

Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

LOS NUEVOS ESCENARIOS DE LA IGLESIA EN LA EVANGELIZACIÓN DE LO SOCIAL

XX CURSO DE DOCTRINA
SOCIAL DE LA IGLESIA

Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad
Octubre-Diciembre, 2012

Director: Ángel Galindo García

Consejero Delegado: Vicente Altaba Gargallo

Coordinador: Francisco Prat Puigdengolas

Edición: ***Cáritas Española.*** Editores

Embajadores, 162

28045 Madrid

Tel.: 914 441 000

publicaciones@caritas.es

suscripciones.ssgg@caritas.es

www.caritas.es

Tels.: Suscripción: 914 455 300

Dirección-Redacción: 914 441 019

Fax: 915 934 882

Suscripciones 2013:

España: 33,35 euros.

Europa: 45,50 euros.

América: 74,00 dólares.

Precio de este número: 12,85 euros.



Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

LOS NUEVOS ESCENARIOS DE LA IGLESIA EN LA EVANGELIZACIÓN DE LO SOCIAL

XX Curso de Doctrina Social de la Iglesia

Madrid, 10-12 de septiembre de 2012

Octubre-Diciembre 2012 / n.º 144

Director: Ángel Galindo García
Consejero Delegado: Vicente Altaba Gargallo
Coordinador: Francisco Prat Puigdengolas
Consejo redacción: José Bullón Hernández
Fernando García Cadiñanos
Juan Manuel Díaz Sánchez
Fernando Fuentes Alcántara
Santiago Madrigal Terrazas
Agustín Domingo Moratalla
Miguel Anxo Pena
Víctor Renes Ayala
Santiago Soro Roca
Antonio Jesús Martín de Lera

Consejo asesor: Emmo. Óscar Andrés Rodríguez Maradiaga. Cardenal Arzobispo de Tegucigalpa y Presidente de Caritas Internationalis
Excmo. Mons. Elías Yanes. Obispo emérito de Zaragoza
Excmo. Mons. Fernando Sebastián. Obispo. Arzobispo emérito de Pamplona
Excmo. Mons. Vicente Jiménez. Obispo de Santander. Miembro de la CEPS
Excmo. Mons. Mario Toso. Secretario del Pontificio Consejo Justicia y Paz
SER Mons. Giampaolo Grepaldi. Arzobispo de Trieste. Italia
D. Eloy Bueno de la Fuente. Profesor de la Facultad de Burgos
Dña. Miriam García Abrisqueta. Presidenta de Manos Unidas
Dña. Isabel Cuenca Anaya. Presidenta Nacional de Justicia y Paz
D. José Román Flecha Andrés. Director del Instituto de Estudios Europeos y Derechos Humanos
D. Luis González Carvajal. Profesor de la Universidad de Comillas
D. Aldo Giordano. Secretario de las Conferencias Episcopales Europeas
D. Pedro Jaramillo Rivas. Misionero en Guatemala
D. Manuel Pizarro Moreno. Presidente de la Fundación Ibercaja
D. Segundo Pérez. Catedrático del Instituto Teológico de Galicia
D. José Luis Segovia Bernabé. Profesor del Instituto de Pastoral de Madrid
D. Manuel Gómez. Director de IMDOSOC, México D. F.
Óscar Seco Revilla. Diputado por Vizcaya en el Congreso de los Diputados. G. P. Socialista
Francisco González de Posada. Expresidente de Cáritas Española.
Fundador de *Corintios XIII*

Redacción de la Revista: Embajadores, 162. 28045 Madrid. Tel. 914 441 000/019 – Fax 915 934 882
publicaciones@caritas.es

© ***Cáritas Española***. Editores

ISSN: 0210-1858

ISBN: 978-84-8440-554-2

Depósito Legal: M. 7.206-1997

Preimpresión e impresión: Gráficas Arias Montano, S. A. • 28935 Móstoles. Madrid

Los artículos publicados en la revista *Corintios XIII* no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.
La revista *Corintios XIII* no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

Corintios XIII

Índice

Presentación del curso

Mons. Santiago García Aracil 5

Programa del curso 11

CONFERENCIAS

1. **La educación según el Concilio Vaticano II**
S.E. Mons. Jean-Louis Brugués 15
2. **El Año de la Fe y la Doctrina Social de la Iglesia**
Dr. José Bullón 33
3. **Evangelizar la cuestión social: una aproximación teológica**
Dr. Juan Pablo García Maestro 57
4. **La misión de la Iglesia en el mundo: del Vaticano II a la nueva evangelización**
Dr. Santiago Madrigal 87
5. **La lógica del don y la construcción de lo social**
Dr. Francesc Torralba Roselló 109

6. **Una Iglesia solidaria con la historia humana**
Dr. Luis González-Carvajal Santabárbara 121

MESAS REDONDAS

7. **Presencia evangelizadora de la Iglesia en los nuevos escenarios**
Lourdes Azorín, Miriam García y Rosario Echarri 141
8. **Itinerarios de la Fe y Doctrina Social de la Iglesia**
Juan Luis Martín Barrios; Lucio Arnaiz y Jaime Sancho 167

COMUNICACIONES

9. **El trabajo, vocación divina y dignidad de la persona**
Felipe García Mateos 193

GRANDES TESTIGOS DE LA CARIDAD

10. **François-Xavier Nguyen van Thuan: la fantasía de la caridad**
Flaminia Giovanelli 207

- El documento "La Iglesia y los pobres" a través de una lectura creyente de la realidad**
Armando Cester Martínez 225

Presentación del curso

Mons. Santiago García Aracil

Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social

I. Introducción

El breve curso que ahora comenzamos tiene como objetivo fundamental compartir la reflexión acerca de problemas actuales cuyo planteamiento nos remite a la Doctrina Social de la Iglesia.

Al hablar de la Iglesia nos referimos, inseparablemente, a Jesucristo. La Iglesia no se entiende sino como el Cuerpo Místico de Jesucristo, que ha recibido de su Fundador y Cabeza la misión de extender el Reino de Dios para salvación de los hombres. Por la misma razón de la esencial unión entre Jesucristo y la Iglesia, no podemos hablar de Jesucristo sino desde la Iglesia. En ella obra el Espíritu Santo capacitándonos para vivir la relación con Cristo hasta llegar a intimar con Él. Y, como consecuencia, es en la Iglesia, comunidad de los elegidos del Señor, donde aprendemos a vivir la comunión cristiana y a renovarnos hasta llegar a ser criaturas nuevas, como nos dice San Pablo: “Renovaos en la mente y en el Espíritu y revestíos de la nueva condición humana creada a imagen de Dios: justicia y santidad verdaderas” (Ef 4, 24).

Por eso, cuando queremos hablar de la enseñanza de Jesucristo para que el hombre pueda entenderse a sí mismo, para que también pueda entender y

utilizar debidamente la riqueza de la creación, y para que alcance a ordenar, en la verdad y la justicia, las relaciones entre las personas y las relaciones de estas con el mundo, tenemos que recurrir muy frecuentemente a la Doctrina Social de la Iglesia. Esta fue la más novedosa aportación del Concilio Vaticano II, tal como nos la presenta la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.

El Papa Pablo VI afirmaba: “Entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos” (EN, 31). Por tanto, “la Evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre” (EN, 29) [...] “El testimonio de la caridad de Cristo mediante obras de justicia, paz y desarrollo forma parte de la evangelización, porque a Jesucristo, que nos ama, le interesa todo el hombre. Sobre estas importantes enseñanzas se funda el aspecto misionero de la Doctrina Social de la Iglesia, como un elemento esencial de evangelización. Es anuncio y testimonio de la fe. Es instrumento y fuente imprescindible para educarse en ella” (CV, 15).

Por tanto, cuando hablamos de nuevos escenarios donde ha de hacerse presente la Evangelización, no podemos predicar correctamente a Cristo, como luz y camino para el desarrollo integral hacia la plenitud —que en cristiano recibe el nombre de santidad—, si no tenemos en cuenta las orientaciones de la Doctrina Social de la Iglesia.

2. La visión conciliar del mundo actual

La visión conciliar del mundo actual y de las diversas realidades que lo integran nos muestra la importancia de la relación entre las personas, entre las instituciones, entre los proyectos y acciones de unas y otras; y nos permite entender la decisiva influencia que ello tiene sobre los avatares del mundo, cada vez más globalizado, y sobre la auténtica y completa promoción de la persona y de la compleja realidad social. De ello se deduce la repercusión que toda acción humana y social de cierta envergadura tiene en el crecimiento humano, en el desarrollo de los pueblos, y en los errores, desviaciones y conflictos que se derivan de una equivocada concepción del hombre, de las relaciones humanas, de las implicaciones universales en el desarrollo integral de nuestro mundo.

En el fondo de todo esto está el interrogante, muy propio de la Doctrina Social de la Iglesia, acerca del equilibrio necesario entre la atención a lo material

y a lo espiritual en todo proceso de desarrollo. Todo esto condiciona, a la vez, la forma de entender los llamados derechos humanos, el concepto de libertad, de progreso, e incluso lo que debe entenderse como la verdad rectora de las ideas, de las actitudes, de los comportamientos, de las ideologías, de las leyes y del mismo ejercicio de la justicia en sus diversos ámbitos y niveles.

Junto a lo que venimos diciendo, no podemos olvidar que el decurso de la vida de las personas y el de la sociedad se condicionan mutuamente por el flujo de influencias mutuas, no siempre elegidas por nosotros y, a veces, imprevisibles. Lo que podría parecer un círculo vicioso no es más que la consecuencia de las inevitables corrientes culturales que se van tejiendo en la compleja imbricación de aquello que está motivando lo actual, y la repercusión de lo actual, con sus implicaciones y derivaciones, en la evolución del pensamiento y de la forma de entender y de orientar la realidad propia y ajena.

3. El amplio espectro de la Doctrina Social de la Iglesia

No debe extrañar, pues, que la Doctrina Social de la Iglesia se refiera al vasto campo de cuanto converge en la existencia humana. Por ese motivo, no puede reducir su mensaje al ámbito de lo específicamente cristiano en su definición, sino que, como dice el Papa Juan XXIII, “la Santa Iglesia, aunque tiene como misión principal santificar las almas y hacerlas partícipes de los bienes sobrenaturales, se preocupa, sin embargo, de las necesidades que la vida diaria plantea a los hombres, no solo de las que afectan a su decoroso sustento, sino de las relativas a su interés y prosperidad, sin exceptuar bien alguno y a lo largo de las diferentes épocas” (MM, 3). En consecuencia la Iglesia ha de tener en cuenta el lenguaje que pueda ser entendido por cuantos estén abiertos a la verdad esencial del hombre y del mundo.

La convicción en que se fundamenta la Doctrina Social de la Iglesia es, como dijo el Beato Juan Pablo II, que “*Jesús vino a traer la salvación integral, que abarca al hombre entero y a todos los hombres*” (RM, 11). Y lo explica añadiendo: “El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal, y a la vez de su ser comunitario y social —en el ámbito de la propia familia, en el ámbito de la sociedad y de contextos tan diversos, en el ámbito de la propia nación, o pueblo (y posiblemente del clan o de la tribu, en el ámbito de toda la humanidad)—, este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación” (RH, 41).

4. El punto de partida de la Doctrina Social de la Iglesia

El punto de partida de la Doctrina Social de la Iglesia es, por una parte, la Sagrada Revelación; y, por otra, la profunda conciencia de que la verdad es universal y objetiva, y no permite amaños ni puede brillar bajo interpretaciones interesadas.

Desde este punto de vista, la Encarnación de Jesucristo motiva y preside la constante referencia al hombre de todo lo que existe. Es Jesucristo quien “revela plenamente el hombre al mismo hombre” (RH, 26). “En Cristo y por Cristo, el hombre ha conseguido plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor trascendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia” (RH, 31). Por tanto, “la Iglesia, en consideración de Cristo y en razón del misterio que constituye la vida de la Iglesia misma, no puede permanecer insensible a todo lo que sirve al verdadero bien del hombre, como tampoco puede permanecer indiferente a lo que la amenaza” (RH, 13). Esa es la razón principal de las palabras, tan conocidas y citadas constantemente, con que comienza la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo. Palabras que no me resisto a repetir, aunque sé que están en la mente de todos ustedes: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (GS, 1).

El hombre es una realidad psicosomática cuyos elementos constitutivos no admiten separación en su existencia terrena de por vida. En consecuencia, los gozos, las tristezas, las angustias y las esperanzas de los hombres tienen su causa y su eco en todos los aspectos y ámbitos de la vida humana material y espiritual. Por eso, la Doctrina Social de la Iglesia debe reflexionar y pronunciarse sobre la acción del hombre en el mundo a partir de las diversas dimensiones de la existencia humana, y sobre los campos de su presencia y acción el mundo. Y, como los cambios culturales y la evolución de las circunstancias que condicionan positiva o negativamente la vida humana, presentan **nuevos escenarios** y nueva problemática, la Doctrina Social de la Iglesia deberá prestarles pronta atención, iluminando con la luz de Cristo la realidad completa del hombre y de la sociedad.

5. La paradoja del acontecer humano personal y social

Al observar y experimentar la evolución y la problemática actual del mundo en su globalidad, y sus manifestaciones peculiares en determinados países, nos

encontramos con una paradoja. Junto a los mayores avances en la ciencia y en la técnica, cuyos servicios constituyen una verdadera muestra de progreso, capaz de ofrecer nuevos recursos al servicio del hombre, se constatan graves penurias de recursos básicos para la subsistencia de millones de personas; descubrimos constantemente formas de actuar por las que muchos intentan y logran desviar para su exclusivo provecho la riqueza que pertenece a todos. Con ello, no solamente se falta a la justicia, sino al respeto que merece la identidad y finalidad de los bienes ilegítimamente apropiados.

Es una experiencia común, derivada de esas conductas contrarias a la verdad y al bien, la creciente diferencia entre los ricos y los pobres. En la base de todo ello se descubre un desorden ético y moral que es la causa última de todas las injusticias y desequilibrios, tanto en la dimensión espiritual de la persona como en el acceso al desarrollo material, que deberían ir al unísono. De este mal ya nos advertía el Beato Juan Pablo II en su primera encíclica diciendo: “La situación del hombre en el mundo contemporáneo parece distante tanto de las exigencias objetivas del orden moral, como de las exigencias de la justicia o aún más del amor social” (RH, 51). La causa es muy sencilla. Durante mucho tiempo se ha procurado más el desarrollo de cuanto puede ofrecer a los hombres mayor bienestar material que el desarrollo espiritual de las personas que han de disfrutarlo y compartirlo por ley de justicia y de caridad. De este modo crecen las diferencias injustas e intolerables en las posibilidades de desarrollo integral de las personas, en el disfrute del bienestar material, e incluso en la disponibilidad de los recursos más elementales para la salud y la subsistencia.

6. Conclusión

Por todo ello, es necesario que Iglesia ofrezca las enseñanzas de su Doctrina Social, en relación con los nuevos escenarios que integran el conjunto de la vida individual, familiar, profesional, cultural, económica, política, etc. Estos constituyen inolvidables ágoras en las que los cristianos tenemos la obligación moral de ofrecer la luz de la verdad, del amor, de la justicia, de la paz y de la esperanza que nos ha regalado Jesucristo.

La educación, la fe, la acción evangelizadora, la inteligencia de las realidades sociales, la capacidad y necesidad del diálogo en el seno de una respetuosa pluralidad, y tantos otros campos más, en los que se detectan lamentables vacíos, nos lanzan a la búsqueda de los nuevos escenarios de la evangelización de lo social.

Dios quiera que los trabajos que vamos a realizar contribuyan a la clarificación intelectual, a la toma de conciencia y de compromisos en orden a la práctica

y difusión de la Doctrina Social de la Iglesia, como aportación necesaria a la Nueva Evangelización; tema este que ocupará la atención de los obispos reunidos en el Sínodo Ordinario, dentro del marco del Año de la Fe.

XX CURSO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Madrid, 10-12 de septiembre de 2012

Los nuevos escenarios de la Iglesia en la Evangelización de lo Social



**50 ANIVERSARIO DEL COMIENZO
DEL CONCILIO VATICANO II**



Fundación Pablo VI,
Sala de Grados de la Fundación Pablo VI

Lunes, 10 de septiembre de 2012

11:00 h. Acogida y recepción de participantes

12:00 h. Oración y apertura del curso
Presenta: **Mons. Santiago García Aracil.**
Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

Introducción temática y metodológica.

Rvdo. Fernando Fuentes.

Director del Secretariado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

Conferencia de Apertura:

La educación según el Concilio Vaticano II.

S.E. Mons. Jean-Louis Brugès.

Secretario de la Congregación para la Educación Católica (Vaticano).

16:30 h. 2.^a Conferencia

El año de la Fe y la Doctrina Social de la Iglesia.

Dr. José Bullón. Universidad Eclesiástica San Dámaso.

19:00 h. 1.^a Mesa redonda

Presencia de la Iglesia en los nuevos escenarios.

Intervienen:

- **Laicado:** Lourdes Azorín. Acción Católica.
- **Acción solidaria:** Miriam García. Presidenta de Manos Unidas.

Vida religiosa y fraternidad.

Rosario Echarri. Acción Social CONFER.

Martes, 11 de septiembre de 2012

09:30 h. Comunicaciones y Debate

El trabajo, vocación divina y dignidad de la persona.

Felipe García Mateos. Diócesis de Plasencia.

11:30 h. 3.^a Conferencia-Coloquio

Evangelizar la cuestión social: una aproximación teológica.

Dr. Juan Pablo García Maestro, OSST.

Universidad Pontificia de Salamanca (Madrid).

16:30 h. 2.ª Mesa Redonda

Itinerarios de la Fe y Doctrina Social de la Iglesia:

– **Catequesis y Doctrina Social de la Iglesia.**

Juan Luis Martín Barrios. Subcomisión de Catequesis de la CEE.

– **La formación de la DSI en la comunidad cristiana.**

Lucio Arnaiz. Delegado de Pastoral Social de la diócesis de Orihuela-Alicante.

– **Doctrina Social de la Iglesia y liturgia.**

Jaime Sancho. Delegado de Liturgia. Diócesis de Valencia.

19:00 h. 4.ª Conferencia

La Misión de la Iglesia en el mundo.

Dr. Santiago Madrigal. Universidad Pontificia de Comillas.

Miércoles, 12 de septiembre de 2012

10:00 h. 5.ª Conferencia

La lógica del Don y la construcción de lo social.

Dr. Francesc Torralba Roselló. Catedrático de Filosofía de la Universidad Ramón Llull y Consultor del Pontificio Consejo de la Cultura.

12:00 h. Ponencia de Clausura:

Presenta: Mons. Antonio Algora. Presidente de la Fundación Pablo VI y Obispo de Ciudad Real.

Una Iglesia Solidaria con la historia humana.

Dr. Luis González-Carvajal Santabárbara.
Universidad Pontificia de Comillas.

I. La educación según el Concilio Vaticano II

S.E. Mons. Jean-Louis Bruguès

Secretario de la Congregación para la Educación Católica (Vaticano)

Resumen

El autor explora la declaración *Gravissimum educationis* para exponer aspectos que considera destacables y vigentes hoy. Aborda el derecho universal a la educación, o cómo la educación tiene como fin la formación de la persona para que acepte las responsabilidades de vivir en la sociedad contemporánea. Especial importancia tienen las comunidades educativas: la familia —piedra angular de la educación—; los docentes, como comunidad educativa que se pone al servicio de la persona; la Iglesia, como centro de comunidad educativa. Finalmente, el autor profundiza sobre la enseñanza superior; citada en *Gravissimum educationis*, en dos tipos de instituciones universitarias: las universidades y facultades eclesíásticas, que promueven las disciplinas concernientes a las ciencias sagradas, y las universidades católicas.

Palabras clave: Comunidad educativa, declaración *Gravissimum educationis momentum*, educación cristiana.

Abstract

The author explores the declaration *Gravissimum educationis* to expose some aspects considered important and relevant at the present time. He talks about the universal right to education, emphasizing how the education has the final aim of forming people to accept responsibilities in a contemporaneous society. The educational communities have a special importance: the family, core of education; teachers, like an educational community serving people; the Church, like the center of the educational community. Finally, the author explores the subject of University Education in *Gravissimum educationis* in two different institutions: University and Ecclesial Faculties—which promote disciplines concerning to sacred sciences—, and Catholic Universities.

Key words: Educational community, *Gravissimum Educationis* declaration, Christian education.

Acabamos de celebrar la apertura del Concilio Vaticano II. Para participar en la conmemoración y reflexionar con vosotros sobre las implicaciones sociales de este inmenso acontecimiento de la Iglesia, había sido invitado el secretario de la Congregación para la Educación Católica. Se le había incluso propuesto el título de la conferencia: "Significado y actualidad de la declaración *Gravissimum educationis*".

Mientras tanto, el secretario ha pasado a ser archivero-bibliotecario de la Iglesia romana. Para quienes no captasen bien el sentido de esta nueva función, sugiero traducirla por Ministerio de Investigación de la Iglesia Católica.

Este reciente nombramiento, sin embargo, no me ha hecho perder la experiencia adquirida en la Congregación durante casi cinco años. Durante la preparación de esta conferencia, he intentado, por lo tanto, evaluar el lugar que ocupó el tema de la educación en el Concilio.

A primera vista, parece ocupar un lugar muy reducido. En una conferencia anterior, me centré en detectar "tendencias fuertes", hablando como los economistas, las cuales habían irrigado los trabajos de los padres conciliares, y que irrigarán también nuestro propio futuro, si consideramos que la aplicación del Concilio aún no se ha realizado plenamente. Estas tendencias son seis: el gusto por la Palabra de Dios, el diálogo con las demás religiones, el acercamiento a nuestros hermanos separados, una benevolencia crítica hacia el mundo contemporáneo, la valorización del papel de los laicos (digo bien valorización y no, como a menudo escucho, revalorización del papel de los laicos, ya que este nunca había sido exaltado hasta tal punto a lo largo de los siglos pasados) y, por último, la búsqueda de la comunión entre las Iglesias locales y la colegialidad entre sus pastores. Por desgracia, hay que constatar que no aparece el tema de la educación.

Cada una de esas tendencias fuertes ha sido retomada por uno o varios textos fundadores del Concilio. El gusto de la Palabra de Dios, por ejemplo, impregna cada párrafo de la constitución dogmática *Dei Verbum*; la benevolencia crítica hacia el mundo contemporáneo es un tema subyacente del conjunto de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. En cambio, solo encontramos dos pequeños textos que tratan de forma explícita el tema de la educación: la declaración *Gravissimum educationis momentum*, sobre la educación cristiana en general, y el decreto sobre la formación de los sacerdotes *Optatam totius Ecclesiae renovationem*, ambos firmados por Pablo VI el 28 de octubre de 1965. Digamos enseguida que estos dos textos nunca han sido considerados de primera importancia. ¿Eso significa que el tema de la educación era un asunto secundario para los padres conciliares?

Mis actividades en la Congregación para la Educación Católica, al contrario, me han convencido de que la preocupación educativa se encontraba muy presente en cada uno de los grandes textos, y que el Vaticano II en su conjunto

bien podría ser denominado un concilio de la educación. Así, este pequeño texto de *Gravissimum educationis*, mal construido y redactado con prisas, nos introduce directamente en lo que el Papa Benedicto XVI llama la *emergencia educativa*. Notemos —entre paréntesis— que esta idea, según la cual el sistema educativo debería ser replanteado globalmente, muy presente en el magisterio actual, también empieza a escucharse en los discursos de los hombres políticos. Para limitarme al ejemplo de vuestros vecinos, los franceses, bien me he percatado de que, si la crisis económica ocupa el primer puesto entre las preocupaciones de los socialistas recién llegados al poder (y eso era inevitable...), la idea de una “refundación de la enseñanza” viene inmediatamente después.

El plan que les propongo incluye, por lo tanto, cinco partes:

1. La recolección de las aguas.
2. La educación de la persona.
3. Las comunidades educativas.
4. Los desarrollos ulteriores del texto conciliar.
5. La enseñanza superior.

I. La recolección de las aguas

Este título algo misterioso hace simplemente referencia a esas fuentes altas, que a menudo encontramos en España, país donde el agua es tan valiosa. Su forma es piramidal: en la cúspide, la pileta más pequeña; el agua que de ahí se escapa cae a una segunda pileta, más amplia y situada debajo, luego una tercera, hasta la pileta más baja y más amplia, donde van quienes desean aprovisionarse de agua. La imagen nos hace entender que *Gravissimum educationis* no ha sido un meteoro en el cielo de la Iglesia: recoge los frutos de una larga tradición.

Desde hace mucho tiempo, en efecto, desde sus orígenes tal vez, la Iglesia ha prestado mucha atención hacia la formación de los jóvenes. Ha encomendado esta tarea a sus mejores fieles; ha elevado a sus altares un número impresionante de ellos. Basta con mencionar aquí los nombres más conocidos de Juan Eudes y Juan Bosco, de Angela Merici y de Pedro Canisius, o también de Juan Bautista de La Salle, a cuyos discípulos debo mucho personalmente... Después de los fundadores de las órdenes religiosas, estos son sin duda la corporación más honrada en la Iglesia. Actuando de esta manera, la Iglesia no satisface una mera necesidad de supervivencia, no se preocupa ante todo por su propio futuro o por el de la humanidad, aunque sí en numerosas ocasiones, como durante las JMJ, por ejemplo, lanza a la juventud llamamientos insistentes para afrontar con valentía este futuro.

No, la Iglesia atestigua esta verdad esencial y, sin embargo, olvidada: los jóvenes siguen siendo nuestros maestros. En una familia, siempre son los miembros más ancianos quienes han de adaptarse a los más jóvenes, y no lo contrario, a pesar de las apariencias. Los jóvenes son nuestros maestros porque nos desalojan de nosotros mismos; nos extirpan de los habitáculos donde hemos amontonado nuestras certezas y convicciones, e incluso nuestro cansancio de vivir. Nos obligan a avanzar y a cambiar de manera constante; en una palabra: la manera en la que viviremos nuestra vejez depende casi siempre de la solicitud que habremos manifestado durante nuestra existencia hacia los más jóvenes. En este sentido, la Iglesia bien es *Mater et Magistra*.

En efecto, la declaración cita, como fuentes más inmediatas, los textos del magisterio con fuerte densidad educativa: *Pacem in terris* (1963), *Mater et Magistra* (1961), los mensajes radiofónicos y los discursos a la juventud de Pío XII y hasta la encíclica de Pío XI, él mismo pedagogo por naturaleza, *Divini Illius Magistri* (1929).

Podríamos, de la misma manera, mostrar que la declaración recoge las aguas de los textos fundamentales del Concilio, lo que me hacía decir al inicio de mi discurso que existía una preocupación por la educación que ha atravesado el Vaticano II de parte a parte, a pesar del carácter limitado de los textos que tratan explícitamente sobre la educación. Los textos mencionados son evidentemente *Gaudium et spes*, *Sacrosanctum Concilium*, pero también *Christus Dominus*, sobre el oficio pastoral de los obispos, y el decreto *Inter mirifica*, sobre los medios de comunicación.

Solo tres palabras sobre la génesis del texto. En la fase preparatoria del Concilio, habían sido redactados tres esquemas: el primero sobre las escuelas católicas, el segundo sobre las universidades católicas, el último sobre los estudios eclesásticos. La comisión conciliar amplió las perspectivas, ya no hablando más exclusivamente de escuelas católicas, sino de educación católica. El proyecto de declaración fue sometido a los padres conciliares el 19 de octubre de 1964. Se decidió fortalecer ciertas partes muy débiles. El esquema final sobre la educación cristiana fue aprobado el 28 de octubre de 1965, por 2.325 votos favorables y 35 contrarios; fue promulgado ese mismo día.

2. La educación de la persona

Si entramos ahora en el contenido del texto, nos llamará la atención por su matiz personalista. En su introducción, la declaración define su objetivo: "Exponer algunos principios fundamentales sobre la educación cristiana, *máxime* en las escuelas". ¿Cuáles son esos principios?

1. Existen ante todo algunos **principios generales**, válidos para todos. Estos principios son dos.

- El primero se llama derecho universal a la educación: "Todos los hombres, de cualquier raza, condición y edad, en cuanto participantes de la dignidad de la persona, tienen el derecho inalienable de una educación, que responda al propio fin" (§1). Encontramos aquí dos términos que tendrán un gran desarrollo filosófico e incluso político en las décadas posteriores: el derecho de la persona y su dignidad. Podríamos incluso decir que resumen ellos solos el conjunto de la ética moderna. Notemos además que conllevan algunas ambigüedades, sobre todo hoy en día. El derecho está cada vez más interpretado en un contexto individualista, típico de nuestro tiempo: el deseo expresado por el individuo, la manifestación de su simple voluntad son presentados como derechos que hay que hacer valer frente a la sociedad, quien ha de comprometerse en satisfacerlos. Bien lo vemos en el campo de la bioética por ejemplo: el deseo de un hijo expresado por el individuo crea para la sociedad la obligación de poner al servicio de ese deseo todas las técnicas médicas disponibles en ese preciso momento. En cuanto a la dignidad de la persona humana, si el cristianismo la hace derivar de la creación a imagen de Dios, las sociedades secularizadas ven en ella más bien la expresión de un consenso social, que varía según los momentos y las corrientes de pensamiento que atraviesa esa sociedad.
- El segundo principio es expresado en el mismo párrafo: "Mas la verdadera educación se propone la formación de la persona humana en orden a su fin último y al bien de las varias sociedades, de las que el hombre es miembro y de cuyas responsabilidades deberá tomar parte una vez llegado a la madurez". Hay que reconocer que la aplicación de este segundo principio podrá variar mucho según dónde nos situemos, según una perspectiva cristiana o en el contexto estricto de una sociedad secularizada.

2. **La aplicación cristiana.**

- *Gravissimum educationis* concibe la educación según un estado de espíritu que ha marcado todo el Concilio, el de una apertura serena hacia el mundo contemporáneo. La Iglesia sabe bien que existen grandes diferencias entre los países, los pueblos y las culturas, pero apuesta por la posibilidad de que en este contexto pluralista se pueden alcanzar valores educativos comunes. Vemos que la declaración se nutre del mismo estado de espíritu que el que atraviesa la constitución *Gaudium et spes*: "Al proclamar el Concilio la altísima vocación del hombre y la divina semilla que en este se oculta, ofrece al género humano la sincera colaboración de la Iglesia para lograr la fraternidad universal que responda a esa vocación" (3§2). ¿En el fondo, el objetivo del Concilio acaso no era el de fundar la educación sobre un nue-

vo humanismo, en el que todas las buenas voluntades estarían llamadas a cooperar en un bien común?

Hemos de reconocer que, 50 años más tarde, el contexto social ha cambiado completamente. En una sociedad secularizada en la que la idea misma de una trascendencia religiosa o filosófica está descartada de las decisiones públicas, aún como simple hipótesis, ¿cuál será “el fin más alto del hombre”? Cuando las religiones son percibidas cada vez más como factores de división social, incluso de violencia, de todas maneras de oscurantismo, y que por lo tanto se ven relegadas en el ámbito de la conciencia privada, sin poder expresarse públicamente, ¿cuál será “la sincera colaboración de la Iglesia para lograr la fraternidad universal”?

- La declaración promueve una educación integral de la persona humana. Ese es un aspecto clave de su filosofía: “Hay que ayudar, pues, a los niños y a los adolescentes, teniendo en cuenta el progreso de la psicología, de la pedagogía y de la didáctica, para desarrollar armónicamente sus condiciones físicas, morales e intelectuales, a fin de que adquieran gradualmente un sentido más perfecto de la responsabilidad en la cultura ordenada y activa de la propia vida y en la búsqueda de la verdadera libertad” (§1). Un poco más adelante, se recuerda con fuerza que el derecho de conocer a Dios y de amarlo es un “derecho sagrado” de la persona humana y que, por lo tanto, la autoridad pública está invitada a velar para que ese derecho sea respetado en todas partes. La sociedad misma tiene interés en ello: la educación propiamente cristiana consiste en retomar los valores naturales e integrarlos en la perspectiva del hombre redimido por Cristo (§2). Contribuye, por lo tanto, a la edificación del bien de toda la sociedad.
- La educación es, por lo tanto, una actividad eminentemente humanizante. No pretende solo transmitir el patrimonio cultural, aunque esta transmisión es esencial para el progreso social (§5); procura despertar en cada persona sus virtualidades, su capacidad para conocerse, para hacerse cargo de sí mismo, para construirse de la manera más armoniosa, a pesar de los defectos de carácter y de las heridas de la existencia, para convertirse en un ser de libertad, responsable de sus actos y de su devenir. En fin, la educación pretende asegurar el paso de la virtualidad a la virtud.

Recordando el sentido profundo de toda educación, la Iglesia se opone a todas las tendencias de despersonalización: la tecnocracia que pretende hacer de la escuela un tiempo de aprendizaje técnico, el mercantilismo que intenta hacer de la escuela una preparación inmediata a las leyes del mercado, la tiranía que representa, al fin y al cabo, el materialismo, la ideología y el fundamentalismo religioso. Esto no hace más que crearle numerosos adversarios, que intentarán reducir su influencia social, ¡incluso obligarla al silencio! Cincuenta años después del Vaticano II, debemos reco-

nocer que la escuela se ha convertido en un lugar controvertido, no solo aquel de la integración social, sino también el frente de los combates anti-personalistas.

3. Las comunidades educativas

3.1 La familia

“Los padres... han de ser reconocidos como los primeros y principales educadores” de sus hijos (§3). Es en la familia donde estos últimos pueden aprender a descubrir a Dios; “es mediante este que poco a poco son introducidos en la comunidad de los hombres”. A la vez, la sociedad ha de facilitar la tarea de la familia y garantizar que los primeros derechos de los padres sean en todas partes respetados, según un principio de subsidiariedad.

Esta afirmación es absolutamente tradicional. La Iglesia se ha opuesto siempre al dominio exclusivo del Estado sobre la educación (§6), ayer en el ámbito del fascismo, del nacional-socialismo o del marxismo, hoy en día cuando el liberalismo dominante tiende a que la escuela sea una especie de auxiliar del mercado.

La declaración supone que los padres tengan la voluntad de ejercer esta formación primaria. ¿Qué ocurre si renuncian a esta voluntad? Los padres hoy en día tienden a reservarse el papel de buenos y a complacer a toda costa a los niños. Los educadores de primaria a quienes visitaba cuando yo era obispo de Angers me confesaban que los niños se mostraban cada vez más violentos. ¿Por qué? Porque los padres habían decidido no oponerse a ellos. Los niños, por lo tanto, se enfrentaban en la escuela por primera vez al “no”, que es el pilar de toda educación. ¿Es normal pedir a la escuela que supla las carencias de la familia? Los educadores no piensan eso y GE no lo cree tampoco: “Este deber de la educación familiar es de tanta trascendencia que, cuando falta, difícilmente puede suplirse” (§3).

3.2 Los docentes

La educación no es obra de una institución, sino de una comunidad educativa que se pone al servicio de la persona. Esta es sin duda una de las grandes afirmaciones de la declaración. La verdadera escuela no es en primer lugar una institución, sino un “centro (de vida) de cuya laboriosidad y de cuyos beneficios deben participar a un tiempo las familias, los maestros, las diversas asociaciones que promueven la vida cultural, cívica y religiosa, la sociedad civil y toda la comunidad humana” (§5). No constituye un ambiente cerrado donde solo los educadores ten-

drían derecho de estar, aunque sí la actividad de ellos nace de ser una “vocación maravillosa”. Esto supone, evidentemente, que las familias acepten jugar un papel activo en la educación de los niños, y acabamos de ver que muchas de ellas renuncian a ello rápidamente. Esto supone también que los docentes renuncien a jugar un rol hegemónico, como si fueran los únicos en saber en qué consiste la educación verdadera.

3.3 La Iglesia

También la Iglesia es una comunidad educativa: “La Iglesia, como Madre, está obligada a dar a sus hijos una educación que llene su vida del espíritu de Cristo” (§3). ¿Dónde realizar esta educación particular? El texto menciona dos lugares:

“La instrucción catequética, que ilumina y robustece la fe” (§4), debería ser propuesta a todos los niños católicos, incluso si no se encuentran en escuelas confesionales. Está asegurada por el ministerio de los sacerdotes y de los laicos en el marco de las capellanías (la palabra no es pronunciada) que han de existir incluso en las escuelas públicas (§7). Hubo un tiempo en que la presencia de capellanías católicas, reconocidas por la ley, no planteaba problemas, incluso cuando los capellanes debían luchar con fuerza para hacer reconocer su presencia. Una nueva dificultad aparece con la presencia cada vez más masiva de musulmanes en las sociedades occidentales. Los padres desean, más que otros sin duda, que sus hijos reciban una formación religiosa: las demandas de capellanías musulmanas se multiplican. Para frenar el movimiento, las autoridades escolares tienden, por lo tanto, a rechazar en el interior de la escuela todo tipo de capellanías, incluso las reconocidas por la ley.

Aun cuando no se trata de formación catequética, GE retoma el tema —cosa que me parece muy justa— del testimonio de vida de los docentes y de los responsables de la escuela, así como el del testimonio apostólico de sus compañeros (§7). Se trata aquí de un tema hacia el que nos hemos vuelto muy sensibles: todo bautizado es un misionero, aunque se trate de un niño. Es misionero en su propia familia: no es raro comprobar hoy que las demandas religiosas formuladas por los niños interpelan a sus propios padres. Es misionero con sus compañeros: los jóvenes buscan a los jóvenes.

La escuela católica

GE dedica su párrafo más largo a la escuela católica (§8). Merecen ser subrayadas tres afirmaciones:

- Cuando la Iglesia recuerda con fuerza su derecho a crear y a animar escuelas católicas, lo hace en nombre de la libertad de conciencia. En la medida en que las escuelas públicas están marcadas por diferentes ideologías, a menudo opuestas a la fe cristiana, los padres han de tener la posibilidad de elegir para sus hijos institutos donde esta fe sea vivida e impartida. Para ellos se trata de un derecho primero, de un derecho natural.
- La escuela católica es una oportunidad para la Iglesia. Creando “comunidades escolares animadas por un espíritu evangélico de libertad y caridad”, hace un verdadero servicio público que debe ser reconocido como tal (especialmente recibiendo subvenciones públicas). Este punto merecería desarrollos más amplios. Reacciona contra una idea ampliamente extendida en el clero de los años sesenta-setenta, según la cual las escuelas católicas no tenían una importancia pastoral especial. Hoy, vemos claramente que estas escuelas se encuentran, en nuestras sociedades secularizadas, en primera fila en cuanto a la misión: para muchos jóvenes, representan su primer contacto con la Iglesia, tal vez el único, lo cual ya no suele ocurrir; en cambio, con las parroquias.
- Todo el “genio” de una escuela católica no se basa en los textos ni tampoco en las intenciones de los fundadores, sino ante todo en el comportamiento de los maestros: “Su función de enseñanza es concebida de esta forma, el Concilio lo declara, es un apostolado en el sentido propio del término, totalmente adaptado y a la vez necesario para nuestra época: es también un auténtico servicio dado a la sociedad”. De ahí la importancia de su propia formación. Cincuenta años después del Concilio, esta insistencia no ha perdido nada de su actualidad, al contrario. No es raro ver Iglesias locales en dificultad para asegurar esta formación particular. Las universidades católicas podrían desempeñar en este caso un papel que aún están lejos de realizar.

