras vasijas son de barro que se contaminan o se rompen fácilmente. En consecuencia, no bastan las buenas intenciones, se requieren odres nuevos para que el vino nuevo del Reino de Dios no solo no se pierda por las roturas de los odres viejos en los que queremos transportarlo, sino que sirva para la fiesta del Reino hecho realidad en los evangelizandos.

Hoy más que nunca va quedando más claro en la Iglesia que una sola cultura y modalidad religiosa no es suficiente, por más grande o hermosa que sea, para ser el único vehículo de transmisión y vivencia de la propuesta bíblica y cristiana. Para comprender mejor el Evangelio de Dios hacen falta todas las culturas del mundo, incluidas las de la periferia, donde están los pueblos indígenas. De ahí la urgente necesidad de repensar la fe cristiana en los nuevos contextos sociales generados por la crisis global del modelo social imperante y por la emergencia de los pobres y de los pueblos de la tierra.

Raíces históricas de nuestras contradicciones misionológicas

No se puede negar que en la historia de la evangelización de nuestro continente la Iglesia, al venir en el mismo barco de los conquistadores y donar a los reyes católicos las tierras descubiertas y al cederles el patronato para la evangelización y la implantación de la Iglesia, permitió que se uniera la misión de anunciar el Evangelio de Cristo con la tarea mundana de implantar la cristiandad europea como una determinada estructura económica, política, cultural y religiosa marcada por Europa. Con este maridaje de poderes se confundieron la cruz con la espada, la evangelización con la conquista, a Dios con el oro de las indias. Es esta contradicción la que vieron y señalaron los profetas de entonces como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Julián Garcés, Vasco de Quiroga y otros.

Y también en los tiempos recientes es lo que han señalado los profetas y críticos de hoy respecto a la labor *etnocida* e incluso *genocida* de las Iglesias entre los pueblos originarios: Leonidas Proaño, Gerardo Cano Valencia, Gerardo Flores, Samuel Ruiz, Arturo Lona, Bartolomé Carrasco y otros, a quienes se unieron también voces de antropólogos y científicos sociales como los que se reunieron en Barbados en 1971.

Con el sacudimiento de conciencia que generaron estos observadores críticos a nivel local y latinoamericano, avanzó la renovación a fondo de la pastoral indígena de los años recientes. Ya en 1970, Don Samuel llevó a cabo en Xicotepec de Juárez, México, un encuentro con participación amplia de indígenas para abrir caminos hacia una pastoral que no fuera de solo asistencia, sino que diseñara, con los mismos nativos, respuestas apropiadas a sus necesidades y exigencias de estos pueblos empobrecidos y diferentes.

A partir de 1972, un grupo de misioneros e indígenas, reunidos en Asunción, Paraguay, con algunos de los antropólogos de Barbados, concluyeron que, más que renunciar a la tarea evangelizadora, la Iglesia tendría que cambiar de actitudes, prácticas y métodos a fin de llevar a cabo una misión que no niegue ni destruya, sino que fortalezca y lleve a su plenitud las búsquedas de Dios manifiestas en las religiones de los pueblos. Esto suponía aprender a dialogar simétricamente, de manera intercultural e interreligiosa, con los pueblos indígenas, reconociendo y afirmando su protagonismo en este proceso y aceptando que *el Evangelio de Cristo se recibe necesariamente en el evangelio de las culturas* de estos pueblos.

El Evangelio de Cristo se recibe en el evangelio de las culturas

Esta afirmación llevada por uno de los obispos comprometidos con la pastoral indígena de nuestros tiempos, Mons. Edson Da-

mián Do Santos, de São Gabriel de Cachoeira, en el corazón de la Amazonia brasileña, contiene la síntesis del avance misionológico logrado recientemente en la Iglesia latinoamericana, después de 1972. La frase se fundamenta en el reconocimiento de que Dios, Cristo y el Espíritu Santo han estado y están en los pueblos antes de la llegada de los misioneros, porque ningún pueblo está fuera del amor de Dios. Para todos, Él lleva adelante su plan de salvación con quienes se abren de corazón a su propuesta en todos los pueblos, se trata del mismo plan que Dios impulsó en el pueblo hebreo.

De modo que la Buena Noticia de lo que Dios obró en el pueblo de la Biblia no llega a los demás pueblos –incluidos los indígenas– como si estos fueran un terreno desechado o baldío, sino como *milpa* o *chacra* sembrada de antemano por Dios y por estos pueblos. Es lo que los Padres de la Iglesia de los primeros siglos del cristianismo descubrieron en su propia cultura grecorromana y lo denominaron *Logoi Spermaticoi*, es decir, Gérmenes o Semillas del Verbo, o, mejor dicho, presencia plural de Dios sembrado en toda cultura y realidad humana y cósmica. El Verbo (*Logos*) encarnado en la cultura y en el pueblo judío del primer siglo es el mismo que se sembró de muchas maneras en los demás pueblos y culturas. Por eso, los Padres de la Iglesia crearon esa categoría teológica de los *Logoi Spermaticoi* para entender y asumir la presencia del Verbo en *todo lo bueno y lo noble* de su cultura helénica y latina. Y, con el mismo procedimiento, los pueblos indígenas podemos hablar ahora de esa presencia plural de Dios, de su Hijo Jesucristo y del Espíritu en nuestras culturas desde antes de la llegada de la Iglesia a estas tierras.

El reconocimiento de la antecendencia de Dios en todos los pueblos del mundo implica también el reconocimiento de que el Evangelio de Cristo, traído por los misioneros, necesariamente se encuentra y se recibe en estos *Logoi Spermaticoi* de los pue-

blos. Y, como no se trata de otro Dios diferente, pues no hay más que uno, el núcleo de fondo –o como decimos en el mundo mesoamericano, el corazón– del Evangelio de Cristo no entra en contradicción con el núcleo de fondo del Evangelio o buena noticia de los demás pueblos. En la Teología India cristiana hemos sostenido ante las instancias superiores de nuestra Iglesia que las diferencias que existen o pueden existir entre lo que Dios reveló a los pueblos de la Biblia y lo que Él manifestó a los otros pueblos son meramente de forma, es decir, contextuales, culturales o históricas, no de fondo.

Encontrar esa convergencia de la misma y única revelación de Dios en la creación, en la historia humana y en las Sagradas Escrituras a través de su pluriforme diversidad, es tarea de la Iglesia en su conjunto y de los misioneros y evangelizadores de pueblos con culturas y experiencias religiosas muy distintas de las de Europa. La revelación canónica y normativa de la Biblia y de la persona de Jesucristo no reduce la verdad del Evangelio a un único modo de vivirlo, de expresarlo y de comunicarlo. Por eso, el Papa Juan Pablo II señalaba, en 1985, que:

está en conformidad con la tradición constante de la Iglesia el aceptar de las culturas de los pueblos, todo aquello que está en condiciones de expresar mejor las inagotables riquezas de Cristo. Solo con el concurso de todas las culturas, tales riquezas podrán manifestarse cada vez más claramente y la Iglesia podrá caminar hacia un conocimiento cada día más completo y profundo de la verdad, que le ha sido dada ya enteramente por su Señor... Es mediante la “inculturación” como se camina hacia la reconstitución plena de la alianza con la Sabiduría de Dios que es Cristo mismo. La Iglesia entera quedará enriquecida también por aquellas culturas que, aún privadas de tecnología, abundan en sabiduría humana y están vivificadas por profundos valores morales.⁶

6 Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*, 10.

Misión como inculturación intercultural y diálogo interreligioso igualitario

La propuesta de una evangelización inculturada que respete, dialogue y asuma la presencia antecedente de Dios en la historia y cultura de los pueblos fue entrando rápidamente en la teología magisterial de la Iglesia. El Papa Juan Pablo II la incorporó en *Redemptoris Missio* (1992), como “transformación íntima de las culturas al plantar en el corazón de ellas el evangelio y al acoger estas culturas en el seno de la Iglesia”.⁷

Al profundizar sobre esta palabra papal, Mons. Bartolomé Carrasco Briseño, arzobispo de Oaxaca, avanzó en la reflexión y planteó lo siguiente en 1993:

Evangelizar, por tanto, es ante todo proclamar como Buena Noticia esa presencia vivificante del Hijo de Dios que llega, que está cerca o en medio de nosotros, sea como semilla, que aún no germina, sea como árbol frondoso, que nos cobija con su sombra. La interpelación de la evangelización es que descubramos esa presencia y nos convirtamos a ella; que seamos capaces de asumirla conscientemente, de entregarnos de lleno a su servicio para que ese árbol o esa semilla germine, crezca, se fortalezca y dé sus frutos de vida eterna para nosotros y para toda la humanidad. La comunidad de los discípulos del Señor, que formamos la Iglesia, tiene como tarea el servicio pastoral de trabajar para que el rocío del Espíritu llegue constantemente a esta planta a través de los sacramentos de los que la Iglesia es depositaria a fin de que la planta alcance su plena floración y fructificación en el Reino.⁸

7 La inculturación del Evangelio –nos dice el Papa– “significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas”. En otras palabras: “Por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro” (Juan Pablo II, RMÍ 52).

8 Mons. Bartolomé Carrasco Briseño, arzobispo de Oaxaca, homilía en la Basílica de Guadalupe, 12 de mayo de 1993.

Algunas pistas misionológicas ante el dilema del indio como otro

En el espejo de los textos históricos de Fr. Gerónimo de Mendieta, OFM (*Historia Eclesiástica Indiana*), el P. Javier Garibay G., SJ, a través de su libro *Nepantla*,⁹ nos hace mirar, de una manera sistemática y pedagógica, una de las cuestiones más cruciales de la vida de la Iglesia y de la sociedad del siglo XVI, y también de los tiempos actuales: ¿Cómo entender al que es diferente y qué lugar le corresponde en la sociedad y en la Iglesia? ¿Qué modelo de iglesia puede tomar en serio las diferencias no solo sociales, sino culturales y religiosas de los creyentes? ¿Cómo abordar y asumir con justicia la otredad de los que tienen identidades diferentes a las de la cultura dominante? ¿Cómo engarzar en un proyecto común las diversidades legítimas que se hallan en la base de esta patria que debe ser pluriétnica y pluricultural?

Los hijos del Seráfico dieron en el pasado una respuesta no solo teórica, sino práctica a esa interrogante. Una respuesta que merece ser analizada hoy para sacar las conclusiones útiles que nos ayuden a afrontar el presente y diseñar el futuro. Frente a la terrible lógica de una sociedad, cuya propuesta era y sigue siendo la subyugación y destrucción de quienes le son diferentes, pues su otredad –según ellos– amenaza al conjunto, los franciscanos –y con ellos los demás miembros de la estructura eclesiástica– plantearon que el indio, único diferente en ese momento a los advenedizos europeos, debía ser incorporado en la sociedad y en la Iglesia de una manera digna. Más aún, llevados por el humanismo y el optimismo utópico de esos tiempos, vieron en el indio virtudes y capacidades que lo predisponían a la realización del ideal eclesiológico de las primeras comunidades cristianas que los misioneros traían a este nuevo mundo. Según los religiosos,

9 Javier Garibay, *Nepantla. Estudio histórico-teológico de la realidad indiana*, Ciudad de México: Colegio Máximo Cristo Rey, 2000, 486.

la única dificultad para el logro de tan alto objetivo era la contaminación que podía venir de los españoles que representaban un cristianismo envejecido. Por eso, su propuesta implicaba la separación de los indios para hacer de ellos una *república e iglesia indiana* bajo la tutela única de los misioneros.

Esta propuesta fue impulsada con mucha pasión y creatividad misionológica por la primera y segunda generación de evangelizadores, que se impusieron a sí mismos la tarea de ser tutores y defensores de los indios contra los abusos de los españoles. El análisis amplio que hace el P. Garibay, en el libro *Nepantla*,¹⁰ nos descubre la novedad y profundidad de los métodos empleados por los franciscanos. Pero al mismo tiempo nos prepara para entender por qué el resultado final de esta aventura misionera no fue el surgimiento de las repúblicas de indios ni de las iglesias indianas. Cincuenta años después del arribo glorioso de los emblemáticos doce primeros franciscanos, el esquema misionero fue abandonado y se implantaron inexorablemente las diócesis y estructuras clericales marcadas por el Concilio de Trento, tal como las conocemos hasta nuestros días.

Se podrá decir que ese fracaso de la “república de indios” y de la “iglesia indiana” se debió a una causa externa y ajena a la propuesta de los misioneros, es decir, que se debió a la caída drástica de la población indígena, que, prácticamente, desapareció del mapa social de la Nueva España a escasos 50 años de iniciada la conquista. Y en esas circunstancias, no habiendo materia con que llevar adelante el proyecto, este fue abandonado sin más conside-

10 *Nepantla* es una palabra náhuatl que se traduce como *en medio de*. Por ejemplo *tlalnepantla* = en medio de la tierra, *anepantla* = en medio del agua, *nepantla tonatiuh* = al mediodía, *yohualnepantla* = a la media noche. Socialmente se usaba para dirimir conflictos entre personas o pueblos por linderos y colindancias; cuando no había manera de aclarar de quién era el terreno en disputa, se dejaba un tiempo para uso de ambos, y pasado ese tiempo, y calmados los ánimos se definían los límites de cada uno o se dejaba para uso de ambos. *Nepantla* ha llegado a significar descolonizar el lenguaje, vivir la paz entre la tensión de las culturas, bilocaciones corporales, lenguas vivas, ir más allá de los bordes, algo más radical que la reconciliación.

raciones. Tal apreciación, sin embargo, no es del todo exacta, ya que hay también otras causas intrínsecas que llevaron al fracaso de ese planteamiento utópico misionero.

Uno: El maridaje del proyecto evangelizador con el proyecto colonizador que llevó a que los religiosos se negaran sistemáticamente a hacer una crítica de fondo a la sociedad colonial, de la que ellos eran parte. Con esa premisa resulta imposible una verdadera autóctona y autonomía indígena, pues esta implica un cambio estructural de la sociedad que ha sido y es la causa principal de la postración indígena. Querer acomodar la autóctona y autonomía indígena dentro del esquema dominante sin cambiarlo termina por justificar al sistema y no hace justicia a los pueblos indios. Esto es precisamente lo que pasó con la llamada “ley indígena” aprobada en México en tiempos del presidente Vicente Fox, que solo aceptó que los pueblos indios eran “entidades de interés público”, no “entidades de derecho público”, que era la propuesta original de las comunidades. Además, sujeta los derechos autonómicos indígenas a los intereses de los Estados y municipios, lo que a la postre es la anulación de la autonomía.

