

EUROPA SIN FRONTERAS Y SIN MISIÓN?

Apuntes sobre una misión inculturada en los países de habla alemana

Markus Büber

En las siguientes reflexiones me refiero sobre todo a las experiencias y a los procesos en los ámbitos europeos de habla alemana. De ahí se derivan algunas afirmaciones sobre la situación en toda Europa. La hipótesis que quiero considerar es la siguiente: en Europa el cristianismo se ha „despedido“ en grandes partes del mandato misionero de anunciar la fe cristiana. Al mismo tiempo, la Europa moderna participa en una „misión“ política y social que consiste en superar las fronteras. Se usan los términos de „globalización“ y „proceso de integración de Europa“.

Mis reflexiones se dividen en cuatro capítulos: Un primer punto se dedica a la descripción del *contexto* de la misión „cristiana“ en la Europa de hoy (1). Después se señala el significado de la *misión* dentro de este contexto europeo (2). Siguen unas *reflexiones teológicas* que fundamentan el concepto de una misión inculturada (3). Y finalmente se presentan unas cuantas perspectivas de una *práctica misionera inculturada* en la Europa de hoy (4). Con esos cuatro puntos no pretendo desplegar la situación de la misión cristiana en Europa en toda su extensión. Más bien quiero señalar *unas cuantas líneas significativas* para la Iglesia, la pastoral y la teología.

1. EL CONTEXTO DE LA MISIÓN EN EUROPA

1.1. Secularización y ex-culturación

En las sociedades modernas de Europa del Oeste el cristianismo tradicional sigue perdiendo importancia para la sociedad y los individuos. La religiosidad en el marco de la Iglesia y los contenidos de la fe cristiana no son atacados con agresividad, sino más bien se van evaporando¹. Al mismo tiempo, Europa occidental se va convirtiendo en un continente multireligioso por las diferentes olas de inmigración, ya sea por búsqueda de trabajo o de refugio.

El cristianismo está en peligro de ir perdiendo más y más la relación con las diversas realidades que la gente está viviendo. En el campo de la evangelización, de la liturgia y de la vida comunitaria, el cristianismo se queda muchas veces atrapado en una praxis eclesial que no responde a las expectativas y las exigencias de las sociedades modernizadas. Por eso se habla de un cristianismo de-culturado o ex-culturado. La ruptura entre el evangelio y la cultura (EN 20) es una realidad muy frecuente en Europa occidental. Esa observación no excluye tendencias contrarias de in-culturación: siguen existiendo parroquias muy vivas;

¹ Cf. al siguiente Höhn, Hans-Joachim, „A test of rupture“. Will it hold? European Christianity in the tension of the social process of modernisation. En: Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., Jahrbuch für Kontextuelle Theologien 97. Frankfurt 1998, 63-72. Cf. también *id.*, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (QD 154). Freiburg-Basel-Wien 1994.

existe un compromiso con los problemas políticos y sociales tanto europeos como de otras regiones del mundo. Y existe una manifiesta búsqueda de la espiritualidad.

El estado es „secularizado“ porque ya no se apoya en sistemas religiosos. Se rige por las normas que él se da de por sí mismo. Se apoya más bien en los valores del sujeto moderno que es emancipación y autonomía. En la conciencia de mucha gente se mantiene una especie de „religión civil“ que es muy poco clara, pero que rechaza, desde los principios de emancipación y de autonomía, todo intento misionero.

Mi crítica no está dirigida en contra de la „secularización“², sino contra una modernidad, que no reflexiona sus propias limitaciones. La concentración en la auto-realización personal ha dejado hasta ahora de lado el hecho que el sujeto se realiza esencialmente en relación con otras personas. Se echa en menos la relacionalidad del sujeto al otro / a la otra. La identidad se constituye solo a través de relaciones, el sujeto no se constituye nunca de por sí solo.

1.2. La individualización y la compostura de lo religioso

Al menos en las ciudades europeas se puede experimentar diariamente el pluralismo y la diversidad de religiones y religiosidades. Debido al cambio social y cultural, a los movimientos de migración y a las nuevas posibilidades de comunicación están presentes diferentes religiones y sistemas de interpretación global en la vida diaria en Europa.

Dentro de las condiciones de la modernidad se observa que la religiosidad como tal no desaparece. Pero se vive la religiosidad y los sistemas portadores de sentido fuera de las instituciones, quiere decir que se des-institucionalizan. Se manifiestan en múltiples y diversas formas, quiere decir se presentan en forma plural. Hay una gran variedad desde estilos de vida y visiones esotéricas hasta grupos fundamentalistas dentro del cristianismo y de otras religiones.

¿Cuáles son las condiciones para que el sujeto moderno pueda constituir su mundo religioso apartir del concepto de autonomía? Después de la paulatina disolución del ambiente confesional la modernidad crea la posibilidad para nuevas libertades³. El individuo de una sociedad diferenciada por funciones es capaz de decidir por su propia voluntad sobre su forma y estilo de vida, sobre trabajo y recreo, sobre ética e ideología. Pero también se da la inevitable exigencia que el individuo defina su propia existencia en el marco de las nuevas libertades. Se encuentra ahora desligado de las tradicionales relaciones sociales y marcos de referencia. *Debe* tomar decisiones, pero no importa *cuales*.