4. Los desarrollos ulteriores a los textos conciliares

No olvido que me han pedido que hable también de la actualidad de GE. Antes del Concilio, nuestra Congregación había recibido competencia para los seminarios y las universidades. Esta competencia fue ampliada a las escuelas a partir de la constitución apostólica *Regimini Ecclesiae* del 15 de agosto de 1967. Ha publicado, por lo tanto, un cierto número de documentos cuyo fin es definir la identidad y la misión de la escuela católica:

- *La escuela católica* (17 de marzo de 1977). Las numerosas mutaciones sociales reenvían la escuela católica a su identidad. Cristo representa el fundamento del proyecto educativo. De la contemplación de su persona, él, que es el Hombre perfecto, y del estudio profundizado de su Palabra, nacen principios pedagógicos que constituyen la originalidad de la escuela. Estos principios promueven una formación integral de la persona humana (nos mantenemos cercanos al vocabulario de GE).
- *El católico laico, testigo de la fe en la escuela* (15 de octubre de 1982). Este texto, que expresa una amplia envergadura, define las grandes líneas de la misión del docente cristiano, tanto en la escuela católica como en la escuela pública. No se conforma con transmitir conocimientos, quiere despertar al gusto de la verdad. Esta vocación es, por lo tanto, una de las más bellas que existen.
- En la formación integral de la persona humana sobre la cual insiste la Iglesia, la educación afectiva, y más precisamente la educación sexual, ocupa un lugar a la vez decisivo y controvertido. Desde hace una treintena de años, en efecto, los poderes públicos tratan de impartir ellos mismo esta formación, publicando manuales y folletos ampliamente distribuidos y enviando a las escuelas personas supuestamente capacitadas. ¿Tienen derecho los padres a oponerse a dicha formación impartida en la escuela? ¿Qué dice la Iglesia de esta materia tan delicada? La Congregación publicó entonces un documento específico: *Orientaciones educativas sobre el amor humano* (1 de noviembre de 1983).
- La Congregación se dedica desde hace tiempo a *La dimensión religiosa de la educación en la escuela católica* (7 de abril de 1988). Este documento afronta una doble problemática, la del anuncio explícito de la fe en Cristo en la escuela y la de la formación de los docentes.

Por un lado, es necesario respetar la libertad de conciencia de cada alumno: la fe no se puede imponer. Por otro lado, si una escuela católica ya no puede proponer explícitamente la fe en Cristo a sus alumnos, ¿en qué sigue siendo católica? Esta pregunta se plantea un poco en todas partes, pero sobre todo en los países musulmanes donde las escuelas católicas son prestigiosas debido a su calidad pedagógica, mientras les está prohibido hablar de Cristo e incluso hacer referencia a la cultura cristiana.

Por otra parte, se espera del cuerpo docente que participe de manera activa en el aprendizaje de esta dimensión religiosa, lo cual supone que haya recibido una formación adecuada. ¿Dónde y cómo impartir esta formación a los formadores?

- *La escuela católica en el umbral del tercer milenio* (28 de diciembre de 1997). El documento pone énfasis en la pertenencia eclesial de la escuela.

la católica, cuando en varios países esta conciencia eclesial se ha debilitado considerablemente.

- El número de personas consagradas activas en la escuela tiende a disminuir en todo el mundo, las responsabilidades son transferidas a los laicos. Dos documentos de la primera década del siglo se centran en definir el reparto de las competencias y la complementariedad de las presencias: *Las personas consagradas y su misión en la escuela. Reflexiones y orientaciones* (28 de octubre de 2002), *Educación juntos en la escuela católica. La misión compartida de las personas consagradas y de los laicos* (8 de septiembre de 2007).

5. La enseñanza superior

La declaración *Gravissimum educationis* trata de forma prioritaria de las escuelas, la enseñanza superior solo aparece al final del texto, en dos pequeños números: 10 y 11, mientras que el último (n. 12) invita al conjunto de los institutos católicos, incluidas las universidades, a mantener estrechas relaciones de colaboración.

Me ha parecido, sin embargo, oportuno dedicarle un pequeño momento por dos motivos. Ante todo se trata de un sector cuyo desarrollo ha sido considerable en el curso de los últimos 50 años: el número global de universidades católicas se acerca ya a 1.300 y las demandas de creación se multiplican. Los sectores más dinámicos se encuentran hoy en día en América Latina, en África y en la India.

El segundo motivo no lo puedo desarrollar bien aquí. La universidad católica representa para la Iglesia un medio privilegiado para participar en la cultura del país, y ser además en ella un agente especialmente activo. ¡Imaginen cuál sería la credibilidad de la Iglesia, sobre todo en las sociedades secularizadas que no ponen nada por encima de la competencia profesional, si los mejores científicos, los mejores economistas, los mejores arquitectos saliesen de sus universidades o si los mejores médicos apoyasen la visión cristiana de la sexualidad humana! Según los Padres del Vaticano II, las instituciones católicas de enseñanza superior han de proporcionar “como pública, estable y universal la presencia del pensamiento cristiano en el empeño de promover la cultura superior y que los alumnos de estos institutos se formen hombres prestigiosos por su doctrina, preparados para el desempeño de las funciones más importantes en la sociedad y testigos de la fe en el mundo”¹.

1. CONCILIO VATICANO II. Declaración *Gravissimum educationis*, n. 10.

Me complace además reconocer que en numerosos países de América Latina, las universidades administradas por la Iglesia son de las mejores; me refiero en especial a Chile o Colombia, donde he estado recientemente... Como declaraba Juan Pablo II, para la Iglesia católica, el mundo de la educación superior constituye “un campo privilegiado para la labor de evangelización y su presencia en la esfera cultural”². El buen funcionamiento de la universidad sigue siendo, ustedes lo saben, un tema al que presta mucha atención Benedicto XVI.

Recordaré una distinción esencial, pero a menudo difícil de entender. El Código de Derecho Canónico (nn. 807-821) distingue dos tipos de instituciones universitarias vinculadas con la Iglesia.

- Las primeras son las *universidades y las facultades eclesiásticas*. Su finalidad es la de promover los estudios llamados “eclesiásticos”, es decir, las disciplinas concernientes a las ciencias sagradas (teología, derecho canónico, filosofía, por nombrar las más famosas, pero la lista no termina ahí; podríamos mencionar también: historia eclesiástica, Doctrina Social de la Iglesia, misiología, etc.). Estas instituciones, erigidas solo por la Sede Apostólica, están bajo las normas de la constitución apostólica *Sapientia christiana*, del 15 abril de 1979; expiden los grados académicos en nombre y bajo la autoridad de la Santa Sede. En 2005, su número llegaba a 258. La más reciente es la Universidad Eclesiástica de San Dámaso, en Madrid, que ha sido erigida en julio de 2011, apenas unas semanas después de las Jornadas Mundiales de la Juventud.
- Las segundas son las *universidades católicas*. Se trata de centros académicos, compuestos por diferentes facultades, institutos o escuelas, donde se enseñan las disciplinas civiles o profanas, pero también a veces las disciplinas eclesiásticas. Las universidades católicas son regidas por la constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, del 15 agosto de 1990.

Contrariamente a una interpretación tenaz que viene en efecto de la relectura de la historia construida por la Ilustración y ampliamente retomada por una visión “marxizante” de la evolución, las universidades medievales no fueron fundadas por corporaciones de laicos que se oponían a la opresión clerical o por una base que luchaba contra la alienación procedente del poder superior. Todo lo contrario, las primeras universidades se volcaron hacia Roma para garantizar la libertad de la enseñanza y de la investigación, que para sacudirse el yugo de las instituciones locales, diocesanas y más aún civiles, deseosas de enrollar (¡ya en aquella época!) a estudiantes e inteligencias, al servicio de sus propias

2. JUAN PABLO II. Discurso al Consejo Pontifical para la Cultura (15 de enero de 1988), n. 5, *Insegnamenti*, 11/1 (1988), p. 103.

causas. Por consiguiente, el riesgo no procedía de la lejana Roma, sino de las instituciones cercanas y de todo tipo de clericalismos. Por ello, en el origen de casi todas las universidades, encontramos una bula papal que autoriza su fundación, o por lo menos la confirma. Así es como también Juan Pablo II quiso que la constitución apostólica sobre las universidades católicas —la *Magna charta* de las instituciones católicas de enseñanza superior— empezara con estas tres palabras altamente significativas: *Ex corde Ecclesiae*, “(nacida) del corazón de la Iglesia”³. Manteniendo la autonomía vinculada con su propia naturaleza, cada universidad católica está llamada a desempeñar un rol particular en el corazón mismo de la vida de la Iglesia.

¿Qué hace que una institución de enseñanza superior pueda ser definida como “católica”? ¿Qué diferencias hay entre vuestras universidades católicas y las demás universidades?

Según la respuesta que suele darse más a menudo, la universidad católica es un centro académico que se caracteriza primero por la presencia de personas que, animadas por su fe y en la fidelidad hacia el Magisterio de la Iglesia, trabajan para la renovación del orden temporal⁴ en el campo específico de la educación superior. Esta respuesta suena bien: es deseable, en efecto, que los docentes de una universidad católica sean, en su mayoría, católicos comprometidos; esto es aún más cierto para aquellos que tienen funciones de responsabilidad, como los decanos o el rector. Sin embargo, el riesgo es que los docentes, el personal, los directivos y mandos intermedios actúen solo como individuos: su buena voluntad, su compromiso y su testimonio sean más individuales que institucionales. Pero, una universidad católica es más que una colección de individuos. Precisamente es *como instituciones* que las universidades católicas presentan “un *ethos* específico, una conciencia que permanece, incluso cuando es traicionada por individuos en el seno de la institución”⁵. Es más, los institutos católicos de enseñanza superior son expresiones estructuradas de la misión de la Iglesia; representan instituciones reconocidas públicamente cuyas actividades académicas fundamentales, la escolarización y el servicio, “deberán vincularse y armonizarse con la misión evangelizadora de la Iglesia”⁶. Siendo así, aceptan los derechos y las responsabilidades que derivan de su relación visible con la Iglesia local y universal.

3. JUAN PABLO II. Constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae*, 15 agosto de 1990, n. 1. La expresión *Magna charta* es del Papa (n. 8).

4. Cf. CONCILIO VATICANO II. Constitución *Lumen gentium*, n. 37.

5. FRANCIS GEORGE. “Catholic Higher Education and Ecclesial Communion”, *Origins*, 28/35 (18 de febrero de 1999), p. 61 I; cf. DONALD WUERL. “The Institutional Identity of a Catholic University”, *Origins*, 29/15 (23 de septiembre de 1999), p. 234.

6. JUAN PABLO II. Constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae*, n. 49.

Debido a ello, como afirma el Papa Juan Pablo II, la universidad católica debe manifestar “una inspiración cristiana por parte, no solo de cada miembro, sino también de la Comunidad universitaria como tal”⁷. Dicho de otra forma, ha de garantizar, de *manera institucional* y no solo *personal*, una presencia cristiana auténtica en el mundo de la educación superior: “El objetivo de una Universidad Católica —explica *Ex corde Ecclesiae* (§13)— es el de garantizar de forma institucional una presencia cristiana en el mundo universitario frente a los grandes problemas de la sociedad y de la cultura.

Esta debe poseer, *en cuanto católica*, las características esenciales siguientes:

1. Una inspiración cristiana por parte, no solo de cada miembro, sino también de la Comunidad universitaria como tal.
2. Una reflexión continua a la luz de la fe católica, sobre el creciente tesoro del conocimiento humano, al que trata de ofrecer su aportación con las propias investigaciones.
3. La fidelidad al mensaje cristiano tal y como es presentado por la Iglesia.
4. El compromiso institucional al servicio del pueblo de Dios y de la familia humana en su itinerario hacia aquel objetivo trascendente que da sentido a la vida”.

Estas consideraciones generales conllevan un cierto número de consecuencias prácticas de tipo institucional. La vocación de una universidad católica es triple: buscar la verdad; transmitirla de forma desinteresada “a los jóvenes y a todos aquellos que aprenden a razonar con rigor; para obrar con rectitud y para servir mejor a la sociedad”⁸; servir a la sociedad y a la Iglesia.

La búsqueda de la verdad, explica la constitución, consta de cuatro aspectos:

- La integración del conocimiento en una síntesis superior; aún más necesaria hoy en día cuando el saber no deja de especializarse y de fragmentarse.
- El diálogo entre la fe y la razón que, respetando los ámbitos y los métodos específicos, “se encuentran en la única verdad”⁹.
- La preocupación ética, puesto que el saber está al servicio de la persona humana.

7. JUAN PABLO II. Constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae*, n. 13.

8. *Ibid.*, n. 2.

9. *Ibid.*, n. 17.

- La perspectiva teológica, puesto que “tiene un papel particularmente importante en la búsqueda de una síntesis del saber”: por eso es importante que la universidad tenga, “por lo menos, una cátedra de teología”¹⁰.

La Congregación tendría que publicar en las próximas semanas —o meses— un nuevo documento que trata sobre la especificidad de la enseñanza católica en las sociedades cada vez más marcadas por el pluralismo cultural y religioso. Si ustedes me preguntasen cuál es la cuestión que hoy se formula con mayor fuerza a la enseñanza católica en el mundo entero, contestaría sin dudar: la cuestión de la identidad o, mejor, de la especificidad. ¿Qué significa ser católico? ¿En qué medida una escuela o una universidad pueden ser definidas como católicas?

Cuando a mis estudiantes les costaba entender el sentido de un término, les aconsejaba interrogar su etimología. Hagamos lo mismo para concluir. El término *católico* saca su sustancia de un doble origen:

La palabra viene del griego *katholikos*, que significa “universal”. Una escuela católica es una escuela abierta a lo universal. ¿Lo universal de qué? Primero, lo universal del saber. Una escuela católica es una escuela abierta a la amplitud del saber humano. Tiene curiosidad por todo lo que concierne lo humano. Su vocación es, por lo tanto, profundamente humanista. Vuelvo a decir con satisfacción que esta dimensión es ampliamente reconocida en el mundo. Sí, la Iglesia puede sentirse orgullosa, de manera general, de la calidad de sus escuelas y de sus universidades.

Esta primera dimensión de universalidad implica también que una escuela (universidad) esté abierta al mayor número, posiblemente a todos. Una escuela católica no intenta acoger solo a católicos. La vocación humanista que acabo de mencionar se encuentra así doblemente confirmada. Este primer significado es necesario, pero no es suficiente. Interviene entonces un segundo significado: católico remite a una confesión religiosa particular, la confesión. Por lo tanto, es católica la escuela donde uno aprende qué es el cristianismo, su doctrina, su moral, en pocas palabras, el arte propiamente cristiano de pensar y vivir. Dos consecuencias concretas se derivan de ello. En primer lugar, una escuela católica es una escuela donde se propone la fe católica, a través de aquella que fue llamada anteriormente catequesis. Es propuesta y no impuesta, porque el instituto se propone respetar la libertad de conciencia y la elección de cada uno. Para los que no son católicos o que rechazan pasar por la catequesis, el instituto ha de prever, no de manera facultativa, sino de manera obligatoria, una formación en cultura cristiana impartida por los mismos docentes, no por personas externas. GE no hablaba de

10. *Ibid.*, n. 19; cf. *Code de Droit Canonique*, can. 811.

ello y por algo es: las huellas de la cristiandad eran todavía vivaces en los tiempos del Concilio.

Ahora ya no es así. Sé muy bien que esta formación en la cultura cristiana todavía se tiene que inventar. Puedo decir por experiencia personal que es una tarea apasionante. Es también un desafío. La identidad católica tiene este precio.

2. El Año de la Fe y la Doctrina Social de la Iglesia

Dr. José Bullón Hernández

Universidad Eclesiástica San Dámaso

Resumen

El autor desarrolla la idea de que la Doctrina Social expresa la fe en su dimensión pública: creer en Dios es adherirse a Él, pero también reconocimiento, ayuda y servicio a los hombres. La Doctrina Social forma parte de la Evangelización y es en sí misma evangelizadora, en cuanto fecunda, y fermenta la sociedad con el Evangelio. La Doctrina Social de la Iglesia completa el ciclo de la evangelización: al anuncio y conocimiento del mensaje, a la actualización celebrativa, se agrega la acción por el amor y la justicia en el mundo. Por eso, vivir el Año de la Fe es también la exigencia de intensificar el ejercicio de la caridad.

Palabras clave: Año de la Fe, Doctrina Social de la Iglesia, Evangelización, Fe.

Abstract

The author develops the idea that the social doctrine expresses the faith in its public dimension. To believe in God means to adhere to Him, but also recognition,

support and service to mankind. Social doctrine is part of evangelization, and evangelises itself, as it ferments society with the Gospel. The social doctrine of the Church completes the cycle of evangelization: it adds to the announcement and knowledge of the message and the updating celebration, the action by love and justice in the world. So, to live the year of faith is also the requirement to intensify the exercise of charity.

Key words: Year of Faith, Social Doctrine of the Church, Evangelization, Faith.

Introducción

La comprensión de la Doctrina Social de la Iglesia en la fe cristiana

La Doctrina Social de la Iglesia, si bien va siendo conocida cada vez un poco más, sin embargo, se sigue utilizando esporádicamente en circunstancias muy concretas, y no dentro de la acción evangelizadora y exigencia de la fe, por no ser adecuadamente entendida y quizás no bien presentada. El cardenal Renato Raffaele Martino, en un encuentro en Santiago de Chile, con los obispos de la Conferencia Episcopal el día 29 de septiembre de 2008, ratificaba lo anteriormente dicho: "Uno de los problemas que he encontrado en mis viajes y visitas pastorales por diferentes comunidades y países es que la Doctrina Social de la Iglesia, a pesar de los avances que he conocido, todavía en muchos lugares se usa esporádicamente. Se toma como referencia casi accidental y no como esencial, como la que da forma a la acción evangelizadora de las relaciones sociales".

Amén de ser criticada y rechazada en el mundo laico, indiferente y opuesto a lo religioso, como es el caso del marxismo, para quien la Doctrina Social de la Iglesia para nada sirve, ya que todo lo relacionado con lo religioso es alienante y, por consiguiente, es enemiga de lo que él proclama: la revolución violenta¹, la Doctrina Social de la Iglesia también es vista y utilizada de formas muy diversas en el ámbito creyente y eclesial. En los años setenta-ochenta del pasado siglo un buen número de cristianos, entre ellos teólogos entendidos en la materia, la veían como enseñanza que no ayudaba demasiado a la realidad social, ya que se fundaba en principios fijos, ahistóricos, universales y eternos dentro de una filosofía neoescolástica rígida². Una doctrina social que no expresaba adecuadamente el mensaje en su dimensión pública, como afirmaban teólogos como G. Gutiérrez, J. B. Metz, y J. Alfaro³.

1. ALBERDI, R., y BELDA, R. *Introducción crítica al estudio del marxismo*, Madrid 1977. También el liberalismo, aunque de forma diversa, enjuicia duramente a la Doctrina Social de la Iglesia afirmando que la Iglesia es un reducto de formas políticas absolutistas que no se abre a la libertad y poder de la razón y de la ciencia, oponiéndose, por tanto, a la acción libre de la persona y la construcción de la vida en democracia. Cfr. VARIOS. *Ética y democracia*, Vitoria 1989, 204 ss.

2. CHIAVACCI, E. *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca 1983, 360-372; DÍEZ ALEGRÍA, J. M.^a "De la doctrina social de la Iglesia al mensaje social del Evangelio", en: VARIOS. *El Vaticano II veinte años después*, Madrid 1985, 331-358; SCANNONE, J. C. *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1987, 186 ss.

3. GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación*, Salamanca 1969; METZ, J. B. *Teología del mundo*, Salamanca 1971; *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1981; ALFARO, J. *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1975.

Por otra parte, estamos en un periodo en que, además de indicar las carencias de la Doctrina Social de la Iglesia, también se abren vías variadas e incluso opuestas por las que podría reconducirse esta riqueza eclesial, "adaptando" el mensaje a los nuevos tiempos: revisar y adaptar la Doctrina Social de la Iglesia, pasar de nominarse Doctrina Social a Enseñanza Social, evitando dogmatismos, o nueva orientación de la misma como expresión pública del mensaje⁴.

Con el Papa Juan Pablo II, la Doctrina Social de la Iglesia pasa a ser realidad esencial que puede conducir la vida social desde el mensaje cristiano; no es agregado en un momento determinado, sino que forma parte esencial del mensaje, haciéndolo presente en lo social y conduciendo la fe de la Iglesia en los problemas del mundo y de la sociedad. Como encontramos en el Sínodo de la Justicia en el mundo del año 1971: "La acción a favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva"⁵. La Doctrina Social de la Iglesia, pues, está íntimamente relacionada con el mensaje de salvación y lo va a anunciar dentro de un campo concreto, el de las relaciones sociales con sus problemas inherentes, en sus ámbitos económicos, políticos, sociales. El mensaje es para la salvación humana, y la Iglesia lo ha de presentar como servicio al hombre.

Por medio de la Doctrina Social la Iglesia expresa la fe en su dimensión pública: creer en Dios abarca dirigirse a él y admirarlo, pero también reconocimiento, ayuda y atención a los hombres. Los profetas del Antiguo Testamento, además del culto, pedían su unión al ejercicio de auténtica justicia, de modo que aquel no era verdadero si no se reconocía y atendía a los miembros de la comunidad. La Doctrina Social nos desvela que no hay verdadera religión si no existe justicia. Pero esta manera de entender la fe no llega a completarse si, junto a la justicia, no se da el amor. El reconocimiento que se hace de los hombres y el esfuerzo por ser atendidos exige amor, entrega y donación. Y este amor de verdad se verifica en un eficaz servicio. Amar no es sentimiento o realidad romántica, sino gestos de generosidad y desprendimiento.

Estas tres realidades: religión, justicia y amor acompañan de forma especial a la Doctrina Social de la Iglesia. Como esta tiene que ver con la fe, veamos cómo y de qué forma puede ser evangelizadora y qué aportaciones nos trae.

4. En la primera opinión se sitúan Gutiérrez, J. L.; Guerrero, F., y Sorge, B., en la segunda Jiménez, G., y conjunto de teólogos fundamentalmente latinoamericanos del equipo SELADOC; y en la tercera González Ruiz, J. M.ª; Baillo, V.; Chiavacci, E., y Chenu, M. D.

5. SÍNODO DE LOS OBISPOS. *Documentos*, Salamanca 1972, *Introducción* 4-5 y II, 2.1-2. Se citará en adelante Sinjus.

I. La Doctrina Social de la Iglesia dentro de la Evangelización

Para muchas personas evangelizar viene referido al anuncio del Evangelio: comunicar, transmitir la enseñanza de Jesús a través de la predicación y la catequesis, a lo que hay que agregar la celebración de los misterios de la fe; lo demás, como obras de justicia y caridad, se considera como una buena ayuda, pero no pertenece a la entraña misma de la evangelización.

Sin embargo, podremos comprobar que la acción social y, por consiguiente, la Doctrina Social de la Iglesia forman parte del anuncio evangélico y, por ello, forman parte de la evangelización. Conviene, pues, clarificar qué es y en qué consiste la evangelización.

I.1. La Evangelización: su comprensión y fundamento

La Evangelización no es más que anuncio del Evangelio para una nueva vida, la Buena Noticia que transforma al hombre (Mc 1, 15); su eje central, pues, es la Buena Nueva que sacude la conciencia⁶ y ha de transformar al hombre de ayer, hoy y siempre. Por eso la Evangelización no es ni nueva ni vieja, sino anuncio salvífico que se hace presente conforme a los tiempos en los que se vive, y ha de transformar al hombre de hoy utilizando métodos más apropiados para que su poder sea eficaz.

Es una y necesaria, es decir, se ha de hacer la Buena Nueva como mandato divino, tal como se ha comunicado, sin inventar otro, como nos lo dice la *Evangelium nuntiandi*: “La predicación del mensaje evangélico no constituye para la Iglesia algo de orden facultativo; está por medio el deber que le incumbe, por mandato del Señor, con vista a que los hombres crean y se salven. Sí, este mensaje es necesario. Es único. De ningún modo podría ser remplazado. No admite diferencia, ni sincretismo, ni acomodados. Representa la Belleza de la Revelación. Lleva consigo una sabiduría que no es de este mundo”⁷.

Un mandato, pues, divino que conlleva, por una parte, su designio de amor para la humanidad y, por otra, la obligación de comunicarlo en fidelidad total, en todos los ambientes de la comunidad humana para “hacer un mundo nuevo” (Ap 21, 5), “un cielo nuevo y una tierra nueva” (Ap 21, 1), para hacer hombres nuevos (2Cor 5, 17) y vivir conforme a la nueva vida evangélica en pureza, justicia y verdad (Ef 4, 23-24), en unión y servicio fraterno (Col 3, 9-10). Hay, pues, que evangelizar tanto las culturas como las instituciones y estructuras impregnándolas del Evangelio y regenerándolas.

6. PABLO VI. *Evangelium nuntiandi*, 4, Roma 1975. De ahora en adelante se citará siempre EN.

7. EN 5.

Pero evangelizar implica a la vez adhesión de corazón al mensaje y testimonio de vida. Quien evangeliza se adhiere a las verdades reveladas, las conserva en su corazón y se une a un programa propuesto a través del reino anunciado por Jesús que engendra una manera radicalmente nueva de vivir y de ser. El mensaje renovador se recibe, comprende, transforma, se guarda, se anuncia y se vive. En este sentido, nos habla la *Evangelium nuntiandi*: "Efectivamente, el anuncio no adquiere toda su dimensión más que cuando es escuchado, aceptado, asimilado y cuando hace nacer, en quien lo ha recibido, una adhesión de corazón"⁸.

La Evangelización se fundamenta no en deseos y pretensiones humanas para alcanzar una gran comunidad, sino en el mismo Dios, sobre todo en la misión de Jesús, que encontramos en Lc 4, 16-22: ha sido enviado a anunciar el Reino de Dios a quienes apenas cuentan, o han perdido la esperanza y están inundados de miseria de todo tipo; Jesús trae Buena Nueva, las promesas divinas hechas realidad: se cumple lo prometido, se saca de la opresión, mal, pecado, indiferencia y muerte, y se abre un horizonte de luz, alegría y paz; y así Jesús recupera a las personas, abre a nueva existencia, transforma radicalmente la vida personal y social, orienta la existencia y proyecta a un futuro de plenitud; un futuro más allá del tiempo y de la historia, aunque renueva la historia, afectando a la vida personal y comunitaria, a la paz y la justicia. Y es un mensaje liberador. Esto ha sido constante en la actuación de Dios en la historia; se ha ido haciendo presente, con su amor, en su acción liberadora en la historia de Israel. El Compendio de Doctrina Social de la Iglesia nos habla de esta realidad centrándose en el libro del Éxodo: "Según el libro del Éxodo el Señor dirige a Moisés estas palabras: 'Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle a una tierra buena y espaciosa; una tierra que mana leche y miel' (Ex 3, 7-8). La cercanía gratuita de Dios —a la que alude su mismo Nombre, que Él revela a Moisés, 'Yo soy el que soy' (Ex 3, 14)— se manifiesta en la liberación de la esclavitud y en la promesa, que se convierte en acción histórica"⁹. Dios ha sacado a su pueblo de situaciones de injusticia y opresión y se ha unido a Él en fidelidad, creando una comunidad fraterna, una vida liberada.

1.2. La Doctrina Social de la Iglesia, acción evangelizadora

La acción salvífica de Dios inspira una vida en justicia y solidaridad que transforma al hombre. Por tanto, evangelizar es predicar y vivir esta vida divina.

8. EN 23.

9. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, n.º 21, Madrid 2005, 13-14. De ahora en adelante se citará CDSI.

Pues bien, la Doctrina Social de la Iglesia pertenece al ámbito evangelizador en un campo concreto como es el social, porque presenta la bondad de Dios, su amor gratuito transformando el mundo; el mensaje que presenta es salvador, que va liberando a los hombres para el amor y la justicia, presentando valores y orientaciones para las realidades culturales, económicas, políticas, sociales.

Por la Doctrina Social se infunde en el corazón de la historia la liberación evangélica para promover una sociedad mejor conforme al Reino. Con ella la Iglesia continúa la acción de Dios en Cristo como tarea que se le ha encomendado: anunciar la redención de Cristo en la vida social asumiéndola, reconociéndola y transformándola, superando lo que margina al hombre: analfabetismo, hambre, injusticia, marginación, miseria... El mensaje salvífico de Dios va liberando al hombre de todas sus esclavitudes y, la Iglesia, por la Doctrina Social, evangeliza en cuanto que va liberando de las opresiones y marginaciones sociales, y contribuye a la promoción humana. El mensaje evangélico se hace presente en la medida en que se van haciendo realidad, en el contexto social, aquellas palabras de Jesús en el Evangelio: "Los ciegos ven, los cojos andan, los sordos oyen, los leprosos quedan limpios, los muertos resucitan, y se anuncia a los pobres la Buena Nueva" (Lc 7, 22-23). En esta tarea se halla empeñada la Doctrina Social de la Iglesia, en una acción evangelizadora: denuncia el mal social, presenta su acción liberadora, y abre a un horizonte nuevo de existencia.

2. Aportes de la Doctrina Social de la Iglesia para la Evangelización

Nos hallamos en un momento histórico marcado por la globalización y las redes informáticas, de modo que resulta imposible mantenerse al margen de lo que sucede en el mundo; formamos parte de esta mundialización¹⁰, no podemos vivir si no es en este espacio global; momento histórico de crisis económica sobre todo, pero no menos política, cultural, humana y ética. Es verdad que la tecnología y la actividad económica facilitan muchos bienes y solucionan muchos problemas, pero también crean, nos están creando otros muchos cuya solución no la pueden

10. Así gustaba a Juan Pablo II llamar a la globalización. JUAN PABLO II. Discurso al Cuerpo Diplomático: *Ecclesia*, 22 de enero de 2000, número 2.981, pp. 22-25. Puede consultarse también el Mensaje dirigido a Mons. Fouad El-Hage, presidente de Cáritas Internacional (Vaticano, 7 julio de 03), en el que el Papa afirma lo siguiente: "La mundialización ha pasado a ser el horizonte obligado de toda política. Para que la solidaridad sea mundial es necesario que tenga en cuenta a los pueblos del mundo entero. Esto requiere todavía muchos esfuerzos y sobre todo garantías internacionales para las organizaciones humanitarias, relegadas a veces fuera de los lugares conflictivos, porque no existen garantías de seguridad para ellas, ni se les consiente el derecho de ayudar a las personas".

dar, sino que hemos de buscarla en criterios humanistas y, sobre todo, éticos y religiosos. Pues bien, la Doctrina Social de la Iglesia se nos presenta como la vía fundamental, que conduce hasta la sociedad la luz y los valores esenciales para enderezar su rumbo. Es fuerza evangelizadora, ilumina desde el Evangelio, desvela en él la verdad y el bien para este mundo.

Pretendo, por tanto, presentar las aportaciones que la doctrina eclesial, en materia social, incorpora a la acción evangelizadora.

2.1. Universalidad y acción evangelizadora de la Doctrina Social de la Iglesia para el hombre

En el Evangelio, prácticamente al final, hallamos la misión que Jesús encomienda a sus seguidores y, por consiguiente, a la Iglesia: “Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado” (Mt 28, 19-20a)¹¹. La Evangelización, pues, tiene esta dimensión universal; se debe llevar el Evangelio a todo el mundo, sin preferencias de pueblos y culturas. Así lo entendió la primitiva Iglesia, que va extendiendo el mensaje desde Jerusalén a Antioquía, Grecia y Roma, y así lo ha entendido la Iglesia, que lo ha pasado de Europa a Asia, África, América; no puede haber fronteras para la Buena Nueva.

La *Evangelium nuntiandi* expone esta dimensión universal de la Evangelización. Veamos el texto: “A lo largo de veinte siglos de historia, las generaciones cristianas han afrontado periódicamente diversos obstáculos a esta misión de universalidad. Por una parte, la tentación de los mismos evangelizadores de estrechar bajo distintos pretextos su campo de acción misionera. Por otra, las resistencias, muchas veces humanamente insuperables, de aquellos a quienes el evangelizador se dirige. Además, debemos constatar con tristeza que la obra evangelizadora de la Iglesia es gravemente dificultada, si no impedida, por los poderes políticos [...]. Pero abrigamos la confianza de que finalmente, a pesar de estas pruebas dolorosas, la obra de estos apóstoles no faltará en ninguna región del mundo”¹². La Evangelización siempre queda abierta a la universalidad a pesar de las pretensiones particularistas, resistencias y prohibiciones, porque lo que presenta es universal: salvación para todos, para los que están lejos y no la conocen, y para aquellos que conociéndola, sin embargo, o bien tienen poca fe, o viven al margen de la vida

11. Paralelamente, lo encontramos en Mc 16, 15-16, Lc 24, 47 y Hch 2, 38. Marcos amplía la misión con las señales que la van acompañar al creer en Jesús (echar demonios, hablar lenguas, inmunidad ante el mal, curar enfermos). Lucas simplemente afirma la predicación en nombre de Cristo para el perdón de los pecados a todo el mundo, y Hechos continúa esta idea de Lc 24, 47.

12. EN 50.

cristiana. La Evangelización viene a presentar; profundizar; consolidar y alimentar la fe¹³. Y el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia resalta esta dimensión universal evangelizadora desde la misión que tiene la Iglesia: anunciar la salvación a todos los hombres, llevar la Buena Nueva a todos participando de sus gozos y esperanzas (GS 1), Buena Nueva de Amor de Dios gratuito y sin fronteras. Por consiguiente, la Iglesia, servidora de esta salvación en el mundo en el que vive, anuncia y actualiza este mensaje de amor; fecunda y fermenta la sociedad con el Evangelio en todos los ámbitos, ya sea cultural, económico, o político...¹⁴; actualiza, pues, en la historia el mensaje universal liberador; y lo hace de forma nítida a través de la Doctrina Social: "Con su doctrina social, la Iglesia se hace cargo del anuncio que el Señor le ha confiado. Actualiza en los acontecimientos históricos el mensaje de liberación y redención de Cristo, el Evangelio del Reino"¹⁵.

Si hacemos un recorrido por los diversos documentos de la Doctrina Social de la Iglesia, inmediatamente percibimos esta dimensión universal evangelizadora que tienen. Siempre ha tenido interés por los problemas que afectaban al hombre, aunque este no sea creyente¹⁶; y así, se preocupa por la situación de los obreros (*Rerum novarum*), las condiciones de vida fomentadas por el liberalismo individualista en los años treinta del siglo pasado (época de la *Quadragesimo anno*), las diferencias y confrontaciones en diversos lugares del mundo (*Mater et magistra* y *Pacem in terris*), y allí lleva su mensaje; pero, sobre todo después del Vaticano II, la Iglesia lleva su mensaje, más allá de lo instructivo y celebrativo, a todas las complejas realidades sociales; participa de las angustias y tristezas de los hombres asumiéndolas como propias, sean de la creencia, cultura o raza que sean, porque sabe que la salvación de Dios es para todos sin excepción. Desde esta perspectiva, se entiende que la Doctrina Social de la Iglesia llegue a todas las necesidades humanas: junto a las necesidades del mundo obrero y males del liberalismo, afronta el problema del subdesarrollo, o el controvertido mundo del trabajo, y hasta el mundo globalizado con sus crisis económica, política, cultural, ética y religiosa.

Así, por la Doctrina Social, se introduce el mensaje amoroso y esperanzador de Dios en el campo social, se eleva el orden natural, en concreto, el ámbito social, con todas sus estructuras y organizaciones, buscando que sean mejores; se asume, sin suprimirlo, lo humano en lo social, como lo hizo Cristo, salvando así al

13. EN 52-53.

14. CDSI 60-62.

15. CDSI 63.

16. En el encabezamiento o destinatario de las encíclicas se aprecia incluso esta apertura cada vez más universal. Hasta el año 1963 los destinatarios son los miembros de la Iglesia: patriarcas, primados, arzobispos, obispos, sacerdotes y fieles; a partir de este año, con la publicación de la encíclica *Pacem in terris*, la Doctrina Social de la Iglesia se dirige también a los hombres de buena voluntad.

hombre, dándole sentido y orientación¹⁷. Entra en problemas y lugares concretos porque tiene que aportar la luz del Evangelio, activando y sosteniendo todo proyecto y empeño de liberación y promoción humana; y es servidora de la salvación en el contexto histórico de hoy en que está ubicado el hombre, y donde le encuentra el amor de Dios.

De esta manera, la doctrina eclesial evangeliza en cuanto fecunda y fermenta la sociedad con el Evangelio. Como decía Pablo VI en el año 1971, no se trata de echarse para atrás ante situaciones variadas y complejas, sino de iluminar desde la luz del mensaje: "Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción"¹⁸. La Doctrina Social anuncia y actualiza el Evangelio universalmente en esta compleja red de relaciones sociales; hace presente el reconocimiento, respeto, valoración, promoción y amor para que el hombre pueda vivir auténticamente su vida. En la sociedad se decide la vida humana en diversos campos: económico, educativo, político..., y esto no puede hacerse al margen del Evangelio. La Doctrina Social es mensaje salvador liberando a los hombres para el amor y la justicia; se hace cargo del mensaje del Señor actualizándolo en la historia, anunciando la palabra que libera; penetra los corazones y los dispone hacia proyectos de amor; justicia, libertad y paz¹⁹.

2.2. Dimensión pública del mensaje

Cada cristiano ha de vivir personalmente la fe dentro de la realidad, y esta fe alcanza a lo comunitario y público. Sobre todo el Vaticano II, concretamente la constitución *Gaudium et Spes*, y después la reflexión teológica²⁰ nos dirán que ser cristiano es dar razón de la fe, expresarla más allá de sí realmente, manifestarla presente en la realidad social. Creer es aceptar a Dios que salva y libera de la opresión e injusticia, y llevar la salvación y liberación allá donde hay opresión y ofensa al hombre. Por ello el mensaje no ha de ser realidad intimista, sino que ha de hacerse público. Por una parte, la fe se ha de hacer realidad crítica: denunciar las situaciones inhumanas, realidades explotadoras, ataduras que dejan sin libertad;

17. CDSI 64.

18. PABLO VI. Carta apostólica *Octogesima adveniens* (OA) n.º 4, en: *Once Grandes Mensajes*, Madrid 1993, 496.

19. CDSI 63.

20. Hay teólogos que, siguiendo el método y la línea marcada por la *Gaudium et Spes*, hacen un esfuerzo por poner en armonía el mensaje cristiano con las realidades terrestres, unir adecuadamente la fe con la realidad social, creer con acción transformadora. En este sentido se encuentran: ALFARO, J. *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1975; EQUIPO DE SELADOC. *Panorama de la Teología Latinoamericana I-V*, Salamanca 1975-1986; GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación*, Salamanca 1969; METZ, J. B. *Teología del mundo*, Salamanca 1971.

y, por otra, ha de ser realidad utópica: abogar por una realidad mejor; comprometerse en construir un mundo nuevo, transformando lo imperfecto y malvado.

Esta manera de entender la fe no es un invento de unos cuantos pensadores, sino que tiene su consistencia en la misma Palabra de Dios, como consta tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento: Dios actúa a través de acciones liberadoras denunciando y condenando la esclavitud, y liberando (Ex 3); interviene a favor del desamparado, y rechaza la injusticia transformando la vida; su mensaje, pues, es liberador y afecta a la realidad personal y social (libro del Éxodo). Y tiene su expresión plena en la Alianza: Dios se une al hombre estableciendo una comunión de vida con él, y marcando, pues, un nuevo estilo de vida. Quien acoge este mensaje, esta Alianza de Dios, no solamente se va a entregar a Él, sino que también marca su existencia a través de una vida en común como expresión de la unión con Dios; el pueblo unido a Dios por la Alianza comprende que ha de expresar esta unión en la realidad pública: ejerciendo justicia, uniéndose a los demás y eliminando diferencias y distancias entre sí, liberando a los oprimidos, como hizo Yahvé²¹.

La fe en Yahvé, por tanto, tiene dimensión social; es un compromiso por la liberación, basado en la liberación divina²². Esto se aprecia claramente en la acción de Jesús consistente en llevar la buena noticia a los pobres y la liberación a los oprimidos: los hombres van a encontrar la posibilidad de ser libres, los que no tienen esperanza, están abatidos, son miserables se encuentran con la persona de Jesús y su mensaje y son atención de Dios (Lc 4, 16-21; 7, 22 ss). Las curaciones son la prueba de que se ha entablado la lucha contra los poderes del maligno que tenían dominados a los hombres, y se inicia la reconquista de la esperanza, comunicación y justicia (Mt 13; Mt 14, 35-36; Mt 15, 29-31; Lc 10, 17-20 y paralelos).