Los franciscanos de la primera evangelización reiteradamente insistieron en que el rey, los conquistadores, las autoridades coloniales y las estructuras que se derivaron de ellos, eran el medio del que Dios se valía para llevar a cabo la evangelización y salvación de los indios. De modo que esos instrumentos divinos eran intocables por razones de fe. Por tanto, lo único que quedaba hacer era orar por el rey y avisarle de los perjuicios que sus empleados llevaban a cabo, esperando que él supiera dar remedio a estos males. Fue exactamente lo que hicieron los misioneros y con mucho ahínco. Pero el remedio nunca llegó y los intereses coloniales prevalecieron sobre la utopía misionera. En el orden de prioridades de los religiosos era preferible salvaguardar el sistema colonial a costa de los indios que exigir cambios sustanciales para salvar a los

indios. Desde luego con ese pragmatismo las utopías no tienen sentido.

Si hoy no elaboramos entre todos un nuevo modelo de Iglesia y un nuevo proyecto de nación donde quepamos dignamente con todas nuestras legítimas diferencias, es ilusorio hacer planteamientos utópicos que, tarde o temprano, serán triturados por el pragmatismo de los esquemas dominantes.

Dos: Querer asumir la otredad indígena dentro de una relación asimétrica, es decir, poniendo a uno, al misionero (y por ende al europeo), como naturalmente superior, y a otro, al indígena, como naturalmente inferior, no se busca en verdad algo distinto de lo que da origen al esquema colonial: unos nacieron para mandar y otros para obedecer como sostenía Ginés de Sepúlveda basado en Aristóteles.

Los misioneros franciscanos fueron grandiosos al ensalzar a los indígenas por los “valores” que los misioneros consideraban idénticos e incluso superiores a los de su experiencia monacal de Europa, concretamente respecto a la pobreza o sobriedad india y la disponibilidad de los nativos a las cosas de Dios y de la Iglesia; pero, fueron terriblemente intolerantes frente a los rasgos culturales indígenas que eran diferentes a los europeos, sobre todo en lo religioso. Asumir del mundo indígena, de manera selectiva, lo que a criterio del agente externo es bueno y aceptable, y desechar autoritariamente lo que se considera malo y perverso por ser diferente es, a final de cuentas, una nueva forma, y a menudo más grave, de agresión cultural, por más que se envuelva en ropajes de preocupación y cariño por los indios.

Tres: El talón de Aquiles de la propuesta franciscana fue la manera de concebir al indio en estado permanente de infantilidad, es decir, como alguien que es bueno y noble por ser niño, pero sin talento ni capacidad de pensar, actuar y gobernarse por sí mismo. De ahí la

necesidad de protegerlo y defenderlo, que era el papel asumido por la Iglesia. Los misioneros, al tratar casi exclusivamente con niños de las comunidades en los internados, creyeron que todos los indios eran igualmente infantes de por vida; y, así, los educaron para permanecer en la infantilidad. Por eso, al verlos crecer y asemejarse al patrón europeo de superioridad, les entró pavor y cerraron el seminario indígena de la Santa Cruz de Tlatelolco.

Lo que a estos religiosos ha movido tratar en disfavor de este negocio –se lee en el Códice franciscano, de 1570– es lo uno decir que el latín en los indios sirve de que conozcan en el decir las misas y oficios divinos cuáles sacerdotes son idiotas, y se rían de ellos o no les tengan en tanta reputación como era razón, y para que asimismo noten si alguno en la predicación o en otras pláticas echa algún gazafatón en el latín (*Historia Documental de México*, Unam, tomo I)

La asimetría ha sido la actitud prevalente en la relación que la Iglesia y las sociedades nacionales han establecido con los pueblos indígenas, impulsando proyectos y programas indigenistas que desde fuera y por gente no indígena deciden lo que deben ser y hacer las comunidades. Incluso la emergencia indígena reciente ha sido marcada por la sospecha de que detrás de los procesos están gentes no indígenas que manejan a los indios. A veces ni escuchándonos directamente, como sucedió en marzo de 2002 en el Congreso de la Unión de México, se convencen las autoridades de que los indios pensamos, hablamos, sentimos por nosotros mismos.

La Iglesia en este sentido tiene una larga trayectoria que avala su relación asimétrica con quienes no son parte de su estructura dominante: las laicas y los laicos, por ejemplo, son ubicados en una situación prácticamente de minoría de edad, pues son la *Iglesia discente*, que está solo para oír, obedecer y servir, contrapuesta a la *Iglesia docente*, que es la que enseña y manda, porque es el magisterio.

Por eso, no es extraño que, en la nueva evangelización propuesta por el Papa Juan Pablo II, la concreción que la estructura eclesial da a su compromiso frente a los indios sea la de querer “ser voz de los que no tienen voz”, viendo a los indígenas únicamente como pobres (“los más pobres de entre los pobres”, se dice en Puebla) y, en ese sentido, “carentes” de todo, incluso de lengua, de voz propia, de pensamiento, de religión. Un texto del documento de Medellín (CELAM, 1968) muestra claramente este resabio racista, que permanece a pesar de los grandes propósitos liberacionistas de nuestra Iglesia latinoamericana. Ahí se afirma sin ningún pudor:

Existe, en primer lugar, el vasto sector de los hombres “marginados” de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas, privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común. Su ignorancia es una servidumbre inhumana. Su liberación, una responsabilidad de todos los hombres latinoamericanos. Deben ser liberados de sus prejuicios y supersticiones, de sus complejos e inhibiciones, de sus fanatismos, de su sentido fatalista, de su incompreensión temerosa del mundo en que viven, de su desconfianza y de su pasividad (Documento de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Med. 4, 3).

El texto es suficientemente claro y no requiere más comentarios. Manifiesta las cosas de las que necesita nuestra Iglesia despojarse, a fin de poder estar hoy a la altura de las mociones del Espíritu para poder ir al encuentro de su fundador, y a la solidaridad con los pobres de nuestros tiempos, con los pueblos de culturas diferentes a la occidental, con las comunidades indígenas. En el Sínodo Panamazónico de 2019, los indígenas ahí presentes le dijimos al Papa Francisco que:

En la experiencia que vamos viendo en este Sínodo, todavía no es una realidad completa ese deseo tuyo. Varios sinodales

siguen esperando solo que repitamos con nuestras categorías lo que nos han enseñado y no valoran suficientemente nuestra palabra propia cuando hablamos de nuestros saberes milenarios. Deben reconocer que somos no solo individuos aislados; somos los pueblos más antiguos aquí, primeros de hecho y primeros en derecho; somos naciones que preexistían a los actuales países y Estados latinoamericanos, seguimos viviendo y resistiendo a la sistemática negación y violación de nuestros derechos.

El nepantlismo misionero

Como ya se dijo antes, *Nepantla* es una palabra náhuatl que se traduce como *en medio de*; en medio de la tierra (*tlalnepantla*), en medio de los árboles (*quauhnepanntla*), en medio del agua (*anepantla*); a la mitad del día (*nepantla tonatiuh*); a la mitad de la noche (*yohualnepanntla*), y como mecanismo de solución se aplicaba en conflictos de linderos entre la propiedad de una persona o de un pueblo y otra persona o pueblo. Cuando no había manera de definir los linderos, se aceptaba que hubiera una sección de tierra en medio para uso común de los dos. Con el tiempo y calmados los ánimos se definían los linderos de ambos o quedaban usufructuando ese espacio en pacífica convivencia.

Esto ha llevado a pensar, como nos plantea el padre Javier Garribay, al concluir su análisis del texto de Fr. Jerónimo de Mendieta, que puede existir un *nepantlismo teológico y pastoral*. Este nepantlismo no consiste en quedar en medio de dos proyectos, real o aparentemente antagónicos, sin saber qué hacer, como en una especie de anomía cultural y religiosa, o en una hibridación sincrética de realidades que no tienen ningún eje articulador que dé sustancia; consiste más bien en ubicarse conscientemente en la liminalidad, en la frontera de lo propio para poder encontrarse con los pobres y excluidos del sistema, con el resto de Yahvé y juntos soñar, plantear y construir un mundo nuevo que asuma lo

mejor de las propuestas disponibles y vaya más allá de las limitaciones inherentes a los proyectos humanos.

El nepantlismo de Jesús se realizó cuando él fue a Galilea, periferia de su mundo judío, para encontrarse con el buen samaritano, con la mujer samaritana, gente menospreciada por los judíos del centro. No es en Jerusalén, sino en la orilla de la humanidad hebrea donde Jesús entiende mejor el proyecto de Dios; teniendo en frente la orilla de los totalmente otros, los “gentiles”, Jesús supera su etnocentrismo, que ve a los diferentes como “puercos” y “perros”, y sale al encuentro de la sirofenicia y de los paganos en quienes reconoce a gente que tiene más fe que los hijos de Abraham.

Este nepantlismo es el que necesitamos hoy para cambiar el rumbo de nuestra historia: necesitamos ir más allá de nuestro mundo, ubicarnos en la orilla de los proyectos dominantes para discernirlos desde los ojos de Dios y de las víctimas del pecado, para construir puentes de diálogo verdadero entre hombres y mujeres que, aceptándose diferentes pero hermanos, buscan un futuro bueno para todos. El nepantlismo supone no absolutizar nunca la propuesta propia, sino conjugar lo propio con lo ajeno, abriéndose a la bondad del otro, del diferente.

En esto los pueblos indios tenemos una experiencia larga. Los otros son para nosotros expresión de la pluralidad de rostros del único Dios verdadero y de la humanidad que es plural porque es comunidad. Los otros y especialmente los pobres son *teúles*, es decir, divinos y, como a tales, les abrimos las puertas de la casa y del corazón. Los otros son la ocasión para reencontrarnos con nuestras raíces plurales (*Chicomostoc*, las siete cuevas diferentes que nos dieron origen como una misma familia humana) y para recibir el perfume de las flores cultivadas en otros lares.

Las grandes culturas indígenas de este continente se consolidaron gracias a la actitud de apertura al otro, a lo nuevo que es incorpo-

rado sin menoscabo de lo antiguo y lo ya probado. Así recibimos la fe cristiana porque para nosotros no hay contradicción entre la propuesta indígena y la propuesta de Jesús que nos llegó por la Iglesia. Es lo que proclamamos hoy con las teologías indias.

La Iglesia tiene mucho camino que hacer en este sentido. Tiene que aprender a mirarse, ya no desde el centro, sino desde la orilla, desde la periferia del mundo, como dice el Papa Francisco. Tiene que ponerse en *Nepantla* para refontanarse y refundarse en nuestras realidades de hoy. No se justifica de ninguna manera que la Iglesia siga satanizando a los pueblos de culturas distintas de la occidental, mirando idolatrías y paganismos en nuestras expresiones autóctonas; pero tampoco es necesario que ella nos idealice a partir de nuestros reales o supuestos valores, porque no somos más que la expresión humana e histórica actual de lo que Dios ha obrado en nuestra historia, de la herencia recibida de nuestros antepasados y de lo que nosotros mismos hemos logrado hacer con las posibilidades que hemos tenido en esta sociedad, marcada por el pecado, pero fruto también por la gracia.

A modo de conclusión

No cabe duda que el avance en la manera de entender y vivir la misión es muy notorio en los documentos eclesiásticos, pero eso no significa que en la práctica misionera los cambios se estén dando con la misma celeridad y profundidad de los papeles. Desde luego hay esfuerzos proféticos heroicos de verdadera inculturación con diálogo interreligioso en varios puntos de la geografía eclesiástica latinoamericana; pero, cada uno ha tenido que cargar la cruz de la incomprensión y de los ataques directos por desentonar en el coro generalizado de prácticas contrarias a la inculturación y al diálogo intercultural e interreligioso. El esquema hegemónico de cristianismo sigue siendo el occidental y europeo

o del primer mundo. La periferia apenas está ganando el derecho a vivir y expresar la fe cristiana en sus propios moldes culturales; los pueblos indígenas nos vamos sumando, con nuestros aportes, a la construcción de esa Iglesia una y plural donde nos podemos sentar como hermanos de igual dignidad, pueblos y personas de toda raza, lengua y nación.

Con el Papa Francisco se ha abierto un nuevo amanecer, cuya energía y fuerza tenemos que hacer que llegue a todas las estructuras eclesiales y eclesiásticas mediante propuestas y compromisos misionológicos que ayuden a consolidar los avances logrados en los documentos magisteriales de la Iglesia. Francisco nos invita en *Evangelii Gaudium* a “no tener miedo de revisar” las costumbres y tradiciones misioneras, catequéticas, litúrgicas y canónicas de la Iglesia que no están ligadas directamente con el núcleo del Evangelio de Cristo:

A veces, escuchando un lenguaje completamente ortodoxo, lo que los fieles reciben, debido al lenguaje que ellos utilizan y comprenden, es algo que no responde al verdadero Evangelio de Jesucristo. Con la santa intención de comunicarles la verdad sobre Dios y sobre el ser humano, en algunas ocasiones les damos un falso dios o un ideal humano que no es verdaderamente cristiano. De ese modo, somos fieles a una formulación, pero no entregamos la sustancia. Ese es el riesgo más grave. Recordemos que “la expresión de la verdad puede ser multiforme, y la renovación de las formas de expresión se hace necesaria para transmitir al hombre de hoy el mensaje evangélico en su inmutable significado”.