A partir de las posibilidades de escoger y de actuar en el campo de lo religioso, se da la urgencia de la toma de decisión por una determinada ideología. En eso no se retoma sistemas de interpretación global y de antemano definidos, sino que el individuo compone su propia visión de conjunto a partir de elementos extraídos de diversos sistemas existentes. Se hace cada uno y cada una su propio tejido⁴. Cristianos suelen escoger del cristianismo lo

² Cf. *Mette, Norbert*, Kritischer Ansatz der Praktischen Theologie. En: van der Ven, J./Ziebertz, H.-G. (Ed.), Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie. Kampen-Weinheim 1993, 201-224.

³ Cf. *Gabriel, Karl*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141). Freiburg-Basel-Wien 1992.

⁴ Cf. ejemplarmente para la discusión de la „individualización“: *Dubach, Alfred/Campiche, Roland J.* (Ed.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich-Basel1993. Dos tomos con comentarios sobre esta

que les parece útil. „El camino ya no se rige a partir de la vocación y de la conversión, sino a partir del decidir y del escoger individual y personal.“⁵ La actitud de que cada cual se „componga su propio tejido“ se basa en intereses egocéntricos y no tanto en un interés auténtico por otras culturas, religiones o experiencias de iglesia mundial.

1.3. La „misión“ política y económica de Europa hoy

Hasta el inicio de la globalización, el centro y la periferia tenían una definición geográfica en el comprensión de la gente. Hoy en día, se encuentra en una sola ciudad la metrópolis y la periferia juntos sea en Manila, Lima, Nairobi o en Zurich. Las fronteras existentes entre estados nacionales se van rompiendo por medio de la propagación mundial de las reglas del mercado. Con las nuevas tecnologías de comunicación y posibilidades de movilidad se va creando una sociedad mundial del mercado. La participación en ello da acceso al poder. Las instituciones financieras internacionales (FMI / Banco Mundial) y los acuerdos comerciales sirven para la imposición de las relaciones del mercado. Su „credo“ es el Neoliberalismo.

En la globalización se ofrece una visión moderna de progreso, bienestar y mercado como modelo de desarrollo que pretende tener vigencia global y una eficiencia que realiza lo prometido. Los seguidores de tal política se ubican en los centros de poder en todas partes del mundo. Ellos tienen una actitud „misionera“ hacia sus propios países para imponer sus ideas del esfuerzo propio y de la responsabilidad propia. La predominancia de lo económico marca („evangeliza“) el pensar de las personas: el éxito, el esfuerzo personal y la capacidad de acomodarse a los cambios se convierten en los factores conductores de la integración social.

A consecuencia, se le quita a la persona la consciencia de su dignidad que le corresponde independientemente de sus esfuerzos y de lo que produzca. La búsqueda del sentido de la vida queda precaria; múltiples ofrecimientos comerciales para consumir y disfrutar el tiempo libre solamente permiten una aturdimiento.

Las limitaciones de la modernidad globalizada y las consecuencias desastrosas de su „misión“ son óbvias: se destruye la naturaleza, se les excluye a las personas de la sociedad y a naciones enteras de la comunidad de los estados porque no son considerados importantes para los intereses económicos.

Con la caída del muro de Berlín en el 1989 se derrumbó el socialismo como alternativa al capitalismo neoliberal. Se eligió a gobiernos social-demócratas en Inglaterra, Francia, Italia y Alemania que se adaptan de manera pragmática al cambio forzado. Ya no hay alternativa. En un artículo de Le Monde Diplomatique se lee: „La socialdemocracia ha perdido su norte, sólo navega a la corta distancia de la vista, concentrada en los problemas urgentes inmediatos, y se maneja sin ninguna visión básica... En el ámbito político hay que

investigación: Krüggeler, Michael/Stolz, Fritz (Ed.), Ein jedes Herz in seiner Sprache ... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen. Zürich-Basel 1996; Dubach, Alfred/Lienemann, Wolfgang (Ed.), Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirche von morgen. Zürich-Basel 1997. Cf. también Gabriel, Karl, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141). Freiburg-Basel-Wien 1992; id. (Ed.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996.

⁵ Cf. Höhn, A test of rupture, 66.

crear de nuevo a la izquierda, ya que la socialdemocracia ha adoptado el conformismo y el conservativismo. Ella se ha convertido en la derecha moderna.”⁶ Las fuerzas críticas están conscientes, que hace falta una visión convincente y coherente para una transformación de la situación económica y política injusta a nivel de Europa y del mundo.

Al mismo tiempo unos recompensan la sobre-exigencia al retomar supuestamente „eternas“ identidades nacionales, étnicas, culturales o religiosas. Para superar los riesgos de las limitaciones mencionadas se busca nuevos espacios religiosos fuera de la tecnología, de la economía o de la política. Así se da una situación dialéctica: a la globalización y al universalismo moderno se le opone una tendencia hacia lo regional y lo particular. Entonces, se trata de los siguientes rasgos dialécticos de la modernidad global:

1. Por un lado desaparece respectivamente disminuye la relevancia de la religiosidad oficial e institucional del cristianismo eclesialmente formado y por otro lado surge una religiosidad individual y plural.
2. A la emancipación y autonomía del sujeto se le oponen nuevas dependencias. A la libertad de poder decidir sobre cada vez más aspectos de la propia vida personal se le opone la dependencia de los marcos de decisión que son social y económicamente dirigidos.
3. Las tecnologías nuevas de comunicación hacen posible la participación en comunicación e intercambio global. Pero por otro lado se da el hecho que importantes partes de las poblaciones son excluidas de tales posibilidades y su participación no está siquiera prevista.