Así pues, quien acepta el mensaje de Jesús ha de comprometerse en esta exigencia amorosa entregándose al servicio, luchando por la libertad, reconocimiento y promoción.

En la Doctrina Social de la Iglesia se encuentra claramente cómo el mensaje afecta tanto al interior y al culto como a lo público; evangelizar abarca también, de forma clara, presentar el mensaje dentro de la problemática social, se hace

21. Preceptos e instituciones del Antiguo Testamento, como atención al extranjero y emigrante (Ex 22, 20; Dt 10, 18), no explotar al pobre (Dt 24, 14), remisión de las deudas (Dt 15, 7-11), año sabático y jubilar (Lv 25, 17.8-17), manifiestan esta dimensión pública de la fe en Dios. Sobre el sentido de estas realidades es interesante la aportación de Francisco Laje. Cfr: LAJE, F. *La remisión de las deudas en la legislación del Antiguo Testamento*, en: ÁLVAREZ VERDES, L., y VIDAL, M. (eds.). *La Justicia Social*, Madrid 1993, 21-35.

22. ALFARO, J. *Cristianismo y Justicia*, Madrid 1973; SCHNACKENBURG, R. *Reino y Reinado de Dios*, Fax 1974; SICRE, J. L. *Con los pobres de la tierra*, Madrid 1984.

presente para guiar y dar sentido allí donde el ser humano se encuentra oprimido. Por ella el mensaje cristiano llega a todas las instituciones y estructuras sociales y las ilumina. A partir de la *Gaudium et Spes*, sobre todo, la actuación de la Iglesia dentro del mundo se debe no a un nuevo sentimiento hacia los necesitados, sino sobre todo al mismo mensaje que afecta a toda la realidad²³.

La Doctrina Social de la Iglesia completa así el ciclo de la evangelización: al anuncio, conocimiento del mensaje y actualización celebrativa, se agrega la acción por el amor y la justicia en el mundo; expresa el mismo mensaje anunciado en el ámbito social. De esta manera nos habla el Sínodo de 1971: "La misión de predicar el evangelio en el tiempo presente requiere que nos empeñemos en la liberación integral del hombre ya desde ahora, en su existencia terrena. En efecto, si el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente obtendrá credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo"²⁴. El mensaje cristiano se presenta como salvación de Dios para los hombres en todos los ámbitos de su existencia; allí donde se halla presente el odio, rencor, indiferencias, injusticias, desesperanza, marginación, a todo aquello que domina, margina y oprime al ser humano. Aunque es en un futuro donde hallaremos la plenitud, y esta solamente la encontraremos en Dios, sin embargo ya se tiene que ir realizando en el presente de alguna manera, en la medida en que se va venciendo el mal, abriendo a la verdad, amor, justicia, entendimiento y solidaridad entre las personas; en cuanto se va venciendo, en definitiva, todo el mal que existe en el mundo (CDSI 45-48)²⁵. El mensaje no es más que la manifestación del amor de Dios, y allí donde se dan hechos liberadores se está haciendo presente este amor:

A través de la Doctrina Social se encuentra el cauce para que la Iglesia tenga

23. GS 3, 11, 32; PP 13; OA 4-5; SRS 1 y 31. Puede comprobarse también esta dimensión en el Sínodo de la Justicia en el mundo del año 1971 (SInJus, *Introducción* 4-5 y II, 2.1-2), y en los documentos de Medellín y Puebla (Cfr: CELAM. *Medellín. Conclusiones*, Bogotá 11 1979. Se citará: Medellín; CELAM. *Puebla. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Madrid 1979. Se citará: Puebla); *Medellín*, *Introd.* 6; *Justicia* II, 3-4,6; *Puebla*: 79, 83-84, 98, 128-133.

24. SInJusII, 1.6, pp. 66-67. La Iglesia actúa en el mundo por el mensaje del amor de Dios que ha de anunciar, proclamar y vivir. En *Gaudium et Spes* se aprecia ya nítidamente esta reflexión (GS 1-3 y 10), y se va a considerar esencial en el año 68, con las reuniones del episcopado latinoamericano: Medellín: *Justicia* 3-5, 26-27. En este mismo sentido se expresa la carta apostólica *Octogesima adveniens* de Pablo VI (OA 1, 4), y posteriormente *Sollicitudo rei socialis* (SRS 41-42 y 46-48).

25. El Compendio afirma que tanto el hombre como el mundo tienen su plenitud en Dios, y por ello no puede realizarse en este mundo un proyecto pleno, y poner el entusiasmo en falsas utopías; tampoco el hombre puede ser instrumentalizado por estructuras de orden económico o político. Sin embargo, también se afirma que, aun superando el proyecto futuro de Dios las posibilidades y aspiraciones de este mundo, sin embargo se puede y debe, por él, ir venciendo las debilidades del mismo, aunque siempre ha de verse como algo provisorio. Algo parecido encontramos en los números 49-58, donde se expone la misión que tiene la Iglesia, una misión que brota del mensaje: anunciar la salvación, anunciar el Reino que, si bien, es realidad de futuro, que mantiene en esperanza, sin embargo suscita el trabajo en el presente.

muy presente su misión de servir a la causa del hombre, rechazar las amenazas contra él y reivindicar sus derechos. Ha de ponerse de parte del hombre y su promoción, porque en Cristo todos los hombres son recuperados en su grandeza y honor: "Cristo nos ha liberado" (Gal 5,1); Cristo ha sacado al hombre de la esclavitud del mal y el egoísmo, el capricho y la soberbia, del pecado y de la muerte, y lo ha liberado del sinsentido, de su incapacidad para buscar el bien y la verdad, la ignorancia y dominación, injusticia y odio, para estar en armonía consigo y con el entorno; ha terminado con las diferencias, desigualdades y negación del ser humano. La Iglesia necesariamente ha de ponerse a favor y defender universalmente la dignidad de todo ser humano; no puede haber para ella distinción estimativa entre las personas: ricos, pobres, blancos, negros, inteligentes, ignorantes, creyentes, no creyentes; tiene que continuar la obra de Dios en este mundo en el que, tantas veces y en variadas circunstancias, el ser humano vuelve a estar despreciado y negado en su dignidad: pobreza, marginación, silencio, explotación, diferencias, violaciones, desprecios, difamaciones, incultura... y muerte; para ello, ha de acercarse con amor al hombre para devolverle la dignidad personal y comunitaria que ha perdido. De forma nítida y contundente, ha de ponerse de parte de quienes la han perdido o menos posibilidades tienen, de quienes son negados y despreciados en la misma²⁶.

La Iglesia está evangelizando en medio de la sociedad presentando la Buena Nueva a través de la justicia, de la búsqueda de la armonía y la proclamación del amor. Proclama su palabra de salvación para todos los ámbitos de la existencia humana, cumpliendo así la misión evangelizadora (SRS 41.4); pero la Iglesia, también como testigo del amor salvífico, toma "opción" por los más necesitados, por los más pobres, como fue la opción evangélica de Jesús. Así se sitúa en la misma entraña del mensaje: ser palabra de liberación para quienes se encuentran en situaciones de opresión. Opción por los pobres, por consiguiente, es opción por la liberación (SRS 42.1 y 2), opción por el amor; testimoniar la entrega de Dios en donación total al olvidado.

2.3. Escatología, promoción humana

26. La Iglesia quiere estar a favor de la dignidad humana y se pone de parte de los no considerados. A través de la reflexión en Medellín, Puebla y Santo Domingo, responde, desde el Evangelio, a las situaciones que se dan en aquella sociedad: *Medellín*, Pobreza 4-7 (Medellín 10), (Puebla 16; 27-62; 84-93); *Santo Domingo*, *La promoción humana* (Domingo 157-227). En esta misma línea se sitúan las encíclicas de Juan Pablo II, *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) y *Centesimus annus* (1991). En ellas Juan Pablo II no reflexiona directamente sobre la dignidad, pero, al hablar del trabajo en *Laborem exercens*, pide una mejor consideración de los trabajadores, y precisa el valor y sentido del trabajo: algo de la persona con lo que se enriquece y "humaniza". Con el recuerdo en *Sollicitudo rei socialis* de la *Populorum progressio*, Juan Pablo II se pone de parte de la solidaridad y está manifestando el deseo y exigencia de que todos los seres humanos sean valorados en igualdad. En *Centesimus annus* se aboga por una sociedad totalmente diversa de la que ofrecen tanto el comunismo como el capitalismo; quiere una sociedad donde exista la libertad, igualdad y responsabilidad para todos los humanos.

La Doctrina Social de la Iglesia aporta claramente esta dimensión a la Evangelización: por una parte nos hace ver que sin la realidad definitiva en Dios las realidades mundanas no se realizan; pero, por otra, que justamente por elevarnos hacia esa realidad definitiva, las realidades presentes van a ser cambiadas. La Verdad definitiva transforma la realidad, y sin esto no sería auténtica Verdad. Es así como la doctrina eclesial combina adecuadamente futuro con presente, une lo divino con lo humano, y con ello está evangelizando, como ahora veremos.

Muchas veces los cristianos o nos vamos directamente al cielo, o nos agarramos férreamente al suelo; es decir, nos dirigimos hacia lo alto de tal forma que nos olvidamos de lo terreno, consideramos el culto y la interioridad como lo único: importa exclusivamente el culto, los actos religiosos; o ponemos tal énfasis en crear un mundo nuevo que solamente centramos la atención en el esfuerzo, las reformas y transformaciones que necesita la sociedad sin apenas referencia a Dios. Combinar adecuadamente las dos realidades es esencial para poder evangelizar. Está siendo fiel al Evangelio quien centra su vida en la oración y el culto divino, elevando a Dios su vida y la de los demás porque sabe que allí está la salvación definitiva, y lo es quien lucha por un mundo nuevo queriendo hacer presente la Verdad de Dios en él.

La fe nos dice que la realización del mundo es acontecimiento escatológico; el Dios de la promesa la dará en un futuro. Pero esta promesa no anula el presente, es una promesa activa, que orienta toda la historia al futuro; toda la historia humana es la historia del cumplimiento paulatino de la promesa, y por ella se pone en movimiento el presente.

El futuro se va desarrollando en las "promesas" hechas por Dios a lo largo de la historia; la Alianza, el reino de Israel, la vuelta del Exilio, el Reino de Dios predicado por Jesús, son concreciones del mismo; sin agotarse en ellas, les da un sentido último, y se anuncia y realiza progresivamente en ellas, aunque no se logra el futuro pleno. La escatología, pues, es el motor de la historia radicalmente orientada hacia el futuro. Por una parte, es hecho futuro donde Dios recreará a todos los hombres, Dios intervendrá y lo hará todo nuevo; pero, por otra, implica atención a la actualidad, a lo real histórico. En Cristo se ve con más claridad esto: el Reino de Dios es realidad salvadora que un día se dará en plenitud, pero, en nombre de esa promesa, la realidad histórica queda afectada, se va transformando. El Reino se va haciendo presente en la medida en que el hombre va saliendo de situaciones de opresión y explotación (Lc 4, 16-27; 7, 18-23).

La fe, por consiguiente, es esperanza en un futuro pleno que activa la historia presente, y es un compromiso por un mundo nuevo; hay que ir creando los "cielos nuevos y tierra nueva", suprimiendo los males existentes. Dicho de otra

manera, hay relación entre mensaje escatológico y promoción humana. Por su destino futuro, el cristiano ha de salir del mundo, ya que su meta está más allá de él, pero su salida no está en refugiarse en un trasmundo artificial, sino en huida hacia adelante, salir del conformismo del mundo, y responsabilizarse en él, haciendo presentes las verdades de paz, solidaridad, amor, reconciliación, esperanza... Asumida la promesa, el creyente transporta la actitud ante el futuro del plano de la contemplación a la acción transformadora de la realidad. El mensaje es para él memoria subversiva, subvertir el orden existente de la opresión a la libertad, de la indiferencia al reconocimiento, del odio al amor, de la revancha al perdón²⁷.

Pues bien, la Doctrina Social de la Iglesia hace que la Evangelización sea presentada y entendida como cohesión entre verdad definitiva de Dios y promoción humana. El anuncio evangélico hoy pasa por esta acción transformadora en las realidades sociales, económicas y políticas. El futuro pleno en Dios no se cierra al presente, sino, todo lo contrario, impulsa a una tarea de transformación de las realidades mundanas. "Ciertamente para la Iglesia, la plenitud y la perfección de la vocación humana se lograrán con la inserción definitiva de cada hombre en la Pascua o triunfo de Cristo, pero la esperanza de tal realización consumada, antes de adormecer debe 'avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo'. No confundimos progreso temporal y Reino de Cristo; sin embargo, el primero 'en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios'"²⁸. Se anuncia el Evangelio promoviendo la vida más digna, de modo que la evangelización necesariamente tiene que ver con la promoción desde el punto de vista antropológico, ya que el hombre a evangelizar está sujeto a problemas económicos y sociales de los que el Dios de la vida y verdad plena le va a liberar; desde el punto de vista teológico, pues existe unión entre el plan de la creación y redención que afecta a problemas de injusticia que hay que combatir y restaurar; y de orden evangélico: proclamar el amor promoviendo la justicia y la paz²⁹. La doctrina eclesial une escatología con promoción; cree en el futuro pleno en Dios y lo va haciendo presente a través de la acción transformadora en el hombre y en el mundo. Se evangeliza, pues, porque está por medio el hombre que debe ser redimido integralmente, y se ha de expresar el amor en medio de una sociedad tantas veces contraria. La Doctrina Social es evangelizadora atendiendo a ese hombre llevando la redención ante las injusticias, promoviendo la vida y amando a quien menos tiene³⁰. Por

27. J. B. METZ, habla de la fe como una memoria subversiva. Creemos en un Dios revelado en Cristo que subvirtió la vida humana personal y comunitaria. Por ello, quien cree ha de llevar a cabo la vida evangélica, subvirtiendo el orden existente. Cfr. METZ, J. B. *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979, 102.

28. Medellín, *Promoción Humana*, I Justicia II, 5.2. También: *Introduc.* 5.2; 6 (cita a *Gaudium et Spes* 39).

29. EN 31.

30. CDSI 66.

tanto, logra el encuentro entre mensaje e historia humana; se anuncia a Dios para transformar la historia.

Es verdad que no se puede identificar futuro con presente, futuro con promoción humana, evangelización con proyecto temporal, como vemos en el número 39, párrafo 2 de la *Gaudium et Spes*, no se puede identificar con bienestar material, o iniciativas de orden político o social al margen de lo religioso y de Dios. Sobre esto alerta la Doctrina Social cuando afirma que por más que se busque una justicia para este mundo, o la igualdad o el bien común, si se hace al margen del bien y de Dios, como el paraíso en este mundo, no se hace ningún favor al hombre, y no se puede identificar esta acción humana con la fe cristiana, ya que no se puede negar la dimensión religiosa y trascendente que tiene el hombre³¹. Asimismo presenta a la fe como la realidad que contribuye grandemente a edificar un mundo nuevo, pues sin la religión, sin las grandes religiones y la fe cristiana y sin la ética, no se puede construir un verdadero desarrollo, como afirma el actual Papa en la encíclica *Caritas in veritate*: “La religión cristiana y las otras religiones pueden contribuir al desarrollo solamente si Dios tiene lugar en la esfera pública, con específica referencia a la dimensión cultural, social, económica y, en particular, política. La doctrina social de la Iglesia ha nacido para reivindicar esa ‘carta de ciudadanía’ de la religión cristiana”³²; y de forma más contundente, en la conclusión de la encíclica, afirma: “Sin Dios el hombre no sabe dónde ir ni tampoco logra entender quién es” [...]. *El humanismo que excluye a Dios es un humanismo inhumano*. Solamente un humanismo abierto al Absoluto nos puede guiar en la promoción y realización de formas de vida social y civil³³. De esta manera se va acercando y haciendo presente el futuro de Dios, ya que va transformando la realidad a través de las verdades evangélicas que va presentando. Sin alejarnos de *la Caritas in veritate*, podemos comprobar cómo desde el mensaje cristiano el Papa va haciendo propuestas para los diversos ámbitos de la existencia: don, gratuidad, solidaridad y bien común para la realidad económica (CIV 36-37)³⁴; justicia y fraternidad para las relaciones humanas, para la comunidad humana (CIV 53, 54, 58-61); dignidad humana, cultivo de la interioridad ante el poder de la tecnología (CIV 18, 68-70; 75-77); búsqueda de la verdad y el bien ante la comodidad y hedonismo (CIV 51)..., para desechar la injusticia, desigualdad, opresión e individualismo absoluto que entorpecen la marcha de la historia y ofenden al plan salvífico de Dios. Pero también ayuda al hombre en el camino de la salvación, puesto que indica un fin claro, orienta su vida por la ver-

31. Pío XI en la *Quadragesimo Anno* (QA), nn. 117 y 118, rechaza al socialismo moderado, aunque busque la justicia y rechace la lucha de clases, por negar la verdad religiosa y hacer de este mundo un ámbito estrictamente materialista.

32. BENEDICTO XVI. *Caritas in veritate* 56, Madrid 2009, 11 (en adelante se citará CIV).

33. CIV 78.

34. Todo el capítulo III de la encíclica, concretamente los números 34 al 42, transmite estos valores fundamentales.

dad y el bien del Evangelio para que sean transmitidos en el mundo del trabajo, empresa, producción, política y cultura.

Con ella, pues, el cristiano va siendo llamado a edificar; desde la fe, un mundo nuevo: creando nuevos medios de proximidad y de relaciones, aplicar la justicia social, hacerse cargo de un futuro complicado, sin perder el ánimo porque tiene el apoyo de la Palabra de Dios, y el futuro de la Jerusalén celeste le impulsa a seguir adelante³⁵, venciendo al egoísmo desde el dinamismo de la fe, y animado por la fuerza del Espíritu edificará un nuevo mundo en la paz, justicia y fraternidad, al margen, pues, de proyectos particularistas e ideologías totalitarias³⁶. El cristiano, pues, se compromete en este mundo en nombre del Reino de Dios: “Por tanto, según el mensaje cristiano, la actitud del hombre para con los hombres se completa con su misma actitud para con Dios; su respuesta al amor de Dios, que nos salva por Cristo, se manifiesta eficazmente en el amor y en el servicio de los hombres. Pero el amor cristiano al prójimo y la justicia no se pueden separar. Porque el amor implica una exigencia absoluta de justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. La justicia, a su vez, alcanza su plenitud interior solamente en el amor”³⁷.

2.4. El nuevo humanismo evangelizador de la Doctrina Social de la Iglesia

En la Doctrina Social de la Iglesia encontramos una forma de entender al hombre que ciertamente manifiesta su espíritu evangelizador:

2.4.1. La acción comunitaria de la Doctrina Social de la Iglesia

Nuestro mundo si no puede ser más que globalizado de modo que se ha de vivir como si fuéramos una gran familia, sin embargo, en la realidad, nos hallamos con que cada uno de los miembros vive como a su aire, demasiado individualmente y centrado en sí mismo, sin negar al otro, pero tampoco sin estar suficientemente unido a él, y esto choca grandemente con la esencia misma de la fe cristiana que nos comunica la esencia de Dios: ser en comunión, y la llamada al hombre a vivir en unión. La Doctrina Social de la Iglesia es expresión de este ser comunitario y presenta al hombre como comunidad-uniión, de modo que no puede ser persona

35. PABLO VI. *Octogesima adveniens* (OA) 12, en: IRIBARREN, J., y GUTIÉRREZ, J. L. *Once grandes mensajes*, Madrid 15 | 1993, 501.

36. OA 37, 48 y 49. También en esta línea se sitúan *Sollicitudo rei socialis* (SRS) y *Centesimus annus* (CA) (SRS 31) (CA 25).

37. *Slujus* II, 1.5, también II, 2.1-2 y III, 1-9.

si no es en la unión con los demás (PP 43). Se puede presentar, tanto a la comunidad cristiana como a la humana, una forma de ser persona que puede cambiar la vida de la sociedad haciendo crecer significativamente a los seres humanos.

Es Buena Nueva, en medio de un mundo lejano a la unión, ya que presenta al hombre creado por Dios como comunión (Gn 2,18-24; GS 24), y destinado a la comunión divina: orientado a una vida en plenitud en comunión. Esta vida en unión, desde el origen hasta el destino, se apoya en la vida divina: Dios es corriente amorosa entre sí, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y ahí está su unidad, su ser *ad intra*; Dios se hace desvelamiento en la comunión amorosa por el Hijo en el Espíritu, vive en comunicación constante de amor; pero también es comunicación *ad extra*: se encarna y lleva a cabo la obra salvífica en la entrega del Hijo.

Y aquí se funda la necesidad del hombre de ser comunidad. Se es persona desde la vida en comunicación con los otros; en la Trinidad se encuentra el modelo para ser: salir de sí para ser amorosamente con los otros; sin esto, sin la comunicación y unión profunda con los demás no se es persona (GS 24). El hombre se encuentra en el amor de Dios, pero también es cierto que, por ello, no se encuentra si no es entregándose a los otros.

De esta manera, la Doctrina Social de la Iglesia va a hacer posible un giro en la misma forma de plantear la vida: siendo constitutivamente con los otros, solo se puede vivir y crecer en unión con ellos. Desde el amor comunitario de Dios la Iglesia se tiene que unir a los demás. No solamente se preocupa por los pobres, en las opresiones y diferencias..., sino que se une a ellos para compartir y solucionar sus problemas. En nombre de Dios comunión se hace comunión, se une a toda la problemática del mundo y pide una vida solidaria.

2.4.2. La dignidad del ser humano

La Doctrina Social nos presenta al ser humano como imagen y semejanza de Dios, ser inteligente y libre, capaz de conocer y conocerse, de encontrar la verdad y orientar su vida, y llamado a la vida en plenitud (GS 12, 15-17). Con esta visión del hombre puede contribuir grandemente a que exista reconocimiento, respeto, valoración y colaboración entre todos los seres humanos. En una sociedad más de afirmaciones teóricas y legisladas que prácticas, afirma y realiza, con su presencia en todos los ámbitos, el respeto y valoración del ser humano; hace presente aquellas palabras de S. Pablo: "Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer; ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Ga 3, 28). El ser humano tiene que ser reconocido y valorado, sin marginaciones ni negaciones.

Como consecuencia, la Doctrina Social de la Iglesia es cauce de evange-

lización en la sociedad proclamando la igualdad de todos los hombres. No hay para ella exclusión de nadie; se dirige a todos y reconoce a todos por igual; aun sin ser creyentes, son objeto de su atención y amor: Cualquiera de los problemas que afronta: hambre o subdesarrollo, trabajo o marginación, riqueza u opresión, siempre lo hace desde el interés por todos los hombres; y si afronta realidades complicadas es porque considera a todos los hombres por igual; una igualdad no entendida como uniformidad, sino como diversidad para la unión; es decir, los hombres son iguales en cuanto que, desde la diversidad, se reconoce y acepta a todos por igual, se orienta la actividad hacia la colaboración, hacia un reparto adecuado entre todos, a un saber participar de la riqueza lograda. La Doctrina Social de la Iglesia contribuye a esta igualdad del género humano al proclamar el plan de Dios sobre el hombre: Dios lo crea en diversidad pero en igualdad, diversos para la realización y la plenitud (GS 29-32).

2.4.3. Un humanismo integral y de valores fundamentales

A lo largo de la historia de la humanidad el peligro ha estado en acentuar una de sus dimensiones anulando prácticamente las otras; hoy en día parece que la técnica puede solucionar todos los problemas del ser humano y, por consiguiente, ha de ser la realidad que conduzca la existencia. Pero el hombre no se realiza si no es a través del desarrollo de todas sus dimensiones: intelectual, económica, política, moral, religiosa, social... En este sentido, la Doctrina Social es fundamental, pues nos habla de un desarrollo integral (PP 14-20)³⁸: el ser humano no crece solamente con cantidad y acumulación de bienes, con poder o conocimiento, sino con activación de todas sus posibilidades: intelectuales, materiales, religiosas y morales; el verdadero desarrollo está en el ser y no en el tener. Y el verdadero desarrollo no se lleva a cabo si no es a través de la transformación radical de la existencia y el mundo, cambiando los pequeños o graves males que afectan tanto a la vida personal como a la comunitaria. Para ello la Doctrina Social nos presenta los grandes valores de solidaridad, verdad, amor, bien común, gratuidad, reflexión, cultivo de la interioridad, y respeto a la vida. Hallamos, pues, los elementos fundamentales con los que hoy la Iglesia puede contribuir a una evangelización en medio del mundo³⁹.

3. La Doctrina Social de la Iglesia en el Año de la Fe

38. En este sentido se debe ubicar también la *Caritas in veritate* del Papa Benedicto XVI. Toda ella, sobre todo en los tres primeros capítulos, nos da una visión integral del desarrollo.

39. CIV 1-6, 16-19, 34-36, 48-50, 74-77.

3.1. El Año de la Fe

El Papa nos ha convocado a la celebración del Año de la Fe. Recordando un hecho fundamental para la vida de la Iglesia como fue el Concilio Vaticano II, al celebrar el 50.º aniversario de la apertura, se nos brinda la oportunidad de, como entonces se renovó la vida cristiana y se recuperó la confianza y la firmeza en Dios, retomar otra vez el camino de la verdad y de la vida en nuestra historia. Se trata de redescubrir, profundizar en la fe, adentrarse un poco más en la vida de Dios, que es quien transforma y salva. Para ello hay que descubrir de nuevo como alimento, por una parte, la Palabra de Dios y, por otra, la Eucaristía; en la Palabra y la Eucaristía sigue viva la enseñanza del Salvador. Por tanto, se trata de renovar e incrementar la fe en Jesús, convertirse a Él como el único Salvador y pasar a una nueva vida. Pero no podemos olvidar que esta fe es un don para todo hombre, y debe ser proclamada y vivida en tiempos nuevos, como el Vaticano II la ubicó en otros tiempos. Es preciso, por tanto, el compromiso por la evangelización para descubrir la alegría del creer y del amor hoy.

Tiempo para rememorar la fe, es decir, intensificar la reflexión para que todo creyente pueda conocerla mejor y adherirse al Evangelio de forma más consciente y plena, y para transmitirla mejor; también para confesar, celebrar y testimoniarla hoy en medio del mundo en el que se vive: el cristiano tiene que exponer lo que es la fe y la fuerza que tiene para su vida y para la vida del mundo, ha de aceptar sus contenidos en la mente y en el corazón, llenarse de ella en la celebración y saber expresar con sus obras un estilo de vida creíble que sea atractivo para el hombre de nuestro tiempo. Y lo tiene que hacer con un lenguaje comprensible y claro adaptado a los hombres de este tiempo.

Vivir la fe también implica intensificar la caridad. No resulta fácil que se acepte la fe en Dios y en Jesucristo hoy si en ella no se encuentra interés por el hombre y las tareas y conquistas logradas, si no se atienden realidades que están confundiendo, minimizando e incluso despreciando al hombre, si no se muestra una cercanía y ayuda a la vida y al mundo actual. Por ello, la fe se tiene que manifestar a través de las obras. La fe sin caridad no da frutos, y la caridad sin fe es un sentimiento a merced de la duda.

3.2. La Doctrina Social de la Iglesia tiene que ver con la fe

Nos da a conocer el mensaje en la sociedad acercándonos a la realidad y problemas de la sociedad, lo presenta como verdad para la comunidad humana; nos indica cómo ve la misma, qué verdades aporta y cómo puede cambiar; y nos hacer ver cómo se ha de vivir en una realidad tan compleja. Siendo la sociedad

uno de los campos donde más dificultades ha encontrado el cristiano para comprender y vivir la fe, la Doctrina Social orienta nítidamente en la vivencia de la fe; por una parte hace salir del ámbito privado redimensionándola públicamente, pero, por otra, aporta valores y directrices de acción para los diversos campos de la existencia humana. Así ha procedido a lo largo de toda su historia, ayudando a los cristianos a vivir la fe dentro de la problemática que existía: como el mensaje de Jesús entra en la dimensión social, como su seguidora, entra en todas las realidades, y así va diciendo lo que desde la fe se ha de hacer en el trabajo, en la pobreza, en las diferencias e injusticias, en el subdesarrollo, en la organización de la polis, en el mundo de las finanzas, en las relaciones internacionales, en la tecnología o en lo referente a la transmisión y conservación de la vida humana⁴⁰. Y es una fe en amor; ya que la Doctrina Social y, por ella, el cristiano dedican su vida a marginados, excluidos, a quienes hay que atender y socorrer; porque en ellos ven el rostro de Cristo. Por la fe reconocemos en quien pide el amor, el rostro del Señor; y lo miramos a él y al mundo amándolo para cambiarlo, venciendo el mal y viviendo la fe en las pruebas con esperanza.

Hace ver, de forma especial, cómo la fe puede transformar el mundo, la presenta como una de las fuerzas fundamentales sin la cual el mundo no funciona correctamente; por ella se da auténtico sentido a las realidades, se las orienta hacia la plenitud, y las enmarca dentro de la verdad y del bien: el mensaje cristiano no se conforma ni identifica con ninguna realidad humana, ya que espera la salvación más allá de este mundo, pero en nombre de esta plenitud que Dios dará, va actuando renovando todas las cosas; por esto, la Doctrina Social de la Iglesia actúa en la sociedad purificando aquellas realidades que no manifiestan la verdad de Dios, va impulsando un poco más el presente perfeccionándolo, sin pararse en ningún proyecto concreto. Así da a la fe dinamismo para la acción, relativizando acciones y proyectos con soluciones definitivas, manteniendo siempre en estado vigilante para purificar los males e imperfecciones que aparecen, y dando siempre el paso hacia adelante de una vida mejor. Dicho de otra manera, la Doctrina Social hace que la fe sea vista y vivida a través de la liberación y promoción; la fe siempre es verdad de Dios que muestra su amor y, por tanto, presta a liberar de las opresiones; ejerce, pues, su acción liberadora acercándose para denunciar los males e imperfecciones que oprimen al ser humano, o que no le dejan crecer como hijo de Dios. Cualquiera de las encíclicas, sobre todo al comienzo, se sitúa ante una realidad, juzgándola a fondo, tratando de hallar sus males para afrontarlos; pero también abre una vía de cambio y da las verdades y los medios para que se pueda llevar a cabo un desarrollo pleno para el ser humano y su realidad

40. Documentos como *Rerum novarum*, *Mater et magistra*, *Gaudium et spes*, *Populorum progressio*, *Laborem exercens*, *Centesimus annus* y *Caritas in veritate*, no por intereses propios de fuerza o poder, sino por fidelidad al mensaje y, por consiguiente, por tenerlo que transmitir y vivir; han ido ubicando y viviendo la fe en diversas realidades.

comunitaria; por ejemplo, ante el subdesarrollo se propone el desarrollo integral y universal (PP), ante la tentación de la inactividad ante los problemas sociales el compromiso por hacer una sociedad mejor (OA), ante el individualismo la solidaridad y el amor (CIV).

3.3. Algunas llamadas para los cristianos de hoy

- *Conocimiento de la Doctrina Social de la Iglesia.* Hoy en día es fundamental un conocimiento de lo que es y aporta la Doctrina Social, ya que nos introduce en la realidad social para allí responder, desde la fe, a su problemática. En ella encontramos principios que iluminan y nos dirigen, y acciones que nos ayudan a expresar la fe; por lo que ha de fomentarse su lectura, estudio y comprensión entre los fieles cristianos, introduciendo en la catequesis la dimensión social del mensaje, y dando a la acción celebrativa dimensión profunda de ejercicio de justicia y caridad. Con ello contribuimos a que nuestras comunidades se sitúen mejor en el mundo e iluminen los problemas.
- *Fomentar formas de solidaridad y comunión.* Vivimos, la mayoría de las veces, muy individualmente y, sin embargo, los cristianos sabemos que hemos de testimoniar e indicar la comunión. De aquí el esfuerzo por fomentar acciones comunitarias en las diversas comunidades, resaltar en la Eucaristía que somos comunidad y hemos de vivir más unidos; llamar a la sensibilización ante problemas del mundo como el hambre, catástrofes, crisis económica, injusticias... Una comunión que ha de irse suscitando desde la solidaridad tan necesaria en nuestra historia: empatía con los pobres y marginados, maltratados, enfermos, analfabetos y parados. Y esto lo puede aportar la Doctrina Social; sus documentos reflejan esta solidaridad con todas las personas que peor están ubicadas y atendidas en la sociedad; además pide esta solidaridad con ellos: con sectores marginados, países míseros, sectores inmersos en la injusticia y opresión, compartiendo con ellos lo que se tiene, ya que los bienes son para todos y de ellos hemos de participar. Hay un texto muy antiguo que expone claramente esta dimensión de la común utilidad de los bienes. Es de S. Basilio, y dice así: "¿A quién, dices, hago agravio reteniendo lo que es mío? ¿Y qué cosas, dime, son tuyas? ¿Las tomaste de alguna parte y te viniste con ellas a la vida? Es como si uno, por ocupar primero asiento en el teatro, echara luego fuera a los que entran, haciendo cosa propia lo que está allí para uso común. Tales son los ricos. Por haberse apoderado primero de lo que es común, se lo apropian a título de ocupación primera. Si cada uno tomara lo que cubre su necesidad y dejara lo superfluo para los necesitados, nadie sería rico, pero nadie sería tampoco

pobre"⁴¹. Por tanto ha de formarse en el sentido comunitario a través de la colaboración, participación, contraste de pareceres, tareas comunes, y en el descubrimiento de las dimensiones que tiene el ser humano, y cómo ha de dedicarse a ellas para desarrollar su persona.

- *Sentido crítico y constructivo en las realidades económicas, políticas y sociales.* Desde la Doctrina Social de la Iglesia hallamos vías por las que hemos de guiarnos ante las realidades económicas, políticas y sociales. Por una parte, nos da el sentido crítico: nada es perfecto, en ellas existen realidades poco en consonancia con la verdad evangélica y, por tanto, para ser fieles a nuestra fe, hemos de denunciar todo aquello que perjudica a la persona, todo lo que no contribuye a una vida justa y humanizante, el falso desarrollo, las injusticias del liberalismo, los defectos de una sociedad tecnológica o la utilización de medios técnicos no para el bien del hombre; por otra parte, no solamente denuncia, sino que también anuncia, ha de presentar las alternativas que se ofrecen desde la fe: un humanismo integral, justicia social y bien común.

41. "Destruam Horrea mea" 7 (PG 31) 276; también S. JUAN CRISÓSTOMO. *Homilía sobre I Tim* (PG 62) 562-563; *In Genesim Sermo* I, 4 (PG 54) 586; *Homilia in Epist I ad Corintios* XI, 5 (PG 61, 94); S. GREGORIO NACIANCENO. *Oratio XIV: De pauperum amore* (PG 35) 857-910.

3. Evangelizar la cuestión social: una cuestión teológica

Dr. Juan Pablo García Maestro, O.S.S.T.

Universidad Pontificia de Salamanca (Madrid)

Resumen

En su artículo, el autor argumenta la importancia y presencia de la Doctrina Social de la Iglesia dentro de la Nueva Evangelización. Recorre los escenarios en los que se pone en juego: el escenario cultural del fenómeno de la secularización; el escenario social, con especial mención al fenómeno migratorio; el económico y, finalmente, el político. El autor también reflexiona sobre la fundamentación bíblica y teológica del compromiso social, siendo la relación de Dios con el pobre el corazón de la fe bíblica. En esta relación encontramos las dos dimensiones permanentes de la fe: la contemplativa e histórica y la místico-política. Finalmente, se detallan algunos ámbitos de compromiso en la Nueva Evangelización y del diálogo interreligioso, tales como una nueva postura necesaria frente al neoliberalismo, en concreto las características de la evangelización del mundo del trabajo.

Palabras clave: Compromiso Social, Diálogo, Doctrina Social de la Iglesia, Nueva Evangelización, *Lineamenta*, *Instrumentum Laboris*.

Abstract

In his article the author shows the importance of the Social Doctrine of the Church in the New Evangelization. Different scenarios are exposed: the cultural scenario of the secularization phenomenon; the social scenario with a special care of migration; the economic scenario, and the politic one. The author also talks about the biblical and theological foundation of the social commitment, in which the relation between God and the poor is the heart of the biblical faith. In this relationship we can find some areas where the new evangelization and the interreligious dialogue are related, like the new attitude towards neoliberalism, in particular the characteristics of the world of work's evangelization.

Key words: Social Commitment, Dialogue, Social Doctrine of the Church, New Evangelization, *Lineamenta*, *Instrumentum Laboris*.

I. Introducción

En mi introducción desearía comenzar con algunas observaciones preliminares que son las que van a dar sentido al resto de los apartados que voy a desarrollar:

I.1. La Nueva Evangelización debe incluir entre sus elementos esenciales el anuncio de la Doctrina Social de la Iglesia. ¿Está suficientemente presente la DSI en la Nueva Evangelización?

Con motivo del simposio de Doctrina Social de la Iglesia celebrado en la Fundación Pablo VI, del 12 al 14 de septiembre de 2011, la doctora Flaminia Giovanelli, del Consejo Pontificio Justicia y Paz, señalaba en su intervención que la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) no es un planteamiento teórico de la realidad social, o del hombre, sino que tiene que tener una relevancia y sobre todo debe incidir en la praxis¹. De hecho, al final de su ponencia pedía que se hiciese un balance cada año de todo lo que en teoría se afirma de la DSI o de la Pastoral Social. Para ello citaba un número de la encíclica *Mater et Magistra* del beato Juan XXIII que dice así:

“Una doctrina social no debe ser materia de mera exposición. Ha de ser, además, objeto de aplicación práctica. Esta norma tiene validez sobre todo cuando se trata de la doctrina social de la Iglesia, cuya luz es la verdad, cuyo fin es la justicia y cuyo impulso primordial es el amor. Es, por tanto, de suma importancia que nuestros hijos, además de instruirse en la doctrina social, se eduquen sobre todo para practicarla” (nn. 226-227).

En la encíclica *Mater et Magistra* se introduce el método ver, juzgar y actuar (cf. n. 236) y también encontramos las señales de la relación entre evangelización y DSI precisadas después por Juan Pablo II en las encíclicas *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*. La DSI es **un elemento esencial de la misión evangelizadora por ser parte integrante de la concepción cristiana de la vida** (*Mater et Magistra*, n. 2). De esta forma, la encíclica de Juan XXIII se anticipó a Juan Pablo II.

Lo que acabo de enunciar ahora nos lo recordó el Papa Benedicto XVI al dirigirse a los participantes en el congreso promovido por Justicia y Paz con motivo del 50.º aniversario de la encíclica *Mater et Magistra*, el 16 de mayo de 2011.

1. GIOVANELLI, F. “La nueva evangelización social”, en: *Corintios XIII* 141 (enero-marzo 2012), 38-53.

Desde hace años se viene insistiendo en que se debería tomar en serio la enseñanza de la DSI en los seminarios, en el programa de enseñanza religiosa de las parroquias y de las asociaciones de apostolado de los seglares. Sin embargo, el conocimiento e interés por esta disciplina todavía son muy insuficientes hasta el día de hoy. Si Juan Pablo II decía que “la nueva evangelización debe incluir entre sus elementos esenciales el anuncio de la Doctrina Social de la Iglesia” (cf. *Sollicitudo rei socialis*, 44; *Centesimus annus*, 5), ¿cómo va a ser posible que se lleve a la práctica si no tomamos en serio la DSI en la reflexión y en la praxis eclesial?

La tesis que sostengo es que damos muchas vueltas al tema de la Nueva Evangelización, pero hay al final un cierto descontento porque pienso que no incluimos los elementos importantes de la DSI.

Una ulterior prueba de la importancia de todo lo que vengo diciendo es la inserción de los temas sociales y de la DSI en la tercera parte del Catecismo de la Iglesia Católica. En los *Lineamenta* y en el *Instrumentum laboris* para el Sínodo sobre la Nueva Evangelización, de los siete escenarios, hay cuatro de carácter netamente social, como vamos a ver a continuación.