Más adelante añade el Papa Francisco:

Bien entendida, la diversidad cultural no amenaza la unidad de la Iglesia. Es el Espíritu Santo, enviado por el Padre y el Hijo, quien transforma nuestros corazones y nos hace capaces de en-

trar en la comunión perfecta de la Santísima Trinidad, donde todo encuentra su unidad. Él construye la comunión y la armonía del Pueblo de Dios. El mismo Espíritu Santo es la armonía, así como es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo (93). Él es quien suscita una múltiple y diversa riqueza de dones y al mismo tiempo construye una unidad que nunca es uniformidad, sino multiforme armonía que atrae. La evangelización reconoce gozosamente estas múltiples riquezas que el Espíritu engendra en la Iglesia. No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde. Si bien es verdad que algunas culturas han estado estrechamente ligadas a la predicación del Evangelio y al desarrollo de un pensamiento cristiano, el mensaje revelado no se identifica con ninguna de ellas y tiene un contenido transcultural. Por ello, en la evangelización de nuevas culturas o de culturas que no han acogido la predicación cristiana, no es indispensable imponer una determinada forma cultural, por más bella y antigua que sea, junto con la propuesta del Evangelio. El mensaje que anunciamos siempre tiene algún ropaje cultural, pero a veces en la Iglesia caemos en la vanidosa sacralización de la propia cultura, con lo cual podemos mostrar más fanatismo que auténtico fervor evangelizador.¹¹

El estímulo que el Papa Francisco está dando a la Iglesia hoy para ir más allá de sus fronteras tradicionales y abrazar con misericordia a los que se encuentran en las periferias existenciales, o simplemente que son diferentes, nos permite ahora con mayor confianza avanzar con responsabilidad y sin miedo hacia una nueva actitud y presencia misionera que haga posible el encuentro amoroso y armonioso de creyentes cristianos y de otras tradiciones religiosas, mediante el *diálogo de hermanos que buscan vivir en familia la unidad y diversidad cultural, social y religiosa fundada en la filiación divina*.

11 Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 41.117.

En esta perspectiva, la misión de la Iglesia será en adelante como la *Guelaguetza* zapoteca que se fundamenta en el parentesco de toda la humanidad que nos une de antemano en Dios, y por eso se convierte en fiesta del compartir, sintiéndonos una gran familia que disfruta en la casa común de la madre tierra, de la diversidad de dones que Dios nos prodiga en todo momento. Cada uno ofrece con humildad lo que ha recibido de Dios y acoge con respeto lo que comparten los demás; de esa manera, de todos nos enriquecemos haciéndonos *macehualme*, es decir, personas merecedoras de que Dios haga penitencia por nosotras al darnos a diario la vida.

Eleazar López Hernández

*Spiri
tus*

Crónicas

La experiencia sinodal de América Latina

Manoel José de Godoy

Administrador de una parroquia en la periferia de Belo Horizonte, capital del Estado de Minas Gerais, Brasil, M. J., De Godoy es también profesor de Teología en el colegio de los jesuitas en la misma ciudad y miembro del Comité de Redacción de la revista etnolingüística Amerindia.

La sinodalidad es la huella de la eclesiología del Concilio Vaticano II, bajo el signo de la colegialidad, tomada hoy día con un nuevo vigor por el Papa Francisco quien afirma que Iglesia y sínodo son sinónimos. A pesar de que el término sinodalidad no aparece explícitamente en el concilio, sus documentos hacen aparecer con claridad el espíritu sinodal.

En *Lumen gentium*, se habla de colegialidad, pero todavía con mucha inquietud en algunos que temían un relajamiento del poder petrino. En efecto, a primera vista, la colegialidad parece más bien ser una perspectiva que no englobaba más que las relaciones de los obispos entre ellos y con el Papa. En el período que ha seguido al concilio, esta perspectiva ha evolucionado mucho más hacia el tratamiento de la sinodalidad como la vía y el alma de toda acción eclesial.

La marcha sinodal

América Latina inmediatamente se inscribió en esta perspectiva y, en menos de tres años después de la clausura del concilio, en

agosto de 1968, en la ciudad colombiana de Medellín, se desarrolló la Segunda Conferencia Episcopal con el fin de impregnar a todo el continente de la perspectiva de un recorrido eclesial más organizado, más unido. De este acontecimiento han nacido iniciativas que continúan marcando a todo el continente. La preferencia por el método inductivo, aquel que parte de la realidad para evangelizar y no de la doctrina, ha confirmado la necesidad de una nueva forma de teología conocida bajo el nombre de teología de la liberación.

Esta teología, desde sus comienzos, ha favorecido los mecanismos sinodales, ya que siempre comprendió que el pueblo de Dios es el protagonista de la misión eclesial y no solamente una de sus partes. Así, se conserva con gran fuerza en el continente el modelo de Iglesia suscitada por Medellín, conocido con el nombre de Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Estas son consideradas por Medellín como una célula estructurante. Estas no son un movimiento, sino una manera de ser Iglesia. Una vez más la marca de la sinodalidad se encuentra presente porque las CEB, como una pequeña Iglesia, siempre han utilizado la metodología de la construcción común con la promoción de asambleas pastorales y formando consejos pastorales para organizar su vida comunitaria. Aún más, para sobrellevar una situación profundamente desfavorable de consejos pastorales para organizar la vida comunitaria; inclusive, Medellín ha llamado a toda la Iglesia del continente para buscar caminos comunes para superar una situación profundamente desfavorable para los pobres. Por eso, sin la menor duda, afirmamos que la sinodalidad ha sido el espíritu que ha inspirado todo el caminar de la Iglesia latinoamericana.

Luego de Medellín, las otras conferencias generales del episcopado del continente han continuado con la misma perspectiva, reafirmando que la sinodalidad es la vía escogida para la organización de la Iglesia, más laical y menos clerical. En 2021 y 2022,

esta trayectoria alcanzó un punto culminante con la celebración de la primera asamblea eclesial de América Latina y el Caribe, que acaba de publicar su documento de conclusión bajo el título: “Hacia una Iglesia sinodal dirigida hacia las periferias”, con reflexiones y propuestas pastorales.

Desde el inicio, esta primera asamblea desarrolló un proceso de escucha bastante largo a través del continente. Se la identificó como una repetición del sínodo sobre la sinodalidad que se tendría en 2023-2024. Esta experiencia inédita ha sido igualmente reconocida como el fruto del derramamiento del Espíritu sobre el continente, coronando su largo peregrinaje para buscar caminar juntos. El método inductivo sirvió nuevamente a lo largo del proceso, favoreciendo una visión en profundidad de los grandes desafíos de la realidad latinoamericana. La sinodalidad latinoamericana no es genérica, ella tiene muy claro la marca de la opción por los pobres, los olvidados. En el documento final de esta asamblea eclesial, vemos claramente la preocupación de una sinodalidad inclusiva, donde las miradas de los jóvenes, las mujeres, familias y los pueblos autóctonos, aparecen como una primera preocupación. Los pueblos autóctonos y los afrodescendientes están incluidos en el proceso de una Iglesia sinodal que tiende la mano a las periferias. La comunión sinodal está tratada en el documento como una dimensión constitutiva de la Iglesia, en donde la participación se hace por la escucha, el diálogo y el discernimiento, forjando una sinodalidad misionera y abierta.

Otra dimensión importante presente en esta primera asamblea es la ecología con el desarrollo de una educación y de una espiritualidad del cuidado de la casa común. Ella propone una pastoral de la ecología integral basada sobre una Iglesia verdaderamente profética y próxima a todos aquellos que tienen el cuidado de nuestra casa común.

En esta dimensión, el continente vivió un momento único con el pontificado del Papa Francisco que, además de su carta encíclica *Laudato si'*, ya hemos tenido un sínodo en la región amazónica, que reunió nueve países: Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guayana Francesa, Guayana, Perú, Surinam y Venezuela. Esta experiencia sinodal dio origen a la Red Eclesial Panamericana (REPAM). El Papa Francisco ha sentido que los diversos países de esta región tienen características comunes, importantes no solamente para el continente, sino también para el conjunto de la humanidad, ya que el control ecológico mundial pasa por la región de la Amazonia.

El 12 de febrero de 2020, el Papa Francisco publicó la exhortación apostólica pos-sinodal *Querida Amazonia*. Ella presenta cuatro grandes sueños para la Amazonia: social, ecológico, cultural y eclesial. La exhortación es el fruto del caminar sinodal emprendido por la Iglesia, en particular en el territorio amazónico, entre 2018 y 2019, que culminó con la asamblea sinodal que se realizó entre el 6 y el 27 de octubre de 2019 en el Vaticano.

En Brasil, REPAM se definió como un camino eclesial de la Iglesia católica en la Amazonia. Su objetivo es consolidar y reforzar la acción evangelizadora en la región amazónica, a través de una metodología que articule, sostenga y haga visibles las acciones y las iniciativas de comunidades eclesiales, a partir de una espiritualidad encarnada, con una atención a los pueblos autóctonos y a los grupos en situación de vulnerabilidad, a la defensa de la biodiversidad amazónica, a la formación pastoral, a los derechos humanos, a la Iglesia en frontera, a las alternativas de desarrollo y a la comunicación para la transformación social.

Camino sinodal en Brasil

En Brasil hemos tenido una rica y profunda experiencia sinodal. A pesar de sus grandes dimensiones continentales (8.516.000 km²), siempre hubo un gran esfuerzo para articular la acción eclesial entre las 260 unidades eclesiales. Aun antes del concilio disponíamos de un plan pastoral en miras a unir los esfuerzos de la evangelización a nivel nacional. El Plan de emergencia, con sus prioridades renovadas, buscaba impregnar a todas las diócesis para trazar nuevas vías para sus parroquias y para la formación del clero, a fin de enfrentar los desafíos del inicio de los años 60. Entre sus prioridades figuraba igualmente la introducción de una pastoral global, definida como una gran iniciativa para romper el aislamiento impuesto por las inmensas distancias geográficas y el espíritu preconiliar.

Así, recorriendo la historia de planificación pastoral de la Iglesia en Brasil, tenemos ejemplos concretos de sinodalidad. El Plan de Emergencia es preconiliar y ha durado de 1962 a 1965, realizando a la pastoral de conjunto como uno de los pilares. Influenciados por la reflexión pastoral de la Iglesia de Francia, los obispos del Brasil afirmaron que la pastoral de conjunto era el camino urgente para toda la Iglesia.

El Plan de Emergencia definió la pastoral de conjunto como “el esfuerzo global y planificado, en vista de la evangelización de zonas de la Iglesia de Dios”. Igualmente señala que la pastoral de grupo está estructurada según un plan general, con el fin de emerger las obras sociales. Les organiza y les da la vitalidad, condición esencial para canalizar las esferas superiores. Una planificación liviana, valiente y realista, con evaluaciones ulteriores y constantes de los resultados y de las revisiones de objetivos, garantiza el funcionamiento del ministerio de grupo. Y a la base de la pirámide encontramos la célula parroquial que ha concluido el Plan de Emergencia (PE 1962).

Pero, sin ninguna duda, el Plan Pastoral Común (PPC) elaboró la última sesión del Concilio Vaticano II, en diciembre de 1965, y reveló con una claridad absoluta el espíritu de sinodalidad adaptada por los obispos del Brasil en el caminar pastoral de nuestra Iglesia.

Aprobado en Roma a la ocasión de la séptima asamblea general extraordinaria de la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil (CNBB), durante los tres meses de la última sesión conciliar, el CPP constituyó una marca definitiva en el caminar pastoral y evangelizador de la Iglesia en Brasil. Al inicio contiene un extracto de la exhortación de Paulo VI a los obispos latinoamericanos, en ocasión del décimo aniversario del CELAM (24 noviembre de 1965), con el título: “Acción pastoral en América Latina”. La exhortación llama la atención sobre el necesario *aggiornamento*, y presenta tres criterios de acción:

- 1.- El carácter extraordinario de la acción pastoral “por el compromiso serio y profundo (sic), por las formas de acción decisivas y rápidas que se pondrán en práctica para difundir el Evangelio y para utilizar personas para las cuales se tendrán recursos”;
- 2.- El carácter unitario: los problemas actuales, siendo generales, exigen soluciones globales. Esto lleva a apreciar el valor de los órganos colegiales;
- 3.- La planificación: para evitar las acomodaciones y el empirismo, para definir prioridades, para crear secretariados de coordinación (CPP 1965).

A fin de hacer visible el Plan Pastoral Conjunto, el plan para 1966-1970 presentó seis líneas fundamentales de acción basadas sobre los principales documentos del Concilio Vaticano II. 1.

Eclesiología de comunión, teniendo por fundamento e inspiración el documento *Lumen gentium*; 2. Eclesiología de misión: la acción misionera a la luz del decreto *Ad gentes*; 3. Eclesiología catequística: acción catequística, profundización doctrinal y reflexión teológica a la luz de la constitución dogmática *Dei verbum*; 4. Eclesiología de oración y de celebración: acción litúrgica a la luz de la constitución *Sacrosanctum concilium*; 5. Eclesiología ecuménica: la acción ecuménica a la luz del Decreto *Unitatis redintegratio*; 6. Eclesiología profética: la mejor inserción del pueblo de Dios como levadura en la construcción de un mundo según los designios de Dios, a la luz de la constitución pastoral *Gaudium et spes*.

De esta manera, el Plan Pastoral Común dio la consistencia al camino pastoral de la Iglesia en el Brasil bajo el signo de la sinodalidad; un camino conjunto, hacia una Iglesia más unida en la cohesión, y más fraternal en todos sus trabajos de evangelización. Es interesante notar que la perspectiva de estas líneas de acción fundamental del Plan Pastoral Común igualmente ha servido para organizar la CNBB, que ha mantenido secretariados alrededor de estos seis ejes y, a partir de ellos, se ha puesto en contacto con todos los encargados regionales repartidos por el territorio nacional. Durante numerosos años, este proceso sirvió para dar cohesión al conjunto de la Iglesia en Brasil.

El ejercicio de la sinodalidad pastoral ha provocado un profundo dinamismo en toda la Iglesia del país. Conviene recordar que la Iglesia de Brasil fue la primera y única a continuación del Concilio Vaticano II con un plan pastoral eficaz para trabajar sobre la experiencia del Concilio. El espíritu sinodal ha sido puesto así en práctica.

Luego del período de validez del Plan Pastoral Conjunto, la sinodalidad en la Iglesia de Brasil ha sido garantía para las directivas que, durante veinte años, han sido denominadas directivas pas-

torales, y después directrices de acción evangelizadoras. Todavía hoy este esfuerzo común de nuestra Iglesia ilumina el camino de evangelización de todas las iglesias locales. Después de las seis líneas fundamentales de la acción pastoral, hemos pasado a las exigencias de evangelización (servicio, diálogo, anuncio y testimonio de comunión); luego, la propuesta de organización pastoral se articuló alrededor de cinco urgencias: 1. Iglesia en estado permanente de misión; 2. Iglesia, hogar de iniciación a la vida cristiana; 3. Iglesia, lugar de animación bíblica de la vida y de la actividad pastoral; 4. Iglesia, comunidad de comunidades; 5. Iglesia al servicio de la vida plena para todos.