1.4. La falta de inculturación de la fe cristiana

¿Porqué el cristianismo europeo no logra realizar la inculturación en estos contextos? Constatamos que en el contexto europeo las comunidades cristianas sufren la deficiencia de no poder descifrar sus vivencias cotidianas a la luz de la fe cristiana. A los creyentes, a los agentes pastorales y a los teólogos les falta un lenguaje que les permitiera interpretar las actuales experiencias de vida en el marco de la fe cristiana. Es tarea urgente de la teología de encontrar un lenguaje nuevo para servir a la inculturación.

Los responsables europeos de las iglesias locales, las conferencias nacionales de los obispos y la curia romana ven los esfuerzos de inculturación con desconfianza y con ganas de imponer restricciones en vez de fomentarlos. Sus propios conceptos de inculturación e evangelización se ligan a formas tradicionales del cristianismo que no sirven para acoger los desafíos de la modernidad. Para ellos la inculturación sirve para recuperar el terreno perdido de la iglesia en sociedades - supuestamente - sin Dios.

Otra de las causas consiste en la pérdida de ánimo y en la falta de creatividad de los agentes pastorales. En muchas partes la iglesia sirve sobre todo a las necesidades individuales de la burguesía. La pastoral, sea de parroquia o sea de campos específicos, ofrece una mezcla de todo para tratar de satisfacer a todos, lo que significa en otras palabras que faltan opciones claras del evangelio. Sobre todo llama la atención la falta extrema de conciencia socio-política en casi todos los niveles de la iglesia. Muchas prédicas, reuniones

⁶ *Ramonet, Ignacio*, Die moderne Rechte. En: Le Monde Diplomatique. Monatszeitung für internationale Politik. Deutschsprachige Ausgabe. 5. Año, Abril 1999, 1.

de padres de familia o clases de religión reflejan un nivel poco calificado de orientación personal o de insignificancia religiosa como prueba de la incapacidad de reconocer los desafíos de una praxis cristiana en el contexto de hoy.

No hay que dejar de lado los cursos de los estudios teológicos en Europa que sirven por lo general muy poco para la formación de la capacidad de inculturación. La teología científica se entiende todavía en primer lugar como hermenéutica de la fe cristiana que se basa en la biblia y en la tradición. Porque les falta muchas veces una relación directa con la práctica de la vida real, los teólogos y las teólogas no pueden percibir bien las vivencias cotidianas de mujeres, hombres, niños, ancianos, enfermos, desocupados etc. y tampoco pueden reflexionar sobre la pregunta si en tales experiencias de la gente se expresan contenidos y formas de fe auténtica.

Hacen falta personas que sepan pasar las fronteras y que conozcan y compartan determinados contextos de la vida diaria y de la fe de las personas y que sean capaces de una reflexión teológica a partir de lo experimentado. Concluyendo, se puede afirmar que la reflexión sobre las dificultades para una realización exitosa de la inculturación es el primer paso para dar inicio a una inculturación.

2. LA RELEVANCIA ACTUAL DE LA MISIÓN EN EUROPA

Misión tiene que inculturarse en los diversos contextos (en plural!) de Europa si la fe cristiana quiere afirmarse en su identidad y relevancia. Nos dedicamos entonces a la pregunta: a dónde se encuentra hoy en día la misión en estos contextos?

La misión es poco apreciada tanto en la iglesia católica como en la protestante de los países de habla alemana. La intención misionera cristiana suena en los oídos del hombre moderno como un terco aferrarse a una cosa que ya quedó hace rato en tiempos del pasado⁷. Se asocia a la palabra „misión“ en primer lugar a los intentos de conversión que son llevados a cabo por sacerdotes y religiosas de Europa en Asia, Africa y América Latina. La praxis reciente de la misión que se resume con los términos „justicia, paz y preservación de la creación“; „presencia misionera“; „encuentro“, „diálogo y cooperación“ en la vida cotidiana no se ve en relación con el término „misión“.

2.1. Reservas frente a la historia de la misión

Hay muchas razones porque se le atribuye una baja importancia a la misión. En primer lugar hay una profunda desconfianza hacia una praxis misionera que en el pasado les ha costado tantas víctimas a los pueblos misionados. Figuras excepcionales no pueden hacer desaparecer la ligazón culpable de la iglesia con la conquista y la sumisión. Se hace la crítica hacia una hermenéutica por la que se somete al otro a los intereses de los europeos. Se critica la intención misional de la misión europea de querer entender a los pueblos extraños de ultramar con la finalidad de evangelizarlos y de someterlos a sus intereses de poder, exterminando las religiones autóctonas.