En el *Instrumentum laboris* se afirma que “muchas respuestas piden que se estimule a los bautizados a vivir con mayor dedicación la tarea específica de evangelizar; también a través de la Doctrina Social de la Iglesia, viviendo en el mundo la propia fe en la búsqueda del verdadero bien para todos, en el respeto y en la promoción de la dignidad de cada persona, hasta intervenir directamente —en modo particular los fieles laicos— en la acción sociopolítica. La caridad es el lenguaje que en la nueva evangelización, más que con palabras, se expresa en las obras de fraternidad, de cercanía y de ayuda a las personas en necesidades espirituales y materiales” (*Instrumentum laboris*, 124)². Y en el n. 130 del *Instrumentum laboris* se insiste de nuevo en la importancia de la DSI en la nueva evangelización: “El testimonio de la caridad de Cristo mediante las obras de justicia, paz y desarrollo forma parte de la evangelización, porque Jesucristo, que nos ama, le interesa todo el hombre. Sobre estas importantes enseñanzas se funda el aspecto misionero de la doctrina social de la Iglesia, como un elemento esencial de la evangelización. Es anuncio y testimonio de la fe. Es instrumento y fuente imprescindible para educarse en ella” (ver también *Caritas in veritate*, n. 15). No olvidemos, además, que muchas personas son más sensibles hoy a las cuestiones de la justicia, de la ecología, de la lucha contra la pobreza. Esta es una realidad que puede ser considerada como una auténtica oportunidad para la nueva evangelización.

La Nueva Evangelización de lo social a través del anuncio y el testimonio de la DSI mira a involucrar a todos los hombres, encaminándoles a la unión con

2. Seguimos la versión publicada en la revista *Ecclesia* n.º 3.638-39 (1 y 8 de septiembre de 2012).

el Hombre Nuevo. Según el *Instrumentum laboris*, el objetivo primario de la Nueva Evangelización es ayudar a todos a encontrar a Cristo en la fe. Y añade lo que dijo Benedicto XVI en la ciudad de Múnich: "Allí donde, como Iglesia, damos a los hombres solo conocimientos, habilidades, capacidades técnicas e instrumentos, **les damos demasiado poco**. El motor originario de la evangelización es el amor de Cristo para la salvación eterna de los hombres. Los auténticos evangelizadores desean solo dar gratuitamente lo que ellos mismos gratuitamente han recibido: "Desde los primeros días de la Iglesia los discípulos de Cristo se esforzaron en inducir a los hombres a confesar a Cristo Señor; no por acción coercitiva ni por artificios del Evangelio, sino ante todo por la actividad de la Palabra de Dios" (*Instrumentum laboris*, n. 34).

Insisto sobre este aspecto porque en el *Instrumentum laboris* llama también la atención sobre las falsas interpretaciones sobre lo que es la "Nueva Evangelización": "Sin embargo, no faltan, lamentablemente, falsas convicciones que limitan la obligación de anunciar la Buena Noticia. En efecto, hoy se verifica una confusión creciente que induce a muchos a desatender y dejar inoperante el mandato misionero del Señor (cf. Mt 28, 19). A menudo se piensa que todo intento de convencer a otros en cuestiones religiosas es limitar la libertad. Sería lícito solamente exponer las propias ideas e invitar a las personas a actuar según la conciencia, sin favorecer su conversión a Cristo y a la fe católica: se dice que basta ayudar a los hombres a ser más hombres o más fieles a su propia religión, que basta con construir comunidades capaces de trabajar por la justicia, la libertad, la paz, la solidaridad. Además, algunos sostienen que no se debería anunciar a Cristo a quienes no lo conocen, ni favorecer la adhesión a la Iglesia, pues sería posible salvarse también sin un conocimiento explícito de Cristo, sin una incorporación formal a la Iglesia" (n. 35)³.

1.2. Los nuevos escenarios de la nueva evangelización. La realidad asume su protagonismo

Hemos recordado más arriba que Juan XXIII en la *Mater et Magistra* introdujo el método **ver, juzgar y actuar**. Quiero tomar en serio este método aplicándolo al mismo *Instrumentum laboris* del próximo Sínodo de los Obispos, que se celebrará en Roma del 7 al 28 de octubre sobre "*La nueva evangelización para la trasmisión de la fe*". Ya sea en los *Lineamenta* como en el *Instrumentum laboris* comienzan con un planteamiento teológico, cristológico y eclesiológico de lo que se entiende por evangelización. Sin restar importancia a este planteamiento, y ni mucho menos criticar ese método, creo que si queremos tomar en serio la nueva

3. De estas falsas interpretaciones también llama la atención la "Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la evangelización" de la Congregación para la Doctrina de la Fe" (3 de diciembre de 2007), n. 3.

evangelización tenemos que asumir con seriedad la realidad del mundo en el que vivimos y los destinatarios a quienes queremos transmitir nuestra fe o incluso diría que queremos invitar a la fe.

Desde el n. 51 hasta el 69, el *Instrumentum laboris* desarrolla, en mi modesta opinión de forma muy acertada, los escenarios de la nueva evangelización. Estos escenarios son lugares de anuncio del Evangelio y de experiencia eclesial (n. 51). Se trata de escenarios culturales, sociales, económicos, políticos y religiosos. Y estos escenarios han sido analizados sobre la base de lo que lo que son: "signos de un cambio en acto que es reconocido como el contexto en el cual se desarrollan nuestras experiencias eclesiales. Pero la Iglesia está llamada a un discernimiento y han de ser confrontados con la fe cristiana" (*Instrumentum laboris*, n. 68).

De los siete escenarios, me detendré de manera especial en aquellos que considero que están más en relación con la DSI: el cultural, el social, el económico y el político. Los otros tres escenarios (el científico, el comunicativo y el religioso) serán objeto de análisis en el apartado dedicado al desafío del pluralismo religioso a la Nueva Evangelización.

a) **El primero de los escenarios** es el **cultural de fondo**. Se hace alusión al fenómeno de la **secularización** en el que se encuentra radicada en modo particular en el mundo occidental. La secularización se presenta hoy en nuestras culturas a través de la imagen positiva de la liberación, de la posibilidad de imaginar la vida del mundo y de la humanidad sin referencia a la trascendencia. En estos años, la secularización no tiene tanto la forma pública de discursos directos contra Dios, la religión y el cristianismo. Las respuestas que han enviado a los *Lineamenta* señalan que la secularización ha asumido más bien un tono débil que ha permitido a esta forma cultural invadir la vida cotidiana de las personas y desarrollar una mentalidad en la cual Dios está, de hecho, ausente, y su existencia misma depende de la conciencia humana (cf. *Instrumentum laboris*, n. 52).

Pero, a su vez, se señala que la secularización hace mella en la vida de tantos cristianos. El riesgo de perder también los elementos fundamentales de la fe es real. El influjo de este clima secularizado en la vida de todos los días hace cada vez más ardua la afirmación de la existencia de una verdad. Se asiste en la práctica a una eliminación de la cuestión de Dios de entre las preguntas que el hombre se hace. Las respuestas a la necesidad religiosa asumen formas de espiritualidad individualista o bien formas de neopaganismo, hasta llegar a la imposición de un clima general de relativismo (n. 53).

Pero este riesgo no debe, sin embargo, hacer perder de vista aquello que de positivo el cristianismo ha tomado de la confrontación con la secularización. El *saeculum*, en el cual conviven creyentes y no creyentes, presenta algo

que los acomuna: lo HUMANO. Precisamente este elemento humano, que es el punto natural de inserción de la fe, puede ser también el lugar privilegiado de la evangelización. En la humanidad plena de Jesús habita la plenitud de la divinidad (cf. Col 2, 9). Purificando lo humano a partir de la humanidad de Jesús de Nazaret, los cristianos pueden encontrarse con los hombres secularizados que, no obstante todo, continúan preguntándose sobre aquello que es humanamente serio y verdadero. La confrontación con estos buscadores de verdad ayuda a los cristianos a purificar y a madurar la propia fe. La lucha interior de estas personas que buscan la verdad, aunque tengan todavía el don de creer, es un buen estímulo para que nos empeñemos en el testimonio y en la vida de fe, de tal modo que la verdadera imagen de Dios se haga accesible a cada hombre. Por ello, de las respuestas dadas a los *Lineamenta*, se ha suscitado mucho interés por la iniciativa del "Patio de los gentiles" (n. 54).

- b) **El segundo escenario** es el **social**, centrándose de modo especial en el **fenómeno migratorio**, que induce cada vez más a las personas a dejar el propio país de origen para vivir en contextos urbanizados. De esto deriva un encuentro y una mezcla de culturas. A este escenario social está vinculado el fenómeno denominado **globalización**, realidad de no fácil explicación, que exige a los cristianos un agudo trabajo de discernimiento. Puede ser leída como fenómeno negativo, si de esta realidad prevalece una interpretación determinista, ligada solamente a una dimensión económica y productiva. Pero puede ser leída como un momento de crecimiento, en el cual la humanidad aprende a desarrollar nuevas formas solidarias y nuevos caminos para compartir el progreso de todos hacia el bien.

Por eso la Iglesia ha asumido el reto fundamental de *humanizar la globalización y de globalizar la solidaridad*. Y esto lo hará aportando desde los ricos y profundos planteamientos de su Doctrina Social, pero también desde un constructivo diálogo entre fe y cultura, ofreciendo una orientación ética de la globalización. Durante el pontificado de Benedicto XVI se ha insistido en que se interprete también la dimensión teológica de este fenómeno, para que sea vivida y orientada la globalización de la humanidad en términos de relacionalidad, comunión y participación (*Caritas in veritate*, 42).

La globalización nos hace creer que nos encaminamos hacia un mundo único, cuando en realidad actualmente entraña la exclusión de una parte de la humanidad del circuito económico y de los beneficios de la sociedad del bienestar. Millones de personas son convertidas en sí en inservibles o desechables después de uso: todas las que han quedado fuera de los ámbitos de la información.

"Considero que una globalización que acentúa las desigualdades, que ignora a los desposeídos de la sociedad, que deshumaniza, se convierte en una

globalización salvaje que pone en peligro la paz y la supervivencia de todos. Por lo tanto necesitamos nutrir la del humus ético, para que sea una realidad más justa y solidaria, con capacidad de incluir a los pobres de la tierra"⁴. Porque, en este nuevo contexto donde nos hace más cercanos, no podemos ignorar que no nos hace más hermanos (cf. *Caritas in veritate*, 19).

"Para mí, para poder gobernar esta globalización se requiere de los creyentes y los no creyentes, de las distintas religiones y culturas, lo que podríamos denominar 'una ética biocéntrica apoyada en una **espiritualidad de la donación**'. Esta espiritualidad exige, en primer lugar, cultivar la donación como regalo y gracia. En segundo lugar, nos ha de llevar a acciones voluntarias, libres y gratuitas. 'El don está más allá del sentimiento y es capaz de crear una alianza entre el amor y la justicia' (*Caritas in Veritate*, 6; *Populorum progressio*, 22), abriendo camino a la praxis y a la expresión de la ética"⁵.

Por eso creo que uno de los retos que nos ha dejado la encíclica social de Benedicto XVI, *Caritas in veritate* consiste en dar batalla para devolver el principio de gratuidad a la esfera pública⁶.

Es hora de que el mundo no sea visto como una empresa, sino como un hogar común, en el que hay oportunidades y beneficios para todos, bienes materiales y espirituales, que nos permitan forjar la gran familia humana. Que la gran conquista de la globalización sea la mundialización de la dignidad humana y de la dignidad del planeta.

- c) **El tercer escenario** es el **económico**. Aquí se constata que en nuestra humanidad hay una diferencia cada vez mayor entre pobres y ricos. Vemos también los desequilibrios entre Norte y Sur del mundo, en el acceso y la distribución de los recursos, así como en el daño de la creación. La continua crisis económica en la que nos encontramos indica el problema del uso de los recursos, tanto de los naturales como de los humanos.

Es verdad también que "no es deber de la Iglesia definir las vías para afrontar la crisis actual. Sin embargo, los cristianos tienen el deber de denunciar los males, de testimoniar y mantener vivos los valores en que se fundamenta la dignidad de la persona y de promover aquellas formas de solidaridad que favorezcan el bien común, para que la humanidad se convierta en la familia de Dios"⁷.

El peligro mayor no procede del terrorismo, ni de la intolerancia, ni del fundamentalismo, sino del poder económico-financiero, que ha consentido que

4. CÁCERES ROLDÁN, A. M. *Iglesia y Globalización. La herencia de Juan Pablo II y la novedad de Benedicto XVI*, Ed. Mensajero, Bilbao 2012, 32.

5. *Ibid.*, 141

6. ZAMAGNI, S. *Por una economía del bien común*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2012, 275.

7. BENEDICTO XVI. Discurso a la Fundación *Centesimus Annus*, 17 de octubre de 2011.

el 20% de la población disponga del 83% de la riqueza mundial, o que las diez personas más ricas del mundo tengan un patrimonio similar a los 48 países menos afortunados⁸.

- d) **El cuarto escenario** es el **político**. Desde el Concilio Vaticano II hasta el presente, los cambios que se han verificado en este escenario pueden ser definidos de época. Ya no estamos ante los dos bloques de Occidente, el comunista y el democrático. Hoy vivimos ante el desafío del mundo islámico, del mundo asiático, una realidad rica en potencialidades pero también con riesgos. En las respuestas que se han enviado a los *Lineamenta* se ha subrayado el empeño por la paz, el desarrollo de los pueblos; convivencia y colaboración entre las diversas culturas y religiones; la defensa de los derechos humanos y de los pueblos, sobre todo de las minorías; la salvaguardia de la creación y el empeño por el futuro de nuestro planeta.

2. La fundamentación bíblica de nuestro compromiso en lo social

En este apartado deseo presentar una lectura creyente de los escenarios que acabamos de analizar. Se trata de juzgar la realidad a la luz de la Palabra de Dios.

La historia es el lugar en el que Dios revela el misterio de su persona⁹. Pero se trata de una historia real, atravesada por conflictos y enfrentamientos. Dios se manifiesta en la historia, pero también la orienta estableciendo la justicia y el derecho. Aparte de ser un Dios creador y providente, es un Dios que toma partido por el pobre y que lo libera de la esclavitud y de la opresión¹⁰.

Si esta es la forma como Dios se revela a la humanidad, el interrogante que nos debemos hacer es: ¿cómo ha de ser la respuesta por parte de los hombres al Dios que se revela en la historia? La respuesta, a la que llamamos fe, no será solo teórica, sino que conocer al Dios de la Vida implica obrar la justicia. El verbo *conocer* en la Biblia significa "amar". Ya en el Primer Testamento se da una estrecha relación entre Dios y el prójimo. Despreciar al prójimo, explotar al jornalero humilde y pobre, no pagar el salario a tiempo es ofender a Dios (cf. Prov 14, 21; Dt 24, 14-

8. GARCÍA ROCA, J. "Reinicio del sistema", en: *Noticias Obreras* 1538 (agosto de 2012), 19-26, aquí 24.

9. RAD, G. von. *Teología del antiguo testamento*, vol II, Sígueme, Salamanca 1989, 6 ed., 436;

PANNENBERG, W. *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977, 117.

10. Envío a mi trabajo *El Dios de Jesucristo*, Ed. Claretiana, Buenos Aires 2011.

15; Ex 22, 21-23). “Quien se burla de un pobre ultraja a su Hacedor” (Prov 17, 5). Donde hay justicia y derecho, hay encuentro de Dios, cuando esto falta este está ausente (cf. Jer 22, 13-16; Os 4, 1-2).

La relación entre Dios y el pobre es el corazón de la fe bíblica. En ella se hallan irremediamente enlazadas las dos dimensiones permanentes de la fe: la contemplativa y la histórica, la mística y la política.

La dimensión mística y la contemplativa apuntan al abandono y entrega a Dios, que en el lenguaje de la espiritualidad cristiana se denomina como pobreza o infancia espiritual. Lo contrario a esto sería **la idolatría**, es decir, el abandono en falsos dioses¹¹. En la Escritura, el rechazo de Dios es presentado no como ateísmo, sino como idolatría, es decir, como fe en un falso dios. La idolatría es sometimiento y confianza en algo distinto a Dios. Caer en la idolatría es caer en la muerte. El dios de la idolatría es un dios asesino. El ansia de riqueza y poder no se detiene ante nada, atropella el derecho de los demás y pisotea los mandatos de Dios que exigen la defensa del pobre y el oprimido. Optar por la idolatría es optar por la muerte. En el libro del Eclesiástico se resalta que la opresión del pobre es llamada con el nombre de asesinato: “Sacrificar cosa injusta es hacer ofrenda rechazada, no logran complacencia los presentes de los sin ley. No se complace el Altísimo en ofrenda de impíos, ni por el cúmulo de víctimas perdona los pecados. Inmola a un hijo a los ojos de su padre quien ofrece víctima a costa de los bienes de los humildes. Pan de indigentes es la vida de los pobres, quien se lo quita es un hombre sanguinario. Mata a su prójimo quien le arrebatara sus sustento, vierte sangre quien quita el jornal al jornalero” (Si 34, 18-22).

Sabemos que Jesús sitúa el dinero como un anti-dios, nos pone en la disyuntiva ineludible de seguir al uno o al otro, y lo hace porque el culto a Mamón significa derramar sangre del pobre.

El texto del evangelista Lucas de la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro es también una denuncia a los fariseos por parte de Jesús, por poner estos su confianza en el dinero (cf. Lc 16, 19-21). También lo que imposibilita el seguimiento de Jesús es apego a las riquezas (cf. Mc 10, 17-22). Por eso en la Carta a los Colosenses se afirma que la codicia es una idolatría (3, 5). Y en la primera carta a Timoteo: “La raíz de todos los males es el afán de dinero” (6, 10).

En resumen, diremos que desde la perspectiva bíblica, ateo no es el que niega a Dios teóricamente, sino el que desprecia al pobre y no ama a su hermano. “Si alguno dice: amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve.

11. Cf. SICRE, J. L. *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas exílicos*, Cristiandad, Madrid 1979.

Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano" (1 Jn 4, 20-21).

La dimensión mística apunta también al concepto de **gratuidad**. Aspecto de la fe que atraviesa toda la Sagrada Escritura. Por poner un ejemplo, es lo que experimentó Job al final de la prueba, es decir, que no son nuestros méritos lo que nos hace queridos ante Dios, sino que Él nos ama gratuitamente. Sin embargo, la dimensión mística señala que no se puede aislar las exigencias que conlleva **la gratuidad**. Si Dios se revela en la historia y la orienta estableciendo la justicia y el derecho, la respuesta incondicional a Dios (por la fe) ha de ser también estableciendo el derecho y la justicia. Como reza el título de un libro, diremos que Dios es gratuito pero no superfluo¹². No hay nada más exigente que la gratuidad. La fe entonces es la apertura a las exigencias de la gratuidad, y no solo una mera adhesión intelectual o teórica.

¿Cómo vivió Jesús estas dos dimensiones? Para comprender a Jesús hay que acentuar aquello que fue lo último para él. Jesús no se presenta predicándose a sí mismo, sino el reino de Dios¹³. Así aparece en los sumarios programáticos de Marcos y Mateo al inicio de su vida pública: "Marchó a Galilea y proclamaba la buena noticia de Dios: el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca" (Mc 1, 14 s; Mt 14, 17).

A su vez, los evangelios dan muestra de una relación de Jesús con Dios mencionando su vida de oración. Toda su vida va acompañada de la oración a Dios Padre. En el momento de su bautismo, Jesús es puesto en oración (Lc 3, 21); Jesús muere en la cruz con una oración (Lc 23, 46). A lo largo de su vida los evangelistas (especialmente Lucas) señalan que Jesús se retiraba a orar en situaciones concretas muy importantes. Esto nos hace comprender la entrega incondicional al proyecto del Padre. Esta entrega le llevó a su vez a un proyecto de vida que consistía en **vivir para los demás**¹⁴. Con su vida demostró que para Dios el ser humano es más importante que todas las cosas (cf. Mt 6, 26). La persona es más decisiva que el culto (cf. Lc 10, 30-37) y el sacrificio (Mt 5, 23); absolutamente superior al sábado (cf. Mc 2, 23-26).

Debido a esta forma de actuar a favor de la vida, por su defensa en favor de los pobres, y por su visión de Dios, entró pronto en conflicto con los detentadores de cualquier tipo de poder. Al final, su forma de relacionarse con Dios, el

12. GONZÁLEZ RUIZ, J. M.^a *Dios es gratuito pero no superfluo*, Ed. Marova, Madrid 1970.

13. SOBRINO, J. "La centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación", en: *Revista Latinoamericana de Teología* 9 (1986), 247-281.

14. BONHÖFFER, D. "¿Quién es y quién fue Jesús?", en: *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Santander 2001, 65-71.

proyecto del Reino y su estar a favor de la vida y de los pobres le costó la cruz. En este sentido, Jesús muere porque lo matan, porque Dios acepta hasta el final la encarnación como lugar del amor y de su credibilidad. Pero la dimensión profética llega a su mayor sentido en la resurrección del Hijo, que viene a significar que la última palabra de la historia es la vida y no la muerte.

Para concluir, sostenemos que existen dos lenguajes en nuestro hablar de Dios: uno el contemplativo y el otro el profético. El contemplativo, que nos lleva a comprender y proclamar que la gratuidad está por encima de la justicia, y que todo viene de Dios (es la experiencia de Job). Y el lenguaje profético, que nos lleva a comprometernos con los más pobres y a no callar las injusticias. Sin la profecía, el lenguaje de la contemplación corre el riesgo de no tener mordiente sobre la historia en la que Dios actúa y donde lo encontramos. Pero, sin la dimensión mística, el lenguaje profético puede estrechar sus miras y debilitar la percepción de Aquel que todo lo hace nuevo.

3. Fundamentación teológica del compromiso social

La fundamentación teológica de nuestro compromiso social hunde sus raíces en el misterio de la Encarnación. Dios que se humaniza para divinizar al hombre. Pero acentuando a su vez lo positivo del mundo. En este sentido escribía Albert Camus en *Bodas*: "Si hay un pecado contra la vida, tal vez no sea tanto la desesperación, cuanto esperar otra vida y rehuir la implacable grandeza de esta"¹⁵.

Camus no era creyente, pero nos enseña una verdad: "No hay que pecar contra la vida presente descalificándola, humillándola. Por ello no debemos poner en el centro de nuestra fe en el más allá hasta el punto de hacer que el presente sea insignificante: pecaríamos contra la Encarnación. Se trata de una opción antigua, que se remonta a los Padres de la Iglesia, que llamaban a la Encarnación un *sacrum commercium*, poniendo así de relieve la relación de reciprocidad profunda entre lo humano y lo divino, y sobre todo señalando que el Dios cristiano es un Dios de hombres que viven en la historia y que se interesan, es más, se conmueve por su condición humana. Entonces amar la existencia se convierte en acto de fe y no solo de gusto personal, abierto a la esperanza, que no se refiere solamente al futuro, sino también al presente, porque necesitamos saber que nuestras obras además de un destino, tienen un significado y un valor también aquí y ahora"¹⁶.

15. Citado por ZAMAGNI, S. *Por una economía del bien común*, o. c., 325.

16. *Ibid.*, 326.

Para Juan Pablo II la DSI es una parte de la teología¹⁷ porque para conocer al hombre de hoy, hay que conocer a Dios; “anunciar la salvación enriquece la dignidad del hombre” (*Centesimus annus*, n. 55). La DSI da sentido teológico y práctico a nuestra confesión “Creo en Dios Padre” y da sentido al Dios Revelado en Jesús de Nazaret¹⁸.

Desde la fe en un Dios Padre se llega necesariamente a la DSI. Si Dios es Padre, los hombres, todos los hombres, somos hijos de Dios. Creer que somos hijos de Dios y no amar al otro como exigencia de esa fe es negar con la vida la fe en Dios Padre.

Cuando se hace caridad sin reconocer la dignidad y los derechos fundamentales de la persona, esa caridad es falsa y rechazable. Porque la raíz y fundamento de la verdadera justicia son los derechos de la persona.

Y otro punto central en el que tiene que insistir la teología a la hora de valorar la DSI es que “nunca los derechos de todos se defienden individualmente”. Es necesario crear una situación legal, social, que haga posible la realización de los mismos. La ayuda individual es buena y necesaria, pero por sí sola no es suficiente para que quienes padecen condiciones sociales injustas puedan salir de la injusticia¹⁹. Esto es lo que muchos denominan como **caridad política**. Pues el campo político no es ajeno a las exigencias del apostolado, porque abarca los intereses de la sociedad entera; y, en este sentido, es el campo de la más vasta caridad, de la caridad política, de la caridad de la sociedad.

Le guste o no, la Iglesia es un grupo de presión. La pregunta decisiva es a qué intereses servirá. Y, desde luego, en un mundo donde existen estructuras de pecado, la neutralidad es imposible. “O bien la Iglesia hace suya la defensa de los excluidos, o bien se pone del lado de los satisfechos, aunque sea por su silencio”²⁰.

17. La DSI no es una tercera vía entre el capitalismo y el comunismo, tampoco es una nueva ideología; pertenece al ámbito de la teología. Por eso no debemos absolutizar ningún modelo social o político; nosotros creemos que el Reino de Dios se realiza ya en la historia; que es uno solo y no puede quedar limitado a los pequeños espacios (el individuo y la familia), sino que debe llegar a transformar a la sociedad entera. Los obispos latinoamericanos afirmaron claramente en Puebla: “La Iglesia critica a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar; excluyendo el orden profesional, económico, social y político” (n. 515).

18. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Caritas in Veritate* de Benedicto XVI. Intencionalidad y fundamento teológico de un texto social”, en: GALINDO A., y FLECHA, J. R. (coords). *Caridad en la verdad. Comentario a la encíclica Caritas in Veritate de Benedicto XVI*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Pablo VI, Salamanca 2010, 57-72.

19. EZCURRA, F. *Educación en la caridad y la justicia*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2002.

20. GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, L. “Las estructuras de pecado y la caridad política”, en: ÁVILA, A. (dir.). *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología. Homenaje a Julio Lois Fernández*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006, pp. 341-359, aquí 358-359.

En esta línea, afirma Mons. Fernando Sebastián: “No podemos ser cómplices de las acciones y estructuras injustas que operan en nuestro mundo. Jesús es el testigo de un Dios que es Padre de todos, que es defensor de los derechos de los pobres. No seríamos discípulos suyos si no nos alienáramos a favor de la justicia y del reconocimiento de los derechos de los pobres”²¹.

¿Dónde encontramos los principios, los criterios y los valores para llevar a la práctica estas exigencias ineludibles de la fe? Pienso que la DSI es un instrumento necesario para orientar la conciencia y la vida de los cristianos; en ella puede ayudar a los creyentes en la construcción de una sociedad más justa y comprometida en la liberación de los hombres. En definitiva, la edificación del Reino de Dios, que es la misión de la Iglesia.

4. La Nueva Evangelización de lo social según el Compendio de la DSI

Según el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia²², “evangelizar el ámbito social significa infundir en el corazón de los hombres la carga de significado y de liberación del Evangelio, para promover así una sociedad a medida del hombre en cuanto que es medida de Cristo: es construir una ciudad del hombre más humana porque es conforme al Reino de Dios”²³.

La DSI es parte integrante del misterio de evangelización de la Iglesia. Todo lo que atañe a la comunidad de los hombres —situaciones y problemas relacionados con la justicia, la liberación, el desarrollo, la paz, no es ajeno a la evangelización; esta no sería completa si no tuviese en cuenta la mutua conexión que se presenta constantemente entre Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre.

La evangelización de lo social —expresión de una comunidad eclesial que hace memoria de la relevancia plena del Amor trinitario ofrecida por la Pascua de Jesucristo— pretende anunciar y realizar la vocación de cada hombre y de cada sociedad al amor trinitario, inscrita en ellos por Dios creador. El Amor trinitario es origen y meta de cada persona, de la historia²⁴.

21. SEBASTIÁN, F. *Evangelizar*, Ed. Encuentro, Madrid 2010, 352.

22. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Madrid 2005.

23. *Ibid.*, n. 63.

24. Cf. *Ibid.*, n. 34. Envío al excelente análisis de MARIO TOSO. “La evangelización de lo social según el reciente compendio de la DSI”, en: *Corintios XIII* 120 (2006), 163-182.

La connotación trinitaria de la evangelización de lo social la convierte de manera natural en partidaria de un nuevo humanismo o, mejor, de innumerables horizontes y de humanismos integrales, solidarios, abiertos a la Trascendencia²⁵. A través de un humanismo trinitario, las comunidades o las diversas organizaciones sociales se constituyen como espacios en los que las personas experimentan y desarrollan su dimensión trascendente tanto en sentido horizontal como vertical. Más exactamente, se sirven de una antropología según la cual la libertad de la persona no es radical, incondicionada, indiferente a la verdad, al bien y a Dios, sino que es una libertad que se elige, como libertad para la verdad, el bien y Dios; para comunión, para el cuidado del otro, sobre la base de una tendencia universal al Amor, principio de aquella ley moral natural que normativiza a la acción humana. *La persona, más que un ser para sí mismo, es una ser-para*²⁶.

La evangelización de lo social, mientras que ayuda a la humanidad a vivir en comunión con Dios-Amor; se enfrenta con la tendencia cultural de un tipo de secularismo y de laicismo que intentan neutralizar en el ámbito social las exigencias de la religión, de la verdad y de la ética, consideradas como irrelevantes para la misma vida personal. Especialmente la Iglesia y la fe ayudan a afrontar el desafío de su marginación y privatización²⁷.

De esta manera, la evangelización ayuda a lo social para que vuelva a encontrar su dignidad y el sentido de su realización. Le pide que viva según aquella humanidad que Jesucristo sube a la Cruz, vence el mal con el bien, con el perdón, con la justicia más grande que es el amor. Ofrece la oportunidad de construir una sociedad más justa y pacífica, no mediante la violencia y los ejércitos, sino gracias al don de sí, haciéndose cargo del bien común, bien de todos, especialmente de los más pobres.

Entre evangelización y promoción humana existen vínculos profundos: “Vínculos de **orden antropológico**, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de **orden teológico**, ya que no se puede dissociar el plan de la creación del plan de la redención, y de justicia, que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente **evangélico**, como es el de la caridad: en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?”²⁸.

La Iglesia no se hace cargo de la vida en sociedad bajo todos sus aspectos, sino con su competencia propia, que es el anuncio de Cristo Redentor: “La misión

25. Cf. *Ibid.*, n. 7.

26. TOSO, M. “La evangelización de lo social según el reciente compendio de la DSI”, *a. c.*, 166.

27. *Ibid.*, 168.

28. *Compendio*, n. 66.

propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misión religiosa derivan funciones, luces y energías que puedan servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina”²⁹.

Por relevancia pública del Evangelio y de la fe y por los efectos perversos de la injusticia, es decir, del pecado, la Iglesia no puede permanecer indiferente ante las vicisitudes sociales: “Es tarea de la Iglesia anunciar siempre y en todas partes los principios morales acerca del orden social, así como pronunciar un juicio sobre cualquier realidad humana en cuanto exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de los demás”³⁰.

La DSI en la acción evangelizadora realiza una tarea de **anuncio** y de **denuncia**. Sobre todo, el anuncio de lo que la Iglesia posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad no solo en el nivel teórico, sino también en el práctico. Con esta doctrina, la Iglesia no persigue fines de estructuración y organización de la sociedad, sino de exigencia, dirección y formación de las conciencias.

Pero la DSI comporta también una tarea de **denuncia**, en presencia del pecado: “Es el pecado de la injusticia y de violencia que de diversos modos afecta a la sociedad y en ella toma cuerpo. Esta denuncia se hace juicio y defensa de los derechos ignorados y violados, especialmente de los pobres, de los pequeños, de los débiles”³¹.

Finalmente, señalo algunos **problemas** cruciales relacionados con lo social, y que aparecen:

- a) En el agnosticismo y el relativismo ético, consecuencia, de una opción epistemológica que privilegia el modelo cognoscitivo propio de las ciencias de la naturaleza y de la matemática, que reduce la inteligencia humana a simple razón calculadora y funcional, sofocando el sentido religioso inscrito en lo profundo de nuestro ser.
- b) Una infravaloración de la dimensión institucional y pública de la familia, de la que se enfatizan dimensiones subjetivas y psicológicas, equiparándola a un grupo de mera convivencia³².
- c) La crisis de la relación entre el hombre y el ambiente que, a causa de una ideología cientista, reduce a manera utilitarista la naturaleza a mero objeto de explotación y manipulación, y además elimina la diferencia ontológica y ética del hombre y los demás seres vivientes³³.

29. *Ibid.*, n. 68.

30. *Ibid.*, n. 71.

31. *Ibid.*, n. 81.

32. Cf. *Compendio*, nn. 227-228.

33. Cf. *Compendio*, nn. 462-463.

- d) El Compendio vuelve a proponer, en concreto, una de las tareas confiadas a la nueva evangelización por Juan Pablo II, la de concienciar a las personas respecto a su capacidad de conocer la verdad y su anhelo hacia un sentido último y definitivo³⁴.

5. Algunos ámbitos de compromiso en la Nueva Evangelización

5.1. La postura frente al neoliberalismo

¿Pueden los cristianos asumir como buenos los principios del neoliberalismo? ¿Qué es el neoliberalismo? Es la ideología que defiende la libertad individual en todos los sectores: político, filosófico y económico. El liberalismo económico defiende la libertad sin cortapisas del individuo en la actividad económica.

Desde mi punto de vista, estos son los principios que rigen esta ideología basada en una economía capitalista:

- a) Separación entre actividad económica y moral. Que se rige bajo el lema: “Los negocios son los negocios”.
- b) La libertad del individuo. La primera ley de este orden económico es la libertad del individuo, pues nadie mira mejor por sí mismo que cada uno. Esta libertad se concreta en el “dejar hacer, dejar pasar”.
- c) El mercado libre. La libertad económica se concreta en una institución sagrada, “el mercado”: el mercado libre de dinero, bienes y personas. Rosa de Luxemburgo acertó a plasmar esta ideología en una frase famosa: “La situación del zorro libre en un gallinero libre”³⁵.

¿Puede el Estado dejar el mercado libre sin un control? ¿No ha producido el capitalismo un cúmulo de miserias³⁶. Al respecto escribía el Papa León XIII en su encíclica *Rerum novarum*: “El número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha puesto el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletariados” (n. 1).

En esta misma línea, para aclarar que la situación de desigualdad en la que vivimos no se produce por casualidad, escribe Juan Pablo II en *Sollicitudo rei socialis*:

34. JUAN PABLO II. *Fides et Ratio*, n. 103.

35. Citado por EZCURRA, F., o.c., 206.

36. BINCHI APALATEGUI, F. “Capitalismo y Doctrina Social de la Iglesia”, en: VIDAL, M.; BELDA, R.; SÁEZ, J., y otros. *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*,

“Es causa de la desigual distribución de los medios de subsistencia, destinados desde un principio a todos los hombres” (n. 9). Y más adelante se cuestionaba: “¿Qué es lo que hace que esta historia esté mal hecha? Y señala dos motivos: “El absolutizado afán de ganancia exclusiva y la sed de poder a cualquier precio” (n. 37).

Con la caída del Muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989, al derrumbarse el comunismo en Europa, deja el campo libre a un solo competidor; el neoliberalismo. Algunos definen el neoliberalismo como “una concepción radical del capitalismo que tiende a absolutizar el mercado hasta convertirlo en el medio, el método y el fin de todo comportamiento humano inteligente y racional”³⁷.

¿Pueden defender la teología y los teólogos esta ideología neoliberal? ¿Esta ideología defiende la dignidad y la libertad de la persona? ¿Por qué debemos ser críticos con esta ideología?

Pienso que en su intrínseco dinamismo el neoliberalismo nos lleva a la insolidaridad y a la lucha por triunfar a través del dominio de algo que parece tan nuestro como el mercado. No se puede confiar la solución al libre desarrollo de las fuerzas del mercado; es necesario un poder legislativo que lo encauce hacia el desarrollo integral del hombre. Creo que el neoliberalismo es un sistema económico antihumano, anticristiano, incapaz de fomentar relaciones solidarias y fraternas entre los seres humanos.

5.2. Evangelizar el mundo del trabajo

La primera dimensión del hombre que se ha de proteger y promocionar para la realización de otros derechos fundamentales es el trabajo, pues, como dice Juan Pablo II en su encíclica *Laborem exercens* (LE) (1981): “El trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia del hombre en la tierra” (n. 4).

¿Cuáles son las consecuencias morales del trabajo? En la lectura del Génesis encuentra Juan Pablo II el fundamento teológico del trabajo. Dios crea al hombre a su imagen, y en ese ser imagen de Dios radica la grandeza del trabajo. “El hombre es la imagen de Dios, entre otros motivos, por el mandato recibido de su Creador de someter y dominar la tierra. En la realización de este mandato, el hombre, todo ser humano, refleja la acción misma del Creador del universo” (LE, n. 4).

Dios inicia la obra creada y el hombre, por el trabajo, la continúa: trabajar es concrear. Al mismo tiempo, el trabajo es fuente de realización personal: el

37. Documento de los Provinciales Jesuitas de A. Latina de 1997.

hombre se va haciendo hombre por el trabajo (cf. LE, n. 9). Pero para que el trabajo se vaya humanizando, este debe ser realizado en condiciones humanas: retribución, sanidad, horario etc.; de lo contrario, se vuelve contra el mismo hombre, lo deshumaniza³⁸.

¿Cuál es la dimensión objetiva y subjetiva del trabajo según la LE?

La **dimensión objetiva** es la que tiene en cuenta, sobre todo, la actividad humana dedicada a la producción de bienes y servicios. De hecho, se atiende más a los objetivos que al sujeto que los produce. Hasta parece normal que al trabajador se le considere socialmente y se le retribuya casi exclusivamente en función del bien que produce o del servicio que presta, no en función de la persona.

Juan Pablo II en la LE se centra sobre todo en la **dimensión subjetiva** del trabajo, es decir, en el hombre que, como persona, es el sujeto del trabajo. Esto quiere decir que “el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre” (LE, n. 6). Esto significa que la consideración personal (la dignidad del hombre que trabaja) debe tenerse en cuenta siempre antes que el carácter económico y social.

La triste realidad es que hoy nos detenemos más en la dimensión objetiva del trabajo, aunque creo que el cristiano y todo ser humano debería reclamar el aspecto subjetivo, es decir, la persona. Juan Pablo II en la LE afirma: “La fuentes de la dignidad del trabajo deben basarse principalmente no en su dimensión objetiva, sino subjetiva” (n. 6).

En la mayor parte de los casos, el trabajo es considerado casi exclusivamente un medio para subsistir (p. ej., el triste drama que viven muchos emigrantes). Y creemos que el trabajo es mucho más. Al respecto afirma Juan Pablo II: “El trabajo es un bien del hombre —es un bien de la humanidad— porque mediante el trabajo el hombre no solo transforma la naturaleza, adaptándola a las necesidades, sino que se realiza, así mismo, como hombre, es más, en cierto sentido se hace más hombre” (LE, n. 9).

38. BELDA, R. “¿Cuál es la principal aportación de la Encíclica ‘Laborem Exercens?’”, en: *Iglesia Viva* 97-98 (1982); FONSECA, A. “L’Enciclica ‘Laborens exercens’ e la teoría económica”, en: *La Civiltà Cattolica*, 3168 (1982); HINKELAMMERT, F. “La encíclica ‘Laborens exercens’. Ruptura y continuidad”, en: *Revista Centroamericana de Economía*, mayo-diciembre (1981), 73-107; GOROSQUIETA, J. “El capitalismo en la ‘Laborens exercens’”, *Revista de Fomento Social* 146 (1982); NELL-BREUNING, O. “Die gewerkschaften in der Enzyclia ‘Laborens exercens’”, en: *Stimmen der Zeit*, agosto (1982), 532-533; MARCHESI, G. “L’uomo e il lavoro nell’Enciclica ‘Laborens exercens’”, en: *La Civiltà Cattolica* 3162 (1982); ELLACURÍA, I. “Conflicto entre trabajo y capital en el presente fase histórica. Un análisis de la encíclica de Juan Pablo II sobre el trabajo humano”, en: *Diakónia* 24 (1982), 19-42; GUIX FERRERES, J. M.^a. “Juan Pablo II y el trabajo. De la *Rerum novarum* a la *Laborem exercens*”, en: *Corintios XIII* 22 (abril-junio 1982), 65-112; GONZÁLEZ- CARVAJAL, L. *El hombre roto por los demonios de la economía. El capitalismo neoliberal ante la moral cristiana*, San Pablo, Madrid 2010, especialmente 35-42.