Al continuar en este esfuerzo para una mejor pastoral articulada y orientada hacia los desafíos del momento presente, las últimas Orientaciones Generales para la acción de evangelización de la Iglesia en Brasil —2019-2023— ponen de manifiesto la situación urbana como el gran problema actual a afrontar, con métodos y estrategias para facilitar el anuncio de la Buena Nueva, desde las grandes metrópolis hasta los rincones más apartados donde la cultura de la ciudad afecta y penetra en profundidad. Los obispos proponen la metáfora de la Iglesia-doméstica con puertas abiertas para la promoción de una Iglesia verdaderamente misionera en marcha. Esta Iglesia está sostenida por cuatro pilares o cuatro casas, en profunda armonía con la eclesiología del concilio: 1. La Casa de la Palabra: toda la animación bíblica de la vida y de la actividad pastoral; 2. La Casa del Pan: la dimensión de oración y de celebración de la vida eclesial; 3. La Casa de la Caridad: una Iglesia centrada en el Amor a Dios y en el amor al prójimo, en las realidades de los más pobres y de los rechazados por la sociedad capitalista neoliberal; 4. La Casa de la Acción Misionera o simplemente de la misión: el desafío de una Iglesia que ya no es más autorreferencial, centrada sobre sí misma, sino que avanza auténticamente, en particular hacia las periferias existenciales y las más diversas.

Es impresionante constatar que ya hemos tenido, de manera más fuerte, estas cuatro perspectivas eclesiales vividas con gran intensidad por las Comunidades Eclesiales de Base. De una forma eficaz, para llevar a la realidad la sinodalidad con la participación de laicos en la misión y al gobierno de la Iglesia, las CEBs han tomado la forma de un gran encuentro para la defensa de la vida en todas las instancias, promoviendo el compromiso de los laicos en el seno de la Iglesia. Los planes pastorales y las orientaciones tuvieron siempre un eco real en la vida de las CEBs. A pesar de que los obispos prefirieron la expresión “Comunidades Eclesiales de Misión”, en las orientaciones actuales, las CEBs hacen ya parte de nuestra historia pastoral y sobrepasamos los prejuicios de muchos por resaltarlas nuevamente como un lugar concreto de experiencia sinodal para todo el pueblo de Dios.

A manera de conclusión, adopto la perspectiva trinitaria de la sinodalidad, como el teólogo Mário de França Miranda. El Padre no escogió un solo individuo, sino un pueblo para ser signo de salvación en la historia: el Pueblo de Dios; el Hijo escogió diversos colaboradores participantes a su misión redentora y el Espíritu quiso unir a todos los pueblos de lenguas y culturas diferentes para prepararles a la misión liberadora y santificadora en todo el universo. Así podemos afirmar que la pastoral conlleva el sello de la sinodalidad y es la manera de ser de toda la Iglesia, en fidelidad a la misión trinitaria que cada cristiano asume sobre la pila bautismal, cuando recibe el bautismo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

Manoel José de Godoy
Traducido por Teresa Egüez ssc

Diálogo interreligioso en Asia y el océano Índico¹

Étienne Frécon

Étienne Frécon, sacerdote de las Misiones Extranjeras de París (MEP), obtuvo una licencia canónica y escribió una disertación sobre el diálogo interreligioso en el Instituto Católico de París. Después de trabajar como misionero en Singapur y Taiwán, es vicario general del MEP desde el 22 de julio de 2021.

La vida misionera encuentra su comprensión más profunda en el mandato misionero dejado por Jesús al final del evangelio de Mateo: “Vayan y hagan discípulos entre todos los pueblos, bautícenlos, consagrándolos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, y enséñenles a cumplir todo lo que les he mandado. Yo estaré con ustedes siempre hasta el fin del mundo” (Mt 28, 18-20).

Este mandamiento de Cristo Resucitado aseguró su presencia y llevó a los cristianos a salir a anunciar la Buena Nueva de la salvación. La historia de las misiones está entrelazada con la historia de los pueblos, las culturas y las religiones. La teología de la misión se ha profundizado, respondiendo así a los desafíos planteados a los misioneros. Sin volver sobre todos estos acontecimientos, presentaremos en algunos momentos clave cómo, desde el Concilio Vaticano II, la teología misionera se ha comprometido a promover el diálogo interreligioso.

1 Artículo publicado en la *Revista MEP*, 591, abril de 2023.

El Vaticano II y la misión hacia otros creyentes

Al surgir de una comprensión de sí misma como una sociedad perfecta, la Iglesia, durante el Concilio Vaticano II, quiso escuchar la vida de los hombres y mujeres en diálogo con el mundo contemporáneo. La encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI, en 1964, marcó el tono de estos nuevos desafíos misioneros al presentar a la Iglesia en diálogo con el mundo moderno: “La Iglesia se vuelve palabra; la Iglesia se convierte en mensaje; la Iglesia está conversando”.² Luego, la declaración conciliar *Nostra aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia católica con las religiones no cristianas, significó oficialmente este compromiso. Primero, da una mirada positiva a las religiones no cristianas:

La Iglesia católica no rechaza nada que sea verdadero y santo en estas religiones. Ella mira con sincero respeto aquellas formas de actuar y de vivir, aquellas reglas y doctrinas que, aunque difieren mucho de lo que ella misma sostiene y propone, a menudo traen un rayo de verdad que ilumina a todos los hombres.³

Luego, coloca la actividad misionera de la Iglesia en un equilibrio entre dos exhortaciones sobre el anuncio y el diálogo. Como dice la declaración, por una parte, la Iglesia “anuncia y está obligada a anunciar incesantemente a Cristo (...) en el que los hombres deben encontrar la plenitud de la vida religiosa y en el que Dios ha reconciliado todas las cosas”;⁴ y, por otra parte, “exhorta, por tanto, a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los que siguen otras religiones, y dando testimonio de la fe y de la vida cristianas, reconozcan, preserven y promuevan los valores espirituales, morales y sociocultu-

2 Pablo VI, *Ecclesiam suam*, No 67.

3 Vaticano II, *Nostra aetate*, No 6.

4 *Ibíd.*, No 2.

rales entre ellos”.⁵ En esta fructífera tensión, el Concilio trató de profundizar el lugar de otros creyentes en la misión de la Iglesia y en el plan de salvación de Dios. Así, la constitución *Gaudium et spes* recuerda que “el Espíritu Santo ofrece a todos, de un modo que Dios conoce, la posibilidad de asociarse al misterio pascual”.⁶ Y en la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium*: “A aquellos que, sin culpa propia, aún no han llegado a un conocimiento expreso de Dios, pero que trabajan, no sin la gracia divina, para tener una vida recta, la Providencia divina no rechaza la ayuda necesaria para su salvación”.⁷

Juan Pablo II, un camino misionero entre el diálogo y el anuncio

Al tomar conciencia de la importancia del diálogo como lo que es y no como medio de conversión, la Iglesia ha tratado de situarse en este espacio misionero, a veces subrayando la dimensión del anuncio y otras privilegiando el diálogo. Al comprometer a toda la Iglesia en el camino de la misión, el magisterio de Juan Pablo II trató de recordar, desarrollar y enriquecer la línea exigente de quienes dialogan. En 1979, su primera encíclica *Redemptor hominis* propone a Cristo como “camino para todo hombre”,⁸ e invita a la Iglesia a salir a su encuentro para anunciar la salvación, y así tomar conciencia de sí misma y de su misión: “Esta conciencia, o más bien esta autoconciencia de la Iglesia, se forma en el ‘diálogo’ que, antes de convertirse en coloquio, debe dirigir nuestra atención hacia el ‘otro’, hacia aquel con quien queremos hablar”.⁹

5 Ibid.

6 Vaticano II, *Gaudium et spes*, No 22.

7 Vaticano II, *Lumen gentium*, No 16.

8 Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, No 13.

9 Ibid., No 11.

En 1986, en la encíclica *Dominum et vivificantem*, recuerda el lugar que ocupa el Espíritu Santo actuando desde el principio, dentro y fuera del cuerpo eclesial:

Su acción, de hecho, en todo lugar y en todo tiempo, incluso en cada hombre, se realizó según el plan eterno de salvación, en el que está estrechamente unido al misterio de la Encarnación y de la Redención... El Espíritu Santo también actúa “fuera” del cuerpo visible de la Iglesia. Habla precisamente de “todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón la gracia obra invisiblemente”.¹⁰

Luego, para revitalizar la actividad misionera, Juan Pablo II, en 1990, en la encíclica *Redemptoris missio*, reafirmó la importancia del anuncio explícito de Cristo como único medio de salvación:

Los hombres pueden entrar en comunión con Dios solo a través de Cristo, bajo la acción del Espíritu. Su mediación única y universal, lejos de ser un obstáculo en el camino que conduce a Dios, es el camino trazado por Dios mismo, y Cristo es plenamente consciente de ello. No se excluye la asistencia de mediaciones de diversos tipos y órdenes, pero estas derivan su significado y valor únicamente del de Cristo, y no pueden considerarse paralelas o complementarias.¹¹

Si se recuerda la insistencia en el anuncio de la única mediación de Cristo, no se devalúa el diálogo interreligioso:

El diálogo no es consecuencia de la estrategia o del interés, sino que es una actividad que tiene sus propias motivaciones, exigencias y dignidad: es exigida por el profundo respeto que se debe tener por todo lo que el Espíritu, que “sopla donde quiere”, ha realizado en el hombre. A través del diálogo, la Iglesia quiere

10 Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, No 53.

11 Juan Pablo II, *Redemptoris hominis*, No 11.

descubrir las “semillas de la Palabra”, los “rayos de verdad que iluminan a todos los hombres”, las semillas y los rayos que se encuentran en las personas y tradiciones religiosas de la humanidad.¹²

El documento *Diálogo y anuncio*, publicado conjuntamente por el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, reafirma la doble dimensión de la actividad misionera: “Todos los cristianos están llamados a involucrarse personalmente en estas dos formas de llevar a cabo la misión única de la Iglesia, a saber, el anuncio y el diálogo”.¹³

Benedicto XVI y la cuestión de la verdad

A pesar de la publicación en 2000 del documento *Dominus Iesus* por la Congregación para la Doctrina de la Fe, del que el cardenal Ratzinger fue prefecto, y que reafirma la singularidad, la universalidad de Cristo y la importancia del lugar de la Iglesia en el plan divino de salvación, Benedicto XVI siempre afirmó la importancia del diálogo interreligioso. Aunque el tema del diálogo rara vez se menciona en sus encíclicas, recuerda repetidamente su importancia. De hecho, como él dice: “La Iglesia quiere seguir construyendo puentes de amistad con los fieles de todas las religiones para buscar el bien auténtico de cada persona y de la sociedad en su conjunto”.¹⁴ Si el diálogo es un medio para promover la paz y la comprensión cordial entre los pueblos y las religiones, es una necesidad vital en la actividad misionera de la Iglesia:

12 Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, No 56.

13 Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, *Diálogo y anuncio*, No 82.

14 Benedicto XVI, Discurso a los delegados de otras religiones, 25 de abril de 2005.

Creemos que Dios bendecirá nuestras iniciativas si contribuyen al bien de todos sus hijos y si les permiten respetarse mutuamente en una hermandad de las dimensiones del mundo. Junto con todas las personas de buena voluntad, anhelamos la paz. Por esta razón, repito enfáticamente que la investigación y el diálogo interreligioso e intercultural no son una opción, sino una necesidad vital para nuestro tiempo.¹⁵

Si en 2012, en la exhortación apostólica *Verbum domini*, Benedicto XVI recuerda la importancia del “encuentro y diálogo con todas las personas de buena voluntad, especialmente con las personas pertenecientes a las diversas tradiciones religiosas, como parte esencial del anuncio de la Palabra”, también nos invita a “evitar cualquier forma de sincretismo y relativismo siguiendo las líneas indicadas por *Nostra aetate*, y especificadas por el magisterio posterior de los soberanos pontífices”.¹⁶ Es al final de su ministerio en la silla de Pedro, que el diálogo se presenta no solo en relación con la cuestión de la verdad, sino también con una cierta disposición interior necesaria para vivirla en verdad:

No somos nosotros los que poseemos la verdad, sino que es ella la que nos posee: Cristo, que es la Verdad, nos ha tomado de la mano, y en el camino de nuestra búsqueda apasionada del conocimiento, sabemos que su mano nos sostiene firmemente. Ser sostenidos interiormente por la mano de Cristo nos hace libres, y al mismo tiempo seguros. *Libres*: si somos apoyados por Él, podemos entrar abiertamente y sin miedo en cualquier diálogo. *Seguros*, porque Cristo no nos abandona si no nos separamos de Él. Unidos a Él, estamos en la luz de la verdad.¹⁷

15 Discurso del Papa Benedicto XVI a los miembros fundadores de la Fundación para la Investigación y el Diálogo Interreligioso e Intercultural, febrero de 2007.

16 Benedicto XVI, *Verbum domini*, No 117.

17 Presentación de felicitaciones navideñas a la Curia Romana, 21 de diciembre de 2012.

Papa Francisco: diálogo, evangelización y fraternidad

Al comienzo de su ministerio, Francisco invitó a los cristianos a convertirse en “discípulos misioneros” y a “salir a las periferias” señalando la dimensión social de la evangelización. En 2013, en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, exploró el vínculo entre evangelización y el mundo, dando prioridad a diferentes tipos de diálogo, incluido el diálogo interreligioso. Él lo sitúa en este llamado a ir más allá de las fronteras de la Iglesia con “una actitud de apertura en la verdad y el amor”. El propósito del diálogo es promover el entendimiento cordial y pacífico entre los pueblos y las religiones. “Este diálogo interreligioso es una condición necesaria para la paz en el mundo y, por lo tanto, es un deber tanto para los cristianos como para otras comunidades religiosas”.¹⁸ Se descubre a sí mismo como simple, “una conversación sobre la vida humana”, o, simplemente, como proponen los obispos de la India, una “actitud de apertura hacia ellos, compartiendo sus alegrías y tristezas”.¹⁹ Como Benedicto XVI, Francisco nos invita a situarnos correctamente en este diálogo afirmando la fecunda tensión entre diálogo y anuncio.

En este diálogo, siempre amable y cordial, nunca debe descuidarse el vínculo esencial entre diálogo y anuncio, que lleva a la Iglesia a mantener e intensificar las relaciones con los no cristianos... La verdadera apertura implica mantenerse firme en las propias convicciones más profundas, con una identidad clara y alegre, pero abierta a las del otro para comprenderlas, sabiendo que el diálogo puede ser una fuente de enriquecimiento para todos.²⁰

En 2020, en su encíclica *Fratelli tutti*, Francisco reafirma “la importancia del diálogo para construir la fraternidad humana.