⁷ Cf. *Gabriel, Karl*, Vom missionarischen Sendungsbewusstsein des abendländischen Christentums zur kulturellen Akzeptanz des religiösen Pluralismus. Eine soziologische Analyse. En: Peter, A. (Ed.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen – Theologische Reflexionen – Missionarische Perspektiven* (NZZ Supplementa, Vol. 44). Immensee 1996, 111-126.

Dicha crítica de la misión del pasado se justifica por varias razones. Se deduce de una praxis cristiana equivocada que una praxis mejor no podrá realizarse nunca. Pero nos preguntamos si después del despido de la misión en Europa se podrá intentar compensar por medio de la abstención el mal tremendo que se le ha causado en el pasado a otros pueblos.

En mi manera de pensar no se justifica el retirarse de la misión a causa de los hechos históricos. Con miras al final de la misión se le pretende acusar al cristianismo de ser incapaz de aprender con relación al reconocimiento de la alteridad del otro. Distanciarse de la misión implica un distanciarse de la historia de la misión. Como europeo uno se aleja de la historia para pretender mantener una inocencia. De tal manera que no se toma en serio la responsabilidad propia del cristianismo y de la iglesia de hoy en día por la praxis misional del pasado.

También hay que criticar el retiro de la misión desde una perspectiva teológica porque el mandato misionero pertenece a la propia identidad del cristianismo. Aún cuando no se tenga claridad sobre la manera de ponerlo en práctica, no se resuelve el problema si se evita toda discusión sobre el particular. Uno se da cuenta de la necesidad y además de la tremenda dificultad a la vez de aportar una comprensión de la misión inculturada a la praxis cristiana en una manera comunicativa que convenga.

2.2. La búsqueda del reconocimiento del otro

Una comprensión fundamentalista de la misión se entiende en continuidad con una praxis opresora de la misión. Se trata de legitimarse como reivindicación absolutista y exclusivista. Muchas veces se presenta en conexión con una pretensión de superioridad de la propia cultura occidental y europea. Se intenta que personas de otras culturas y religiones se conviertan a la religión cristiana que se presenta como „cultura cristiana“ de marcado perfil europeo-occidental.

Estos movimientos desarrollan en algunas partes nuevas y abiertas ofensivas misioneras. Se ha descubierto por ejemplo las regiones del medio-este europeo como nuevos campos de la misión. La misión a partir de Europa occidental que apunta hacia los pueblos que han recibido una educación secularizada y atea es observada con bastante desconfianza por parte de las iglesias ortodoxas. Dicha comprensión de la misión es acusada en consecuencia y con razón, como ergotista, cargosa y intolerante. Misión en este sentido es contraproducente.

Johann Baptist Metz describe con precisión la situación complicada, en que se encuentra la autocomprensión cristiana y la evangelización cristiana en Europa de hoy: „Vivimos en un tiempo de un pluralismo constitutivo; pluralismo de culturas, religiones e ideologías. Cada intento de cuestionar tal pluralismo es sospechoso. El universalismo es considerado como un imperialismo latente. Un compromiso universal aparece como falsa trampa intelectual y moral. Se busca y se requiere una percepción y una certeza de diferencia y de alteridad, apoyándose en la sensibilidad postmoderna por los sempiternos peligros de conceptos universalistas y del menosprecio del pluralismo y de la diferenciación.“⁸ Una reivindicación universalista, pero culturalmente determinada de la

⁸ Metz, Johann Baptist, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*: 1967-1997. Mainz 1997, 197f.

verdad se expone hoy en día a la sospecha de negar la alteridad de las otras personas en su manera de ser diferente. ¿Pero cómo se define una praxis cristiana que sepa respetar el reconocimiento del otro y a la vez sepa mantener su propia reivindicación universalista de la verdad?

El reconocimiento del otro se fomenta en la promoción del diálogo intercultural e interreligioso. El diálogo se rige por el ideal de la igualdad de principio y de derecho de todas las personas que participan. Los encuentros y los intercambios se dan en niveles locales como universales, entre cristianos y musulmanes en Suiza y entre alemanes, rumanos o brasileños a través de los continentes. El diálogo quiere lograr una mejoría en el mutuo entendimiento y una educación que acepte la pluralidad y diversidad cultural y religiosa⁹.

No hay duda sobre la importancia de este propósito. Se promueve la integración y la participación de sujetos diversos en las sociedades europeas. Se genera la toma de conciencia por las conexiones globales, p. e. entender las razones de las migraciones y huidas de los refugiados, reconocer las diferentes modos de vida y pensamiento.

El diálogo intercultural e interreligioso también tiene sus limitaciones propias. ¿Quién dialoga con quién? ¿Acaso las élites modernas, no se ponen demasiado rápido de acuerdo sobre sus intereses comunes? ¿Y qué decir de los excluidos y marginados quienes no tienen ni la oportunidad de presentar sus perspectivas sobre la sociedad, la cultura, la religión? ¿Y qué decir a aquellos que no participan en el diálogo porque se sienten amenazados en su identidad?

Las preguntas mencionadas evidencian que el diálogo se basa en determinadas opciones. Hay que dar oportunidad a aquellos que no son escuchados. Esta opción abre otra perspectiva: culturas tienen sus limitaciones y, por otro lado, no hay que reconocer toda y cualquier alteridad por sí misma porque si se hiciera así, se tendría que aceptar también la alteridad del opresor. Aquí se llega a una aparente dificultad límite en el recurso a la identidad de cultura o de la alteridad.