Frente al drama de desocupación que están sufriendo muchos hombres y mujeres, pienso que la Iglesia debe recordar este pensamiento de Tomás Moro, patrono de los políticos: “Así como el hombre no se puede separar de Dios, del mismo modo la política (y añadiría la economía) no se puede desconectar de la moral”.

También el Papa Benedicto XVI señala en la *Caritas in veritate* que “la economía tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento; no de una ética cualquiera sino de una ética amiga de la persona” (n. 45).

6. La Nueva Evangelización en una sociedad secularizada y multirreligiosa

6.1. La Nueva Evangelización en los *Lineamenta* y en el *Instrumentum laboris* para el Sínodo de los Obispos de 2012

A lo largo de los *Lineamenta* y el *Instrumentum laboris* hay una idea central: “La crisis que estamos viviendo es, ante todo, de orden cultural, y deberíamos añadir es también antropológica. Por lo tanto no es principalmente una crisis de orden económico y financiero. Si así fuera, podríamos mirar con desenvoltura al futuro, porque las soluciones, al ser de naturaleza esencialmente técnica, podrían encontrarse con facilidad”³⁹.

El secularismo propugnó la tesis de vivir en el mundo *etsi Deus non daretur*, “como si Dios no existiera”. Sin embargo, al suprimir a Dios, el hombre contemporáneo se ha perdido a sí mismo. A solas, el hombre muere antes de tiempo. Si Dios es relegado a un rincón, al más oscuro y alejado de la vida, el hombre se pierde a sí mismo, porque ya no tiene sentido relacionarse consigo mismo y menos aún con los demás. Por tanto, es necesario volver a llevar a Dios el hombre de hoy⁴⁰. En este sentido afirma el *Instrumentum Laboris*: “El espacio geográfico dentro del cual se desarrolla la nueva evangelización, sin ser exclusivo, se refiere primariamente al Occidente cristiano. Así también los destinatarios de la nueva evangelización aparecen suficientemente identificados: se trata de aquellos bautizados de nuestras comunidades que viven una nueva situación existencial y cultu-

39. FISICHELLA, R. *La Nueva Evangelización*, Sal Terrae, Santander 2012, 36.

40. Cf. CORDOVILLA, A. *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial*, Sal Terrae, Santander 2012.

ral, dentro de la cual, de hecho, está incluida su fe y su testimonio. La nueva evangelización consiste en imaginar situaciones, lugares de vida y acciones pastorales, que permitan a estas personas salir del “desierto interior”, imagen usada por el Papa Benedicto XVI para presentar la condición humana actual, prisionera de un mundo que prácticamente ha excluido la cuestión de Dios del propio horizonte. Tener el coraje de introducir **el interrogante sobre Dios** dentro de este mundo; tener el valor de dar nuevamente cualidad y motivos a la fe de muchas de nuestras Iglesias de antigua fundación: esta es la tarea específica de la nueva evangelización” (*Instrumentum laboris*, n. 86; *Lineamenta*, n. 5).

La finalidad de la transmisión de la fe es el encuentro y la comunión con Cristo. “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y con ello, una orientación decisiva. Y puesto que es Dios quien nos ha amado primero (1Jn 4, 10), ahora el amor ya no es solo un mandamiento, sino la respuesta al don del amor; con el cual viene a nuestro encuentro” (Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 1).

No se puede transmitir aquello en lo cual no se cree ni se vive. No se puede transmitir el Evangelio sin saber lo que significa estar con Jesús, vivir en el Espíritu de Jesús, la experiencia del Padre; la experiencia de estar con Jesús impulsa al anuncio, al compartir lo que se ha vivido, habiéndolo experimentado como bueno, positivo y bello.

“La Iglesia siempre tiene necesidad de ser evangelizada, si quiere conservar su frescor, su impulso y su fuerza para anunciar el Evangelio. Es necesario generar familias que sean signos verdaderos y reales de amor y coparticipación, capaces de dar esperanza porque están abiertas a la vida; se necesita la fuerza para construir comunidades que posean un auténtico espíritu ecuménico y sean capaces de un diálogo con las otras religiones; urge el coraje de sostener iniciativas de justicia social y solidaridad, que coloquen al pobre en el centro del interés de la Iglesia” (*Lineamenta*, n. 17; cf. *Instrumentum laboris*, nn. 37 y 71).

6.2. La Nueva Evangelización y diálogo interreligioso

6.2.1. El legado del Concilio Vaticano II

Uno de los grandes legados que nos dejó el Vaticano II fue una nueva forma de ver a las otras religiones. La declaración *Nostra Aetate* (NE), sobre las relaciones de la Iglesia con las otras religiones, es la Carta Magna en la que la Iglesia del siglo XXI debe poner su mirada, y ver en ella el punto de llegada y de partida. Esta declaración (aprobada por Pablo VI el 28 de octubre del 1965)

es el más breve de los 16 documentos del Concilio, pero que en la actualidad se ha convertido en uno de los mayores retos para la acción evangelizadora de la Iglesia.

El gran paso que se espera de nosotros es si estamos dispuestos a dialogar con los otros, pero a su vez si deseamos aprender de los otros miembros de otras religiones⁴¹. Ahora bien, sin **identidad** no puede haber diálogo ni anuncio. No somos a veces capaces de evangelizar debido a la precariedad y la mediocridad de nuestra fe, y porque estamos necesitados de evangelización⁴².

El encuentro con los otros nos exige este principio: si queremos dialogar, no podemos partir negándoles su existencia. Para la Iglesia católica las otras confesiones y religiones han de ser reconocidas, valoradas y amadas. Antes de verlo como judío, musulmán, budista etc. debo considerarlo como una persona. Existimos porque Dios nos ama. "Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces pues, si algo odiases, no lo habrías hecho" (Sb 11, 24).

El diálogo y el encuentro con las demás religiones no es una moda pasajera, es una realidad de este mundo globalizado y una exigencia que nos viene de la fe en el Dios de Jesucristo, del Dios Trinidad que ha salido a nuestro encuentro por pura gratuidad y ha entrado en diálogo con toda la humanidad. Dialogamos y nos queremos encontrar con el otro, porque queremos amarles como Dios ama a todos. El diálogo con los otros hunde sus raíces en el Dios en quien creemos. Es una opción teocéntrica⁴³. Cerrarse al encuentro y al diálogo con los otros es cerrarse al Dios que es Comunión, que es unidad en la diversidad y no es uniformidad.

En esta línea quiero citar el número 5 de la *Nostra Aetate*:

41. DUPUIS, J. "Diálogo interreligioso en la misión evangelizadora de la Iglesia. Evolución de un concepto teológico en el margen de veinte años (1964-1984)", en: LATOURELLE, R. (ed.). *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1964-1984)*, Sígueme, Salamanca 1989, pp. 935-951. Sostiene el autor que el **diálogo interreligioso es, en sí mismo evangelización**. Es, de hecho, evangelización recíproca, ya que en él el cristiano y la otra parte o partes se evangelizan unos a otros bajo el influjo del Espíritu de Dios. La razón es que ellos viven en común —unos teniendo conciencia de ello, y otros sin tenerla— el misterio de Cristo Jesús, que llega a actuar en ellos a través de la acción del Espíritu. Como Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, debemos creer, declaró el Vaticano II en GS 22,5 que "el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma que sólo Dios conoce, se asocien a este misterio pascual". "La acción del Espíritu de Jesucristo invita a los que intervienen en el diálogo interreligioso, juntos y a través de los otros, a una conversión más profunda a Dios. Esta es la evangelización mutua", p. 951.

42. Cf. MARTÍN VELASCO, J. "Reflexión sobre los medios para la evangelización", en: ELIZONDO, F.; MARTÍNEZ, F.; MARDONES, J. M.^a, y otros. *Evangelizar, esa es la cuestión, o.c.*, pp. 89-121, aquí 96.

43. Esto lo he analizado de manera más amplia en mis trabajos *El futuro del diálogo interreligioso. Del diálogo al encuentro*, Acción Cultural Cristiana, Salamanca 2005; *La Teología del siglo XXI. Hacia una teología en diálogo*, PPC, Madrid 2009, especialmente pp. 87-143.

“No podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios. La relación del hombre para con Dios y con los demás hombres, sus hermanos, están de tal forma unidas que, como dice la Escritura: ‘el que no ama no ha conocido a Dios’ (cfr: Jn 4, 8). (...) La Iglesia por consiguiente, reprueba, como ajena al espíritu de Cristo, cualquier discriminación o vejación realizada por motivos de raza o color; de condición o religión. Por eso el Sagrado Concilio, siguiendo las huellas de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, ruega ardientemente a los fieles Cristianos que, observando en medio de las naciones una conducta ejemplar (1Pe 2,12), si es posible, en cuanto a ellos depende, tengan paz con todos los hombres, para que sean verdaderamente hijos del Padre que está en los cielos”.

6.2.2. La dimensión bíblica del diálogo

Desde la perspectiva bíblica, el diálogo con las otras religiones nos lleva a una identidad abierta y no cerrada⁴⁴. ¿No hay ejemplos en la Biblia de gente creyente que no eran judíos? (p. ej., Job)⁴⁵. ¿No puso Jesús de Nazaret como ejemplo de fe a un centurión romano? “Os digo que ni en Israel he encontrado una fe tan grande” (Lc 7, 1-9). ¿Qué decir de la parábola del buen samaritano? (cfr: Lc 10, 25-37). Recordemos el encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia (cfr: Mc 7, 24-30). ¿Qué decir del encuentro de Pedro en la casa de Cornelio? “Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en cualquier nación el que le teme y practica la justicia le es grato” (Hch 10, 11-16.34.35).

Desde este espíritu bíblico, pienso que el cristianismo y la Iglesia de hoy y del futuro tienen que dar el salto a estos paradigmas:

- a) Ser *exclusivistas* en la **Encarnación y en la Cruz**. En la Encarnación porque en este misterio se nos revela la discreción de Dios⁴⁶, y la forma silenciosa y pobre con la que Dios entra en la historia (cfr: Lc 2, 7). Esta idea está muy bien recogida en la Carta de San Pablo a los Filipenses, en la que narra la Kenosis de Jesús: “El cual siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando la condición de siervo...” (2, 6-9).

Exclusivista en la Cruz, porque el cristianismo tiene una única verdad irrenunciable: la del Salvador Crucificado. Es sabido que la obsesión de Pablo fue no vaciar la cruz de Cristo (cfr: 1 Cor 1, 17).

44. Cf. DENIOR, D., y STUHMÜLER, C. *I fondamenti biblici della missione*, EMI, Bolonia 1985, especialmente pp. 479-482.

45. ODASSO, G. *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Vatican City, Rom 1998.

46. Cf. DUQUOC, Ch. “Discreción del Dios trino y misión cristiana”, en: *Staurós* 44 y 45 (2005-2006), pp. 51-58.

Hay un exclusivismo de la cruz porque Jesús "hizo la paz con todas las cosas por la sangre de su cruz". La paz en las religiones brota, para un cristiano de la cruz de Jesucristo, y sin esta no puede haber paz.

- b) El cristianismo es *inclusivista* en el misterio de la **Resurrección** de Jesús porque en ella se incluye a todas las personas, y porque en este misterio se nos revela que Dios ama la vida y no la muerte.
- c) El cristianismo es *pluralista* en **la Iglesia**, porque tiene que salir al encuentro de todos. Pero no para hacer proselitismo. Todo ello tiene sus consecuencias positivas en la evangelización. Su misión no consiste en aumentar el número de fieles y su poder, sino que crezca en toda persona la calidad de lo que es humano según Dios. Con otras palabras, se trata de hacer presente la buena noticia del Reinado de Dios.

Es pluralista el cristianismo también en la acción del Espíritu Santo, que es el que nos llevará a la verdad plena y porque obra más allá de la Iglesia o de un pueblo o religión determinada⁴⁷. Así afirma Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris missio*: "El Espíritu se manifiesta de modo particular en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo, su presencia y acción son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo (...). La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones" (n. 28).

Finalmente, es pluralista en **la mística**, porque es la dimensión que nos une a todas las religiones, tanto las monoteístas (cristianismo, islam, judaísmo) como las interiores (budismo, hinduismo...). Se trata de hablar y compartir nuestra experiencia de Dios y cómo esta experiencia nos debe llevar a **una mística de ojos abiertos**⁴⁸, es decir, a un compromiso en favor de las víctimas y excluidos.

6.2.3. Planteamiento teológico del diálogo

Desde un planteamiento más teológico, el diálogo con las religiones le pone al cristianismo cuatro grandes interrogantes:

- I. ¿Solo el cristianismo posee una fe teológica y las demás religiones son solamente creencias?

47. MORALES, J. "El Espíritu Santo de Dios y las religiones de la tierra", en: ALIVIAR, J. J. (ed.). *El tiempo del Espíritu: hacia una teología Pneumatológica*, EUNSA, Pamplona 2006, pp. 153-166.

48. METZ, J. B. "Theodizee-empfindliche Gottes rede", en: METZ, J. B. (ed.). *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Grünewald, Mainz 1995, 81-102.

2. ¿Es el cristianismo la única religión que posee una revelación sobrenatural y las demás son religiones naturales?
3. ¿Solamente en Cristo está la plenitud de la salvación?
4. ¿Es Cristo el único mediador?⁴⁹.

Por último, hay otro aspecto que quiero destacar, y es el riesgo de **indiferentismo** (todas las religiones tienen la misma validez) y **relativismo** (que elimina el aprecio a la verdad) que puede darse en el diálogo con las otras religiones. Para ello deseo hacerlo con el siguiente pensamiento del Papa Benedicto XVI:

“Ciertamente ha habido en la historia muchas grandes personalidades que han hecho bellas y conmovedoras experiencias de Dios. Sin embargo, son solo experiencias humanas, con su límite humano. Solo Él (Cristo) es Dios y por eso solo él es el puente que pone realmente en contacto inmediato a Dios y al hombre. Así pues, aunque nosotros lo consideramos el único Mediador de la salvación válido para todos, que afecta a todos y del cual, en definitiva, todos tienen necesidad, esto no significa de ninguna manera que despreciemos a las otras religiones ni que radicalicemos con soberbia nuestro pensamiento, sino únicamente que hemos sido conquistados por Aquel que nos ha tocado interiormente y nos ha colmado de dones, para que podamos compartirlos con los demás.

De hecho, nuestra fe se opone decididamente a la resignación que considera al hombre incapaz de la verdad, como si esta fuera demasiado grande para él. Estoy convencido de que esta resignación ante la verdad es el núcleo de la crisis de Occidente, de Europa. Si para el hombre no existe la verdad, en el fondo no puede ni siquiera distinguir el bien del mal. Entonces los grandes y maravillosos conocimientos de la ciencia se hacen ambiguos: pueden abrir perspectivas importantes para el bien, para la salvación del hombre, pero también, como vemos, pueden convertirse en una terrible amenaza, en la destrucción del hombre y del mundo.

Necesitamos la verdad. Pero ciertamente, a causa de nuestra historia, tenemos miedo de que la fe en la verdad conlleve intolerancia. Si nos asalta ese miedo, que tiene sus buenas razones históricas, debemos contemplar a Jesús. La verdad no se afirma mediante un poder externo, sino que es humilde y solo se da al hombre por su fuerza interior: por el hecho de ser verdadera. La verdad se demuestra a sí misma en el amor. No es nunca propiedad nuestra, un producto nuestro, del

49. Para estas cuestiones envió a las aportaciones de TAI-FAI Savio Hon. “Unicidad salvífica de Jesucristo en un mundo interreligioso”, en: RICHI ALBERTI, G. (ed.). *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, Publicaciones San Dámaso, Madrid 2011, 347-376. Para este autor; hay que evitar caer en la posición relativista de quienes sostienen que un camino de salvación se podría encontrar en otras religiones, incluso independientemente de la fe en Cristo Redentor. La afirmación de la singularidad de Cristo deriva del Nuevo Testamento. Dios es uno. Uno, es el mediador entre Dios y los hombres: el hombre Cristo Jesús, que se dio a sí mismo como rescate por todos (cfr. 1 Tm 2, 3-6; Mc 10, 45). No hay salvación en nadie más (cfr. Hch 4, 12).

mismo modo que el amor no se puede producir, sino que solo se puede recibir y transmitir como don. Necesitamos esta fuerza interior de la verdad. Como cristianos, nos fiamos de esta fuerza de la verdad. Somos testigos de ella. Tenemos que transmitir este don de la misma manera que lo hemos recibido, tal como ha sido entregado”⁵⁰.

El diálogo con las otras religiones nos lleva a afianzarnos en el verdadero sentido de la evangelización. Por eso concluyo este punto con el número 37 del *Instrumentum laboris*: “Resuenan todavía con actualidad las palabras de Pablo VI que, afirmando la prioridad de la evangelización, recordaba a todos los fieles: ‘No sería inútil que cada cristiano y cada evangelizador examinasen en profundidad, a través de la oración, este pensamiento: *los hombres podrán salvarse por otros caminos, gracias a la misericordia de Dios, si nosotros no les anunciamos el Evangelio; pero ¿podremos nosotros salvarnos si por negligencia, por miedo, por vergüenza, lo que San Pablo llamaba avergonzarse del Evangelio, o por ideas falsas omitimos anunciarlo?*’”.

Concluye este número señalando que más de una respuesta a los *Lineamenta* ha propuesto que esta pregunta se convierta en objeto explícito de la reflexión sinodal.

7. Algunos retos en el presente y en el futuro: Evangelización y promoción de la justicia

- a) En la actualidad debemos reiterar con firmeza que la promoción de la justicia forma parte constitutiva de la nueva evangelización y consiguientemente de la identidad del ser cristiano.

Evangelizar lo social es aceptar la intrínseca relación entre fe y justicia; en ir al centro de la vida de Jesús: “Buscar primero el Reino de Dios y su justicia y el resto se os dará por añadidura” (Mt 6, 33). A ello hay que añadir que se trata de una justicia anhelada, reflexionada y celebrada como parte del sueño de Dios para la humanidad “desde los que padecen la injusticia”. Las víctimas y los excluidos son el lugar de la universalización, ya que cuando ellos tienen garantizados sus derechos, los tienen todos. Con razón decían las comunidades primitivas que el Mesías no volverá hasta que todos estén sentados a la mesa. O como

50. BENEDICTO XVI. *Dios está cerca. ¿Por qué merece la pena seguir a Cristo?*, Ed. Chronica, Barcelona 2011, pp. 62-63.

advirtió Theodor Adorno: **“Dejar hablar al dolor es la condición de la verdad y percibir el dolor del otro es la condición para toda caridad con pretensión de universalidad”**⁵¹.

- b) La alusión genérica a la justicia, no acompañada de mediaciones, sirve de poco. Y una de estas mediaciones es el Derecho. Se trata de un intento de pasar del asistencialismo a la promoción de la justicia mediante el ejercicio de los derechos reconocidos en las leyes. El anhelo de justicia no tiene el peso evangélico que debiera en las comunidades cristianas, ni mucho menos en quienes se van incorporando a las tareas de animación comunitaria en los tiempos y se ven poco preparados ante estos retos.
- c) Sin negar nuestra propia identidad, debemos caminar codo con codo con todos aquellos que se empeñan en humanizar la tierra, con los no creyentes y con los fieles de otras religiones.
- d) La justicia tiene como requerimiento ineludible la simetría y esta exige el cultivo de la igualdad: igual dignidad, iguales derechos, responsabilidades y oportunidades. Nunca en nuestra época se han puesto en tela de juicio las tres principales fuentes de desigualdad: la clase social, la raza y el sexo⁵².

Ello exige superar los modelos de dominación. Sobre todo el machismo patriarcal. Por tanto, la justicia reclama ahondar en los tres grandes esfuerzos a favor de la igualdad del mundo moderno: la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley (surge en la Revolución francesa frente a los privilegios estamentales), la igualdad económica relativa (busca mejor distribución de la riqueza) y la igualdad de oportunidades (posibilidad de acceso a todos los cargos, puestos y posibilidades en igualdad de condiciones de partida). Todo ello evidentemente supone un cambio social, inviable sin el cultivo y la educación en el valor de la justicia.

- e) La justicia global del siglo XXI exige que el prójimo es otro “yo” al que hay que reconocer (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 27). Incluso que el enemigo se convierta en amigo y hermano.
- f) El problema de la injusticia no se sitúa solamente en el campo de la ética, sino que adquiere un estatuto rigurosamente teológico. La práctica de

51. Citado por GARCÍA ROCA, J. “Caridad transformadora”, en *Noticias Obreras* 1526 (agosto 2011), 19-27, aquí 26.

52. SEGOVIA BERNABÉ, J. L. “*Evangelii Nuntiandi*: evangelización y promoción de la justicia”, en: MARDONES, J. M.^a; ELIZONDO, F.; MARTÍN VELASCO, J., y otros. *Evangelizar, esa es la cuestión*. En el XXX aniversario de la *Evangelii Nuntiandi*, PPC, Madrid 2006, pp. 123-157, aquí 151. Del mismo autor su artículo: “Nueva Evangelización, justicia global y caridad política”, en: NÚÑEZ RÉGODÓN, J., y ANDRADES LEDO, F. J. (coords.). *Nueva evangelización retos y posibilidades*, Publicaciones Pontificia Salamanca 2012, 131-144.

la justicia es un requerimiento para conocer a Dios. Lo que más oculta hoy el rostro de Dios es la profunda injusticia que reina en el mundo. Si no luchamos contra ella y no nos ponemos del lado de las víctimas, colaboramos al actual ocultamiento de Dios. La cruz y la resurrección son los dos misterios que más nos comprometen para estar en contra de las injusticias del mundo.

- g) La justicia reclama el perdón para ser completa. Aunque lo primero que hay que destacar es el derecho a la verdad; después la justicia; finalmente, perdón. Por eso, el sufrimiento solidario pide hacer justicia sin crear nuevas víctimas. En el fondo, lo más sublime de esta justicia es la posibilidad que afirma al enemigo como futuro hermano⁵³.
- h) Finalmente, no podemos obviar que la promoción de la justicia en la nueva evangelización debe recrear la Iglesia. Por una parte, una mayor preocupación por los grandes dramas de la humanidad quitaría dramatismo a estériles disputas de sacristía e invitaría a descubrir lo esencial: el *seguimiento y proseguimiento de Jesús el Cristo*.

Conclusión

Al inicio de esta reflexión hacía alusión al artículo de la doctora Flaminia Giovanelli. Ella, al final de su ponencia, deseaba que se pudiera publicar anualmente un informe sobre al menos un cierto número de buenas obras prácticas desarrolladas a partir de la DSI⁵⁴.

Mi intención no es enumerar algunas obras, sino gestos concretos que se nos pide en estos momentos. Remito a lo que nos invitaba Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo rei socialis*. Apremiaba a la Iglesia diciendo: "Podría ser obligatorio enajenar los adornos superfluos de los templos y los objetos preciosos del culto divino para dar pan, bebida y vestido y casa a quien carece de ellos" (n. 31).

En esta misma línea, uno de los Santos Padres de la Iglesia, San Juan Crisóstomo afirmaba en una de sus homilías: "No pensemos que basta para nuestra salvación traer a la Iglesia un cáliz de oro y pedrería, después de haber despojado a las viudas y a los huérfanos. ¿Qué le aprovecharía al Señor que su mesa esté llena de vasos de oro, si él se consume de hambre? Saciad primero su hambre y luego, si sobra, adornad la mesa" (Homilía 50 sobre San Mateo).

53. TUC, J. H. "¿Reconciliación entre culpables y víctimas? Ensayo soteriológico a propósito de la Shoah", en: *Selecciones de Teología* 155 (2000), 189-199.

54. GIOVANELLI, F. "La nueva evangelización social", *a. c.*, 52.

Y, finalmente, Benedicto XVI, en su primera encíclica programática, *Deus caritas est*, en la línea de la espiritualidad del Buen Samaritano, afirma:

“La Iglesia es la familia de Dios en el mundo. En esa familia no debe haber nadie que sufra por falta de lo necesario. Pero al mismo tiempo, la caritas-agape supera los confines de la Iglesia; la parábola del Buen Samaritano sigue siendo el criterio de comportamiento y muestra la universalidad del amor que se dirige hacia el necesitado encontrado ‘casualmente’ (Lc 10, 31), quien quiera que sea” (n. 25 b).

4. La misión de la Iglesia en el mundo: del Vaticano II a la nueva evangelización

Dr. Santiago Madrigal Terrazas

Universidad Pontificia Comillas

Resumen

El autor explora la doctrina conciliar para presentar la Iglesia como “misionera por naturaleza”, ya que su origen está en las misiones de nuestro Dios uno y trino. Esta es la primera tesis que presenta a partir de la consideración de la decidida apertura misionera del Concilio *pastoral*. En segundo lugar, con ayuda de otros documentos del Vaticano II que no tratan directamente de la misión, se expone el fundamento teológico de esta conciencia de Iglesia en misión que desemboca en la siguiente tesis: ser cristiano es ser misionero. En un tercer momento el autor recuerda el itinerario posconciliar de la teología de la misión, desde el decreto *Ad gentes* hasta la encíclica *Redemptoris missio*, la idea clave es: “nueva evangelización es sinónimo de misión”. No en vano, en palabras de Juan Pablo II, “la nueva evangelización ha comenzado con el Vaticano II”.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, misión, nueva evangelización.

Abstract

First, the author explores the conciliar doctrine to present the Church as “missionary by nature,” as its origins are in the missions of our trinitary God. This first thesis presented by the author is supported by the determined missionary openness of the *Pastoral* Council. Second, helped by the Vatican II documents that do not directly talk about the mission issue, the author sets the theological foundations of the “Church in mission”, that leads to the following thesis: to be christian is to be missionary. In a third stage, the author recalls the itinerary of the post-conciliar theology of mission, from *Ad gentes* to the encyclical *Redemptoris missio*. The key idea is that “new evangelization” is synonymous of “mission”. Not surprisingly, in words of John Paul II, “new evangelization has begun with Vatican II.”

Key words: Vatican Council II, Mission, New Evangelization.

El tema que enuncia el título de esta conferencia —la misión de la Iglesia en el mundo— resulta oceánico, aun cuando ya le hayamos puesto una cláusula restrictiva como subtítulo que opera una primera acotación temporal: del Concilio Vaticano II a la nueva evangelización. En este horizonte cronológico se inscribe, por su intención, este Curso de Doctrina Social de la Iglesia que, al hacer memoria del comienzo del Concilio Vaticano II, desea explorar los nuevos escenarios en los que se ve urgida la acción evangelizadora de la Iglesia en el terreno social. Además, la celebración del quincuagésimo aniversario de la inauguración del Concilio va a coincidir, el próximo 11 de octubre, con el arranque del Año de la Fe y con la XIII Asamblea General de los Obispos, que estará dedicada a la “nueva evangelización” para la transmisión de la fe. Al hilo de estos indicadores podemos seguir acotando el tema de estas reflexiones.

I. Planteamiento: “¡Ay de mí si no anuncio el Evangelio!” (1 Cor 9, 16)

La cláusula “misión de Iglesia en el mundo” remite de manera inmediata a dos documentos conciliares. Por un lado, resuena el capítulo cuarto de la primera parte de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que dice en su tenor latino, *munus Ecclesiae in mundo hodierno*, y se puede traducir como tarea o misión de la Iglesia en el mundo actual. Por otro lado, si nos dejamos guiar por el sentido fuerte del concepto “misión”, quedamos referidos directamente al decreto *Ad gentes*, si bien no se puede perder de vista que toda la doctrina conciliar, empezando por la constitución dogmática sobre la Iglesia, está impregnada de un innegable impulso hacia la misión y la evangelización. Al final del capítulo II, sobre el pueblo de Dios, la constitución *Lumen gentium* acoge junto al mandato misionero del Señor (Mt 22, 18-20) las palabras del Apóstol, “¡Ay de mí si no anuncio el Evangelio!” (1 Cor 9, 16), para concluir: “Todos los discípulos de Cristo han recibido el encargo de extender la fe según sus posibilidades” (LG II, 17). Dicho de otra manera: la Iglesia existe porque sigue en vigor el envío misionero que ha recibido del Señor; y la Iglesia peregrina es, según afirma el decreto conciliar, misionera por naturaleza (cf. AG 2).

Nos vamos a dejar guiar por esta segunda orientación, a sabiendas de que esta perspectiva es indisoluble de aquella otra que sitúa la misión de la Iglesia en las circunstancias concretas de nuestro mundo, en el gran teatro de la historia del género humano, tal y como se dice al comienzo de la constitución pastoral (cf. GS 2). Nunca antes un Concilio había puesto tanto énfasis en la acción pastoral y en la tarea misionera de la Iglesia en el mundo. No toca aquí fijar las condiciones de un mundo en cambio social y de las condiciones históricas de la Iglesia posconciliar,

puesto que de ello se encargan otras ponencias. Por otra parte, me ocupé de la relación Iglesia-mundo a la luz de *Gaudium et spes* hace algunos años en este mismo foro¹, y, sin duda, la perspectiva de fondo de la Constitución pastoral sigue siendo el suelo nutricional de estas reflexiones sobre la tarea evangelizadora de la Iglesia. Sobre todo, desde el impulso motor que animó al Concilio Vaticano II y no fue otro que el mandato misionero: *Id al mundo entero y anunciad el Evangelio*. Así lo entendió Juan XXIII, así lo formulaba el plan de Suenens, de modo que esa apertura característica de la Iglesia al mundo encuentra su expresión más emblemática en la encíclica programática *Ecclesiam suam* (1964) de Pablo VI con su comprensión de la tarea de la Iglesia en la clave de un coloquio de salvación. Esa perspectiva tuvo su prolongación en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), verdadero punto de referencia para el planteamiento de la evangelización en el tiempo posconciliar que encuentra una cristalización decisiva en la encíclica de Juan Pablo II, *Redemptoris missio* (1990). Estos son los antecedentes teológicos del próximo Sínodo, sobre la nueva evangelización para la transmisión de la fe. Así han quedado anunciados los aspectos fundamentales y el itinerario de nuestra exposición.

En la realización de la misión evangelizadora de la Iglesia han cobrado un protagonismo muy especial las Iglesias locales, que se hallan ante el reto de adaptar el mensaje del Evangelio a las más variadas circunstancias de tiempos y de lugares y a las más diversas condiciones históricas y geográficas. En este sentido, los sínodos locales o diocesanos y los sínodos continentales son la mejor prueba de ello. Los documentos que han ido saliendo de estos últimos, normalmente en forma de exhortaciones apostólicas, son de gran riqueza, donde el sujeto del título es la *Ecclesia* y su determinante geográfica es cada uno de los cinco continentes: Iglesia en África, en América, en Asia, en Oceanía, en Europa².

No vamos a seguir esa ruta. Aquí —y así queda precisado finalmente nuestro tema— vamos a la raíz, es decir, a la doctrina conciliar para preguntarnos, primeramente, por esa Iglesia que se sabe “misionera por naturaleza”, ya que su origen está en las misiones de nuestro Dios uno y trino. Esta es la primera tesis que voy a desarrollar y profundizar; a partir de la consideración de la decidida apertura misionera del Concilio *pastoral*. En segundo lugar, con ayuda de otros documentos del Vaticano II que no tratan directamente de la misión, vamos a ex-

1. MADRIGAL, S. “Los fundamentos teológicos de la relación Iglesia-sociedad”, *Corintios XIII* 116 (2005) 45-82. En el marco del XIV Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia, «La presencia de la Iglesia en una sociedad plural». En el 40.º aniversario de la constitución *Gaudium et spes* (Madrid, 12-15 de septiembre de 2005).

2. OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS (ed.). *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales de los cinco continentes*, Madrid 2011. Véase la selección de documentos: OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS (ed.). *La Iglesia misionera. Textos del Magisterio pontificio*, Madrid 1997 (reedición, 2008).

poner el fundamento teológico de esta conciencia de Iglesia en misión que desemboca en esta segunda tesis: ser cristiano es ser misionero. En un tercer momento recordaremos el itinerario posconciliar de la teología de la misión, desde el decreto *Ad gentes* hasta la encíclica *Redemptoris missio*, desplegando como tercera tesis esta idea clave: “Nueva evangelización es sinónimo de misión”. Nos servirá de conclusión, como línea de fondo subterránea en la recepción del Concilio que está aflorando en nuestros días, la formulación salida de labios de Juan Pablo II: “La nueva evangelización ha comenzado con el Vaticano II”.

2. La apertura “misionera” de la Iglesia al mundo como estructura y legado del Concilio Vaticano II

Cuando el Concilio comienza a dar sus primeros pasos hubo ya una intención de lanzar un Mensaje al mundo por iniciativa del dominico M. D. Chenu, difundido el 20 de octubre de 1962, donde los obispos del mundo entero hacían esta declaración: “Reunidos de todas las naciones que están bajo el cielo, llevamos en nuestros corazones las angustias materiales y espirituales, los deseos y las aspiraciones de los pueblos que nos están confiados”³. Late aquí uno de los impulsos más primigenios del Vaticano II, de modo que en este movimiento de apertura de la Iglesia al mundo se ha podido descubrir la peculiaridad histórica del Concilio convocado por el beato Juan XXIII y concluido por Pablo VI⁴.

2.1. El Concilio pastoral de Juan XXIII

En la constitución apostólica *Humanae salutis*, del 25 de diciembre de 1961, por la que se convocaba oficialmente el Concilio para el año siguiente, Juan XXIII decía: “Se trata, en efecto, de poner en contacto con las energías vivificantes y perennes del Evangelio al mundo moderno”. El Papa Bueno había percibido que la sociedad humana estaba sufriendo una grave sacudida; en este estado de cosas, mientras la humanidad camina hacia un profundo cambio social, a la Iglesia le

3. Puede verse el texto completo en: *Vaticano II. Documentos conciliares completos*, Madrid 1967, 1136-1139. Remito a mi trabajo: *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 187-195.

4. Tomo la expresión del trabajo de J. Ratzinger que lleva por título “¿Una Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del Concilio Vaticano II”, en: *Id.*, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona 1972, 313- 333.

atañen tareas de enorme gravedad⁵. La contribución que la Iglesia quiere ofrecer al mundo a través del Concilio requiere saber distinguir “los signos de los tiempos” (Mt 16, 4). En el famoso radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, justo un mes antes de la apertura del Concilio, volvemos a encontrar en estado de germen esa orientación característica del Vaticano II: “La Iglesia desea ser buscada tal como ella es, en su estructura íntima, en su vitalidad *ad intra*, presentando a sus propios hijos, ante todo, los tesoros de fe esclarecedora y de gracia santificante. Pero queremos considerar también a la Iglesia en relación con su vitalidad *ad extra*”. Y poco después puntualizaba: “El mundo tiene necesidad de Cristo, y es la Iglesia quien tiene que transmitirle a Cristo al mundo. El mundo tiene sus problemas. Muchas veces busca con angustia una solución (...). Estos problemas tan graves siempre han estado en el corazón de la Iglesia. Los ha hecho objeto de un estudio atento, y el concilio ecuménico podrá ofrecer, en un lenguaje claro, las soluciones que reclaman la dignidad del hombre y su vocación cristiana”⁶. Brevemente: el Concilio representa el intento de dar respuesta, con “nueva energía”, al encargo recibido de Cristo según las palabras de Mt 28, 19-20: *Id al mundo entero y anunciad el Evangelio*.

El mandato misionero del Señor es así el punto de partida de la obra conciliar. De los versículos finales del evangelio de Mateo arrancaba el plan de Suenens que, como sabemos, subyace a la alocución radiofónica del Papa Roncalli que acabamos de citar. El plan elaborado por el cardenal de Malinas, con su dinámica Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*, había sido dado a conocer a Juan XXIII y a un pequeño círculo de prelados en la fase preparatoria, pero no se hizo público en el aula conciliar hasta el 4 de diciembre de 1962, poco antes de la clausura del primer periodo de sesiones. La intuición de fondo era muy sencilla: el trabajo conciliar se debía organizar en torno a este doble eje: Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*, es decir, la Iglesia que se mira a sí misma y la Iglesia vuelta hacia el mundo para hacerse cargo de los problemas que tiene planteados la humanidad (persona humana, inviolabilidad de la vida, justicia social, evangelización de los pobres, vida económica y política, guerra y paz)⁷. Sobre el cardenal Suenens recayó el encargo de trabajar en esos dos proyectos que acabarán dando lugar a *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*.

En su discurso de apertura, *Gaudet Mater Ecclesia*, del 11 de octubre de 1962, Juan XXIII se había ocupado de la situación presente de la humanidad y de la Iglesia, porque, precisamente, de esa interpretación del tiempo se deriva la

5. Véase: Vaticano II. *Documentos conciliares completos*, 1117-1125.

6. Cf. TUCCI, R. “Introducción histórica y doctrinal a la constitución pastoral”, en: CONGAR, Y. M. J.; PEUCHMAURD, M. (dirs.). *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral “Gaudium et spes”*, II, Madrid 1970, 37-41.

7. Madrigal, S. “Recuerdos y esperanzas del cardenal Suenens”, en: *Id., Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Bilbao-Madrid 2005, 69-101.

tarea específica que le aguardaba al Concilio Vaticano II: la humanidad se halla en el umbral de una nueva época; de ahí se deduce el tipo de Concilio llamado a dar respuesta a los desafíos planteados por esa nueva hora, un Concilio *pastoral*, “pues una cosa es el depósito de la fe, o las verdades contenidas en nuestra venerable doctrina, y otra, el modo de exponerlas, aunque conservando el mismo sentido y la misma enseñanza. Habrá que dar mucha importancia a este modo de exponer la doctrina y trabajar pacientemente en su elaboración, si fuera necesario; es decir, habrá que introducir aquellos modos de exponer las cosas que mejor se adapten al magisterio, cuya índole es eminentemente pastoral”⁸. Para ello hay que tener en cuenta la situación presente que ha creado nuevas condiciones ambientales y nuevas condiciones de vida, abriendo nuevos caminos al apostolado católico.

2.2. La encíclica *Ecclesiam suam*, de Pablo VI: la Iglesia se hace diálogo

Los historiadores nos informan de la intención de Pablo VI para que su primera encíclica apareciera antes del discurso de apertura del segundo periodo de sesiones⁹. No fue así, pero su discurso inaugural del 29 de septiembre de 1963 representa, con aquellos cuatro objetivos —noción de Iglesia, renovación, unidad de los cristianos, diálogo con el mundo moderno—, un primer esbozo de la encíclica *Ecclesiam suam*. Allí insistía en este punto: “Que el mundo se convenza de que la Iglesia lo mira con profunda comprensión, con admiración sincera y con sincero propósito no de dominarlo sino de servirlo, no de despreciarlo sino de valorizarlo, no de condenarlo, sino de ofrecerle optimismo y salvación”¹⁰. En consonancia con aquellas directrices, al final del tercer periodo de sesiones, en noviembre de 1964, se habían alcanzado buenos resultados con la aprobación de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, junto con el decreto sobre las Iglesias orientales católicas, *Orientalium Ecclesiarum*, y el decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*.