18 Francisco, *Evangelii gaudium*, No 250.

19 Ibíd.

20 Francisco, *Evangelii gaudium*, No 251.

Las diversas religiones, valorando a cada persona como criatura llamada a ser hijo e hija de Dios, ofrecen una valiosa contribución a la construcción de la fraternidad y a la defensa de la justicia en la sociedad”.²¹ Y le asigna “el objetivo del diálogo (que) es establecer la amistad, la paz, la armonía y compartir valores, así como experiencias morales y espirituales en un espíritu de verdad y amor”.²²

El compromiso de FABC con el diálogo

La enseñanza magisterial sobre el diálogo interreligioso ha encontrado un eco particular en las Iglesias de Asia. Muy a menudo minoritarias y viviendo en mundos culturales y religiosos alejados de una cultura cristiana, las Iglesias de Asia viven diariamente este diálogo. Así, la Federación de Conferencias Episcopales de Asia (FABC), desde su creación en 1970, ha expresado en sus diversas publicaciones la importancia del diálogo interreligioso. A las cuatro formas de diálogo enumeradas en un texto de la Secretaría para los no cristianos de 1984 —diálogo de vida, diálogo de obras, diálogo teológico y diálogo de oración—, la primera asamblea plenaria de la FABC dio tres direcciones: diálogo con las culturas, diálogo con las religiones y diálogo con los pobres: “El camino de la misión es el diálogo con las realidades de Asia. Esta realidad se llama pobreza, culturas fuertes y grandes religiones. El diálogo a través de las Iglesias locales que se están desarrollando en Asia es la clave de la evangelización”.²³

Con ocasión del Sínodo asiático de 1998, la FABC afirmó que, para ella, “ser una verdadera Iglesia evangelizadora local significa

21 Francisco, *Fratelli tutti*, No 271.

22 *Ibid.*

23 *Documentación católica*, No 2217, 2 de enero de 2000, 38 sq.

que el diálogo debe ser su modo concreto de existencia”.²⁴ Estas perspectivas dialogantes nunca han flaqueado. Con motivo de la celebración del cincuentenario de la FABC, su presidente, el cardenal Bo, recordó la fidelidad a los compromisos de las orientaciones primarias de la FABC, al tiempo que añadió una correspondencia entre diálogo y armonía, un valor fundamental en Asia, desarrollado teológicamente, en los últimos años, en los textos que ha publicado:

No olvidamos el pasado. Los padres fundadores de esta FABC ya han allanado el camino, han trazado el camino a un triple diálogo —o triple armonía— con los pobres, con las religiones y con la cultura. Además de esta armonía, hoy debemos agregar armonía con la ecología, con la naturaleza. Con estos cuatro diálogos, la Iglesia en Asia construirá la paz en esta parte de Asia.²⁵

Luego, en el discurso de clausura de esta asamblea, expresó esta necesidad urgente de continuar dialogando para trabajar por la paz:

El diálogo se ha vuelto no solo importante, sino también indispensable para un mundo que se ha vuelto más fragmentado y propenso a los conflictos violentos. La Iglesia en diálogo debe convertirse cada vez más en una Iglesia de constructores de puentes. Con Jesús proclamamos: “Bienaventurados los pacificadores, porque serán llamados hijos de Dios”.²⁶

El mensaje a los pueblos de Asia recogerá esta misma invitación a través de varios compromisos:

24 Documento consolidado por la Federación de Conferencias Episcopales de Asia, texto francés en Iglesias de Asia, septiembre de 1999, *Documentación católica*, No 2217, 2 de enero de 2000, 38 sq.

25 Cardenal Bo, *Los obispos asiáticos siguen el camino del “triple diálogo/armonía”*, Vatican News, octubre de 2022.

26 Discurso de clausura del cardenal Charles Maung Bo, arzobispo de Rangún (Birmania), presidente de la Federación de Conferencias Episcopales de Asia, octubre de 2022.

Queremos apoyar una cultura de paz y armonía en colaboración con nuestros hermanos y hermanas de religiones y tradiciones vecinas. Nos comprometemos a construir puentes, no solo entre religiones y tradiciones, sino también a través de compromisos con gobiernos, ONGs y organizaciones civiles sobre cuestiones de derechos humanos, erradicación de la pobreza, trata de personas, protección de la tierra y otras preocupaciones fundamentales. Debemos cambiarnos a nosotros mismos, fomentando una cultura de “escucha mutua” donde nos escuchamos unos a otros y escuchamos la voz de Dios.²⁷

Las Misiones Extranjeras de París y el diálogo interreligioso

En la actividad misionera de la Iglesia en Asia y en el océano Índico, las Misiones Extranjeras de París tuvieron su parte para vivir esta invitación al diálogo interreligioso según las orientaciones del Concilio Vaticano II y la traducida por las exhortaciones de la FABC. Esta actitud de encuentro y diálogo no es ajena a las instrucciones recibidas en 1658:

Sin fervor, sin argumento para convencer a estos pueblos de cambiar sus ritos, costumbres y usanzas, a menos que sean obviamente contrarios a la religión y a la moral. ¿Qué podría ser más absurdo que transportar Italia o algún otro país europeo a los chinos? No introduzcan nuestros países en su país, sino la fe, aquella fe que no repele ni hiera los ritos o costumbres de ningún pueblo, siempre que no sean detestables, sino que, por el contrario, quiere que sean custodiados y protegidos... Así que nunca comparen las costumbres de estos pueblos con las de Europa; por el contrario, apresúrense a acostumbrarse a ellas. Admiren y alaben lo que merece elogio.

27 Mensaje de la Conferencia General de la FABC a los pueblos de Asia, Bangkok, 12-30 de octubre de 2022.

A través del encuentro entre pueblos y culturas, la actividad de los misioneros MEP se vive en estas amistades tejidas con pueblos y religiones, al hablar tanto de la comunión que se produce como de la misión evangelizadora de la Iglesia. Aunque pocas obras de las Asambleas Generales desarrollan esta realidad misionera, se repite en el trabajo de la Asamblea General de 2022. Invita a una vida misionera dialógica:

Se trata, ante todo, de aprender a acoger al pueblo y a las personas, cristianas o no, así como a la Iglesia local y a los hermanos del grupo misionero, tal como son, con sus dones y limitaciones, y de vivir un diálogo con ellos. Este tiempo de encuentros transforma gradualmente al misionero desde el interior y le hace tomar conciencia que el Espíritu Santo ya actúa en la sociedad, más allá de las comunidades cristianas, y que su trabajo es hacer emerger el Evangelio en todos.²⁸

Esta misma invitación se encuentra presente en el mensaje de la Asamblea General de 2016. Al tiempo que retoma la importancia del anuncio de Cristo y del Evangelio, el texto *Memoria y visión* insiste en la cualidad relacional de entrar en diálogo, especialmente con los creyentes de otras religiones, para descubrir el don y la gracia del encuentro:²⁹

Por lo tanto, nos abrimos al otro no solo para darle el tesoro del Evangelio, sino que estamos dispuestos a recibir de él un don que no mediremos al principio. Lo mismo ocurre con nuestra relación con los no cristianos, especialmente en el diálogo interreligioso.³⁰

28 *Rencontres fondatrices*, texto del P. Marcel Kauss, mep.

29 “Memoria y visión”, trabajo de la Asamblea General de 2022.

30 “Memoria y visión”, trabajo de la Asamblea General de 2016.

Al aceptar la pluralidad religiosa como un valor positivo, la Iglesia, a través del Concilio Vaticano II, se ha comprometido resueltamente en un diálogo con el mundo, con los demás creyentes y con las religiones. Este diálogo, aunque a veces pueda ser visto como el negocio de algunos especialistas que se comprometen a promoverlo, es, sin embargo, una dimensión constitutiva de la misión de la Iglesia. Se vive muy concretamente en la vida misionera. Discípulos misioneros, todos estamos comprometidos en este diálogo al servicio de esta armonía creadora y de esta relación que Dios quiere tejer entre las religiones y los hombres y los hombres entre sí.

Étienne Frécon

Traducido por Soledad Oviedo C.

Minorías religiosas en el Mediterráneo y el África subsahariana.

El reto, la fuerza y la gracia de ser minoría.

Seminario de Rabat, 16-17 de marzo de 2023

Vera Lúcia M. A. Lucarelli

Laica brasileña, Vera Lúcia M. A. Lucarelli es doctoranda en estudios religiosos en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil.

Creado en 2012, el Instituto Ecuménico de Teología Al Mowafaqa de Rabat (Marruecos), una iniciativa de las Iglesias católica y protestante, celebró su décimo aniversario los días 16 y 17 de marzo de 2023 con un simposio sobre el tema: “Minorías religiosas en el África mediterránea y subsahariana. El desafío, la fuerza y la gracia de ser minoría”. Un tema que responde plenamente a los ambiciosos objetivos del instituto de promover el entendimiento mutuo y el diálogo entre culturas y religiones. ¿Qué significa ser una minoría en el ámbito religioso en África del Norte, el Magreb y el África subsahariana?

Para responder a esta pregunta, el coloquio reunió a lo largo de sus dos días de duración diversas fuentes intelectuales, en presencia de 200 participantes, estudiantes cristianos y musulmanes, así como socios públicos, entre ellos el ministro de Habous y Asuntos Islámicos del Reino de Marruecos, Ahmed Taoufiq, que inauguró la sesión el 16 de marzo tras el discurso de bienvenida de Jean Koulagna, director del Instituto Al Mowafaqa.

Resumen temático de las conferencias

Fadi Daou, de la fundación Adyan y director ejecutivo de la organización internacional Globethics, abrió las conferencias con el tema “El concepto de minorías en el discurso religioso y geopolítico contemporáneo: hacia un cambio paradigmático arriesgado y prometedor”. Este profesor de geopolítica de las religiones ofreció una visión general de ciertos paradigmas. En su opinión, hay pocos conceptos tan ambivalentes y controvertidos como el de minoría en el discurso político y religioso contemporáneo. Desde el punto de vista político, puede significar una situación privilegiada o una lacra de exclusión y discriminación. Teológicamente hablando, puede representar un estado de gracia por un lado y un desafío por otro, como muestra el título de la conferencia, o incluso una distorsión de la fe. Desde principios del siglo XX, hemos asistido a un progresivo cambio paradigmático en la percepción del concepto. Esta evolución está en fructífera tensión con la reflexión teológica cristiana y musulmana, así como con la investigación en filosofía política contemporánea. En este contexto de cambio paradigmático, tan arriesgado como prometedor, el ponente presentó y analizó los discursos y posiciones actuales.

Jean Koulagna habló del Antiguo Testamento, mencionando a Israel como pueblo minoritario. El ponente intentó demostrar que, al contar su historia, Israel utiliza su posición de minoría como factor de construcción de identidad y propaganda nacional. Para ello, se destacan tres paradigmas: la errancia en la historia patriarcal, el exilio en los relatos del éxodo babilónico y la deportación, y el pequeño remanente en la época de dominación extranjera, en los períodos persa y helenístico.

Fouad Ben Ahmed, catedrático de Filosofía y Metodología de la Universidad al-Qarawiyyin de Rabat, pronunció una conferencia sobre Ibn Rushd de Córdoba, filósofo, teólogo, jurista y médico musulmán andalusí del siglo XII, más conocido como Averroes.

¿Qué pensaba Ibn Rushd de los no musulmanes desde el punto de vista jurisprudencial y teológico? Fouad Ben Ahmed respondió a esta pregunta destacando la forma en que Ibn Rushd retrató las doctrinas de cristianos y judíos en sus escritos, así como los fundamentos y conclusiones de sus comparaciones.

Oissila Saaïdia, catedrática de Historia Contemporánea en la Universidad de Lyon 2, examinó las cuestiones religiosas a ambos lados del Mediterráneo, informando sobre los católicos argelinos de los siglos XIX y XX que se convirtieron en minorías en una tierra que había sido cristiana en la antigüedad. Cuando los franceses establecieron su dominación en el siglo XIX, algunos previeron el renacimiento de la prestigiosa Iglesia de África. Y así fue como, durante más de un siglo, los católicos se convirtieron en una minoría dominante antes de que el final de la Argelia francesa supusiera la desaparición no de la Iglesia católica, sino de las características que hacían de ella una Iglesia colonial y europea.

Seydi Diamil Niane, islamólogo, arabista, traductor e investigador del laboratorio de islamología del Institut Fondamental d'Afrique Noire de Dakar, presentó el islam de Senegal, famoso por el fuerte dominio de las cofradías sufíes. A mediados del siglo XX, con el desarrollo de la peregrinación a La Meca tras la Segunda Guerra Mundial, los movimientos wahabíes empezaron a desafiar la hegemonía de las cofradías. Esto dio lugar a enconados debates doctrinales entre ambas corrientes. Al estudiar una controversia entre el wahabismo y el sufismo en Senegal, el objetivo de la presentación de Seydi Diamil Niane era mostrar que cuando la minoría desafía a la mayoría, surge el difícil problema de definir una ortodoxia.

Karima Dirèche, historiadora de las sociedades magrebíes contemporáneas, centró su ponencia en el judaísmo magrebí entre herencia y borrado. Habló de la diversidad del estatuto jurídico de los judíos durante el período colonial y trazó un panorama del

destino de las comunidades judías en el Magreb tras la independencia. La atención prestada a la inclusión/exclusión de los judíos en las identidades nacionales proporcionó claves para entender las políticas religiosas de los Estados magrebíes.

Sophie Bava es investigadora sobre las migraciones africanas y las construcciones religiosas musulmanas y cristianas entre el África subsahariana, el África mediterránea y Europa. Su presentación se centró en la migración africana y la transmisión religiosa cristiana en Marruecos, basándose en el paisaje religioso que ha cambiado y se ha diversificado gradualmente como resultado de la migración cristiana intraafricana. Puso de relieve los vínculos entre la realidad de la migración y la vitalidad del cristianismo local, basándose en los testimonios y experiencias de los fundadores del Instituto Al Mowafaqa y de sus alumnos desde 2011 hasta 2017. El análisis del autor también tiene en cuenta el contexto más amplio de la migración africana y la aplicación de una política migratoria en Marruecos.