Eso implica que es necesario manifestar en el diálogo la propia convicción. El recurso a la identidad de cultura o de alteridad evidentemente no puede por sí solo resolver la dificultad límite de la identidad cultural frente a un cuestionamiento justificado de un universalismo desastroso. La tarea auténtica de la misión, que incluye el diálogo intercultural e interreligioso, se define por la realización práctica del concepto propio.

2.3. Pastoral social – resurgimiento y escape

Analizando los planes pastorales, que últimamente aparecen en gran número, y los lineamientos de la iglesia, constatamos un obvio resurgimiento de la diaconía en la pastoral de los países de habla alemana. El lema de ese resurgimiento es: „Una iglesia que no sirve, no sirve para nada.“¹⁰ Se busca una nueva relevancia en la pastoral social a través del

⁹ La literatura al respecto es inmensa. La búsqueda del diálogo intercultural e interreligioso se extiende a todos los niveles políticos, sociales y eclesiales. Llama la atención que no se dejan evitar las guerras a pesar de los esfuerzos por conocerse y convivir entre diversas identidades culturales. Como ejemplos sirven las guerras civiles en Ruanda y en ex-Yugoslavia.

¹⁰ Para fundamentar tal expresión se hace referencia a ejemplos cristianos de acción servicial como Alfred Delp SJ o el obispo Jacques Gaillot.

servicio a los necesitados.¹¹ Hay un enlace de motivos que llevan a esos enfoques de pastoral social:

- el escándalo provocado por la contradicción que existe entre el amor predicado y la violencia practicada en la historia del cristianismo;
- el aprender de los resurgimientos que se dan en América Latina, África y Asia y las promesas de un cristianismo vital que conllevan,
- la búsqueda de un nuevo papel social y aprobación social ante la pérdida de relevancia;
- la búsqueda de una identidad profundizada desde el punto de vista de la teología y relevancia de la fe en la propia vida cotidiana.

El resurgimiento de la diaconía o pastoral social abre nuevos accesos a la fe y le trae al cristianismo una ganancia de credibilidad. Se trata de un paso que debería haberse dado ya hace mucho tiempo y en muchas parroquias aún no se ha logrado.

El resurgimiento de la pastoral social tiene sus limitaciones si se trata meramente de una reacción pragmática a la pérdida de relevancia del cristianismo. Superficialmente puede dar más credibilidad por su compromiso de diaconía. Pero lo que hace falta es una reflexión sobre las raíces religiosas, místicas de la fe vivida en la práctica de la diaconía. No se puede separar fe y solidaridad. La diaconía puede abrir un acceso a la fe. En el actuar se puede experimentar una dimensión de profundidad, que no se puede reducir a una actitud de provecho propio. Existe lo gratuito, lo no merecido, lo misterioso e incomprensible. Desde esa transcendencia se puede dar respuestas al sentido de la vida, las que son experimentadas como esperanza, como „horizonte permanente de transcendencia“ del mundo¹². Esas experiencias sobrepasan el actuar de la diaconía. Desde esa transcendencia sin embargo el cristianismo puede desarrollar una „competencia extraordinaria de crítica e innovación de las condiciones presentes“¹³. Aunque muy cuestionada, la fe cristiana está presente en el mundo.

En la pastoral social hay que dar una calificación teológica a esas experiencias para que se comprenda lo que está en juego en la solidaridad. ¿Cuál es el concepto de Jesucristo que fundamenta el acompañamiento de los refugiados o el trabajo con jóvenes? ¿Qué expresión concreta de la iglesia se manifiesta en el centro de desempleados? El objetivo de esa propuesta es desarrollar una teología en los resurgimientos de la pastoral social que se refiera a sus propias raíces místicas y encuentre un lenguaje auténtico para expresar lo experimentado. Quiero hacer comprensible, explícito y socialmente eficiente lo implícito que se da en la práctica pastoral social.

¹¹ Una introducción profunda y extensa en la praxis y teoría de la pastoral social ha dado *Steinkamp, Hermann*, *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*. Mainz 1994. Teólogos en los países de habla alemán han discutido la pastoral social durante su congreso en 1994, cf. la documentación: *Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge*. En: *Pastoraltheologische Informationen* 14 (1994) 79-153. Cf. unos ejemplos prácticos y su interpretación en *Mette, Norbert / Steinkamp, Hermann* (Ed.), *Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral*. Mainz 1997. Cf. continuando en la discusión *Fuchs, Ottmar*, *Für eine neue Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral*. En: *Pastoraltheologische Informationen* 18 (1998) 231-247.

¹² *Fuchs*, *Für eine neue Einheit*, 238.

¹³ *Fuchs*, *Für eine neue Einheit*, 237.

2.4. Cambios, rupturas en el movimiento de solidaridad

A más tardar en los años 60 el concepto europeo de misión se refiere principalmente a la discusión de política de desarrollo. En los años 70 y 80 la solidaridad con el „tercer mundo“ constituía un movimiento muy fuerte, que conscientizó a la gente en el área de paz, medio ambiente y posición de la mujer. El Vaticano II y la teología de la liberación reflexionaron los fundamentos teológicos del compromiso misionero de cristianas y cristianos comprometidos.