En un momento de cierto suspense, a caballo entre el tercer y el cuarto periodo de sesiones, cuando había quedado pendiente la votación sobre la declaración acerca de la libertad religiosa y seguía siendo incierto el futuro del esquema XIII, resulta altamente sintomática la aparición de la primera encíclica de Pablo VI, llamada a disipar muchas dudas y a quebrar no pocas resistencias. De ahí recibía su inspiración esa apertura del Concilio Vaticano II al mundo que Montini fundía en una sola palabra: “diálogo”. Su amigo y confidente Jean Guittou ya lo ha-

8. VATICANO II. *Documentos conciliares completos*, I 132.

9. Cf. VILANOVA, E. “La encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI y su impacto en el Concilio Vaticano II”, en: QUINZÁ, X., ALEMANY, J. J. (eds.). *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios*, Madrid 1999, 599-607.

10. VATICANO II. *Documentos conciliares completos*, I 162.

bía vaticinado nada más concluir el primer periodo de sesiones, en su conferencia "Una mirada al Concilio". Decía el filósofo francés que el Vaticano II se había embarcado en tres diálogos: el diálogo interno, el diálogo ecuménico, el diálogo con el mundo moderno.

Todas estas aspiraciones encontraron su respaldo en el espíritu del diálogo y de la escucha propio de la encíclica programática de Pablo VI, *Ecclesiam suam* (del 6 de agosto de 1964), como lo más característico de un nuevo modo de ser Iglesia, que ya la predispone en su mismo ser interno. Merece la pena reproducir uno de sus fragmentos más significativos, que expresa la voluntad impercedera de Montini y no ha perdido un ápice de actualidad: "Las relaciones entre la Iglesia y el mundo pueden revestir muchas formas diversas entre sí. Teóricamente hablando, la Iglesia podría proponerse reducir al mínimo las relaciones procurando apartarse del trato con la sociedad. Igualmente podría proponerse desarraigar los males que en esta puedan encontrarse anatematizándolos y promoviendo cruzadas contra ellos. Podría, por el contrario, acercarse a la sociedad profana para intentar obtener influjo preponderante e incluso ejercitar en ella un dominio teocrático. Y así otras muchas maneras. Parécenos, sin embargo, que la relación de la Iglesia con el mundo, sin excluir otras formas legítimas, puede configurarse mejor como un diálogo"¹¹.

Esta actitud de diálogo impulsada a distintos niveles, en distintos círculos concéntricos cada vez más amplios, es la que ha quedado plasmada, primero, en el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), y, más tarde, en la declaración sobre las religiones no cristianas. Desde el punto de vista de la historia de la redacción, conviene recordar que del tronco común del esquema *De oecumenismo* han nacido más tarde las "declaraciones" sobre las religiones no cristianas (*Nostra aetate*) y sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*). Así, la afirmación de la universalidad de la gracia de Dios y de su voluntad salvífica se conjuga con la convicción de la libertad religiosa y de la libertad de conciencia como derecho humano fundamental, anclado en la dignidad de la persona, condición *sine qua non* para establecer un verdadero diálogo con los otros. Desde estos principios expuestos en la declaración sobre la libertad religiosa, el diálogo es compatible con el anuncio misionero.

Para completar esta visión panorámica del cuerpo doctrinal del Vaticano II es menester orientar la mirada en la otra dirección, hacia el interior; para caer en la cuenta de que la apertura de la Iglesia al mundo acaece como una exigencia misionera que afecta a las diversas formas de vivir la vocación cristiana. En el corazón de la relación Iglesia-mundo pretendida por el Concilio se inscribe el impulso

11. PABLO VI. "Ecclesiam suam", n. 72, en: *Once grandes mensajes*, Madrid 1992, 300.

del *aggiornamento* que ha sido traducido a términos de “misión”: esta orientación de apertura misionera al mundo, es decir, *ad extra*, impregna todos aquellos documentos que aparentemente solo parecen mirar a una renovación interna, *ad intra*. Mas no es así, porque desde la revisión de la tarea de los obispos (*Christus Dominus*) hasta la reformulación de la vida y ministerio de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*), desde el planteamiento de la vocación y misión laical (*Apostolicam actuositatem*) hasta la renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), el *aggiornamento* que afecta a las diversas formas y concreciones de la única vocación cristiana en el seguimiento de Jesucristo va transido por el común denominador de la exigencia pastoral y de la corresponsabilidad en la única misión y tarea de evangelización. “En la Iglesia —dice el decreto sobre el apostolado seglar—, hay variedad de ministerios, pero unidad de misión” (AA 2). Todos esos decretos de renovación y de reforma intra-ecclesial se fueron elaborando al tiempo que se gestaba la constitución pastoral, quedando empapados de su misma dinámica de apertura misionera al mundo. En este sentido sirven de recapitulación estas palabras del entonces perito conciliar J. Ratzinger: “El Concilio marca la transición de una actitud conservadora a una actitud misional, y la oposición conciliar al conservadurismo no se llama ‘progresismo’, sino ‘espíritu misional’. En esta antítesis radica, en el fondo, el sentido exacto de lo que significa y no significa ‘apertura al mundo’”¹².

En el capítulo séptimo de *Lumen gentium* se dice que la Iglesia peregrina lleva en sus instituciones y sacramentos, que pertenecen a este siglo, la imagen de este mundo que pasa (n. 48); además, su condición de “sacramento universal de salvación” desplegada en medio de la historia humana le impide desentenderse de las circunstancias culturales, sociales y políticas del mundo en que vive. Esta descripción de Iglesia, en términos de “sacramento universal de salvación”, fue retomada en la constitución pastoral, de modo que el esquema sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo debía ser —en expresión del Papa Montini—, “la corona de la obra del Concilio”. Así lo ilustran, de manera ejemplar, sus palabras pronunciadas el 21 de noviembre de 1964, con ocasión de la clausura del tercer periodo conciliar: “Quisiéramos, finalmente, que la doctrina de la Iglesia irradiara también, con algún reflejo de atracción, al mundo profano en el que vive y del que está rodeada; la Iglesia debe ser el signo alzado en medio de los pueblos para ofrecer a todos la orientación de su camino hacia la verdad y la vida. Como todos pueden observar, la elaboración de esa doctrina, ateniéndose al rigor teológico que la justifica y la engrandece, no se olvida nunca de la humanidad que se da cita en la Iglesia, o que constituye el ambiente histórico y social en que se desarrolla su misión. La Iglesia es para el mundo. La Iglesia no ambiciona otro poder terreno que el que la capacita para servir y amar a los hombres. La Iglesia santa, perfeccionando su pensamiento y su estructura, no trata de apartarse de la experiencia

12. RATZINGER, J. “¿Una Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del Concilio Vaticano II”, en: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona 1972, 332-333.

propia de los hombres de su tiempo, sino que pretende de una manera especial comprenderlos mejor; compartir mejor con ellos sus sufrimientos y sus buenas aspiraciones, confirmar el esfuerzo del hombre moderno hacia su prosperidad, su libertad y su paz”¹³.

Este texto encierra todo un programa, una declaración de intenciones, un lema: *La Iglesia es para el mundo*. A esta luz se puede captar la enorme influencia de la encíclica *Ecclesiam suam* en la orientación y en la discusión de *Gaudium et spes*. Se podrían acumular los testimonios al respecto; pero bastará el de B. Häring¹⁴, que asegura que la publicación de aquella encíclica sobre el diálogo de la Iglesia con el mundo fue una contribución decisiva para el esquema XIII. El mundo en el que la Iglesia vive es el mundo de las sociedades pluralistas, el mundo del cristianismo dividido en familias confesionales, el mundo de las muchas culturas y religiones no cristianas, es el mundo globalizado —presentido en la *Gaudium et spes*— al que complementa la catolicidad más radical de la Iglesia: *Id al mundo entero y anunciad el Evangelio*.

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

3. “Ser cristiano es ser misionero”: fundamentos teológicos de una Iglesia en estado de misión

Hablar de la misión como tema eclesiológico desde los textos del Concilio Vaticano II nos remite directamente, pero no exclusivamente, al decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*. Por ello, resulta de gran provecho inda-

13. VATICANO II. *Documentos conciliares completos*, o. c., I 195.

14. HÄRING, B. *Testimonianze. La mia partecipazione al Concilio Vaticano II: Cristianesimo nella storia* 15 (1994) 171.

gar en los fundamentos teológicos de la misión de la Iglesia a lo largo y a lo ancho de los otros documentos, haciendo excepción ahora de dicho decreto y de la misma constitución pastoral, para poner de relieve que esta noción es un verdadero transversal, un hilo directriz de los documentos conciliares¹⁵. De este modo vamos a repescar algunas indicaciones que hemos ido haciendo al presentar la doctrina y legado conciliar al hilo de la encíclica programática de Pablo VI. En primer término, los fundamentos de la orientación misionera han de buscarse en la constitución dogmática sobre la Iglesia, en los párrafos 13-17 de *Lumen gentium*, que declaran su catolicidad; en segundo lugar, hay que detenerse en el mismo espíritu de la otra constitución dogmática, *Dei Verbum*, sobre la divina revelación. A continuación, en tercer lugar, se puede rastrear la idea misional que subyace a los decretos que se ocupan de las distintas formas de la vocación cristiana: el apostolado seglar, *Apostolicam actuositatem*, el ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, la vida religiosa (*Perfectae caritatis*).

3.1. La catolicidad del pueblo de Dios

El principal fundamento de la misión de la Iglesia estriba en su catolicidad, un aspecto que también está en la base de la encíclica *Ecclesiam suam*. El perito conciliar A. Grillmeier ha llegado a escribir: “Esta encíclica puede ser considerada como una interpretación de las principales intenciones del Concilio y, especialmente, de la constitución sobre la Iglesia”¹⁶. Pero vayamos al comienzo del artículo 13 de la constitución sobre la Iglesia, donde se establece que “al nuevo pueblo de Dios están llamados todos los hombres”. Así queda introducida la nota de la “catolicidad” como nota esencial del “nuevo” pueblo de Dios. En el texto, esta propiedad constitutiva del pueblo de la nueva alianza se explica desde la idea trinitaria de Dios, ligando de manera expresa la idea de la creación con la unidad de la naturaleza humana. El designio divino apunta hacia el objetivo de congregar a todos los hijos de Dios. En otros términos: la unidad interna de la creación y de la escatología encuentran su raíz última en la unidad de Dios. El drama de la historia humana es esa dispersión y disgregación que contradicen la idea de unidad inscrita en la creación de la humanidad. Las misiones del Hijo y del Espíritu Santo impulsan ese movimiento de unidad dentro de la historia de la salvación, frente a la desunión fruto del pecado. Dios creó una sola humanidad, envió a su Hijo para que fuera cabeza de ese pueblo nuevo y envió al Espíritu como principio de unidad. Las misiones trinitarias se perfilan como el movimiento fundamental de la realización del nuevo pueblo de Dios.

15. RATZINGER, J. “Declaraciones conciliares acerca de las misiones, fuera del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia”, en: *El nuevo pueblo de Dios, o. c.*, 417-446.

16. GRILLMEIER, A. “Espíritu, actitud fundamental y peculiaridad de la Constitución”, en: BARÁUNA, G. (dir.). *La Iglesia del Vaticano II*, I, Barcelona 1965, 237, nota 3.

Esta catolicidad del pueblo de Dios viene a dar cobijo al diálogo ecuménico (cf. LG II, 15), al diálogo con las grandes religiones y con todos los hombres de buena voluntad (cf. LG II, 16), conforme a la amplia mirada que establece el párrafo final del artículo citado: “Todos los hombres están llamados a la unidad del pueblo de Dios, símbolo y preludio de la paz universal; a esa unidad *pertenecen* los fieles católicos, los otros creyentes en Cristo; a esa unidad se *ordenan* todos los hombres llamados a la salvación por la gracia de Dios” (cf. LG II, 13). Notemos, por tanto, el presupuesto teológico de esta apertura de la Iglesia al mundo inscrito en la noción de pueblo de Dios: la entera humanidad en cuanto que procede de Dios. Ahora bien, la unidad de la naturaleza humana creada no se puede disociar de la universalidad de la voluntad salvadora de Dios. En el fondo, a esta idea de catolicidad le subyace una teología de la gracia que alcanza a todo ser humano (LG II, 16; GS 22), que puede ser formulada en los términos del “existencial sobrenatural” de K. Rahner: el don de la gracia está dado a todo ser humano con su existencia. Esta perspectiva desemboca en la preocupación de la Iglesia por fomentar las misiones para promover la gloria de Dios y la salvación de todos los hombres. Con esta intención enlaza el artículo 17, que constituye un preludio del mismo decreto *Ad gentes*: la tarea misionera de la Iglesia se remonta a la misión del Hijo por el Padre; ella es instrumento del Espíritu Santo para realizar la voluntad salvadora de Dios en la historia universal.

3.2. La revelación como diálogo de salvación

Ahora bien, ¿qué es lo que hace posible ese anuncio del Evangelio y ese diálogo misionero? En este sentido, hay que señalar una importante conexión entre la comprensión más profunda del diálogo en la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI y el concepto de revelación que ofrece la constitución *Dei Verbum*: entre Dios y la humanidad se está dando un diálogo de salvación (*coloquium salutis*). Siendo la religión un diálogo entre Dios y el hombre, hay que subrayar el “origen trascendente” de ese diálogo que instaure de modo muy específico la revelación acaecida en el Verbo de Dios, de modo que, instalada en esa misma lógica, “la Iglesia —escribe el Papa Montini— debe entablar diálogo con el mundo en el que tiene que vivir. La Iglesia se hace palabra, la Iglesia se hace mensaje. La Iglesia se hace coloquio”¹⁷. El diálogo es la consecuencia más lógica del ser de Dios como amor. En palabras de E. Jüngel, “Liebe aber drängt zur Sprache”¹⁸, es decir, el amor puja por hacerse lenguaje. Dios mismo ha querido relacionarse con el ser humano a través de un diálogo. ¿Qué es la revelación de Dios sino el diálogo que Dios

17. *Ecclesiam suam*, 60, en: *Once grandes mensajes*, 296. Véase: NAVARRO, A. M. “*Colloquium salutis*”. *Para una teología del diálogo eclesial. Un dossier*, Vitoria 2005.

18. JÜNGEL, E. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1986, 408.

ha establecido con la humanidad a fin de llevarla a la plenitud de la comunión con Él? ¿Qué es la encarnación sino el culmen de esa conversación con que Dios ha regalado su palabra de amor? Así lo remacha también la exhortación apostólica *Verbum Domini*, que se abre con esta observación: “La novedad de la revelación bíblica consiste en que Dios se da a conocer en el diálogo que desea tener con nosotros”¹⁹.

La revelación tiene un carácter dinámico e histórico que es, fundamentalmente, comunicación. Ahí se fundamenta la misión de la Iglesia. Por eso, no se puede ocultar que la invitación hecha a todos los hombres para formar parte del único pueblo de Dios encierra una ineludible vocación misionera, que reafirma el último artículo del capítulo segundo de *Lumen gentium* que hemos citado al comienzo de estas reflexiones: todos los bautizados están llamados a ese compromiso de la evangelización (cf. LG II, 17). En otras palabras: la tarea misionera concierne a todos los discípulos de Cristo. “El cristiano y la Iglesia o son misioneros o no son tales”. Son palabras tomadas de los *Lineamenta* o documento de estudio preparado para la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. Enseguida nos referiremos a este texto, pero antes recordemos cómo la vocación cristiana va indisolublemente ligada a la conciencia de misión.

3.3. Vocación cristiana y testimonio misionero

En el comentario que el Papa Wojtyła hizo a la obra doctrinal del Vaticano II subrayó que el Concilio representa un “enriquecimiento de la fe”. Desde esta apreciación explicaba el alcance del Concilio *pastoral* querido por Juan XXIII y por Pablo VI, porque “un concilio ‘puramente’ doctrinal habría concentrado preferentemente su atención en precisar el significado de las propias verdades de fe, mientras que un concilio pastoral, sobre la base de las verdades que proclama, recuerda o esclarece, se propone ante todo brindar un estilo de vida a los cristianos, a su modo de pensar y de actuar”²⁰. Por ello, el Concilio intentó sobre todo dar una respuesta a estos interrogantes: qué significa ser creyente, ser católico, ser miembro de la Iglesia y estar en el mundo. “Estas preguntas de carácter existencial estaban implícitas en el problema central que el Concilio se planteó y que ha formulado en su interrogación inicial: ‘Iglesia, qué dices de ti misma’”²¹. En el análisis de lo que significa el enriquecimiento de la fe Juan Pablo II distinguía este doble momento: por un lado, la profundización en el contenido de la fe, es decir, la toma de conciencia, y, por otro, la generación de las correspondientes actitudes. La ra-

19. BENEDICTO XVI. *Verbum Domini. La Palabra del Señor*, 6, Madrid 2011, 19.

20. *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Madrid 1982 (texto original de 1972), 11.

21. *Ibid.* 163.

zón profunda que asiste a este modo de proceder es el hecho de que la fe no consiste solo en un asenso puramente intelectual a la verdad revelada por Dios, reverberación de los contenidos, sino que es algo más, porque “la fe se expresa con una determinada ‘actitud’, cosa que afirmamos tanto basados en la revelación como en la experiencia”²².

Al redescubrimiento de la vocación cristiana le corresponde una actitud orientada al testimonio. En los documentos conciliares aparece repetidamente la expresión *testimonio*, empezando por la constitución sobre la revelación (DV 4.7.8.17), que invita a acoger el testimonio que Dios ha dado de sí mismo, y siguiendo por el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (AG 11.12.20.21.24). La idea de *dar testimonio* aparece por doquier en los documentos conciliares: en el decreto sobre la actividad pastoral de los obispos (CD 11), en el decreto sobre los presbíteros (PO 3), en el decreto sobre la vida religiosa (PC 25; cf. LG 44), en el decreto sobre el apostolado seglar (AA 16.6.11.29; cf. LG 38), en la constitución pastoral refiriéndose a los sectores de la cultura, la economía, la política, las relaciones internacionales (GS 48.49.62.72.75.76). Se podrían multiplicar los ejemplos. Todo arranca de la frase del libro de los Hechos de los Apóstoles: “Seréis mis testigos” (1, 8).

A este redescubrimiento de la vocación cristiana le corresponde también una actitud de la *participación* en la obra evangelizadora de la Iglesia, una dimensión que guarda profunda relación con aquella otra afirmación conciliar, según la cual la misión salvífica va ligada a la triple potestad de Cristo, sacerdote, profeta y rey, “uno de los pilares centrales de la doctrina conciliar sobre el pueblo de Dios”²³. No se puede olvidar que esta participación del cristiano en el triple *munus* (oficio) de Cristo: *munus sacerdotale*, *munus propheticum*, *munus regale*, que sirve de sustrato a la formulación del sacerdocio existencial de todos los bautizados (cf. LG 11, 10-12), forma parte esencial de la definición del laicado (cf. LG IV, 31) y constituye asimismo el contenido del testimonio cristiano. A la luz de ese fundamento común habría que seguir examinando las formas específicas de realización de la única vocación cristiana en el seguimiento de Jesucristo, en la concreción del apostolado seglar, del ministerio pastoral de los presbíteros y del testimonio sacramental de la vida religiosa²⁴.

En suma: “la vocación cristiana es, por su misma naturaleza, vocación al apostolado” (AA 2). “El apostolado —sigue diciendo el decreto— se ejercita en la fe, en la esperanza y en la caridad que el Espíritu Santo difunde en el corazón de

22. *Ibid.* 164.

23. *Ibid.*, 177.

24. Para más detalles, véase: MADRIGAL, S. “*Aggiornamento* y formas de la vocación cristiana: laicos, pastores, religiosos”, en: *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, o. c., 262-296.

todos los hijos de la Iglesia. Más aún, el precepto de la caridad, que es el mandamiento máximo del Señor; urge a todos los cristianos a procurar la gloria de Dios por el advenimiento de su reino y la vida eterna a todos los hombres, a fin de que conozcan al único Dios verdadero y a su enviado Jesucristo" (AA 3).

4. Itinerario de la eclesiología de la misión (*Ad gentes, Evangelii nuntiandi, Redemptoris missio*): “Nueva evangelización es sinónimo de misión”

Uno de los aspectos más característicos de la recepción del Concilio Vaticano II en los manuales de eclesiología es la presencia de una sección o capítulo dedicado a la evangelización o misión. La emergencia de una “eclesiología de la misión” se plasma ya en los mismos títulos de los tratados sobre la Iglesia, donde el término acompaña y escolta a la noción de comunión, otra palabra talismán en la teología posconciliar²⁵. Severino Dianich utiliza la expresión “eclesiología dinámica” para subrayar que la reflexión teológica sobre la misión debe ocupar un lugar central en el corazón de la eclesiología y no ser un mero apéndice de la misma²⁶. La comprensión de la Iglesia pasa por la interpretación del acto misionero fundamental, que no es otro que el de la comunicación de la fe (cf. 1 Jn 1, 3ss), conforme al mandato misionero del Resucitado (Mt 28, 19-20).

Así las cosas, la pregunta sobre la misión, ¿qué hace la Iglesia?, se transforma por ello en una pregunta acerca de identidad de la Iglesia. Esta correlación representa uno de los fermentos más vivos de la reflexión teológica actual, típica del cambio de paradigma producido por el replanteamiento de la tarea de la Iglesia en el mundo actual al hilo de la constitución pastoral *Gaudium et spes*: “Si por un lado, es verdad que no solo la Iglesia hace la misión, sino que la misión hace

25. Cf. PLANELLAS, J. *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles*. RIUDOR, I.; COLLANTES, J.; GARJO-GUEMBA, M. M.; PIÉ-NINOT, S., y BUENO, E. Roma 2004, 449-496. Sirvan de ejemplo: SEMERARO, M. *Misterio, comunión y misión*, Salamanca 2004; CALERO, A. M. *La Iglesia, misterio de comunión y misión*, Madrid 2001; MADRIGAL, S. “Tendencias actuales en Eclesiología: un balance”, en: AA. VV., *25 años de teología: balance y perspectivas*, Madrid 2006, 163-196; esp.: 178-183. Véase la síntesis de LÓPEZ-GAY, J. “Ecclesiologia della missione”, en: VALENTINI, D. (ed.). *L'eclesiologia contemporanea*, Padua 1994, 42-68.

26. DIANICH, S. *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*. Salamanca 1988, 19. *Id.*, *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*. Salamanca 1991.

la Iglesia, por otro lado no se ve cómo sería posible tener una inteligencia de la misión que tuviera como tema a una Iglesia de la que nunca se llegase a trazar un retrato²⁷. Ahí se sitúa la pujanza de esos dos nombres para hablar de la Iglesia, comunión y misión, dando cuerpo a la constatación de mayor alcance teológico: la eclesiología de inspiración trinitaria de *Lumen gentium* es misionera hasta los tuétanos²⁸. Por eso, en la recepción de la doctrina conciliar se ha podido hablar de una Iglesia *extrovertida* y de la emergencia de un cambio de paradigma: de las misiones a la misión, de la misión a la evangelización, de la evangelización a la inculturación de la fe y a la nueva evangelización²⁹.

Es ya un tópico de sobra conocido: la evangelización anterior al Concilio se había concebido básicamente en llevar el Evangelio a tierras remotas, allí donde nunca había sido proclamado y predicado. Esta perspectiva ha sido reconsiderada ya profundamente en el mismo decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, si bien recuerda y sanciona la forma tradicional de las llamadas misiones extranjeras. Ya hemos citado anteriormente su afirmación fundamental: “La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre” (AG 2). Este documento, que ha de ser leído a la luz de la declaración *Nostra aetate*, sobre las religiones no cristianas, y de la declaración *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa³⁰, resume en su mismo punto de partida la noción de Iglesia más característica de la eclesiología conciliar; la de “sacramento universal de salvación” (cf. LG VII, 48; GS 42; 45; AG 1), así como la llamada eclesiología de comunión (AG 38). Con todo, los comentaristas han notado una oscilación del lenguaje: por un lado, existe una comprensión de la Iglesia que define la *misión* como una función esencial de la Iglesia; pero, por otro, se aprecia aquella concepción que insiste en la *misión* como una actividad particular de la Iglesia, sobre todo cuando habla de las *misiones* como “empresas concretas con las que los heraldos del Evangelio, enviados por la Iglesia cumplen, yendo por todo el mundo, el deber de predicar el Evangelio e implantar la Iglesia entre los pueblos o grupos humanos que todavía no creen en Cristo” (cf. AG 6)³¹.

En todo caso, es claro que el decreto conciliar *Ad gentes* está fundado sobre la misma teología trinitaria de la constitución dogmática sobre la Iglesia, de

27. DIANICH. *Iglesia en misión*, o. c., 30.

28. BOSCH, D.J. *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Michigan 2005, 455. Cf. COLLET, G. *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984; BÜRKLE, H. (dir.). *Die Mission der Kirche*, Paderborn 1998 (traducción al español: *La misión de la Iglesia*, Valencia 2002).

29. Cf. BUENO, E. “La misión hoy: las tensiones del cambio de paradigma”, en: REUS, M. (ed.). *Evangelización y misión. Retos actuales del sueño inacabado de S. Francisco Javier*, Bilbao 2006, 13-38.

30. MADRIGAL, S. *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 389-418.

31. Sobre este debate, véase: COLLET, G. *¿Teología de la misión o teología de las misiones? Observaciones en relación con un concepto discutido*, *Concilium* 35 (1999) 119-128.

modo que la tradicional idea de las *misiones extranjeras* ha sido introducida en el marco teológico más amplio de una comprensión de la Iglesia como resultado desbordante del amor de Dios, expresado en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu (cf. AG 2-4). De ahí la consecuencia: la Iglesia es misionera por naturaleza. Esta perspectiva es muy importante y de gran alcance, ya que su fundamento trinitario conecta con esa centralidad que el misterio trinitario juega o debe jugar en la vida y en la teología cristiana. Existe la misión porque Dios ama al género humano. Los cristianos participan en la vida y en la misión trinitaria de Dios. Ahora bien, lo más decisivo para una configuración de la identidad misionera de la Iglesia de Jesucristo radica en la misma definición de “misión”: “La actividad misionera es nada más y nada menos que la manifestación o epifanía del designio de Dios y su cumplimiento en el mundo y en su historia, en la que Dios realiza abiertamente, por la misión, la historia de la salvación” (AG 9).

“Nueva evangelización es sinónimo de misión”. En estos términos se expresan los *Lineamenta* del próximo Sínodo de los Obispos, que constituye para nuestras reflexiones un punto de llegada³². Y, sin embargo, ya llevamos algunos años hablando de “nueva evangelización”. Antes de aquella primera acuñación, que suele fijarse en la homilía pronunciada por Juan Pablo II el 9 de junio de 1979 en Polonia³³, hay que recordar otros hitos clave que nos han llevado a esta toma de conciencia. En particular, hay que referirse a la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (de 1975), en su conexión con la III Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos. El fundamento de la teología de la misión propuesta en *Evangelii nuntiandi* es el ministerio concreto de Jesús y su predicación del reino/reinado de Dios, de manera que esta predicación define toda la misión de Jesús (EN 6), siendo él mismo el primer evangelizador (EN 7). Sin entrar en más análisis, puede decirse de este importante texto que opera una identificación entre evangelización y misión. En este sentido, venía a prolongar algunas ideas germinales de su primera encíclica: “La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia (...) Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar” (EN 14)³⁴.

Por otro lado, la exhortación apostólica ampliaba el dinamismo de la acción evangelizadora a la promoción humana, recordando que la obra de evangelización

32. SÍNODO DE LOS OBISPOS. XIII Asamblea General Ordinaria, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Lineamenta*, BAC-documentos, Madrid 2011, 50. (En adelante, *Lineamenta*). Remito a mi trabajo: *La Iglesia y la transmisión de la fe en el horizonte de la nueva evangelización*, Estudios Eclesiásticos 87 (2012) 255-289.

33. Así lo indican los *Lineamenta*, 29 (cf. nota 11). Si bien se lee en el “Mensaje a los pueblos de América Latina”, tras la conferencia celebrada por el CELAM en Medellín (1968). Véase al respecto: Martínez Díez, F. *La nueva evangelización, ¿restauración o alternativa?*, Madrid 1992, 27-28.

34. Citado en *Lineamenta*, 21.

incluía las cuestiones extremadamente graves que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo (cf. EN 29.31.38.70). Este texto del magisterio de Pablo VI no pasó desapercibido, sino que caló hondo en Latinoamérica y en el Tercer Mundo, abriendo además un proceso que se había visto anticipado e impulsado por las asambleas del CELAM, en Medellín (1968), y proseguido en Puebla (1979). Durante su viaje a Centroamérica, con ocasión de la XIX Asamblea plenaria del CELAM, celebrada en Puerto Príncipe (Haití), el 9 de marzo de 1983, Juan Pablo II utilizó aquel lenguaje de la nueva evangelización: "La conmemoración del milenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso vuestro, compromiso no de re-evangelización, sino de evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión"³⁵.

Esta manera de hablar fue adquiriendo contornos más precisos en la encíclica *Redemptoris missio* (1990), que nació con la vocación de servir a la celebración del 25.º aniversario del decreto *Ad gentes*. Allí se tipifican tres diversos escenarios de la misión, tres modelos puros: la pastoral de mantenimiento, la nueva evangelización y las misiones en el sentido tradicional del término. No obstante, allí se prevé también que la evangelización, aparte del desarrollo de la misión *ad gentes*, se despliega en nuevos areópagos³⁶. Es una idea recogida en los *Lineamenta* elaborados para el próximo Sínodo al hilo de una descripción de la "nueva evangelización" como actitud y estilo audaz, como "la capacidad de parte del cristianismo de saber leer y descifrar los nuevos escenarios que en estas últimas décadas han surgido dentro de la historia humana, para habitarlos y transformarlos en lugares de testimonio y de anuncio del Evangelio".

Estos escenarios sociales, culturales, políticos, económicos y religiosos habían sido indicados en *Redemptoris missio* (n. 37)³⁷. Recordémoslos de forma sumaria: el escenario cultural de fondo es una época marcada fuertemente por la secularización, el fenómeno cultural de la migración, el escenario de los medios de comunicación social, el escenario de una duradera crisis económica, el escenario de la investigación científica y tecnológica, el escenario de la política. Son nuevos areópagos, donde afloran temas y sectores que han de ser iluminados con la luz del Evangelio: "El compromiso con la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos; la mejora en los mecanismos de gobierno mundial y nacional; la construcción de formas posibles de escucha, convivencia, diálogo y colaboración entre diversas culturas y religiones; la defensa de los derechos del hombre y de los pueblos,

35. Juan Pablo II comenzó a aplicar esta expresión también a Europa a partir de su discurso en Santiago de Compostela en 1989. Véanse las reflexiones del Papa Wojtyła sobre "el reto de la nueva evangelización" en JUAN PABLO II. *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, 119-128.

36. Véase: CALVO, R. "La misionología que se necesita hoy", en REUS, M. (ed.). *Evangelización y misión*, o. c., 39-46.

37. *Lineamenta*, 36 (cf. nota 20). Sobre los nuevos areópagos, cf. SCHREITER, R. "¿Qué significa evangelizar hoy? La nueva evangelización", en: REUS, M. (ed.). *Evangelización y misión*, 129-145.

sobre todo de las minorías, la promoción de los más débiles; la protección de la creación y el compromiso con el futuro de nuestro planeta”³⁸.

En este momento, la razón de ser de este Curso de Doctrina Social de la Iglesia se entrecruza con nuestro tema específico sobre la misión de la Iglesia. En cierto sentido, se puede decir que todos estos aspectos enumerados como nuevos escenarios de la evangelización pueden ser considerados en continuidad con la segunda parte de *Gaudium et spes*, que tiene el aire de una especie de sinfonía inacabada, ya que dejaba la puerta abierta a nuevas reflexiones que habrían de venir exigidas por los nuevos problemas y las cuestiones sentidas ahora como más urgentes. Para valorar la recepción de *Gaudium et spes* hay que tomar en consideración sus peculiaridades³⁹, tal y como han sido explicitadas en la modestia de sus últimas afirmaciones: “Ciertamente, frente a la inmensa variedad de situaciones y culturas, la enseñanza aquí expuesta presenta intencionadamente sobre numerosos puntos un carácter muy general; más aún, aunque enuncie doctrinas generalmente ya recibidas en la Iglesia, como no pocas veces se trata de problemas sometidos a incesante evolución, habrá de ser en adelante continuada y ampliada” (GS 91).

El texto de *Gaudium et spes*, nacido, gestado, debatido intensamente durante el Concilio, representa un punto de llegada del itinerario conciliar. Sin embargo, desde su metodología de los “signos de los tiempos”, debe ser considerado como un punto de partida, como un germen fecundo que ha producido, a lo largo de los últimos decenios, unos frutos ricos y abundantes de carácter doctrinal, que ya se han sumado al patrimonio de la Iglesia posconciliar y que viene modulando asimismo su modo de ser y de estar en el mundo de hoy. Prolongando esta lógica, los *Lineamenta* del próximo Sínodo levantan acta de la entrada de la Iglesia en una nueva etapa histórica de dinamismo misionero que recibe el nombre de *nueva evangelización*. Si la actual situación eclesial exige un discernimiento acerca del estado del cristianismo y de su vigor interno, el concepto de “nueva evangelización” entraña un componente dinámico que sirve “para indicar el esfuerzo de renovación que la Iglesia está llamada a hacer para estar a la altura de los desafíos que el contexto sociocultural actual pone a la fe cristiana, a su anuncio y a su testimonio, en correspondencia con los fuertes cambios que están teniendo lugar”⁴⁰.

38. *Lineamenta*, 43.

39. Cf. MADRIGAL, S. “Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II”, en: URIBARRI, G. (ed.). *Teología y nueva evangelización*, Madrid-Bilbao 2005, 73-95.

40. *Lineamenta*, 32. En las páginas de conclusión de los *Lineamenta* (101-104) se acumulan una serie de descripciones: “‘Nueva evangelización’ no significa un ‘nuevo Evangelio’, porque ‘Jesucristo es el mismo ayer y hoy y siempre’ (Heb 13,8). ‘Nueva evangelización’ quiere decir: una respuesta adecuada a los signos de los tiempos, a las necesidades de los hombres y de los pueblos de hoy; a los nuevos escenarios que diseñan la cultura a través de la cual mostramos nuestras identidades y buscamos el sentido de nuestra existencia” (101-102). “‘Nueva evangelización’ significa, por lo tanto, promover una cultura más profundamente enraizada en el Evangelio; quiere decir, descubrir al hombre nuevo que

Me parece que este era precisamente el espíritu pastoral del Concilio Vaticano II, querido por Juan XXIII y alentado por Pablo VI.

Recapitulando. Si nos detenemos un momento y reflexionamos sobre el avance de esta teología de la misión que desde la constitución pastoral ha ido madurando de la mano del decreto conciliar *Ad gentes* (1965), de la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) y de la encíclica *Redemptoris missio* (1990), podemos percibir la huella límpida de esta constelación de ideas: la misión como participación en la misión del Dios uno y trino, la misión como servicio liberador en pro del reino de Dios, la misión como anuncio de Jesucristo, Salvador universal. Se ofrecen así varias *constantes* que habrán de ser trasladadas a los distintos *contextos*. En este sentido, los misionólogos Bevans y Schroeder reconocen que esos tres documentos magisteriales convergen hacia un enfoque común que establece un modelo de “misión como diálogo profético”⁴¹.

5. Conclusión: “La nueva evangelización ha comenzado con el Concilio Vaticano II”

Al final de estas reflexiones, siguiendo el rastro de la conciencia misionera de la Iglesia posconciliar, podemos constatar una continuidad estructural entre la perspectiva pastoral del Vaticano II, cuyo 50.º aniversario de su inauguración estamos celebrando, y la nueva evangelización, objeto de la XIII Asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos (7 a 28 de octubre de 2012). La apertura misionera de la Iglesia al mundo, como legado característico del espíritu del Concilio *pastoral*, es el factor que sigue estableciendo la conexión más profunda entre ambos acontecimientos con vistas a la misma recepción del Concilio Vaticano II. El

existe en nosotros gracias al Espíritu que nos han dado Jesucristo y el Padre” (102). “‘Nueva evangelización’ significa —desde las palabras de Juan Pablo II en *Novo millennio ineunte*, 40— ‘reavivar en nosotros el impulso de los orígenes, dejándonos impregnar por el ardor de la predicación apostólica después de Pentecostés’. Hemos de revivir en nosotros el sentimiento apremiante de Pablo, que afirmaba: ‘¡Ay de mí si no anuncio el Evangelio!’. Esta pasión suscitará en la Iglesia una nueva acción misionera, que no podrá ser delegada a unos pocos ‘especialistas’, sino que acabará por implicar la responsabilidad de todos los miembros del pueblo de Dios. Es necesario un nuevo impulso apostólico que sea vivido como *compromiso cotidiano de las comunidades y de los grupos cristianos*” (103). “Nueva evangelización es nueva proclamación del mensaje de Jesús, que infunde alegría y nos libera. Esta palabra clave puede ser el fundamento de una visión de la que sentimos gran necesidad y nos libera” (104). “‘Nueva evangelización’ quiere decir compartir con el mundo sus ansias de salvación y dar razón de nuestra fe, comunicando el Logos de la esperanza (cf. 1 Pe 3,15)” (104).

41. Véase: BEVANS, S. B., y SCHROEDER, R. P. *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto*, Estella 2009, 491-494; 521-524; 547-550.

presidente del nuevo dicasterio creado el año pasado para este objetivo, Rino Fisichella, ha afirmado que la *nueva evangelización* ha de ser considerada como “un fruto del Vaticano II”⁴². Sin embargo, tras el recorrido que acabamos de presentar, podemos adoptar la reflexión que Juan Pablo II hizo hace algunos años para afirmar que la nueva evangelización había comenzado con el Vaticano II⁴³. En su conversación con el periodista V. Messori rechazaba que *nueva evangelización* tuviera que ver con restauración o proselitismo, más bien “si a partir de la *Evangelii nuntiandi* se repite la expresión *nueva evangelización*, eso es solamente en el sentido de los nuevos retos que el mundo contemporáneo plantea a la misión de la Iglesia”⁴⁴. Yendo al fondo, es decir, a los presupuestos teológicos, se puede hacer esta precisión: que la nueva evangelización se haya convertido en la clave de la acción pastoral de la Iglesia actual se entiende bien desde la omnipresencia del tema de la “misión” en los documentos conciliares, junto a esa noción y conciencia de una Iglesia servidora de la misión de Cristo y, por ello, servidora del mundo, “sacramento universal de salvación”.

La constitución pastoral es expresión fehaciente de que la actualización (*aggiornamento*) del misterio cristiano solo es posible a la vista de la mutación del mundo y del progreso humano. Así, el Concilio asumía el carácter histórico de la comprensión de la fe, como ya lo había hecho en la constitución sobre la revelación *Dei Verbum*: Dios ha entrado en la historia. Esta asunción de las realidades terrenas congenia con la asunción de la naturaleza humana por el Hijo de Dios. La forma y razón última de la apertura de la Iglesia al mundo deriva de la forma específica en la que el Dios trinitario se ha abierto al mundo: la apertura de Dios al mundo, en Cristo, se realiza en la forma del *envío* (*missio*), con el fin de penetrarlo todo con su amor. En este horizonte se ha situado el decreto *Ad gentes*, que es deudor de la constitución dogmática sobre la Iglesia desde su misma orientación trinitaria. En suma: la apertura eclesial al mundo es continuación de ese envío o misión y de ese gesto del amor desinteresado de Dios que se derrama aunque quede sin respuesta. En este sentido hablaba el Papa Pablo VI de la “caridad pastoral”.

La relación Dios-Iglesia-mundo no es un apéndice, sino un verdadero transversal de la eclesiología conciliar desde la apertura de la Iglesia al mundo que le confiere al Vaticano II un sesgo específico en la historia de los concilios. *Gaudium et spes*, que quiso anunciar a la humanidad entera, cristianos y no cristianos, de

42. Cf. FISICHELLA, R. *La nueva evangelización*, Santander 2012, 13ss. Véase: Kasper, W. “La nueva evangelización. Un desafío pastoral, teológico y espiritual”, en: AUGUSTIN, G. (ed.). *El desafío de la nueva evangelización. Impulsos para la revitalización de la fe*, Santander 2012, 19-37. BERZOSA, R., y GALETO, G. *Hablemos de nueva evangelización. Para que sea nueva y evangelizadora*, Bilbao 2012. NUÑEZ, J., y ANDRADE, F. J. (coords.). *Nueva evangelización. Retos y posibilidades*, Salamanca 2012.