Xavier Gué, sacerdote de la diócesis de Tours (Francia), es profesor y director del Instituto de Ciencias y Teología de las Religiones (ISTR) del Instituto Católico de París. El tema de su conferencia fue “Del duelo del cristianismo a una nueva forma de vivir en sociedad: la inexistencia de católicos en Francia”. Explicó cómo la rápida recomposición del paisaje religioso en Francia está sacudiendo a la Iglesia y a los católicos. Entre disolverse progresivamente en la sociedad o afirmar visiblemente su identidad, los fieles de Cristo tienen que interpretar de nuevas maneras su modo de vivir en el mundo. Por ello, se ha propuesto esbozar las líneas esenciales de esta reinterpretación, que pone a prueba tanto la manera que tiene la Iglesia de formar comunión como su forma de vivir su misión en la sociedad francesa posmoderna y plural.

Farid El Asri es profesor en la Universidad Internacional de Rabat (UIR). Su ponencia se titulaba “Entre las trayectorias de las

minorías musulmanas en los primeros siglos y la teología de la alteridad”. Para él, la experiencia de la génesis del islam del siglo VII en Arabia tuvo lugar en un entorno en el que la alteridad proporcionaba un marco reflexivo fundamental para comprender la forma en que las personas se veían a sí mismas y las palabras que utilizaban para describir a los demás. La construcción de una imagen de la alteridad constituye la base de un marco teológico de la alteridad. Así, las percepciones del otro, las palabras para describir al otro y las proyecciones con el otro en la sociedad, tanto como los futuros del otro en el futuro escatológico, requieren una comprensión de los complejos momentos prototípicos de las fabricaciones representacionales.

Frédéric Rognon, profesor de Filosofía en la facultad de Teología protestante de Estrasburgo (Francia), planteó la siguiente pregunta: “Ser minoría: ¿destino, oportunidad o gracia? Argumentó que, en lugar de oponer estos tres polos en una relación de mutua exclusión, también podemos pensar en ellos juntos de un modo dialéctico. En este caso, el destino se convierte en providencia y se transforma en oportunidad. Esta última consiste en entender nuestra condición de minoría de edad como una gracia. Ser minoritario puede verse como un destino impuesto y sufrido, como una oportunidad, un momento favorable, una ocasión que hay que aprovechar (un *kairós*), o como una gracia concedida de forma totalmente gratuita, sin condiciones previas.

El simposio concluyó con dos voces: la de la pastora Karen Smith y la del cardenal Cristóbal López Romero, copresidentes del Instituto Al-Mowafaqa. Según la primera, la conferencia brindó la oportunidad de escuchar, reflexionar y explorar temas que provocan y conmueven el corazón humano: “Creo que realmente tenemos miedo. Tenemos miedo de no ser considerados importantes, de perder nuestra identidad en este mundo de alteridad”, concluyó. Para el cardenal, lo dicho durante el coloquio es un recorda-

torio de que la palabra minoría debería estar prohibida. Podemos hacerlo, pero eso no hace desaparecer la realidad de vivir como minorías. Es la experiencia de un millón de personas. El coloquio fue “una experiencia cultural y espiritual en el Mediterráneo y el África subsahariana porque se trataron temas de antropología, ciencias políticas, geografía, historia y mística, acompañados de actos culturales y testimonios de estudiantes que forman parte del Instituto Al Mowafaqa, donde católicos y protestantes enseñan teología juntos por primera vez”, dijo el cardenal López Romero. El simposio fue seguido de un concierto de himnos hebreos en la catedral de Rabat.

El Instituto Al-Mowafaqa es un lugar de formación, reflexión y promoción del diálogo intercultural e interreligioso en Marruecos. Ya ha formado a más de 350 estudiantes de 30 nacionalidades diferentes. Algunos se convierten en pastores, mientras que otros son miembros comprometidos de las respectivas iglesias de sus países. Esta es la preparación para el futuro de Al-Mowafaqa, cumpliendo el deseo del Papa Francisco para este instituto durante su breve visita a Marruecos en 2019.

Mi visión misionera y misionológica sobre el simposio

Desde un punto de vista misionero y misionológico, la conferencia de Rabat, en la que participé, demostró que los grupos y pueblos minoritarios siguen siendo temas de actualidad para la misión de las Iglesias y sus socios. Como cristiano, creo personalmente que vivir en un territorio no significa interesarse por un censo de población para saber cuántas personas viven en él. Lo más importante no es saber si somos más o menos, sino hacer lo que debemos hacer (la caridad), vivir lo que debemos vivir (nuestra fe) y esperar, poniendo en práctica nuestra ortodoxia religiosa, cambios dentro y fuera de las Iglesias y de las sociedades

en la manera de acercarnos a los demás. Los términos “minoría” y “mayoría” son proyecciones de nuestros propios puntos de vista. Estas palabras no deben utilizarse para justificar que nos encerremos en nosotros mismos. La primera misión del creyente es mirar a las personas de manera positiva para que se instaure un reino de fraternidad y convivencia, respetando las especificidades de cada persona o grupo de personas. Esto es lo que deben promover quienes trabajan en las Iglesias y con las Iglesias. Si la misión de Jesús era reunir en la unidad a los hijos de Dios dispersos (cf. Jn 11, 52), la misión de las Iglesias y de sus fieles seguidores de Cristo es sustituir los conceptos de minoría y mayoría por los de unidad, comunión, fraternidad y convivencia. Este deber concierne no solo a los creyentes, sino a todos los estratos de una población.

Vera Lúcia M. A. Lucarelli

Traducido por Norma Naula ssc

Taller sobre la “*missio Dei*”

Christian Tauchner

Christian Tauchner, misionero de la Sociedad del Verbo Divino (SVD), fue el primer director y editor de la edición hispanoamericana de Spiritus. Actualmente es director del Steyler Missionswissenschaftliches Institut en Sankt Augustin (Alemania), y miembro del Consejo Editorial de Spiritus.

En las últimas décadas, la propuesta del origen de la misión en El Dios uno y trino ha sido generalmente aceptada, bajo el lema de la “misión de Dios” o *missio Dei*. Como ejemplo puede servir el seminario de SEDOS sobre nuevas tendencias de la misión que ha sido publicado recién.¹ Sin embargo, las implicaciones de esta perspectiva no son tan claras a la hora de organizar la actividad misionera. La Congregación del Verbo Divino (SVD) tiene tres institutos científicos en Sankt Augustin (Alemania) que, en 2022, celebraron aniversarios: el Instituto Anthropos que se dedica a la antropología, etnografía y lingüística, fue fundado hace 90 años; el Instituto Misiológico celebró sus 60 años; el Instituto Monumenta Serica, dedicado a la sinología y el intercambio científico con China, fue trasladado a Sankt Augustin hace 50 años.² Lógicamente, para celebrar estos aniversarios, los tres institutos se juntaron en un simposio que tomó como punto de referencia los 70 años desde que la perspectiva de la “misión de Dios” se

1 Peter Baekelmans, CICM/Marie-Hélène Robert, OLA (eds.), *New Trends in Mission. The Emerging Future. Essays from SEDOS Mission Symposium, October 11-15, 2021*, Rome, Italy, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 2022.

2 Véase <https://www.anthropos.eu/anthropos/institute/index.php>; <http://www.missionswissenschaft.eu/>; <http://www.monumenta-serica.de/monumenta-serica/>.

formuló en la conferencia misional de Willingen (Alemania). Este simposio se realizó a inicios de noviembre de 2022 en forma de un taller para intercambiar alrededor de diferentes ejes sobre las implicaciones de una visión de *missio Dei* (en adelante: MD). En preparación al taller se había publicado un número doble de la revista *Verbum SVD* que discutía diferentes aspectos de esta perspectiva.³

En el taller participaron cerca de 30 personas, la mayoría de la Congregación del Verbo Divino e integrantes de los tres institutos. Estaban el superior general actual (Paulus Budi Kleden SVD), un superior general anterior (Antonio M. Pernia SVD), así como misionólogos de otras congregaciones, instituciones e iglesias. La dinámica del taller prescindió de charlas magistrales, sino que confió en un intercambio más bien espontáneo entre los participantes, con buenos resultados.

El concepto de *missio Dei*

El primer punto central de esta perspectiva es asumir que Dios está en el centro de la misión, ya que actúa en el mundo y lo lleva a su plenitud. A esta dinámica hay que unirse, como tarea para iglesias y discípulos. Con MD se trata de una comprensión de Dios en una relación dinámica entre Verbo y Espíritu, diferente de visiones eclesiocéntricas sobre misión como actividad de la Iglesia. Para adoptar tal visión hace falta un discernimiento comunitario de los espíritus. Esta visión libera a los misioneros de entenderse como salvadores del mundo en sus diferentes tareas, y les devuelve la decisión de poder actuar en total libertad en obediencia a Dios, sin depender del éxito en su actividad misionera, porque la fidelidad a Dios es el criterio central. En resumen, en la misión se trata de descubrir qué está haciendo Dios en el mundo y juntarse a Su actuar.

3 Véase <http://www.missionswissenschaft.eu/missionswissenschaft/publikationen/Zeitschriften/verbum/2022/Verbum-SVD-2-3-2022.php>.

El discernimiento de los espíritus

Esta práctica para descubrir qué es lo que Dios quiere, muchas veces se ejerce como esfuerzo personal y espiritual. Se trata de entender razones y motivaciones para la actuación. Se observa una tensión entre datos duros de la realidad y las opciones más generales, como por ejemplo la opción por los pobres, y los procesos espirituales correspondientes. En el fondo se parte del hecho de que el Espíritu se revela de manera coherente y, por lo tanto, es fiable.

La práctica del discernimiento espiritual desde luego cuenta con la larga experiencia de los ejercicios espirituales de los jesuitas. De su práctica y experiencia resulta una orientación personal e individual y una particularidad de la relación con el superior quien confirma las eventuales decisiones de este proceso. Ocupa un lugar central la idea de las "mociones" y de la "consolación", parte del presupuesto que Dios actúa junto a la persona; sin embargo, en la Congregación del Verbo Divino se enfatiza una perspectiva comunitaria para el proceso de descubrir dónde Dios está actuando y dónde la comunidad misionera debería comprometerse.

Misión de Dios y diálogo profético

Particularmente en el desarrollo del entendimiento y la puesta en práctica de la misión, en Verbo Divino se estableció una relación estrecha entre la misión de Dios y lo que se denomina el "diálogo profético". Esta formulación nació en un capítulo general de la SVD en el año 2000 y se ha ido difundiendo en muchos círculos misionológicos desde entonces, particularmente relacionado con las reflexiones de Stephen Bevans SVD. A pesar de algunas imprecisiones conceptuales, para la SVD estaría claro que la misión se realiza en el diálogo.

Puede ser que la perspectiva de MD resulte bastante abierta e imprecisa, pero cuando se llega al testimonio por los valores del Reino de Dios, las cosas se tornan más claras. Sin embargo, se constata que, muchas veces, la misión se mueve dentro de estructuras eclesiales que la limitan. En todo caso, la MD no se puede instrumentalizar para preocupaciones centradas en las estructuras eclesísticas, sino que es más amplia. No se puede tomar como un programa para la acción, sino que es un horizonte para el desarrollo y la orientación de programas y actividades.

Se discutió con cierta amplitud la función y el lugar de la institución dentro de una perspectiva de MD. Partiendo de la centralidad del Reino de Dios y de sus valores, la visión de la salvación se modifica. Se trata de perspectivas centrales de la articulación entre MD e institución, entre las estadísticas y la plantación de iglesias. Enfoca más bien la Iglesia como misterio y como sacramento de la salvación, a la luz del Vaticano II.

Es importante aclarar qué se entiende por profético. Por un lado, los profetas en la Biblia tenían poca tendencia hacia el diálogo, pues direccionaban hacia la presencia y voluntad de Dios en un contexto específico. En la actualidad, se ven fenómenos de “profetas” en diferentes iglesias, por ejemplo, en África o en los Estados Unidos se relacionan con situaciones políticas y la conquista de poder y dinero.

Además, la noción de diálogo no implica que no se tenga posiciones u opiniones. En primer lugar, el diálogo no se refiere solo a relaciones ecuménicas entre Iglesias, sino más bien a personas y el “diálogo de la vida”, según la expresión de *Ecclesiam suam* (1964); no puede usarse como estrategia, sino que es una postura y actitud en relación con otras personas. Su orientación no es hacia la conversión de otros creyentes, más bien se trata de tener mejores relaciones con los otros.

Temas para el futuro

En el taller surgieron varios temas que requieren todavía más reflexión y elaboración. Entre ellos se pueden mencionar: la articulación entre interculturalidad y una perspectiva misionera como MD, particularmente para la SVD; la crítica de la institución y de su manejo de la misión; el estatuto de la ayuda para el desarrollo y actitudes (neo)colonialistas en el encuentro misional; la traducción como problema de idiomas y de diferentes culturas con sus contextos; la presencia de Dios, en otras culturas, de formas hasta ahora no aceptadas y comprendidas en la teología tradicional; qué significa el fracaso en la misión cuando la misión es de Dios; la comprensión de la encarnación y la *kénosis* como la solidaridad más profunda de Dios con la humanidad; el sentido de lo místico en la fe y la Iglesia (según K. Rahner, "el cristiano del futuro será místico o no será"); si el horizonte es la misión de Dios, ¿qué significa actuar para los discípulos misioneros?

Concluyendo

El taller fue evaluado en términos muy positivos. Se apreciaba sobre todo el método de no partir de ponencias, sino de entrar en un diálogo bastante abierto entre todos los participantes. Se trataba de "hacer teología" como un proceso y en comunidad. Fue también un proceso de llegar a conocerse mejor entre los participantes. Al final, se planteó el desafío de pasar estas comprensiones de la misión, de Dios y del Reino de Dios a otros en la Congregación y en la Iglesia.

Christian Tauchner SVD

El Instituto de Historia de las Misiones (IHM) del Instituto Católico de París. Balance del primer año de actividades (2022-2023)

Catherine Marin y Gilles Berceville

Catherine Marin es historiadora, directora adjunta del Instituto de Ciencia y de Teología de las Religiones (ISTR), delegada científica del Instituto de Historia de las Misiones (IHM) y miembro del Consejo de Redacción de Spiritus.

Dominico, Gilles Berceville es profesor de Teología Espiritual en el Instituto Católico de París y director del Instituto de Historia de las Misiones (IHM).