En los años 90 hubo un cambio en la dinámica del trabajo de solidaridad con los países del „sur“ y también en los anhelos existentes en „Europa“. Una hipótesis muy corriente es que se trata de un cambio de la forma tradicional de la solidaridad. También se explica el cambio por la individualización, la pluralización y el desprendimiento de las instituciones tradicionales¹⁴. El compromiso solidario de la iglesia en favor de la justicia, la paz y la preservación de la creación sigue teniendo mucha reputación. El cambio requiere nuevas formas de solidaridad: un compromiso en favor de proyectos definidos, temporales y con orientación a la experiencia vivida. Por el momento no es cierto si la situación es suficientemente explicada como cambio. En la percepción de los restantes grupos de solidaridad, el compromiso y el entusiasmo de los años 80 ha desaparecido. Muchas veces el movimiento se ha reducido a pequeños núcleos de hombres y mujeres comprometidos. Hasta cierto punto el trabajo de solidaridad se ha profesionalizado en las organizaciones de ayuda y en un gran número de ONG's. Siempre hay que preguntarse cual es la relevancia del compromiso voluntario. La solidaridad con las víctimas de catástrofes, guerra o exigencias del medio ambiente a nivel local llega a movilizar grandes recursos financieros y compromiso voluntario. Y además: ¿no se trata de una ruptura de la solidaridad como tal si casi ya no se logra socializar a jóvenes y adultos jóvenes en el trabajo solidario?

2.5. El desaparecer de la misionología de las facultades

En mi último punto me refiero al hecho que la misionología ha casi desaparecido de las facultades de teología católica¹⁵. ¿Significa eso que la misma teología ha abandonado su encargo de misión? ¿Es acaso un índice más de que, como se lamenta tanto, las iglesias europeas carecen de sentido de iglesia universal? Es decir, con la desaparición de la misionología ¿se está por fin tomando en cuenta el escándalo provocado ante las

¹⁴ Cf. por ejemplo *Nuscheler, Franz/Gabriel, Karl/Keller, Sabine/Treber, Monika*, Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis. Mainz 1995; *Weckel, Ludger/Ramminger, Michael*, Dritte-Welt-Gruppen auf der Suche nach Solidarität. Münster 1997; *Rottländer, Peter*, Das Potential ist da. Die weltweite Solidaritätsarbeit befindet sich im Umbruch. En: Herderkorrespondenz 50 (1996) 466-470; *Holenstein, René*, Was kümmert uns die Dritte Welt. Zur Geschichte der internationalen Solidarität in der Schweiz. Zürich 1997.

¹⁵ Con la excepción de Fribourg/Suiza y de Münster/Alemania ya no hay cátedra de misionología en ninguna facultad católica-estatal en los países de habla alemán. Solo existen en algunos lugares programas limitados y cortos. Sobre la situación en Alemania cf. *Sauer, Christof / Krüger, Volker*, Das Lehrangebot in Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft in Deutschland. Tübingen (Institut für Praktische Theologie) 1998, 36 p. En Suiza la Misión de Basilea como institución protestante patrocina la fundación „Misionología“ en la facultad protestante de Basilea. Al mismo tiempo se constata que se instalan programas de ciencias religiosas en universidades como en Dresden/Alemania.

consecuencias opresoras de la conciencia misionera de las iglesias europeas? Una respuesta me parece difícil.

En primer lugar llama la atención que las razones que llevan a la desaparición de la misionología son también económicas. Debido a la obligación del Estado de ahorrar, las facultades de teología suprimen la misionología como una de las primeras especialidades¹⁶. Por consiguiente se considera la misionología como una especialidad que se puede abandonar fácilmente. ¿A qué se debe eso?

Se puede constatar que la teología práctica (sobre todo la teología pastoral y la pedagogía religiosa) se hizo cargo de los temas de evangelización e inculturación, mientras que la teología fundamental y la teología dogmática reflexionan la teología de las religiones¹⁷. Al mismo tiempo se busca establecer nuevos cursos y invitar catedráticos de teologías contextuales de los países del „sur”¹⁸. Detrás de este desarrollo hay un nuevo concepto de misión y un nuevo modelo de comunicación. Se organiza el diálogo y el encuentro entre diferentes teologías.

Por otro lado, en los países de habla alemana existen instituciones de misionología de mucha importancia fuera del ámbito universitario. El Instituto de Misionología de Aachen, las congregaciones como la de los Franciscanos y la del Verbo Divino, las obras misioneras como la Misión de Belén, tienen capacidades de investigación misionológica, y también las organizaciones de ayuda de la Iglesia mantienen departamentos de investigación.

3. EL CONCEPTO TEOLÓGICO DE UNA MISIÓN INCULTURADA

En mi exposición me he referido a tres accesos teológicos a la misión. Un *primer* acceso parte de un concepto exclusivista de aspiración a la verdad cristiana. En todas las confesiones cristianas esa aspiración sirve de una legitimación de prácticas fundamentalistas en la misión. El *segundo* acceso postula una renuncia a la misión. Detrás de ese concepto está el esfuerzo teológico de lograr el reconocimiento del otro como otro (pluralidad). Más allá del fundamentalismo y de la renuncia a la misión hay que buscar un *tercer acceso: el acceso inculturado*. Ese acceso tiene que discernir los signos de los tiempos en los países de habla alemana (respectivamente de Europa) de hoy en día y aportar su potencial crítico desde la fe. La cuestión fundamental es: ¿Cómo vivir en dicha realidad europea el mensaje de Jesús, del Reino de Dios que ya ha comenzado?