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

44. *Ibid.*, 126.

qué manera entiende el Concilio la presencia y la tarea evangelizadora de la Iglesia en el mundo actual, dio el pistoletazo de salida y abrió un nuevo capítulo en la epistemología teológica y pastoral: en vez de partir únicamente del dato de la revelación y de la tradición, como había hecho la teología clásica, había que partir de los datos históricos y de los problemas del mundo. Si la Iglesia quería acercarse a los verdaderos problemas de la sociedad contemporánea, debía adoptar un método de pensar inductivo, atendiendo a la realidad y a los “signos de los tiempos”. Por ello, el impulso más genuino y permanente que sostiene esta actitud ha de ser buscado en la íntima conexión de la constitución sobre la divina revelación y de la constitución pastoral que queda bien expresada, de forma insuperable y con densa simplicidad, en este principio: “La predicación acomodada de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización” (GS 44).

Una nota final: el sujeto de la evangelización son las comunidades cristianas reales y concretas, donde resuena para todos nosotros la hora de la *martyría*, del testimonio. “El hombre contemporáneo —indicaba Pablo VI en su primera encíclica— escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan o si escuchan a los que enseñan es porque dan testimonio”⁴⁵. Desde la certeza de que “el testimonio es extremadamente sensible a la *naturaleza contextual* de la misión de la Iglesia”⁴⁶, quisiera concluir recordando el llamado decálogo del “testimonio” que nos propone el artículo 11 del decreto *Ad gentes*: 1) estrechar las relaciones de estima y amor entre los hombres; 2) mostrarse miembros vivos del grupo humano en medio del cual se vive; 3) participar a través de las relaciones y actividades en la vida cultural y social; 4) familiarizarse con las tradiciones nacionales y religiosas de los otros; 5) descubrir aquellos gérmenes de las “semillas del Verbo” que hay en ellos; 6) seguir atentamente la evolución profunda que se verifica en los pueblos; 7) esforzarse para posibilitar que los otros despierten a un deseo más vehemente de la verdad y del amor revelado por Dios; 8) conocer a los hombres en medio de quienes se vive, animados por el Espíritu; 9) dialogar sincera y pacientemente mostrando las riquezas que Dios ha dado; 10) iluminar esas riquezas con la luz del Evangelio, liberándolas y encaminándolas hacia Dios Salvador.

Así se hará verdad la bella sentencia de S. Agustín, que indica el auténtico horizonte de la tarea misionera y del que se hizo eco el arranque de la *Dei Verbum*: “Para que todo el mundo oyendo, crea el anuncio de la salvación; creyendo, espere, y esperando, ame”.

45. *Evangelii nuntiandi*, 41. Sobre el testimonio como signo de credibilidad eclesial, véase: Pié-Ninot, S. *Eclesiológia. Sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 603-606.

46. BEVANS-SCHROEDER. *Teología para la misión hoy*, o. c., 599.

5. La lógica del don y la construcción de lo social

Dr. Francesc Torralba Roselló

Universidad Ramón Llull. Consultor del Pontificio Consejo de la Cultura

Resumen

Siguiendo a Benedicto XVI, en *Deus caritas est* y *Caritas in veritate*, así como a los filósofos y antropólogos del don, el autor presenta la racionalidad de la lógica del don. Más allá de la razón instrumental, interesada e individualista, está otra lógica igual de razonable. Esta lógica es el fundamento de la vida social, pero queda oculta tras la lógica del mercado. Para el autor, la práctica del don es una realidad, no es residual, sino que cotidianamente hacemos actos de amor, de donación, de solidaridad, sin los cuales no sería posible la vida social. El intercambio basado en el principio de gratuidad intercambia valor simbólico, más allá del valor económico del objeto intercambiado. Por último, desde la filosofía del don, se presenta cómo el hombre mismo no solo realiza el acto de dar, sino que él mismo es don y está llamado a donar (se).

Palabras clave: Lógica del don, razón instrumental, gratuidad, vida social.

Abstract

According to Benedict XVI, *Deus Caritas est* and *Caritas in Veritate*, and following philosophers and anthropologists of the gift, the author presents the rationality of the logic of gift. Beyond instrumental reason, which is profit-seeking and individualistic, there is another reasonable logic. This logic is the foundation of social life, but is hidden behind the logic of the market. For the author, the practice of gift is a reality; we actually do daily acts of love, of giving, of solidarity. Without those acts, social life would not be possible. The exchange based on the principle of gratuitousness, exchanges symbolic values, beyond the economic value of the object exchanged itself. Finally, from the philosophy of gift, the man himself is presented as the one who performs the act of giving, but is also a gift himself and called to donate (himself).

Key words: Logic of gift, instrumental reason, gratuitousness, social life

I. La crisis, una ocasión

La crisis económica y financiera que estamos padeciendo puede ser una posibilidad idónea para redescubrir valores esenciales si somos capaces de reflexionar sobre las causas que la han generado y los desequilibrios de la lógica del mercado que rigen el mundo.

Como han puesto de manifiesto los grandes analistas de la economía mundial, la crisis que sufrimos no es ajena a la crisis de valores, ni independiente del olvido de ciertos principios éticos. La avaricia, la falta de una racionalidad distributiva, la falta de honradez y de transparencia son, entre otras, causas estructurales de la crisis que estamos sufriendo.

Por ello, debidamente asumida, la crisis puede ser una ocasión para repensar, de nuevo, el vínculo entre economía y ética, el necesario hiato entre la lógica del mercado y los principios éticos. Tal y como se expresa en la última encíclica de Benedicto XVI, la crisis puede despertar la necesidad de nueva síntesis humanista, el cimiento para articular una economía que incluya los principios fundamentales de la ética.

“Los aspectos de la crisis y sus soluciones, así como la posibilidad de un futuro nuevo desarrollo —dice Benedicto XVI—, están cada vez más interrelacionados, se implican recíprocamente, requieren nuevos esfuerzos de comprensión unitaria y una *nueva síntesis humanista*. Nos preocupa justamente la complejidad y gravedad de la situación económica actual, pero hemos de asumir con realismo, confianza y esperanza las nuevas responsabilidades que nos reclama la situación de un mundo que necesita una profunda renovación cultural y el redescubrimiento de valores de fondo sobre los cuales construir un futuro mejor. La crisis nos obliga a revisar nuestro camino, a darnos nuevas reglas y a encontrar nuevas formas de compromiso, a apoyarnos en las experiencias positivas y a rechazar las negativas. De este modo, la crisis se convierte en ocasión de discernir y proyectar de un modo nuevo. Conviene afrontar las dificultades del presente en esta clave, de manera confiada más que resignada”¹.

Frente a la desesperanza y al pensamiento único que niega la posibilidad de alternativa al sistema neocapitalista, la presente ponencia trata de mostrar cómo es posible pensar, de otro modo, la práctica económica sin negar la lógica del mercado, pero trascendiéndola. La lógica del don es el fundamento de la vida social, pero esta lógica queda, muy frecuentemente, eclipsada detrás de la lógica instrumental.

1. BENEDICTO XVI. *Caritas in veritate*, 21.

En el fondo, el objetivo que se propone Benedicto XVI, tanto en esta encíclica como en las anteriores, es ensanchar el sentido de la razón, ampliar su significado, particularmente el de la razón económica, convertida en pura razón instrumental al servicio del máximo beneficio e integrar en ella la lógica del don. Esta ampliación del concepto de razón y esta apertura de la lógica del mercado a la lógica del don son tesis defendidas en *Caritas in veritate* que, en esta comunicación, nos proponemos explorar y fundamentar.

En la misma línea que su predecesor, Juan Pablo II, Benedicto XVI defiende la necesidad de humanizar la economía, de globalizar los derechos de las personas y combatir las estructuras de pecado que humillan y veján a millones de seres humanos en el planeta.

Dos años después de la caída del Muro de Berlín (9 de noviembre de 1989), Juan Pablo II publicó *Centesimus annus* (1991) en conmemoración del centenario de la encíclica *Rerum Novarum* (1891) de León XIII. En ella, Juan Pablo II critica las contradicciones internas del marxismo-leninismo, su negación de la libertad; pero, igualmente, critica la inhumanidad de un capitalismo sin alma. Veinte años después de la caída del Muro de Berlín, Benedicto XVI considera esencial repensar la economía global, superando tanto el marxismo-leninismo como la forma actual del neocapitalismo global a la luz del principio de gratuidad.

2. Ensanchar la noción de razón

Solo es posible realizar tal operación intelectual si se ensancha el concepto de razón que ha heredado el capitalismo actual, una idea de racionalidad unilateral y empobrecida. La razón, como el ser, se dice de muchas maneras. En este sentido, debe superarse la visión unidimensional y simplista de esta facultad y comprenderla de un modo holístico, abierta a la vida emocional, a la vida de las creencias y al misterio.

La visión de la racionalidad que emana del positivismo y del neocapitalismo reduce gravemente el campo de significados de la racionalidad. En ambos casos, la razón queda reducida a pura razón instrumental (*instrumentelle Vernunft*). La razón instrumental, tal y como es concebida por los filósofos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno y Max Horkheimer, especialmente referidos en la segunda encíclica de Benedicto XVI, *Spe Salvis*, es un dispositivo que tiene como finalidad sacar el máximo rendimiento de todo objeto.

La razón instrumental no tiene como objetivo la verdad, ni la concordia, tampoco la contemplación. Su fin es alcanzar el máximo beneficio, opera siempre

orientada al interés mercantil. Cuando la razón instrumental se convierte en el único modo de pensar, pensar es calcular, sopesar pros y contras y actuar siempre movido por el interés. La razón instrumental en el terreno de la ciencia y de la tecnología ha dado grandes frutos, pero cuando pierde de vista otros usos y modelos de racionalidad, la condición humana se empobrece.

El pensar no se puede reducir al puro calcular. Ya Martin Heidegger, en *Gelassenheit*, contraponen el pensar meditativo al pensar calculador y reivindica un ejercicio de la razón abierta a la verdad y no solo al puro interés. La razón instrumental aplicada al terreno económico es útil para competir y extraer el máximo beneficio de los propios recursos con el mínimo coste, pero ello, sin el debido equilibrio de otras formas de racionalidad, acarrea graves injusticias y problemas ambientales.

Dice Benedicto XVI: “Es indispensable ‘ampliar nuestro concepto de razón y su uso’ para conseguir ponderar adecuadamente todos los términos de la cuestión del desarrollo y de la solución de los problemas socioeconómicos”¹².

En efecto, resulta esencial ampliar el concepto de progreso y de desarrollo social y económico. No se trata de cambiar el concepto de razón, sino de ampliar su uso. Como ya señala Immanuel Kant en la *Crítica de la razón pura*, la razón puede ser utilizada de distintos modos. Lo que propone Benedicto XVI es ampliar y reconocer los diferentes usos de la razón. Desde la razón instrumental, el concepto de progreso acaba siendo unilateral, pues no incluye en su seno dimensiones de progreso que resultan vitales.

“Se trata —escribe el Papa— de *ensanchar la razón y hacerla capaz de conocer y orientar estas nuevas e imponentes dinámicas*, animándolas en la perspectiva de esa ‘civilización del amor’, de la cual Dios ha puesto la semilla en cada pueblo y en cada cultura”¹³.

La idea de la civilización del amor, expresada en el magisterio de Juan Pablo II, parte de la idea que el ser humano, además de ser racional, es un *ens capax amoris*. La creación de esta civilización es una posibilidad real del ser humano, en la medida en que desea amar y ser amado y es capaz de ampliar el concepto de razón instrumental, e integrar en su seno la razón comunicativa y la razón cordial.

En *Deus caritas est*, Benedicto XVI analiza la esencia del amor y muestra, en una línea agustiniana, que el amor no niega la racionalidad, ni se opone a ella, sino que la razón, transformada por el *eros* creador, energía divina, es capaz de dinámi-

2. *Caritas in veritate*, 31.

3. *Caritas in veritate*, 33.

cas completamente nuevas. La civilización del amor es una obra del amor, pero no es ajena a la razón, sino la expresión de un amor que transfigura la racionalidad.

3. ¿Es creíble la lógica del don?

A la lógica del mercado que rige el mundo, Benedicto XVI considera que se debe añadir otro modo de razonar y de conducirse: la lógica del don⁴. Curiosamente, en la citada encíclica no aborda los cimientos filosóficos y teológicos de tal lógica, pero parece poder vincularse al amor, objeto de su primera encíclica, *Deus caritas est*. La expresión “lógica don” no es extraña en el vocabulario filosófico. Otros pensadores del don han desarrollado tal idea. Entre estos, destaca, particularmente, el filósofo francés Jean-Luc Marion⁵.

La lógica del don, tal y como la concibe Benedicto XVI, impele a gratuidad, más aún, se funda en el principio de gratuidad, que rige la mayor parte de nuestras elecciones recíprocas. Si prescindieramos de la generosidad —del aportar sin esperar algo a cambio— la historia se detendría. Los medios simbólicos de intercambio no pueden quedar reducidos al dinero y al poder, porque entonces se produce una deriva entrópica y la relación entre ambas magnitudes no funciona. Más acá del poder y del dinero se halla la solidaridad, que es el decisivo medio de intercambio, en el que ya no rige el simplismo del doy para que me des.

Esta lógica posibilita estrategias en las que los factores distintos se potencian mutuamente, de modo que lo presuntamente inconciliable se revela como compatible⁶. Frente a la propuesta de una lógica del don, emerge una constelación de interrogantes. Uno se pregunta: ¿es creíble la lógica del don? ¿Es posible elaborar una visión no economicista de la economía, desacralizar la lógica del mercado considerándola dialécticamente con la lógica del don? ¿Existen, realmente, acciones desinteresadas donde el desinterés no resulte una máscara de intereses velados, como decía La Rouchefoucauld?

Tal y como defienden los filósofos del don, existe, más allá de la lógica del mercado, del individualismo exacerbado, de la pura cultura del tener y del exhibir, más allá de la sociedad atomizada, la lógica del don que, a pesar de estar presente en las dinámicas familiares, sociales y laborales, muy frecuentemente es ocultada.

4. He desarrollado exhaustivamente esta cuestión en *La lógica del don*, Khaf, Madrid, 2011.

5. Cf. MARION, J. L. *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 1989; *Prolégomènes à la charité*, La Différence, Paris, 1986; *Étant donné: essai d'un phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 1998.

6. ...

En efecto, existe un ocultamiento del don que hace pensar que tal lógica es una insensatez y, sin embargo, la vida social está plagada de ejemplos, de eventos de donación. Se dona sangre, se donan órganos, se dona tiempo, se dona trabajo, se dona espacio, se donan las propias capacidades a los otros, a través de las distintas formas de voluntariado, se crean redes de ayuda mutua, especialmente ante la crisis económica.

La práctica del don no es residual, ni irrelevante. Forma parte de la vida social. En la estructura familiar está muy presente. El mismo acto de procrear es una donación que no puede interpretarse solamente en términos de interés y cálculo de rendimiento. El desarrollo de la paternidad o de la maternidad es una manifestación patente de esta lógica. No se tiene al hijo como una inversión de capital, no se le educa con el objetivo de alcanzar un rendimiento personal. El hijo, como expresa bellamente Emmanuel Levinas, no es propiedad, ni una posesión; es un ser único llamado a realizarse, pero, para ello, requiere de la solícita donación de sus padres.

La pasión por el don corresponde a un deseo del otro, que es un deseo primario. Se dona, se es desinteresado, para romper el aislamiento, para escapar a la soledad, para implicarse y pertenecer. La comunidad es una dimensión constitutiva del individuo y, por ello, el otro resulta necesario para subsistir. Sin el don no es posible llegar a ser uno mismo. La vida es don, pero sin los dones que hemos recibido de los otros, no podemos construirnos como personas, ni desarrollar el propio proyecto personal.

Tal y como ya ha demostrado Marcel Mauss, máximo exponente de la antropología del don, la práctica del don, del generoso intercambio de bienes y la ayuda mutua, es básico en las sociedades primitivas. Sin embargo, en nuestras sociedades, como consecuencia de determinadas ideologías, el don subsiste de un modo oculto, pero está ahí. El hombre, tal y como dice el pensador francés, no es una máquina de calcular, sino un ser hecho para el don y que halla su felicidad en la donación de lo que es.

Escribe Marcel Mauss: "Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un 'animal économique'. Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. Dans nos masses et dans nos élites, la dépense pure et irrationnelle est de pratique courante; elle est encore caractéristique des quelques fossiles de notre noblesse. L'homo oeconomicus n'est pas derrière nous, il est devant nous; comme de la morale et du devoir; comme l'homme de science et de la raison. L'homme a été très longtemps autre chose; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer"⁶.

6. MAUSS, M. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*, PUF, Paris, 1968, p. 100.

4. Filosofía del don. Fundamentos

La filosofía del don que está presente en la encíclica *Caritas in veritate* no se funda sobre la nada. A lo largo del siglo xx y en los albores del siglo xxi se ha reflexionado abundantemente sobre el espíritu del don y la práctica del mismo⁷. A pesar de que en la encíclica no se citen los precedentes filosóficos de tal lógica, se debe citar el conocido *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss (1872-1950), publicado en 1923-24.

Para Mauss, el intercambio es el común denominador de un gran número de actividades sociales. En las sociedades tradicionales, los intercambios no son económicos, son intercambios cruzados y continuos que permiten simbolizar la vida colectiva. Intercambios que no dividen y separan del punto de vista de los intereses, sino que cohesionan la sociedad por su desinterés. Mauss muestra que en las sociedades tradicionales tal tipo de intercambio se manifiesta a través de tres obligaciones: obligación de dar, obligación de recibir (eso tenía una fuerte conminación social, puesto que no se podía rechazar una donación) y obligación de devolver (contraprestación).

Escribe Marcel Mauss: “À l'intérieur de ces groupes, les individus, même fortement marqués, étaient moins tristes, moins sérieux, moins avares et moins personnels que nous ne sommes; extérieurement tout au moins, ils étaient ou sont plus généreux, plus donateurs que nous”⁸.

Al contrario del intercambio mercantil, un don no respeta la regla de equivalencia económica entre lo que se recibe y lo que se devuelve, ni tampoco tiende al enriquecimiento desde el punto de vista material, porque lo más importante en el don no es lo que se intercambia desde el punto de vista de su utilidad, sino el valor simbólico y la relación social entablada por el don. A juicio de Mauss, el don no es nada más que “un contrat social à l'usage des primitifs”. La red de relaciones recíprocas de dones ubica a las personas en un sistema de relaciones ininterrumpidas, de tal manera que funciona como bien social, como base de la sociabilidad.

7. Cf. CAILLÉ, A. *Don, intérêt et désintéressement*, Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, MAUSS/La Découverte, 1994; BENOIST, J. *Qu'est-ce qui est donné? La pensée et l'événement*, en: *Archives de Philosophie* 59 (1996); RICARD, M. A. *La question de la donation chez Jean-Luc Marion*, en: *Laval Théologique et philosophique* 57/1 (2001) 83-94; RABATÉ, J. M., y WETZEL, M. (eds.). *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailie-Transition, Paris, 1992; JOHSTONE, B. *Ethics of the gift: according to Aquinas, Levinas and Marion*, en *Australian Journal of Theologia* 3 (2004); GODELIER, M. *El enigma del don*, Paidós, Barcelona, 1998; CAPUTO, J. D. M., y SCANLON, J. *God, the gift and post-modernism*, Indiana University Press, Indianapolis, 2000; RABATÉ, J. M., y WETZEL, M. (eds.). *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailie-Transition, Paris, 1992. The english translation is *Jacques Derrida's The Gift of Death*, University of Chicago Press, Chicago, 1995; DE CERTEAU, M. *Heterologies; Discourse of the Other*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986; HORNER, R. *Marion, Derrida and the Limits of Phenomenology*, Fordham University Press, New York, 2001.

8. MAUSS, M. *Essai sur le don*, p. 104.

El sistema del don es verdaderamente uno de los fundamentos esenciales de la sociedad, porque se articula con la noción de ser social: el estado de libertad relativa a la cual se debe someter el individuo para poder vivir en grupo. Hay reglas, como la de devolver los dones, pero cada uno está libre de adherirse, ya que puede elegir el momento, el lugar y la manera de dar.

Escribe Benedicto XVI: "Somos un don"⁹. En efecto, la existencia es un don, pero también lo es la esencia. Nadie se ha dado a sí mismo la existencia. Nadie se ha procurado a sí mismo su naturaleza. Uno se encuentra existiendo, siendo dado (*étant donné*), para decirlo al modo de Jean-Luc Marion.

J. L. Marion ha desarrollado su concepto de don a partir de una interpretación de la noción de *Gegebenheit* tal y como se halla en un curso de 1907 de Edmund Husserl titulado *La idea de la fenomenología*.

Escribe Jean-Luc Marion: "El don surge de sí, sin inscribirse en el circuito económico en el que el intercambio lo orientaría de entrada, lo provocaría y lo retomarí. Hay pues que describir el aparecer singular del don, tal y como se muestra desde sí, en tanto que (se) da"¹⁰.

La lógica del don tiene, según Marion, dos significados. Designa, por un lado, el acto mismo de darse y, por otro lado, lo dado que es lo que forma el don. El don manifiesta una cierta generosidad, una generosidad que no tiene otro objetivo que generar generosidad. Consiste en dar más de lo que recibe, en superar la lógica del cálculo o de la reciprocidad. El don manifiesta una preocupación por el otro, un interés por el otro. Dar es salir de uno mismo (*sortir de soi*), como dice Marcel Mauss, es entregar lo que uno es a los otros.

Lo dado es una realidad a la vez material y espiritual. No se refiere solamente a un objeto, a una cosa o artefacto, sino a una riqueza intangible que facilita la vida de los otros. El tiempo que se da a los otros es un don intangible que tiene un valor objetivo. El don genera comunión, cohesión, vinculación, sentido de pertenencia.

Entre las teorías sobre el don, se destaca el don motivado por el interés. Es el caso de las teorías economicistas del don. Además, está el don obligado, propio de las teorías estructuralistas de Levi-Strauss o del funcionalismo de Piddocke y Barnet. Más allá de estos dos tipos de dones, está el don desinteresado, expresión del ágape, del amor puro, tal y como lo expresa Boltanski. Es el don desinteresado, gratuito, pura espontaneidad, como en el caso del don de Derrida y de Marion.

9. *Caritas in veritate*, 68.

10. MARION, J. L. *Siendo dado*, Síntesis, Madrid, 2008, p. 155.

Según Marcel Mauss, existe una íntima relación entre progreso social y lógica del don. El dar y el recibir forman parte del progreso social y económico de un pueblo. Escribe el investigador francés: “Volià donc ce que l'on trouverait au bout de ces recherches. Les sociétés ont progressé dans la mesure où elles-mêmes, leurs sous-groupes et enfin leurs individus, ont su stabiliser leurs rapports, donner, recevoir, et enfin, rendre. C'est alors qu'on a réussi à échanger les biens et les personnes, non plus seulement de clans à clans, mais de tribus à tribus et de nations a nations et —surtout— d'individus à individus. C'est seulement ensuite que les gens ont su se créer, se satisfaire mutuellement des intérêts, et enfin, les défendre sans savoir à recourir aux armes. C'est ainsi que le clan, la tribu, les peuples ont su —et c'est ainsi que demain, dans notre monde dit civilisé, les classes et les nations et aussi les individus, doivent savoir— s'opposer sans se massacrer et se donner sans se sacrifier les uns aux autres. C'est là un des secrets permanents de leur sagesse et de leur solidarité”¹¹.

5. El principio de gratuidad

Si se amplía la noción de razón, se reconocen aspectos y dimensiones de la vida humana que resultan imposibles de vislumbrar desde la razón instrumental. La razón instrumental es ciega a la gratuidad, porque, desde ella, se entiende que todo proceso, desde una operación cotidiana hasta una gran transacción económica, se rige por el cálculo de intereses. Sin embargo, cuando se amplía la noción de razón, esta ensancha su campo de observación y es capaz de entrever formas de vida, actos singulares y comportamientos colectivos que obedecen al principio de gratuidad.

“La gratuidad —escribe Benedicto XVI— está en su vida (la del hombre) de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente”¹².

Y añade: “La caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad. El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente”¹³.

11. MAUSS, M. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*, p. 105.

12. *Caritas in veritate*, 34.

13. *Caritas in veritate*, 34.

Del mismo modo que la fe no niega la racionalidad, ni el amor entra en conflicto con la razón, sino que se enriquecen y se complementan mutuamente, la lógica del amor no se opone a la justicia social, sino que la trasciende. “Hemos de precisar —afirma Benedicto XVI—, por un lado, que la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* como expresión de fraternidad”¹⁴.

Esta tesis, que hallamos desarrollada en filósofos como Paul Ricoeur, parte del supuesto antropológico de que el ser humano, más allá de las tendencias ego-céntricas, es capaz de actuar modelado por el principio de gratuidad. Solo el don gratuito es verdaderamente don. El que se realiza a fondo perdido, sin voluntad de recuperar nada, desinteresadamente. Así lo expresa el mismo Santo Tomás de Aquino: “El don es propiamente una donación sin contrapartida (...), lo que es dado sin intención de retribución” (*donum proprie est datio irreversibilis... id est quod non datur intentione retributionis*)¹⁵.

Tiene facultad para dar lo que es suyo a los otros y para darse a sí mismo a través de su actividad. Esta capacidad es el fundamento de una nueva economía, fundada en una nueva síntesis humanista. Esta nueva economía se sustenta sobre esta base antropológica, que no puede calificarse de ingenua al estilo rousseauiano, porque integra dentro de su seno la herida del pecado y la tendencia al ego que también late en el ser humano.

Benedicto XVI no niega la lógica económica, pero sostiene que es esencial ampliarla con otras dos lógicas: la política y la del don desinteresado. Escribe: “La economía globalizada parece privilegiar la primera lógica, la del intercambio contractual, pero directa o indirectamente demuestra que necesita a las otras dos, la lógica de la política y la lógica del don sin contrapartida”¹⁶.

6. Conclusiones

La lógica del don transforma el concepto de libertad y de justicia. Libertad ya no se concibe como libre albedrío, sino como liberación del ego. Justicia ya no se interpreta como pura equidad, sino como la creación de las condiciones mínimas para ejercer el don.

14. *Caritas in veritate*, 34.

15. SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* Ia, q. 38, a. 2, c.

16. *Caritas in veritate*, 37.

El amor, como ha escrito Alain Finkielkraut, trasciende la justicia, pero no la niega. Va más allá de ella, pero sin entrar en contradicción con ella. El don no niega la equidad, pero trasciende la pura justicia conmutativa, tal y como es concebida por Aristóteles.

En esta línea, escribe Brian Johstone escribe: "Freedom, will mean not a general, formless freedom, but the freedom to give and receive the gift. 'Law' will mean not patterns of behaviour imposed by the will of another, but the structures necessary to sustain the giving and receiving of gifts. Virtue will mean not moral qualities constituting the perfection of the subject, but the capacities for giving and receiving gifts in diverse modalities. Friendship, on the Aristotelian model, will be transcended by radical gratuity. Justice will mean constant will to give to the other so that the other may receive and have what is necessary for that other become a giver and receiver. This requires as a necessary condition that the giver genuinely has what is to be given, in a socially secured form, and that the receiver can have what is received, again in a socially secured form"¹⁷.

La lógica del don es una posibilidad enraizada en el ser humano, una potencia que emana de su naturaleza, porque él es don, está hecho para el don y su plenitud radica en el acto de darse. La razón económica debe ampliarse y trascender el puro interés personal y la visión instrumental del mundo. Trascender la razón instrumental no significa negar el valor que tiene en sí misma, sino abrirla a nuevas perspectivas y ensancharla con significados nuevos.

El ser humano, como *ens rationale*, es capaz de calcular, anticipar y programar, pero no solo en beneficio propio o de su grupo de interés, sino en beneficio de todos. La lógica del don es, ante todo, lógica y no un movimiento irracional. Darse no es contradictorio con la naturaleza humana, ni con la racionalidad. La razón, fecundada por el principio de gratuidad, eleva la facultad de pensar a sus máximos horizontes, y hace al ser humano apto para dar más y mejor, para dar lo mejor de sí mismo a los otros.

17. JOHSTONE, B. *Ethics of the gift: according to Aquinas, Levinas and Marion*, en: Australian EJournal of Theology 3 (2004).

6. Una Iglesia solidaria con la historia humana

Dr. Luis González-Carvajal Santabárbara

Universidad Pontificia Comillas

Resumen

El autor sigue en todo momento la *Gaudium et spes* en su desarrollo. Analiza dos posturas erróneas a evitar: un interés solo por el “más allá” sin que importe el “más acá” y un interés por el “más acá” sin que importe el “más allá”, tal como señala la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. A partir de aquí, desarrolla cómo el hombre está llamado a la edificación de un reino de justicia en la Tierra, sabiendo que no es a él a quien compete, en último término, su culminación. En el más allá no habrá consumación en la historia, pero sí será la consumación de la historia porque el nuevo mundo no será *otro*, sino *este transformado en otro*. De ahí se deriva la nueva actitud de la Iglesia, llamada a reconciliarse con el mundo moderno, viéndose a sí misma humildemente en el mundo como testimonio de diálogo y de servicio a la humanidad. Por último, el autor presenta nuevos signos de los tiempos que la Iglesia debe leer y, más allá, está llamada a escribir:

Palabras clave: *Gaudium et spes*, Reino de Dios, Iglesia, historia.

Abstract

The author follows *Gaudium et Spes* in his speech. He analyzes two wrong positions: an interest only on the “afterlife” avoiding the “here and now”, or an interest in the “here and now” avoiding the “afterlife”, as stated in the Pastoral Constitution on the Church. He develops how the man is called to build a kingdom of justice on earth, knowing that the culmination is not his task. In the afterlife, there will be no consummation *in* history, but it will be the consummation *of* history, because the new world will not be *another* one, but *this same world turned into another*. He talks about the new attitude of the Church, called to reconcile with the modern world, seeing herself humbly in the world as a testimony of dialogue and service to humanity. Finally, the author presents new signs of times that the Church should read and, further, is called to write.

Key words: *Gaudium et Spes*, Kingdom of God, Church, history.

Sin duda, después de unas conferencias y unas mesas redondas tan densas como las que hemos escuchado durante los tres días del curso, ustedes no esperan de mí algo extraordinariamente importante y profundo. Para terminar un banquete copioso nadie sirve un postre pesado, sino algo suave y de fácil digestión, porque de no ser así los invitados lo rechazarán.

Pues bien, dando vueltas al título que los organizadores pusieron a esta conferencia de clausura, y teniendo en cuenta que se trata de un Curso de Doctrina Social de la Iglesia cuya celebración coincide con el 50.º aniversario de la inauguración del Concilio Vaticano II, llegué a la conclusión de que la mejor forma de enfocarla sería desarrollar lo que dice sobre este tema la *Gaudium et spes*.

I. Dos posturas erróneas

I.1. Interés por el “más allá” sin que importe el “más acá”

En el pasado muchos cristianos, pensando que el Reino de Dios era una realidad exclusivamente ultraterrena, concluyeron que la vida en este mundo no tenía nada que ver con la verdadera vida y se desinteresaron por las cuestiones intramundanas. En el prefacio de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche caracterizó el cristianismo como “platonismo para el pueblo”¹; y en el *Zaratustra* le acusó de ser “infiel a la tierra”. Recordemos una vez más sus palabras: “¡Os insto, hermanos, a que permanezcáis fieles a la tierra y no creáis a los que os hablan de esperanzas supraterréneas! Son envenenadores, ya sea conscientes o inconscientes”².

Ciertamente, Nietzsche no era amigo de las matizaciones, y mucho menos cuando se trataba de arremeter contra el cristianismo, pero no podemos negar que la teología sistemática preconiliar se interesó muy poco por la historia humana y cuanto en ella ocurre. Resulta muy significativo el resultado de una búsqueda realizada por el *Bulletin* de la Unión Católica de los Científicos Franceses³ en el famoso *Dictionnaire de Théologie Catholique*, una enorme obra de quince volúmenes y 41.338 columnas publicado en París entre 1930 y 1950, donde ni siquiera aparece la palabra *Histoire*. Y tampoco aparece nada de lo que se relaciona con la historia humana. En *profession* todo lo que encontramos es un artículo sobre la “profesión de fe”. En *métier*, nada. En *travail*, nada. En *profane*, nada. En

1. NIETZSCHE, F. “Más allá del bien y del mal”, prefacio, *Obras completas*, t. 3, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 644.

2. NIETZSCHE, F. “Así habló Zaratustra”, *Obras completas*, t. 3, Prestigio, Buenos Aires 1970, p. 346.

3. *Bulletin* 92 (Jun 1966) 11-12.

famille, nada. En *paternité*, nada. En *maternité*, nada. En *femme*, nada. En *amour*, un tercio de columna referido al amor de Dios. *Amitié*, nada. *Vie*, un artículo sobre la “vida eterna”. *Corps*, un artículo sobre los “cuerpos gloriosos” (!). *Sexe*, nada. *Plaisir*, nada. *Joie*, nada. *Souffrance*, nada. *Économie*, nada. *Politique*, nada. *Pouvoir*, un largo artículo de 103 columnas sobre “el poder del Papa en el orden temporal” (!). *Technique*, nada. *Science*, un largo artículo dividido en cuatro puntos: “ciencia sagrada”, “ciencia de Dios”, “ciencia de los ángeles y de las almas separadas” y “ciencia de Cristo”; pero de lo que todo el mundo llama ciencia, nada. *Monde*, nada. *Terre*, nada. Sin embargo, ese montón de lagunas no impidió que su director, E. Mangelot, escribiera en el prólogo que “abarca, dentro de un plan uniforme y bajo sus diferentes aspectos, todas las cuestiones que interesan al teólogo”.

Si alguna vez aquel famosísimo *Diccionario* —tan representativo de la teología preconiliar— se interesaba por las realidades terrenas, lo hacía con una visión estrechamente eclesial. Por ejemplo, el artículo “*Maladie*” comienza así: “Bajo este título agrupamos diversos casos de exención de la ley que supone para los enfermos su mal estado de salud...”.

En paralelo al desinterés de la teología por las realidades intramundanas, la espiritualidad cristiana desarrolló hasta la saciedad el tema del menosprecio del mundo (*contemptus mundi*); fue una espiritualidad que, centrándose en Dios como el único Absoluto, devaluaba la historia, el cosmos e incluso el hombre mismo. Esta espiritualidad alcanzó su momento culminante en *La imitación de Cristo*, un libro escrito para monjes que ejerció un influjo inmenso sobre toda la espiritualidad cristiana. Allí podemos leer: “De tal modo debes estar muerto al afecto de esas personas queridas que, en cuanto de ti dependa, deberías buscar estar lejos de todo trato humano (...) Cuando te detienes a mirar a las criaturas, se sustrae tu mirada a la presencia del Creador”⁴. “Alguien dijo: Cuantas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre”⁵. “Todo este mundo estímalo en nada (...) Has de alejarte de amigos y conocidos para poder conservar tu espíritu libre de todo solaz temporal”⁶. “Comer, beber, velar, dormir, reposar, trabajar y estar sujeto a las demás necesidades que impone la naturaleza, constituye en verdad una gran miseria y aflicción para el hombre piadoso, que quisiera de buena gana verse libre de todo esto”⁷. La gracia “renuncia a las criaturas y se inhibe del mundo”⁸. “En realidad, que aquel sea tal o cual, que hable o viva de esta o de otra suerte, ¿qué tiene que ver contigo? Tú no tienes que dar razón de los demás”⁹.

4. KEMPIS, T. de. *Imitación de Cristo*, lib. 3, cap. 42, núms. 5 y 9, Regina, Barcelona, 1974, p. 463.

5. KEMPIS, T. de. *Imitación de Cristo*, lib. 1, cap. 20, núm. 5, ed. cit., p. 147.

6. KEMPIS, T. de. *Imitación de Cristo*, lib. 3, cap. 53, núms. 4 y 5, ed. cit., p. 519.

7. KEMPIS, T. de. *Imitación de Cristo*, lib. 1, cap. 22, núms. 8-9, ed. cit., pp. 162-163.

8. KEMPIS, T. de. *Imitación de Cristo*, lib. 3, cap. 54, núm. 15, ed. cit., p. 526.

9. KEMPIS, T. de. *Imitación de Cristo*, lib. 3, cap. 24, núm. 2, ed. cit., p. 389.

Jean Guehenno se refirió a los cristianos designándolos como “esa cofradía de los ausentes”¹⁰, lo cual es verdad solo a medias. Es cierto que la teología y la espiritualidad preconciarias, en conjunto, invitaban más bien a desentenderse del mundo; sin embargo, por una feliz inconsecuencia, los cristianos se empeñaron siempre en servir a Dios sirviendo al hombre, y la historia de la Iglesia se confunde, desde el principio, con la historia de la caridad. Recientemente, Juan María Laboa ha publicado un libro en el que recoge algunas de las manifestaciones más relevantes del amor cristiano¹¹ a lo largo de una historia ya dos veces milenaria y es indudable que en ninguna otra religión o ideología puede encontrarse nada comparable, aunque también debemos reconocer que han predominado excesivamente las mediaciones asistenciales y promocionales de la caridad sobre lo que Pío XI llamó “caridad política”¹².

1.2. Interés por el “más acá” sin que importe el “más allá”

En el otro extremo, hubo también cristianos que identificaron sin más el Reino de Dios con un paraíso terrestre que podíamos construir con nuestras propias fuerzas: el Reino de Dios —decía Kant, y más adelante le hizo eco toda la teología liberal protestante— no es otra cosa que “un bello ideal de la época moral del mundo (...) que nosotros no alcanzaremos con la vista como consumación empírica, aunque hacia él podemos dirigirnos en el continuado progreso y acercamiento al supremo bien posible en la tierra (en lo cual no hay nada de místico, sino que todo sucede naturalmente)”¹³.

Pero, en primer lugar, no está demasiado claro que nos dirijamos “al supremo bien posible en la tierra”, como decía el filósofo de Königsberg; y además, en caso de que lo alcanzáramos, de ningún modo podríamos confundirlo con el Reino de Dios.

Es curioso que muchos de nuestros contemporáneos rechacen cualquier dogma cuando en realidad creen firmemente en muchos dogmas que ni ellos mismos saben que son tales. Seguramente, el más extendido de todos es el dogma de que la humanidad partió de un estado de barbarie, ha ido progresando hasta hoy y seguirá haciéndolo necesariamente en el futuro.

10. Cit. en ALBERDI, R. *Hacia un cristianismo adulto*, Estela, Barcelona, 2.ª ed., 1966, p. 9.

11. LABOA, J. M.ª “Por sus frutos los conoceréis”, *Historia de la caridad en la Iglesia*, San Pablo, Madrid, 2011.

12. Pío XI. *Alocución a los dirigentes de la Federazione Universitari Cattolici Italiani*, 18 de diciembre de 1927, *Discorsi di Pio XI*, t. I, Ed. D. Bertetto, Torino, 1960, p. 743.

13. KANT, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2.ª ed., 1981, p. 137.

Si nos referimos al progreso del saber en general, y particularmente de los conocimientos científicos y técnicos, quizás podríamos estar de acuerdo en que asistimos a un gradual perfeccionamiento. Pero, como dijo Benedicto XVI, si eso es todo, “el progreso, visto de cerca, sería el progreso que va de la honda a la superbomba. (...) Indudablemente, ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían”¹⁴.

Para hablar de verdadero progreso parece necesario que al aumento de los conocimientos científicos y técnicos se añada el crecimiento moral, nada más que entonces ya no resulta tan evidente la existencia de progreso y, menos todavía, de un progreso ineludible.