“**V**ayan y hagan discípulos entre todos los pueblos” (Mt 28, 19). Desde el principio, la difusión de un cristianismo con ambiciones globales ha dado lugar a un movimiento de personas y lenguas, prácticas y discursos entre diferentes culturas. Este “hecho misionero” ha dejado numerosas huellas (los “escritos misioneros”), que es preciso descubrir o redescubrir para desarrollar el conocimiento de las evoluciones, continuidades y rupturas de este complejo proceso.

El Instituto de Historia de las Misiones (IHM) se fundó el 30 de mayo de 2022. Su objetivo es promover la investigación sobre la historia de las misiones cristianas, favorecer y enlazar los trabajos en curso y valorizar los archivos y centros de documentación misioneros.

Escribir la historia de las misiones es esencial para la memoria de las Iglesias, e indispensable para comprender la situación actual de las comunidades y plantearse preguntas sobre su futuro. Movilizando múltiples competencias, requiere intercambios y confrontaciones entre disciplinas científicas, Iglesias y familias espirituales. A través de este diálogo, y en un contexto renovado por el desarrollo de nuevos medios de comunicación y la aparición de nuevas problemáticas, el IHM apoya la creación de una red internacional, interdisciplinaria y ecuménica de investigación universitaria sobre cuestiones misioneras. Forma parte de la unidad de investigación “Religión, Cultura y Sociedad” del Instituto Católico de París (ICP, Équipe d’Accueil 7403).

Seminario de investigación

Un seminario mensual tiene como objetivo revisar el estado de la investigación y abrir nuevos campos de investigación sobre los temas tratados en la historia de las misiones cristianas. Está abierto a estudiantes de doctorado y de maestría, investigadores y archiveros, y miembros de sociedades científicas. Cada sesión se centra en un tema concreto y se complementa con la presentación de una base de archivos. Este año, por ejemplo, se invitó a los directores del Instituto de Investigación Francia-Asia (IRFA: fondo patrimonial de las Misiones Extranjeras de París), la biblioteca del Departamento Evangélico Francés de Acción Apostólica (DEFAP), los archivos generales espiritano, los archivos del Instituto Católico de París y los archivos de la Congregación de las Hermanas del Niño Jesús-Nicolás Barré.

Gilles Vidal, misionólogo, decano de la facultad de Teología Protestante de Montpellier, codirector del centro Maurice-Lenhardt y presidente de la Asociación Francófona Ecuménica de Misionología (AFOM), habló de cómo promover y renovar la

investigación misionológica. Al destacar la intersección entre religión y ciencia, señaló que esta investigación se encuentra en la encrucijada de las ciencias humanas y sociales. En su opinión, algunos de los temas que deben desarrollarse son los siguientes: la autocomprensión de las instituciones y comunidades misioneras, la relación de fuerzas y la fecundación cruzada que se establece en la misión (inculturación y aculturación), las estrategias misioneras, la evolución de la teología de las religiones (importancia del tema del diálogo), proselitismo y laicismo, los estudios sobre las grandes figuras misioneras y los teólogos de la misión.

Una de las obras recientes más fundamentales, *Deux mille ans d'évangélisation et de diffusion du christianisme* (Karthala, 2022), fue escrita conjuntamente por Jean Comby (+) y Claude Prudhomme, profesor jubilado de la Universidad *Lumière Lyon 2*. Este último dio cuenta de los cambios recientes: el paso de una historia confesional de las misiones a un enfoque más ecuménico, el trabajo de académicos laicos sucediendo al de eclesiásticos eruditos y el alejamiento de la historia de las misiones de los eruditos. Expuso los cambios recientes: el paso de una historia confesional de las misiones a un enfoque más ecuménico, el trabajo de académicos laicos que sucede al de eclesiásticos eruditos y el alejamiento de la autojustificación más de medio siglo después de la colonización. Subrayó cómo la misión ha pasado de un apostolado de predicación a una misión de testimonio. Se previeron futuros proyectos: la historia de los “misioneros” (pero ¿cómo escribir una “historia a partes iguales” dada la naturaleza de las fuentes, escritas y suministradas principalmente por los propios misioneros?), el análisis de la reconfiguración del cristianismo tras las actividades misioneras y el estudio de las nuevas formas de difusión del cristianismo que rompieron con Occidente (en particular en las iglesias pentecostales). Yannick Essertel, investigador asociado del CREDO (Centro de investigación y de documentación pluridisciplinario de las sociedades del Pacífico Sur de Mar-

sella), autor de una monografía dedicada a Jean-Baptiste Pompaillier (1801-1871) y vicario apostólico de los maoríes, presentó su obra *Évangélisation et cultures* (col “Cerf Patrimoines”, 2020) que traza dos mil años de evangelización a través de los diferentes modos de transmisión del cristianismo y de los problemas políticos y sociales en los que se encontraban los misioneros. El tercer libro presentado tenía un enfoque más antropológico: *L’Autre dans la mission. Leçon à partir de la Chine* (Lessius, 2003). Basándose en la historia de los jesuitas en China, Nicolas Standaert, teólogo y profesor de Sinología en la Universidad Católica de Lovaina, definió este espacio de encuentro entre el Yo y el Otro, que él llama el “entremedio”, un lugar de conversión, transformación e interacción constante, no solo para las personas del misionero y del misionado, sino también para las comunidades implicadas.

La Biblia es el primer testimonio y una fuente constante de inspiración para la misión cristiana. Christophe Raimbault, profesor de la facultad de Teología del Instituto Católico de París, mostró en particular el modelo ofrecido por San Pablo al misionero. Solo podemos comprenderle desde el punto de vista de los destinatarios de su mensaje y de sus colaboradores. La dimensión personal de su compromiso era inseparable de la dimensión comunitaria de su anuncio. Su contenido es el *ágape* de la Cruz, su dinamismo el de la Resurrección. Jean-Georges Gantenbeim, doctor en teología protestante y misionólogo, defendió la legitimidad de una teología bíblica de la misión (¿no es ella un hilo conductor de la narración bíblica, como sostiene Christopher Wright?) y examinó su lugar en las obras recientes francesas, inglesas y alemanas. Señaló que es difícil trazar una línea clara entre la misionología descriptiva, la teología bíblica y la teología sistemática de la misión, debido a la tensión interna que existe en los estudios sobre la misión entre una concepción propiamente misionológica y un enfoque intercultural de la teología, en un cristianismo mundial que se ha vuelto “polimorfo”.

Bernard Heyberger, director de estudios de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales (EHESS) y de la Escuela Práctica de Estudios Superiores (EPHE), abordó el tema del encuentro entre culturas en el contexto de las misiones en una conferencia dedicada a las misiones católicas en Oriente Próximo, y al encuentro con el islam en Levante (siglos XVII-XVIII). Al principio de la presencia misionera católica en Tierra Santa, la lectura de la situación y de los acontecimientos era más apocalíptica, pero se produjo una evolución gradual del pensamiento y de la visión del Levante religioso. En un primer momento, los misioneros se propusieron revitalizar el pensamiento y la teología de los cristianos orientales, al tiempo que consolidaban la posición de la Iglesia católica. A partir del siglo XVIII, fomentaron el estudio del islam y de la lengua árabe, con más encuentros con musulmanes y más oportunidades para el debate.

David Gilbert, director del Departamento de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología del ICP, ha propuesto un enfoque de la organización de las misiones católicas en la época moderna basado en el concepto de “geoclesiología”. Este concepto fue introducido por Philippe Blaudeau en el estudio de la historia de las Iglesias patriarcales de los siglos V y VI, y merece ser profundizado y aplicado a otros períodos, para dar cuenta de la irreducibilidad de la relación entre las Iglesias y sus territorios. David Gilbert recordó que la gran idea que perseguía la Congregación para la Propagación de la Fe, fundada en 1622, era ante todo restablecer la unidad en el seno de la cristiandad occidental y con las Iglesias orientales, mediante la integración de las nacientes Iglesias misioneras.

Los análisis de Pierre-Antoine Fabre, director de investigación en la EHESS, que acaba de publicar un volumen único que contiene una historia y un diccionario de la Compañía de Jesús (colección Bouquins, 2022), van en el mismo sentido: la genialidad de

Ignacio de Loyola fue comprender que era necesario pasar por la misión *ad gentes* para reconstruir a escala mundial lo que se había perdido localmente. Pierre-Antoine Fabre examina la relación entre la misión y la Iglesia como institución de envío. Si bien el envío de los primeros apóstoles no fue decidido por una institución, en los siglos posteriores una institución sedentaria se encargó de enviar una misión no sedentaria a una zona geográfica diferente. Los soberanos portugueses y españoles fueron los remitentes en la época de los patronatos, en el siglo XVI, y su imperialismo chocó con el universalismo del mensaje cristiano. Esta tensión entre las cuestiones políticas y las misiones cristianas se convirtió en la razón principal de la fundación de *Propaganda Fide*, que intentó recuperar el control del gobierno de las misiones liberándolas del control político. La misma tensión se dio en los imperios coloniales del siglo XIX.

Jean-François Zorn, profesor emérito de Historia Cristiana Contemporánea en la facultad de Teología Protestante de Montpellier, hizo un repaso de la historia de las teologías protestantes de la misión. Recordó el carácter relativamente reciente del compromiso misionero de las iglesias protestantes, a partir del siglo XVIII. No fue hasta el renacimiento protestante, en esa época y sobre todo a principios del siglo XIX, cuando apareció y se desarrolló una teología de la misión en el mundo protestante, en particular en el medio pietista alemán, al hacer hincapié en el tema de la extensión del Reino y del sacerdocio universal de los bautizados, y acompañada de la traducción y distribución de la Biblia. La presentación mostró el importante papel desempeñado por las conferencias internacionales, que culminaron con la fundación del Consejo Mundial de Iglesias en 1961, en el desarrollo y la evolución de una teología de la misión. Esta teología se ha alejado progresivamente de una posición dominante en relación con otras religiones y ha entrado en diálogo con ellas, desarrollando una hermenéutica del cristianismo que permite su indigeni-

zación, y adoptando una visión más comunitaria y eclesial de la actividad misionera.

La última sesión abordó la situación de las misiones cristianas en la actualidad, entre el proselitismo y el diálogo. Xavier Debilly, profesor del ICP, recordó cómo el Concilio Vaticano II desarrolló una nueva concepción de la misión como iniciativa divina que dio origen a la Iglesia. Tras el Concilio, la evangelización da prioridad a la inculturación y al diálogo con otras culturas y religiones. Destacan dos modelos de transmisión del mensaje cristiano: por la sola presencia o por la palabra. La historia misionera merece ser considerada como un “lugar teológico”. La misión centrada en el logos de la Cruz debe ser vivida y pensada “a partir de” y “nunca sin” sus destinatarios.

Marie-Hélène Robert, profesora de Teología en la Universidad Católica de Lyon, ha presentado un texto en el que examina la relación entre misión y proselitismo. El término proselitismo puede definirse como la intención de atraer no a Cristo, sino a un grupo humano. Sin embargo, la autora ha matizado esta definición peyorativa invitándonos a distinguir entre la intención sincera de convertir y el deseo de apartar a la gente de una religión. Otro factor que hay que tener en cuenta es el “objetivo” en cuestión: una Iglesia cristiana, una persona no cristiana o sin religión. ¿Cómo distinguir entre proselitismo y anuncio del Evangelio? La respuesta debe basarse en la consideración de la libertad de cada persona para creer, como nos recuerda el Nuevo Testamento (Gal 5, 1). Por último, hoy en día, la palabra proselitismo parece tener connotaciones diferentes según las zonas geográficas y lingüísticas. En francés, es claramente peyorativo, pero bajo la influencia del protestantismo evangélico, a su vez influido por el contexto estadounidense, esta connotación peyorativa puede atenuarse.

Jornada de estudio sobre espiritualidad misionera

Organizada en colaboración con el Centro de Estudios María de la Encarnación (CEMI), afiliado a la Universidad Laval de Quebec, la primera jornada de estudios sobre espiritualidades misioneras estuvo dedicada, el 1 de abril de 2023, a tres mujeres místicas y misioneras: la relación entre la cruzada medieval y la misión moderna, a partir de los escritos de Catalina de Siena (1347-1380) y su difusión (conferencia de Gilles Berceville); las etapas del itinerario espiritual y apostólico de María de la Encarnación, que fue a “hacer un hogar para Jesús y María en Canadá” (1599-1672) (conferencia de Philippe Roy-Lisancourt, profesor de Historia del cristianismo moderno y contemporáneo en la Universidad Laval); la experiencia de Madeleine Delbrêl (1904-1964), trabajadora social y “misionera sin barco” en el corazón de una ciudad marxista (Bernard Pitaud). La espiritualidad de estas tres autoras tuvo un profundo impacto en la Iglesia de su tiempo, y siguen siendo figuras de referencia. Sus itinerarios están ciertamente encarnados en su época, pero también permiten vincular el pasado, el presente y el futuro. Junto a las tres figuras estudiadas, es imposible no mencionar a Hildegarda de Bingen, Isabel de Hungría, Teresa de Ávila, o las fundadoras de congregaciones religiosas en el siglo XIX, como Marie de la Pasión, fundadora de las Franciscanas Misioneras de María. Sus escritos unen el alma, Dios y la misión hacia el prójimo. La próxima Jornada de Estudio de Espiritualidades Misioneras se centrará en el discernimiento de las vocaciones misioneras.

Jornada de encuentro internacional de documentación misionera

En un contexto renovado por el desarrollo de los medios de investigación y comunicación, el Instituto de Historia de las Misiones propone organizar una jornada anual de encuentro que invite a in-

vestigadores, estudiantes y archiveros a reflexionar sobre las condiciones de conservación y valorización de los fondos documentales misioneros.

La primera jornada se celebró el 3 de junio de 2023 en el centro de acogida espiritano de Chevilly-Larue. René-Vincent Du Grandlaunay, director de la biblioteca dominica de Saulchoir, presentó las perspectivas que abre para la biblioteconomía del desarrollo de la “web semántica”. Su presentación, en la que expuso las entidades que ahora hay que tener en cuenta en la descripción de los catálogos, mostró cómo los recursos de este trabajo van mucho más allá de los de la catalogación tradicional, al favorecer una estrecha colaboración entre investigadores y bibliotecarios. Está previsto extender a los archivos las nuevas técnicas utilizadas en las bibliotecas y, de este modo, recopilar, vincular, ordenar y poner a disposición en la red un inmenso *corpus* de datos. ¿No representará esto, en última instancia, un considerable salto adelante para la historia de las misiones, al superar la dispersión de los datos archivísticos, tan rica en este campo?