A pesar de las limitaciones explícitas mencionadas la teología ha contribuido al cambio y a nuevos conceptos de misión. A nivel de la iglesia universal eso se muestra claramente en los documentos del Vaticano II, *Evangelii Nuntiandi* y *Redemptoris Missio*. Misión ya no se define desde el punto de vista geográfico, sino que se comprende como

¹⁶ Así a la universidad de Würzburg/Alemania.

¹⁷ Cf. por ejemplo la discusión sobre „teología pluralista de las religiones”, que ha producido mucha literatura: *Brück, Michael von/Werbick Jürgen (Ed.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143)*. Freiburg-Basel-Wien 1993 (con una bibliografía).

¹⁸ „Teología intercultural” en Frankfurt/Alemania es un ejemplo para este tipo de proyectos.

realización de la iglesia en distintos contextos¹⁹. Justo por eso la misión ya no significa expansión e inserción de la iglesia europea. Es más bien una tarea en la cual se crea algo nuevo no solo en Asia, Oceanía, África y América Latina, sino también en la así llamada Europa „cristiana“²⁰. La diversidad y la diferencia de las iglesias cristianas marcadas contextualmente se explica desde el actuar del Espíritu. El Espíritu es el modo por el cual Dios está presente en las culturas y religiones y da fuerza para que nazca lo nuevo.

Para la reflexión de la misión en Europa los pensamientos de la teología de la liberación y del diálogo intercultural e interreligioso son igualmente fundamentales²¹. Se han hecho decisivos para la práctica misionera en Europa misma y desde Europa hacia ultramar. La ubicación social del cristianismo se define al lado de los pobres y excluidos. Las iglesias inculturadas no constituyen un fin en sí mismo, sino que tienen un papel definido: el ser explícitamente „signo y instrumento de la unión más entrañable con Dios y de la unión de la humanidad entera“ (LG 1).

A la presencia misionera no corresponde la ubicación social al lado de los pobres sino más, sino de cierta manera también la comunicación. Se realiza al modo del intercambio y del encuentro. La capacidad de intercambio y cooperación entre personas de diversos continentes, culturas y religiones exige una propia identidad, que hay que contribuir al intercambio. Además de eso el intercambio postula la disposición de cambiar en el encuentro.

4. PERSPECTIVAS DE UNA PRÁCTICA MISIONERA INCULTURADA

Sería pretender demasiado querer diseñar en pocas frases las perspectivas prácticas de inculturación en los países de habla alemana en Europa²². Sin embargo creo poder presentarles unas cuantas líneas básicas de orientación para inculturación. La ruptura de la tradición que se da en los mundos modernos requiere de una capacidad de innovación ya que la tradición no da para más.

El aprender a vivir la fe se da en condiciones concretas del individuo. Para ello es necesario abrir espacios que posibiliten experiencias religiosas que sean aptas y accesibles para el mundo concreto y el horizonte de comprensión de la persona. Hoy día una persona se hace cristiana a través de experiencias y decisiones personales. Se requiere de espacios que favorezcan vivencias personales y ayuden a la comunicación verbal sobre lo vivido. Ya no sirve la obligación. Se requiere de la libertad de tomar decisiones que se dejen revisar. Así se hace posible la individualización. Hay que aguantar diferentes formas de cristianismo en campos muy cercanos y no vale pretender nivelarlas hacia una plataforma de uniformidad.

¹⁹ Cf. *Collet, Giancarlo*, *Theologie der Mission oder der Missionen? Beobachtungen zum Umgang mit einem umstrittenen Begriff*. En: *Conc 35* (1999) 84-91.

²⁰ Cf. *Rahner, Karl*, *Sämtliche Werke*, Vol. 19: *Selbstvollzug der Kirche*. Freiburg-Basel-Wien 1995, 352.

²¹ Cf. *Fornet-Betancourt, Raúl (Ed.)*, *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Vol. 3: *Die Rezeption im deutschsprachigen Raum*. Mainz 1997.

²² Cf. sobre el tema de la inculturación en los contextos de habla alemán: *Fuchs, Ottmar*, *Gott hat einen Zug ins Detail. „Inkulturation“ des Evangeliums hierzulande*. En: *Id. et al., Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche*. München 1995, 55-95; *Weber, Franz*, *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*. Mit einem Vorwort von Bischof Erwin Kräutler. Mainz 1996, 359-368.

La fe cristiana en Europa se desarrolla necesariamente dentro del contexto de la modernidad y la globalización. La fe cristiana puede aprender de la modernidad. Hay que recatar tales elementos como libertad individual y liberación de la opresión ajena, mayor participación de todos en la sociedad, intercambio y encuentro a través de los continentes.

En los últimos años han surgido diferentes procesos de consultación²³ y discusión²⁴ a nivel nacional en las iglesias católicas y protestantes. Estos procesos provocan una cierta dinámica en las parroquias y grupos cristianos. Todo eso muestra, que la base de la iglesia está dispuesta de trabajar los desafíos de hoy.

Hay que desenmascarar las formas actuales del culto a los ídolos en base de la tradición judío-cristiana. Esa reflexión comprende una crítica desde la fe de la violencia contra el extranjero, el individualismo, las formas patriarcales de dominación, la destrucción de la creación. La teología tiene que esbozar una crítica de la religión con relación a la vida cotidiana.

Un ejemplo para este es la iniciativa „Kairos Europa“. „Kairos Europa“ lucha por una Europa justa, digna y democrática, persigue una doble estrategia: 1. la negación de las condiciones de injusticia existentes y la participación en la construcción de alternativas a nivel local. 2. la participación en la red global y la crítica profética de la injusticia²⁵. Por lo tanto misión en ese sentido es ecuménica porque pugna a través de las fronteras por una sociedad, en la que todos los hombres pueden vivir.

Hay que utilizar la rica experiencia de diversidad cultural y religiosa. La nueva catolicidad une lo local con lo global al propiciar el intercambio y los encuentros a través de las fronteras²⁶. Comunicación intercultural, en la que no sólo participan los pobladores de las metrópolis, significa la búsqueda de la verdad a partir de perspectivas diversas de experiencias múltiples y facilita un testimonio verídico. Con la facilitación de comunicación se nivela el camino hacia una solidaridad global. Aquí se encuentra el punto de partida de una misión como intercambio en todas direcciones, es decir pensada también desde Asia, Africa y América Latina hacia Europa.

²³ Cf. en Alemania: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Ed.), *Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozess über ein gemeinsames Wort der Kirchen* (Gemeinsame Texte, 3). Bonn 1994; *id.*, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (Gemeinsame Texte 9). Bonn 1997; cf en Suiza: *Schweizerische Bischofskonferenz / Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund* (Ed.), *Welche Zukunft wollen wir? Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz. Diskussionsgrundlage*. Bern 1998.

²⁴ Plataforma „Wir sind Kirche“ („Nosotros somos Iglesia“) en Alemania y „Dialog für Österreich“ („Dialogo para Austria“) en Austria; „Tagsatzung“ („Asamblea“) en la diócesis de Basilea (1998) y en la diócesis de Chur (1997) en Suiza.

²⁵ Cf. *Duchrow, Ulrich*, *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie*. Gütersloh-Mainz 1994, 229-301; *id.*, *Das Christentum im Kontext globalisierter kapitalistischer Märkte*. En: *Conc 33* (1997) 167-176, bes. 175. Cf. *Europäisches Kairos-Dokument für ein sozial gerechtes, lebensfreundliches und demokratisches Europa*. Mai 1998 (Sonderdruck der *Junge Kirche*). Hamburg 1998.

²⁶ Cf. *Schreiter, Robert*, *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie* (Theologie interkulturell, Vol. 9). Frankfurt 1997, 218f; 224f.

La misión inculturada puede colaborar con todas las fuerzas sociales que luchan por una liberación integral de opresión e injusticia. Han surgido diferentes movimientos *reformistas*. Ellos no provocan una ruptura con el sistema económico dominante. Uno de estos movimientos es el „Jubileo 2000“. En Junio 1999 en Koeln/Alemania entregan unas ONGs mas que 17 millones de firmas para la petición de dejar las deudas externas de los países mas pobres.

Con eso he presentado unas perspectivas, preguntas y deseos con respecto al significado de la misión en Europa. La situación es compleja, y hay que buscar caminos que sean prometedores para los procesos difíciles y largos del futuro. Las perspectivas pueden marcar estaciones en esa búsqueda. Permiten pequeños pasos que poco a poco hacen nacer un camino que ojalá no conduzca al extravío social ni teológico. Al final nos queda la pregunta: ¿Que es lo que puede traer Europa? En primer lugar sus propias preguntas y el desamparo frente a la misión. En esas preguntas se reflejan las experiencias de los cristianos y cristianas en el mundo global moderno. Pueden presentar sus propias perspectivas de trato del mundo global moderno en las conversaciones de la iglesia universal. La misión inculturada en Europa ha desarrollado conceptos de comunicación de la iglesia universal que se manifiestan como „Partnerschaft“, como lazos de hermandad, como „parceria“ en portugués. La meta de esa Partnerschaft es darse cuenta de lo distinto que caracteriza al otro, dejarse desafiar por el, presentar su propia identidad en la conversación, de buscar un entendimiento sobre la esperanza común y la solidaridad con los pobres²⁷. El camino sigue pedregoso. La disposición de dejarse convertir por el otro, el pobre, debe ser adquirida permanentemente.

(Traducido del alemán por Emilio Näf y Franz Marcus)

²⁷ Hasta hoy considero fundamental: *Piepel, Klaus*, Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt (Misereor-Dialog 9). Aachen 1992. Cf. también *Bauerochse, Lothar*, Miteinander leben lernen. Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften. Erlangen 1995; *Treber, Monika / Burggraf, Wolfgang / Neider, Nicola (Ed.)*, Dialog lernen. Konzepte und Reflexionen aus der Praxis von Nord-Süd-Begegnungen. Frankfurt 1997.