La historiografía de las misiones se renueva en función de las variaciones en la comprensión de la misión. David Bosch ha trazado la evolución de los modelos de misión a lo largo de los siglos. El uso de la noción de misión también varía dentro de un mismo período, en función del entorno eclesial. A la inversa, la experiencia misionera fertiliza la teología de la misión y remodela las instituciones eclesiales. Así pues, la investigación sobre la historia de las misiones se sitúa en la encrucijada de la historia, las ciencias humanas y la teología. Es un campo privilegiado y fascinante para comprender estas relaciones y, a través de ellas, más fundamentalmente, cómo se construye y se piensa a sí mismo un mundo en busca de unidad.

Catherine Marin y Gilles Berceville
Traducido por José Rodríguez

Consejo de Redacción de la revista *Spiritus*

Jean Claude Angoula

Jean-Claude Angoula, espiritano de origen camerunés, fue misionero en Senegal durante veinte años. Es profesor actualmente del Instituto de Ciencia y Teología de Religiones (ISTR) del Instituto Católico de París y director de Publicación de la revista Spiritus.

El Consejo de Redacción de *Spiritus* se reunió el 6 y 7 de junio de 2023 en París, en la casa general de las Misiones Extranjeras de París (MEP).

Miembros del Consejo de Redacción: Jean-Claude Angoula, Catherine Chevalier, Marie-Annick Crochet, Pierre Diarra, Marguerite Diop, Landry N’Nang, Ekomie Bertrand Evelin, François Glory, Xavier Gué, Catherine Marin, Luis Martínez-Saavedra, Paulin Poucouta, Paul Quillet, Adrien Mamadou Sawadgl, Christian Tauchner y Ange Donakd Akanou Zaglore; Justificados: Peter Baekelmans, Ameer Jajé, Helmut Renard y Agnes Simon-Perret. Invitados: Giller Berceville, director del Instituto de Historia de Misiones del Instituto Católico de París (IHM) y Jean-François Meuriot, antiguo miembro del Comité de Redacción y miembro del Comité de Lanzamiento de la revista *Spiritus*.

El encuentro estuvo presidido por el director de Publicación de la revista, Paulin Poucouta. Después de la oración de apertura animada por Mamadou Adrien Sawadogo, el presidente de la sesión expuso a la asamblea el orden del día del encuentro, especialmen-

te basado en la programación de los ejes temáticos de la revista para 2024 y 2025.

Los expositores

Las exposiciones de cinco intervenciones del Consejo de Redacción, al tomar en cuenta la situación actual de la Iglesia y de la sociedad de los diversos continentes, permitieron mostrar los temas de la próxima revista.

La primera ponencia, sobre Francia y África, la realizó Pierre Diarra, quien insistió en el Congreso-misión en Francia, evento que se lleva a cabo cada año, el primer fin de semana de octubre. Uno de los temas expuestos interesó a *Spiritus* para su contenido: ¿cómo proponer el Evangelio a la sociedad actual? En África, los hogares en conflicto y sus consecuencias están siempre presentes. La guerra en Ucrania ha provocado grandes divisiones en la geopolítica del continente. Acusar siempre a los otros sobre lo que sucede hoy en día en África es un sentimiento que aumenta en un buen número de personas.

En la segunda exposición, Xavier Gué ha puesto el acento sobre las respuestas aportadas en la actualidad: el cristianismo/la misión de la situación humana. De acuerdo a él, el “sueño” en sentido figurado del término moviliza y abre otras posibilidades. Se manifiesta en el esfuerzo y los testimonios, y puede especificar la actitud misionera. Además, si la fe nace de lo que se escucha, de lo que vemos, en definitiva, de lo que se vive a nivel de nuestro cuerpo; esto significa que este cuerpo puede ser objeto de una reflexión para la misión.

La tercera charla fue presentada por Catherine Marín, quien sugirió la necesidad de trabajar y reflexionar sobre los actores locales de la misión, y de la manera como la Iglesia se hace visible a través

de la historia de construcción de una iglesia (patrimonio material e inmaterial).

Durante la Asamblea sinodal europea sobre el futuro de la Iglesia, celebrada en Praga, República Checa, del 5 al 10 de febrero de 2023, Catherine Chevalier se detuvo en las ideas que pueden apuntalar el camino hacia una Iglesia sinodal, desde una perspectiva europea, y las tensiones que enfrentan las iglesias locales al seguir sus caminos.

La quinta intervención fue de Luis Martínez-Saavedra, quien habló de la experiencia sinodal de América Latina como realidad que se remonta a cincuenta años de relación con minorías, como las mujeres, los LGTB y asuntos políticos, económicos y sociales que siguen cuestionando la misión de la Iglesia.

Los temas seleccionados

Al final de su presentación, cada orador propuso dos temas que se discutieron en la asamblea; de los diez temas, ocho fueron seleccionados y formulados de la siguiente manera:

- 1.- Misión y responsabilidad humana
- 2.- El “sueño” misionero
- 3.- El cuerpo en misión
- 4.- Los actores locales de la misión de ayer y hoy.
- 5.- La visibilidad de la Iglesia: historia de la construcción de una iglesia (patrimonio material e inmaterial)
- 6.- La sanación de memorias
- 7.- La corresponsabilidad del pueblo de Dios
- 8.- Los conceptos de la misión hoy día.

La reflexión sobre estos temas continuó en los ocho grupos de trabajo, cada uno se inclinó sobre dos temas. El objetivo consis-

tió en recorrer los diferentes enfoques que trae consigo la lectura del tema y en proponer un argumento, líneas de investigación y autores con quienes contactar.

La reactivación de la revista *Spiritus* y el agradecimiento a Paulin Poucouta

La Asamblea general de la Asociación de *Spiritus*, en marzo de 2022, propuso una etapa de reflexión sobre el renacimiento de la revista, y, al tener en cuenta los cambios que han ocurrido debido al tiempo en que vivimos, surgió la pregunta, ¿cómo puede la revista *Spiritus* seguir informando sobre las prácticas misioneras hoy, y cómo alcanzar una lectura más amplia? El proyecto de reactivación había sido confiado a una comisión presidida por Jean Pascal Lombart, superior provincial de espiritanos de Francia. Jean François Meuriot y Jean-Claude Angoula, miembros de esta comisión, han rendido cuenta de ciertas propuestas sobre el contenido de la revista al Consejo de Redacción, y, además, el proyecto de la primera edición de la universidad de verano sobre la misión, del 1 al 5 de julio de 2024, en Chevilly-Larue.

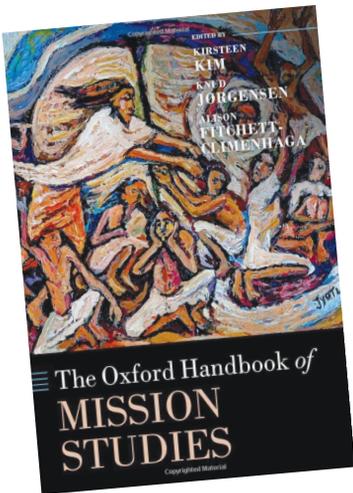
En miscelánea, el director anunció el lanzamiento del número 251 de junio de 2023, relacionado a “*La synodalidad camino de escucha*”. Los dos próximos números aportarán sobre “*La misión al servicio de la vida*” (No. 252, septiembre de 2023) y “*La misión según el Papa Benedicto XVI*” (No. 253, diciembre de 2023). A continuación, Catherine Marín, delegada científica de HIM, presentó las actividades de este instituto, que trabaja en relación con la revista *Spiritus*. Luego, Marguerite Diop nos habló de la congregación de las Hijas del Sagrado Corazón de María que acaba de unirse a la Asociación de la revista. Paulin Poucouta terminó su cargo de director de Publicación de la revista el 31 de agosto de 2023. La Asociación de *Spiritus*, a

través de su presidente François du Penhoat, le brindó sus agradecimientos por la calidad de su trabajo durante el tiempo que ejerció como miembro del Consejo de Redacción y como director. Paulin Poucouta, a su vez, y con mucha cortesía, presentó sus gratitudes tanto a él como a la asociación y a los miembros del Consejo Editorial por la confianza y la colaboración depositadas en él. Ambos desearon mucha suerte al nuevo equipo espiritano que será integrado por Jean Claude Angoula (director de Publicidad), Mamadou Adrien Sawadogo (director adjunto) y Marie-Annick Crochet (administradora).

El encuentro finalizó con una foto de familia y una comida agradable.

Jean-Claude Angoula
Traducido por Terese Egüez ssc

Reseña



Kirsteen Kim, Knud Jørgensen, Alison Fitchett-Climenhaga (eds.), *The Oxford Handbook of Mission Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2022, xvii+744 págs., ISBN 9780198831723

Es una tarea imposible escribir una reseña de un libro de este tamaño, con sus 750 páginas y 41 capítulos que cubren una gran parte de los temas importantes en la misionología. De hecho, los autores y las autoras son misionólogos de renombre a nivel mundial. La idea de organizar este volumen surgió en el

marco de una conferencia ecuménica mundial de IAMS en Corea en 2016, y fue una buena idea encargar la edición a Kirsteen Kim y Knud Jørgensen (quien lamentablemente falleció), Alison Fritchett-Climenhaga se unió más tarde al proyecto. La obra propone la presentación del estado actual en el campo de los estudios de la misión (4).

El libro contiene siete partes que presentan la misionología como disciplina y su relación con la teología, las prácticas de la misión, la historia, las culturas, las religiones y la sociedad. Los autores provienen de todos los continentes y tradiciones eclesiales. Me habría gustado ver más autores de América Latina, quizá también ortodoxos. Generalmente, cada capítulo resume el estado de la investigación en cada campo con abundantes notas y bibliografía. Al final de cada capítulo se ofrece una lista de media docena de obras sobresalientes. Lógicamente, son obras en inglés en casi su totalidad; varias de estas obras estarían disponibles en traducciones al español o portugués, tal vez también en francés. Así que cada capítulo abre al lector la puerta a un amplio campo temático. Estaría de acuerdo con lo que indican las editoras: “Este manual muestra como lo que comenzó como un medio para planificar misiones cristianas occidentales, preparar misioneros y aumentar la eficacia misionera, se ha convertido en un campo interdisciplinar de investigación que incluye el estudio crítico de la teología, la práctica y la historia de la misión, así como su impacto cultural, religioso y social. La misionología se ocupa de todas las épocas, pueblos y regiones, incluidos los movimientos misioneros contemporáneos surgidos del mundo mayoritario. Estudia los agentes, motivos, métodos y objetivos de la misión, y evalúa sus resultados. La ‘misión’ también se ha desarrollado como término teológico derivado de la naturaleza trinitaria de Dios y del envío del Hijo y el Espíritu-*missio Dei*” (p. 15; mi traducción).

Me parece muy importante que la perspectiva fundamental para abordar todos los temas sea precisamente la *missio Dei* como el paradigma vigente. Prácticamente todas las contribuciones parten de este presupuesto y sacan conclusiones válidas de ello, aunque haya alguna que otra excepción como, por ejemplo, en la p. 353 donde parecería que el concepto de la *missio Dei* fuera una idea de David Bosch, y se la entiende como una *limitación* del actuar de Dios. Me sorprende un poco que en la discusión del colonialismo no se discuta la propuesta de “zonas de contacto” (p. 339) o que en cuanto al pluralismo religioso se omita una referencia a Jacques Dupuis SJ (p. 536). En cuanto a la inculturación se podría haber tomado más referencias a América Latina, particularmente las reflexiones de Paulo Sues. Los aportes de las teologías de la liberación, sobre todo latinoamericanas en referencia al (pos)colonialismo, podrían haber merecido mayor destaque (p. 351s). El artículo sobre los pueblos indígenas se concentra en un acercamiento narrativo a Australia y se ubica explícitamente fuera del mundo académico (p. 438), pero la reflexión sobre las religiones indígenas (513-530) llena esta laguna. Es obvio que diferentes lectores quisieran ver sus temas y autores preferidos más destacados, pero esto no quita méritos a este volumen.

Creo que este libro grueso es una herramienta importante para el estudio y la investigación. Sus capítulos abren puertas e indican caminos seguros para emprender lecturas sobre los temas indicados. Aunque el precio del tomo resulte algo prohibitivo en muchas partes del mundo, creo que valdría la pena intentar conseguirlo, sobre todo para bibliotecas de universidades, facultades de teología, seminarios y casas de formación.

Christian Tauchner SVD



Edición
hispanoamericana

Próximo número

**La misión desde la perspectiva
de Benedicto XVI**

Dirección de Spiritus - Edición Hispanoamericana:

Teléfono: (+593-2) 2908 521

e-mail: spiritus.ec@gmail.com

www.spiritus.com.ec

<https://www.facebook.com/spiritus.ec/>

Spiritus forma parte de la Federación de la Prensa Misionera
Latinoamericana (Premla)



La misión al servicio de la vida



Presentación

Emmanuele Pastore
Madeleine Ovah

- La vida prometida según el libro del Deuteronomio
- La ecología al servicio de la vida.
Una reflexión sobre la “defaunación”

Frank Wright

- Al servicio de las personas sordas en los Estados Unidos

Cory Andrew
Labrecque

- La Iglesia en Canadá al servicio de la vida.
Visión de una ética coherente

María Ángela
De Giorgi

- Misión y vida.
Una iniciativa interreligiosa en Japón

Dieudonné
Nzapalainga

- La lucha por la vida en el corazón de la violencia

Parte aparte

Eleazar López
Hernández

- Repensando la teología india más allá de las fronteras

Crónicas

Marcel José de Godoy
Étienne Frécon
Vera Lucia M. A.
Lucarelli

- La experiencia sinodal en América Latina
- Diálogo interreligioso en Asia y el océano Índico

- Minorías religiosas en el Mediterráneo y el África subsahariana.

El reto, la fuerza y la gracia de ser minoría.
Seminario de Rabat, 16-17 de marzo 2023

- Taller sobre la “*missio Dei*”

Christian Tauchner
Catherine Marin y
Gilles Berceville

- El Instituto de Historia de las Misiones (IHM) del Instituto Católico de París.

Balance del primer año de actividades (2022-2023)

Jean-Claude Angoula

- Consejo de Redacción de la revista *Spiritus*

Reseña

Edición
hispanoamericana
Quito, Ecuador