Ortega, por ejemplo, decía: “No hay razón para negar la realidad del progreso (ocurrido hasta hoy), pero es preciso corregir la noción que cree seguro ese progreso (en el futuro)”¹⁵. Se comprende fácilmente el motivo de su objeción: puesto que somos libres, en el futuro podríamos no servirnos de la ciencia y de la técnica para hacer más humana la vida, sino para hacernos daño unos a otros.

Los hombres modernos, como no tomaban en serio la fuerza del pecado original, justificaron con argumentos más o menos ingeniosos lo que podríamos llamar un “progreso a prueba de malos”; es decir, la paradoja de que una suma de infinitos egoísmos conduce hacia el bien común. El primero en hacerlo fue Mandeville, con la famosa *Fábula de las abejas* (1714)¹⁶. Tras él, Hegel, por ejemplo, hablará de “la astucia de la razón”¹⁷, Kant de “la intención de la naturaleza”¹⁸ y Adam Smith de que una “mano invisible”¹⁹ arregla las cosas para que los agentes económicos, persiguiendo su propio beneficio, acaben siempre promoviendo fines altruistas “sin querer”. Pero ¿cómo podemos seguir manteniendo nosotros semejante confianza en el “progreso a prueba de malos” conociendo, como conocemos, la historia del siglo xx? Bastan los nombres de Auschwitz, Hiroshima y Nagasaki o el *Archipiélago Gulag* para comprender que no está garantizado en absoluto el futuro progreso de la humanidad.

14. BENEDICTO XVI. *Spe Salvi*, 22, San Pablo, Madrid, 2007, p. 45.

15. ORTEGA Y GASSET, J. “La rebelión de las masas”, *Obras completas*, t. 4, Revista de Occidente, Madrid, 4.ª ed., 1957, p. 193.

16. MANDEVILLE, B. *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

17. Hegel, G., y Wilhelm, F. *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 210, 230, 293-294

18. KANT, I. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en: KANT, I. *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981, p. 40; *Id.*, *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1985, p. 38.

19. SMITH, A. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 402.

Sin embargo, los cristianos debemos ir más lejos todavía que Ortega negando incluso que haya existido un progreso continuo en el pasado. En mi opinión, eso solo puede hacerse cerrando los ojos ante la *historia passionis* de la humanidad. Debemos quitarnos la venda que tenemos delante de los ojos para ver que la historia ha sido escrita siempre por los vencedores, ignorando sistemáticamente los genocidios, el sufrimiento de los pueblos expulsados de sus tierras, etc.

Solo recientemente ha surgido un tipo de historiografía interesada principalmente por lo que podríamos llamar la "antihistoria", es decir, la historia de los vencidos²⁰. "Hay una imagen o símbolo que emplean profusamente algunos pensadores críticos para referirse de manera plástica a esa mirada 'desde el envés de la historia' que yo considero muy cristiana. Es la imagen del 'Ángel de la Historia' a la que se han referido desde Silesius hasta Walter Benjamin. Paul Klee lo ha pintado con las alas plegadas y la mirada hacia el pasado, contemplando con el rostro desencajado las ruinas y la barbarie que va dejando el Viento de la Historia, el Progreso, que le empuja fuertemente y le arrastra. Va de espaldas a la historia, pero ve lo que deja esta presunta historia. (...) Toda presunta civilización está plagada de barbarie. También la globalización. / La mirada del Ángel de la Historia es la mirada que debería tener el creyente: atenta hacia las víctimas de la historia"²¹.

Con esto no pretendo dar la razón a quienes piensan que la historia es una continua decadencia; a un Horacio, por ejemplo, que escribía: "¿Qué no amengua el mover dañoso de los días? La edad de nuestros padres, peor que la de los abuelos, nos produjo a nosotros, aún más malos y que, a nuestra vez, daremos una sucesión más depravada"²². Esa lectura es tan parcial como la de los progresistas.

En realidad, ni la historia progresa indefinidamente ni retrocede sin cesar. Como alternativa a ambos dogmatismos parciales, Maritain propuso lo que llamó la "ley del doble progreso contrario": "El progreso de la historia es un doble y antagónico movimiento de ascenso y descenso. En otras palabras, el avance de la historia es un doble progreso simultáneo en el sentido del bien y del mal (...) Sobrellevando estos dos movimientos internos es como la historia humana avanza en el tiempo"²³. Esa interpretación no solo es más respetuosa con los hechos, sino que es también más evangélica. Recordemos, por ejemplo, la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13, 24-30).

20. Cfr., por ejemplo, FANON, F. *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 4.^a ed., 1973; JAULIN, R. *La paix blanche*, Seuil, Paris, 1970; WACHTEL, N. *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole. 1536-1570*, Gallimard, Paris, 1971; ALBÓ, X., y BARNADAS, J. *La cara campesina de nuestra historia*, Unitas, La Paz, 1981; PÉREZ DE LA RIVA, J. *Para una historia de las gentes sin historia*, Ariel, Barcelona, 1976.

21. MARDONES, J. M.^a. *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*, Sal Terrae, Santander, 2005, p. 128.

22. HORACIO, Q. "Odas", lib. 3, oda 6, en: VIRGILIO y HORACIO. *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1941, p. 805.

23. MARITAIN, J. *Filosofía de la historia*, Troquel, Buenos Aires, 5.^a ed., 1971, pp. 24 y 52.

Por otra parte, ni siquiera en el caso de que un continuo progreso nos llevara algún día “al supremo bien posible en la tierra”, como pensaba ingenuamente Kant, podríamos identificar ese “paraíso terrenal” con el Reino de Dios porque —dejando aparte ahora otras consideraciones— los esfuerzos por construir un mundo más humano tropiezan inevitablemente con la amenaza de la muerte, que relativiza todas las tentativas de crear aquí abajo un mundo mejor para los hombres.

Merece la pena citar una anécdota significativa. El escritor André Malraux participó, como representante del Partido Comunista francés, en un congreso de escritores celebrado en Moscú. Después de escuchar numerosos discursos que prometían la felicidad universal en la futura sociedad sin clases, preguntó con fingida inocencia: “¿Y qué pasará con los niños atropellados por los tranvías?”. Se produjo un penoso silencio hasta que, al cabo de un rato, alguien respondió en medio de la aprobación general: “En un sistema de transportes perfecto no habrá accidentes”²⁴.

Como puede apreciarse fácilmente, la respuesta es demasiado simplista para un problema de tanta envergadura. Parece claro que los soviéticos no querían plantearse el tema; quizás porque, como dijo Marx, “la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede responder”²⁵. Y, sin embargo, André Malraux llevaba razón destapando ese problema. Soñar con suprimir algún día, en nuestra historia, todas las alienaciones es una falacia si no podemos acabar con la más brutal de todas ellas: la muerte. El Concilio Vaticano II comprendió eso perfectamente, y afirmó que el hombre “juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo” (GS 18 a). Por eso considera necesario que el misterio pascual asuma toda la actividad temporal (GS 38). Tan solo más allá de las fronteras de la muerte puede ofrecérsenos, como don de Dios, un mundo definitivo, digno completamente del hombre. El cristiano cree en un *porvenir absoluto*, y no se contenta con menos.

2. El Reino de Dios y la historia de la humanidad

La *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* quiso poner en guardia contra las dos posturas extremas que acabamos de ver: sería un grave error que los cristianos, pensando continuamente en la otra vida, se despreocupa-

24. La anécdota parece auténtica porque la cuentan, entre otros, Gabriel Marcel —que dice habérsela oído al propio André Malraux (cfr. MARCEL, G. *En busca de la verdad y de la justicia*, Herder, Barcelona, 1967, p. 133)— y Arthur Koestler, que fue él mismo comunista (cfr. KOESTLER, A. “Euforia y utopía”, *Autobiografía*, t. 3, Alianza, Madrid, 1974, p. 232).

25. MARX, K. *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón, Madrid, 2.ª ed., 1978, p. 43.

ran de mejorar este mundo; pero sería igualmente rechazable que, fascinados por la tarea de construir un porvenir temporal más hermoso, identificaran sin más ese porvenir construido por ellos mismos con el Reino de Dios.

He aquí algunos textos: “El mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo, ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo” (GS 34 c); “La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra” (GS, 39 b); “Aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios” (GS 39 b). Vamos a indagar por qué.

2.1. Aquí y ahora comienza a hacerse presente el Reino de Dios

Para referirse al mundo definitivo que encontraremos más allá de la muerte, los documentos conciliares hablan siempre de “renovación”, “transformación”, “transfiguración”, “consumación”, etc., y no de una nueva creación *de la nada* (cfr: GS 39 y 45; LG, 48). Hagamos una breve digresión bíblica. Existen en griego dos palabras diferentes para referirse a lo nuevo: *néos* (que designa novedad en el sentido de que lo que no era empieza a ser) y *kainós* (cuya novedad consiste, más bien, en que lo que era ya empieza a ser de otra forma)²⁶. Por ejemplo, para decir que he comprado un coche nuevo debería emplear la palabra *néos*, mientras que para decir que la conversión ha hecho de mí un hombre nuevo debería emplear la palabra *kainós*. Pues bien, la palabra que emplean los autores neotestamentarios para designar la “nueva creación” (2Cor 5, 17; Gal 6, 15), o los “cielos nuevos y la nueva tierra” (2Pe 3, 13), no es *néos* sino *kainós*. El Reino de Dios no es una nueva creación de la nada, sino la transformación más radical de este mundo que podamos imaginar.

Así pues, sin negar la *discontinuidad* existente entre nuestro mundo y el futuro absoluto que ocurrirá más allá de la muerte, es necesario afirmar también que existe cierta *continuidad* entre ambos. Es muy significativo que en las primeras redacciones de la *Gaudium et spes* se dijera: “La figura de este mundo, afeada por el pecado, *pasará...*”, y en cambio la versión definitiva se modificó así: “La figura de este mundo, afeada por el pecado, *pasa...*” (GS 39 a). *Ahora ya* empieza a hacerse presente de alguna forma el futuro absoluto. En la medida que el mundo se hace más humano se va haciendo presente ya en la tierra algo del Reino definitivo.

26. BEHM, J. Kaino@j (kainós) [Kittel, Gerhard, (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3, 450 y ss].

2.2. Preparamos el material del Reino de Dios

Intencionadamente he empleado la voz pasiva: “En la medida que el mundo se *hace* más humano se *va haciendo* presente ya en la tierra algo del Reino definitivo”. ¿Quién es el sujeto de esas frases sin sujeto? ¿Acaso somos nosotros quienes construimos el Reino de Dios? Pretender tal cosa sería una petulancia intolerable. El Reinado de Dios es, necesariamente, obra de Dios. Notemos que Jesús no decía: “Convertíos *para que* llegue el Reino de Dios”, sino: “Convertíos *porque* llega el Reino de Dios” (Mt 3, 2; Mc 1, 15).

En el Antiguo Testamento esto aparece ya claramente afirmado en el sueño de Daniel (cap. 7): las cuatro bestias que representan los reinos terrenos emergen una tras otra de la tierra, pero el Reino de Dios es traído desde las nubes del cielo por el Hijo del hombre. También en el Nuevo Testamento “la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, baja del cielo, de junto a Dios” (Ap 21, 2).

Lo malo es que algunos dedujeron de ahí que si Dios actúa, el hombre está dispensado de hacerlo. Lutero, por ejemplo, llegó a decir que “Dios hará todo a *pesar de nosotros*”²⁷. Y eso es inaceptable. No tiene sentido preguntarnos si es Dios o es el hombre quien dirige la historia, porque esa conjunción disyuntiva es ajena a la Biblia, que exhorta siempre a actitudes mucho más sintéticas. La Segunda Carta de Pedro (3, 12), por ejemplo, nos invita a “esperar y acelerar la llegada del Día de Dios”: “esperar”, porque depende de Dios; “acelerar” porque algo debemos hacer nosotros.

No es que al mejorar el mundo estemos construyendo el Reino de Dios, pero estamos —con palabras del Vaticano II— “preparando el material del Reino de los Cielos” (GS 38 a); material que, llegado el momento, deberá recibir de Dios su transformación definitiva. Podríamos compararlo con lo que ocurre en la celebración eucarística: Solo Dios puede conseguir que Cristo se haga verdaderamente presente en el altar, pero a nosotros nos corresponde preparar el pan y el vino para que Él lo transforme; y, si nos negáramos a preparar ese pan y ese vino, Cristo no se haría presente en la eucaristía. Daniélou escribió: “Tan cierto es que nosotros construimos lo que se transformará como falso pensar que trabajamos para su transformación”²⁸.

En otro lugar dice la *Gaudium et spes*: “Los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la

27. LUTERO, M. D. *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 56, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar, 1938, p. 266.

28. DANIELOU, J. “La historia marxista y la historia sagrada”, en: FITZSIMONS, M. A., y otros. *La imagen del hombre*, Tecnos, Madrid, 1966, p. 168.

naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal" (GS 39 c).

Esta idea me parece profundamente esperanzadora. A veces nuestros esfuerzos por construir un mundo mejor producen frutos perdurables, pero otras veces los esfuerzos parecen condenados al fracaso porque los frutos son aplastados apenas empiezan a brotar —lo ocurrido en el Calvario sería el mejor ejemplo—; sin embargo, el Concilio no se limita a decir que en la hora final se recordarán nuestros esfuerzos, sino que incluso esos frutos que fueron aplastados "volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal".

Pero ¿existe algún fundamento para esperar que ocurrirá eso efectivamente cuando llegue "la hora veinticinco"; es decir, la que está después de la última? ¿No estaremos ante una *especie de spero quia absurdum*? Empíricamente, solo parece posible experimentar cómo crecen a la vez el bien y el mal...

La respuesta del Evangelio a esta pregunta es la fe en la resurrección de Jesús. Desde un punto de vista *puramente histórico*, el madero de la cruz le había convertido a los ojos de todos en un fracasado. Su resurrección proclama algo inesperado: es el Crucificado, y con él su causa, quien ha vencido definitivamente al mal.

Para explicar por qué necesitamos seguir luchando todavía contra el mal, si este ha sido definitivamente vencido desde la resurrección de Cristo, Oscar Cullmann se sirvió de un ejemplo muy expresivo: "En una guerra, la batalla decisiva puede haber sido librada en el curso de una de las primeras fases de la campaña, y sin embargo las hostilidades continúan aún durante largo tiempo. Aunque la importancia de esta batalla no sea quizás reconocida por todo el mundo, significa no obstante ya la victoria. Sin embargo la guerra debe continuarse durante un tiempo indefinido hasta el 'Victory Day'. Esta es la situación en que el Nuevo Testamento (...) tiene la convicción de hallarse: la revelación es justamente el hecho de proclamar que la muerte en la cruz, seguida de la resurrección, es la batalla decisiva ya ganada"²⁹.

El desenlace final de la historia de la humanidad no podrá nunca demostrarse, ni teórica ni prácticamente, antes del "Victory Day"; pero ha sido anticipado por la resurrección de Cristo haciendo que la esperanza en una victoria

29. CULLMANN, O. *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona, 1967, pp. 69-70.

definitiva del bien sobre el mal no sea un *spero quia absurdum*, sino una esperanza fundada, una *docta spes*.

Resumiendo este apartado, podríamos decir: no habrá consumación en la historia, pero sí será la consumación de la historia porque el nuevo mundo no será *otro*, sino este *transformado en otro*.

3. Nueva actitud de la Iglesia ante el mundo

Naturalmente, si el Reino de Dios se hace presente ya en la historia, abandonar las tareas temporales equivaldría para los cristianos a una deserción. Así lo dijo, ya a finales del siglo II, esa joya de la literatura cristiana primitiva que es el *Discurso a Diogneto*: “Tal es el puesto que Dios les señaló y no les es lícito desertar de él”³⁰.

Esto exige una nueva actitud de la Iglesia ante el mundo que, como vamos a ver, desarrolló magníficamente la *Gaudium et spes*.

3.1. Reconciliación de la Iglesia con el mundo “moderno”

Si en el pasado existió cierto desinterés de la Iglesia por el mundo, porque a nadie preocupa, como decía Santa Teresa, pasar “una noche en una mala posada”³¹, cuando se trataba del mundo “moderno” no era ya desinterés, sino franca hostilidad. Entre la Iglesia y el mundo moderno se había abierto un abismo: ni se entendían ni casi se escuchaban. El símbolo de aquella actitud fue el *Syllabus* de Pío IX (1864), que condenó una tras otra 80 supuestas “proposiciones modernas”³². Para colmo, un desgraciado error de comunicación agrandó todavía más el abismo. Como es sabido, las proposiciones condenadas en el *Syllabus* fueron extraídas por el cardenal barnabita Luigi Bilio de documentos anteriores del propio Pío IX, sacándolas de contexto hasta tal punto que a menudo, en su formulación literal, no respondían en absoluto a lo que el Pontífice pretendió enseñar. Por ejemplo, la última proposición —citada innumerables veces—, que con-

30. RUIZ BUENO, D. (ed.). “Discurso a Diogneto”, *VI Padres apostólicos*, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1967, p. 852.

31. TERESA DE JESÚS, “Camino de perfección”, cap. 70, núm. 4, *Obras completas*, BAC, Madrid, 4.ª ed., 1974, p. 325.

32. Puede verse el texto en *Doctrina Pontificia*, t. 2, BAC, Madrid, 1958, pp. 19-38.

denaba la posibilidad de que el Papa se reconciliara y transigiera “con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna”, procedía de un texto contra las leyes anticlericales del Piamonte, que justificaban “en nombre del progreso” las medidas contra los conventos, las vejaciones contra los sacerdotes fieles a Roma, el apoyo a los enemigos de la Iglesia, etc. En tono claramente irónico, el Papa hacía constar que si en eso consiste el progreso... la Santa Sede nunca podrá aceptarlo. Pero añadía que siempre había estado a favor del verdadero progreso³³. De hecho, el *Syllabus* iba acompañado de una carta del cardenal Antonelli que explicaba que sus proposiciones debían interpretarse a la luz de los documentos de procedencia. Pero era necesario tener muy poco sentido de la realidad para pensar que el común de los cristianos se tomaría la molestia de buscar los documentos originales con el fin de interpretar con exactitud las palabras del Papa. Como dijo el escritor y periodista José Jiménez Lozano, “hay que ser muy ingenuo para pensar que el gran público va a matizar hasta este punto o puede hacerlo, aunque quiera. El gran público tomará, naturalmente, las palabras en su sentido corriente”³⁴.

El hecho es que durante 150 años la mayoría de los cristianos vivieron psicológicamente aislados de todo lo que sonara a “moderno” y en actitud defensiva. Papini, por ejemplo, con el apasionamiento propio de su conversión reciente, escribía: “Entre todos los mundos que conocemos en la Historia, el mundo moderno —quizá porque vivimos en el mismo— nos parece el más asqueroso y horrible, y el que más alejado está de la verdad y del Evangelio”. Por tanto, los cristianos debemos ser “*hombres salvajes*, es decir, hombres que huyen de la civilización, si por civilización se entiende la que atruena y ensucia las modernas ciudades del llamado mundo civilizado. (...) Francamente, desconocemos lo que para un católico verdadero quiere decir *ser moderno*. El catolicismo no vive según la moda de los tiempos, sino en la seguridad de la eternidad. Si hubiésemos de repetir nuestra profesión de fe, nosotros somos medievales. / Y nos enorgullecemos de ser medievales. (...) Somos medievales como la Iglesia que hoy mismo sigue repitiendo la liturgia que se fijó en el Medievo, y que se viste con idénticas vestiduras que en el Medievo, tiene sus más bellas mansiones en las catedrales del Medievo, y enseña en sus escuelas la medieval filosofía de Santo Tomás. (...) Somos medievales y no sentimos simpatía excesiva hacia ese catolicismo que se titula *moderno*, compuesto de concesiones y de transacciones, de tibiezas y de ruindades”³⁵.

Pues bien, la *Gaudium et spes* no solo mostró interés por “el mundo” de un modo genérico, sino precisamente por el mundo concreto que hoy existe, es decir, el mundo “moderno”. Comienza, de hecho, analizando “algunos rasgos fundamentales del mundo moderno” (GS 4-10).

33. PÍO IX. *Alocución lamdudum cernimus*, 18 de marzo de 1861.

34. JIMÉNEZ LOZANO, J. *La ronquera de fray Luis y otras inquisiciones*, Destino, Barcelona, 1973, p. 105.

35. PAPINI, G. “La escala de Jacob”, *Obras*, t. 4, Aguilar, Madrid, 1957, pp. 456, 458 y 469.

Algunos han criticado que esos siete números de la exposición preliminar no aportan nada que un observador atento de la realidad no supiera ya. Es verdad, sin duda, que podemos encontrar análisis semejantes —e incluso más precisos— en cualquier libro de sociología, pero no creo que el propósito de la exposición preliminar fuera descubrir algo nuevo a los sociólogos, sino manifestar públicamente que el mundo tomado en consideración por la Iglesia es el *mundo actual*, abandonando, por tanto, cualquier nostalgia del pasado, sea la Edad Media o el Antiguo Régimen.

Si cien años atrás Pío IX había rechazado toda posibilidad de reconciliación con el mundo moderno —o, al menos, eso parecía a los lectores del *Syllabus*—, ahora la *Gaudium et spes* nos invita a reconciliarnos con él. Pablo VI, al enumerar los propósitos del Concilio en el discurso de inauguración de la segunda sesión (29 de septiembre de 1963), dijo expresamente: “Por último, tratará el Concilio de tender un puente hacia el mundo contemporáneo”³⁶. Después de 150 años mirando al mundo con el ceño fruncido, la Iglesia le dirigió por fin una sonrisa.

El Papa Montini, a quien podemos considerar el más cualificado intérprete del Concilio Vaticano II, preguntaba: “¿Cómo ve la Iglesia hoy al mundo?”. Y respondía: “Señalemos tan solo un criterio que ha informado esta enseñanza conciliar: el optimismo. Es decir, la Iglesia del Concilio ha mirado al mundo casi como Dios mismo, después de la creación, miró su estupenda e ilimitada obra: vio Dios, dice la Escritura, que todas las cosas por Él creadas eran bellísimas. Sí, la Iglesia ha querido hoy considerar al mundo, en todas sus expresiones, cósmicas, humanas, históricas, culturales, etc., con inmensa admiración, con respeto profundo, con materna simpatía, con amor generoso”³⁷. El *Syllabus* quedaba definitivamente superado.

3.2. Actitud humilde ante el mundo

En el discurso que acabo de citar, tras explicar que la Iglesia durante el Concilio había mirado al mundo moderno con simpatía y admiración, Pablo VI añadió: “Y no es que la Iglesia haya cerrado los ojos frente a los males del hombre y del mundo, sobre todo el pecado, que es la ruina radical. (...) No, no ha cerrado los ojos, antes lo ha mirado todo con crecido amor como el médico mira al enfermo, como el Samaritano al desgraciado”.

36. PABLO VI. “Discurso de apertura de la Segunda Sesión del Concilio Vaticano II”, núm. 43, *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, BAC, Madrid, 7.ª ed., 1970, p. 1.051.

37. PABLO VI. “Discurso a la nobleza romana”, 13 de enero de 1966, *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, t. 2, ACE, Madrid, 7.ª ed., 1967, pp. 3.038-3.039.

Es una comparación —esa del médico y el enfermo— que Pablo VI había utilizado ya un año antes en su primera encíclica, la *Ecclesiam suam*³⁸, pero es una comparación —en mi humilde opinión— no demasiado feliz. Al menos, creo sinceramente que no hace justicia a los documentos conciliares. Si la Iglesia entendiera su relación con el mundo a partir del modelo médico-enfermo, lo que vendría a decir es: “Tú, mundo, tienes los problemas; yo, Iglesia, tengo las soluciones”. Sin embargo, basta abrir los ojos para ver que la Iglesia no habita en una especie de zona inmunizada, ajena a las miserias de la historia. Como el mundo, también la Iglesia tiene problemas. En cuanto a las soluciones, no las tiene la Iglesia, sino Dios. Y una de las afirmaciones más audaces y novedosas del Concilio Vaticano II fue precisamente que el Espíritu de Dios actúa también fuera de las fronteras visibles de la Iglesia: hay “verdad y gracia” entre las naciones “por una cuasi secreta presencia de Dios” (AG 9 b); “cosas buenas y verdaderas” nacidas por disposición de Dios (OT 16 f); “riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes” (AG 11 b); “preciosos elementos religiosos y humanos” (GS 92 d); “elementos de bien y de verdad” que son “una preparación del Evangelio” (LG 16); “tradiciones ascéticas y contemplativas, cuyas semillas ha esparcido Dios algunas veces en las antiguas culturas antes de la predicación del Evangelio” (AG 18 b); etc. Pensar que fuera de la Iglesia hay solo problemas, sin soluciones, pondría de manifiesto una “pneumatología reprimida”³⁹.

La *Gaudium et spes*, al reconocer que el Espíritu de Dios actúa también fuera de las fronteras visibles de la Iglesia, proclama con sencillez que esta “puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también con la evolución de la vida social. (...) La Iglesia reconoce agradecida que, tanto en el conjunto de su comunidad como en cada uno de sus hijos, recibe ayuda variada de parte de los hombres de toda clase y condición” (GS 44 c).

Vemos, pues, que en el Concilio, la Iglesia dejó de imaginarse a sí misma por encima del mundo. Olvidando aquella doctrina de la “potestad indirecta”, reconoció la autonomía del mundo: “Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es solo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responden a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte” (GS 36 b).

38. PABLO VI. “Ecclesiam suam”, 58, *Once grandes mensajes*, BAC, Madrid, 14.ª ed., 1992, p. 295.

39. Tomo la expresión de VITORIA CORMENZANA, F. J. “Mundo en crisis e Iglesia: ¿maestra o compañera?”, Instituto Superior de Pastoral, *Mundo en crisis, fe en crisis*, Verbo Divino, Estella, 1996, p. 176.

Además de no verse por encima del mundo, la Iglesia tampoco se vio frente a él, sino que se comprendió a sí misma inserta en el mundo. “La Iglesia —dijo— avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo” (GS 40 b). Por eso ya en la reunión de Zúrich (1-3 de febrero de 1964) se decidió que el nombre de la futura Constitución no fuera, como hasta entonces se había pensado, “Constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo actual”, sino “sobre la Iglesia en el mundo actual”.

Las primeras frases de la Constitución son sencillamente magníficas y merece la pena recordarlas una vez más: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (GS 1).

3.3. Diálogo y servicio

Esa nueva actitud de la Iglesia ante el mundo hace que la Constitución hable del diálogo con significativa frecuencia y con gran énfasis (GS 3 a, 21 f, 25 a, 28 a, 40 a, 43 e, 92). Comienza invitando al diálogo (GS 3) y termina igualmente con una invitación al diálogo (GS 92).

Debemos añadir además que, aunque Pablo VI mencionara en la *Ecclesiam suam* el modelo médico-enfermo, no fue este el paradigma dominante en su primera encíclica, sino el diálogo. Recordemos sus palabras: “Las relaciones entre la Iglesia y el mundo pueden revestir muchas formas diversas entre sí. Teóricamente hablando, la Iglesia podría proponerse el reducir al mínimo tales relaciones procurando apartarse del trato con la sociedad profana. Igualmente podría proponerse el desarraigar los males que en esta pueden encontrarse anatematizándolos y promoviendo cruzadas contra ellos. Podría, por el contrario, acercarse a la sociedad profana para intentar obtener influjo preponderante o incluso ejercitar en ella un dominio teocrático. Y así otras muchas maneras. Nos parece, sin embargo, que la relación de la Iglesia con el mundo, sin excluir otras formas legítimas, puede configurarse mejor como un diálogo” (ES 72).

De hecho, prescindiendo ahora del valor de lo que se dice en la Constitución, la *Gaudium et spes* se ha convertido en un símbolo del diálogo y de la apertura de la Iglesia al mundo actual.

Cuando un diálogo es verdadero, los dos interlocutores —la Iglesia y el mundo en este caso— salen mutuamente enriquecidos. De forma expresa lo reconoce nuestra Constitución, que en el núm. 43 habla de la “ayuda que la Iglesia, a través de sus hijos, procura prestar al dinamismo humano” y en el núm. 44 de la “ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno”.

Una vez más debemos decir que el *Syllabus* había pasado definitivamente a la historia. Es significativo que durante la tercera sesión conciliar se cumplieron los cien años de dicho documento y nadie pareció acordarse. En su momento muchos seminarios crearon cátedras especiales para estudiar el *Syllabus*⁴⁰ y ahora, al cumplirse el centenario del mismo, todos procuraron mirar hacia otro lado.

Como una manifestación del nuevo clima de diálogo, pidieron los padres conciliares que la *Gaudium et spes* no se dirigiera solo a los católicos, ni siquiera al conjunto de los cristianos, sino “a todos los hombres de buena voluntad”, como había hecho poco antes Juan XXIII en la *Pacem in terris*. Según la fórmula adoptada por los representantes de 23 Conferencias episcopales de diversos continentes, no se trataba de hablar del mundo a los cristianos, sino de hablar al mundo en cristiano. La petición fue aceptada: “El Concilio Vaticano II —leemos al comienzo de la *Gaudium et spes*—, tras haber profundizado en el misterio de la Iglesia, se dirige ahora no solo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual” (GS 2 a).

La actitud de diálogo exige a la Iglesia desprenderse de algunos hábitos muy frecuentes. Karol Wojtila, por entonces arzobispo de Cracovia, en una intervención realizada en el aula conciliar en nombre del episcopado polaco dijo: en sus relaciones con el mundo, la Iglesia debe evitar “una mentalidad, por así decir, ‘eclesiástica’, como, por ejemplo, las lamentaciones sobre el misérrimo estado del mundo..., ‘apropiarse’ demasiado fácilmente cualquier cosa buena que exista en el mundo en favor de la Iglesia..., muestras meramente verbales de una actitud benevolente hacia el mundo. Todas estas cosas obstaculizan casi *a priori* el diálogo con el mundo; entonces se queda en mero soliloquio”⁴¹.

Junto al diálogo, una segunda actitud de la Iglesia del Concilio ante el mundo es el servicio: “No impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna. Solo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo (...) para servir y no para ser servido” (GS 3 b). Pablo VI diría después que “la Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad”⁴².

Perseverar en esta actitud de servicio a la humanidad será una poderosa fuente de revitalización para las comunidades cristianas. Como dijo Karl Barth, “donde la vida de la Iglesia se agota sirviéndose a sí misma, tiene sabor a muerte”⁴³.

40. Cfr. CASTÁN LACOMA, L. *Vigencia y actualidad del “Syllabus”*: Verbo 2 (1960) 16-17.

41. *Acta Concilii Vaticani II*, vol. III, Periodus Tertia, Pars V, p. 299.

42. PABLO VI. “Discurso de clausura del Concilio Vaticano II”, 7 de diciembre de 1965, n. 13, *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, p. 1.112.

43. BARTH, K. *Esbozo de Dogmática*, Sal Terrae, Santander, 2000, p. 169.

3.4. Leer los signos de los tiempos

Como consecuencia del nuevo interés de la Iglesia por el mundo, Mons. Pelletier —un obispo canadiense perteneciente a la Subcomisión Central que redactó el “Esquema XIII”— propuso durante la reunión celebrada en Zúrich (1-3 de febrero de 1964) sustituir el método deductivo, que se había empleado en los primeros borradores, por un método inductivo; lo que fue inmediatamente aprobado. Allí se acordó partir de la realidad, pidiendo a los sociólogos un inventario lo más exhaustivo posible de los hechos característicos de nuestra época y una reflexión crítica sobre ellos para comprender bien sus diferentes dimensiones. A continuación debía preguntarse a los teólogos cómo se integran tales hechos en la historia de la salvación, bien como manifestación de la voluntad divina o del pecado humano, para lo cual debían analizarlos a la luz del Evangelio y de la tradición católica, desde los Padres de la Iglesia hasta los documentos del magisterio contemporáneo⁴⁴.

La Constitución dejó constancia del nuevo método con una formulación que todos sabemos casi de memoria: “Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos (*signa temporum*), de forma que, acomodándose a cada generación, pueda responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación entre ambas” (GS 4 a).

Dicho con palabras de Congar, la llamada a “escrutar a fondo los signos de los tiempos” (GS 4 a) “significa que la historia o la experiencia humana es para ella [la Iglesia] un ‘lugar teológico’, una fuente de la que debe sacar elementos para su conocimiento y para la palabra que ha de pronunciar”⁴⁵.

Así pues, partiendo de la convicción de que Dios habla a través de los acontecimientos, la *Gaudium et spes* nos ha invitado a hacer teología de una forma nueva: con los ojos abiertos⁴⁶. No estaría mal que todos nosotros nos acostumbáramos a aplicar el criterio de autenticidad que daba Metz a sus alumnos: “Preguntaos si la teología que conocéis podría ser la misma antes y después de Auschwitz. Si es así, ¡tened cuidado!”⁴⁷.

44. Cfr: HOUTART, F. “Los aspectos sociológicos de los ‘signos de los tiempos’”, en: CONGAR, Y. y PEUCHMAURD, M., (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, t. 2, Taurus, Madrid, 1970, pp. 211-212. François Houtart fue el secretario de la Subcomisión “Signa Temporum”.

45. CONGAR, Y. “Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II”, en: CONGAR, Y. y PEUCHMAURD, M. (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral “Gaudium et spes”*, t. 3, Taurus, Madrid, 1970, p. 35.

46. Esa expresión me la inspira Metz (él habla no de teología, sino de “espiritualidad de ojos abiertos”): METZ, J. B. “Religión sí - Dios no”, en: METZ, J. B., y PETERS, T. R. *Pasión de Dios. La existencia de órdenes religiosos hoy*, Herder, Barcelona, 1992, pp. 32-33].

47. METZ, J. B. *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca, 1982, p. 34

3.5. Escribir nuevos signos de los tiempos

Así pues, es muy importante interpretar los signos de los tiempos; los cristianos no podemos ser —por decirlo con palabras de Valente— un colectivo “ilustre en ignorancia de la hora inmediata”⁴⁸. Pero no debemos únicamente leer los signos de los tiempos, sino también *escribir* nuevos signos.

La expresión “signos de los tiempos” solo aparece en un lugar de la Biblia. Es en Mt 16, 1-3: “Los fariseos y saduceos se acercaron a Jesús con la intención de tenderle una trampa y le pidieron que les mostrase una señal del cielo. Él les respondió: —Por la tarde decís: ‘Va a hacer buen tiempo, porque el cielo tiene un rojo de fuego’. Y por la mañana: ‘Hoy lloverá, porque el cielo tiene un rojo sombrío’. ¿Sabéis distinguir el aspecto del cielo y no distinguís los signos de los tiempos (*shmeía twñ kairôn, sēmeía tōn kairōn*)?” (Mt 16, 1-3).

El texto paralelo de Lucas dice así: “Cuando veis levantarse una nube por el poniente decís enseguida: ‘Va a llover’, y así sucede. Y cuando sopla el viento del sur, decís: ‘Va a hacer bochorno’, y así sucede. ¡Hipócritas! Si sabéis explorar el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no sabéis interpretar por vosotros mismos el tiempo presente? ¿Cómo no sabéis juzgar vosotros mismos lo que se debe hacer⁴⁹?” (Lc 12, 54-57).

Como vemos, no utiliza la expresión “signos de los tiempos, pero aporta, en cambio, dos matices interesantes:

1. La finalidad de los signos de los tiempos no es simplemente saber algo. Son un llamamiento a la acción y, por lo tanto, su interpretación se convierte en una “hermenéutica de la praxis”⁵⁰.
2. Jesús no llama “despistados” o “ignorantes” a quienes no saben interpretar los signos de los tiempos, sino “hipócritas”. Da por supuesto que sabemos perfectamente lo que debemos hacer, pero a menudo preferimos no enterarnos porque nos exigiría una conversión demasiado costosa.

Epílogo

Llega el momento de poner punto final. Sin duda, será difícil exagerar la importancia de la *Gaudium et spes* y la novedad que supuso en la historia de los

48. VALENTE, J. Á. *La memoria y los signos*, Huerga y Fierro Editores, Madrid, 2004, p. 89.

49. Literalmente: “lo (que es) recto”. Para esta lectura, cfr. FITZMYER, J. A. *El Evangelio según Lucas*, t. 3, Cristiandad, Madrid, 1987, p. 512.

50. La expresión es de SCHILLEBEECKX, E. “Hacia una utilización católica de la hermenéutica”, *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca, 2.^a ed., 1971, pp. 49-50.

concilios. Pero conviene recordar una obviedad: del mismo modo que el estudio de la termodinámica no calienta la habitación, las disertaciones sobre la *Gaudium et spes* tampoco cambian el mundo.

Gramsci dijo que el problema de la Doctrina Social de la Iglesia no estaba en su valor intrínseco —que él no entraba a discutir—, sino en que se trataba de “un valor puramente académico” y no lograba movilizar a los católicos excepto cuando se trataba de defender sus intereses corporativos⁵¹.

Supongo que esa crítica del famoso filósofo marxista estaba muy condicionada por el momento en que la escribió —los años treinta del siglo pasado—, pero, por si acaso, que al terminar nuestras reflexiones queden resonando en nosotros estas palabras de la Celestina: “A las obras creo, que las palabras de balde las venden dondequiera”⁵².

51. GRAMSCI, A. “Quaderni del carcere”, q. 5, § 7, *Cuadernos de la cárcel*, t. 2, Era, México, 1981, p. 253.

52. ROJAS, F. de. *La Celestina*, acto VII, Aguilar, Madrid, 7.ª ed., 1987, p. 186.

7. Presencia evangelizadora de la Iglesia en los nuevos escenarios sociales

Resumen

En esta mesa redonda se discutió sobre la presencia de la Iglesia en los nuevos escenarios de la sociedad actual. En primer lugar se habló del contexto social y religioso presente, teniendo especialmente en cuenta las diferentes dimensiones (personal, sociopolítica, eclesial) de la identidad cristiana a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia. En segundo lugar se habló de los nuevos escenarios sociales, donde nos encontramos con elementos a tener en consideración, como la sociedad plural, la presencia de la mujer, los medios de comunicación digitales, las nuevas instituciones de acción solidaria, etc. Y finalmente se mostraron cuáles son las bases y fines fundamentales de la Conferencia Española de Religiosos con respecto a animar, servir y promover la vida religiosa.

Palabras clave: Acción social, Conferencia Española de Religiosos, contexto social, Doctrina Social de la Iglesia, escenarios sociales, identidad cristiana.

Abstract

In the round table, different matters like the presence of the Church in the new social scenarios of the actual society were discussed. In first place, they talked about the actual religious social context, taking particular care in the different di-

mensions of the Christian identity (personal, sociopolitical, ecclesial) referring to the Social Doctrine of the Church. In second place, they talked about the new social scenarios, where we find with new subjects to take under consideration, like the plural society, the important role of the women, etc. Finally they expose which are the final bases of the Spanish Religious Conference referring to animate, serve and promote the religious life.

Key words: Social action, Religious Spanish Confederation, Social Context, Social Doctrine of the Church, Social Scenarios, Christian Identity.

I. Laicado

Lourdes Azorín

Acción Católica

Lo primero que creo conveniente hacer es saber dónde nos movemos. Como rasgos sociales destaco, entre otros, los siguientes: echar un vistazo al contexto social y religioso de la sociedad en la que nos movemos. No voy a hacer un examen detallado, un análisis pormenorizado de la realidad que vivimos. Me conformaré con unos brochazos que enmarquen el terreno de juego en el que nos movemos:

- Individualismo que ha llevado al traste los ideales asociados de compromiso y nos aboca a una privacidad y comodidad individual.
- Primacía del sentimiento y exaltación de la libertad. La razón está modulada por una exaltación del sentimiento y de la afectividad que da cabida al imperio del hedonismo.
- Cambio continuo y acelerado de la sociedad que lleva a las personas con la lengua fuera detrás del último cacharro que se ha inventado sin haber podido experimentar y sacar el rendimiento posible al anterior. Nos embarca en el deseo de cosas que nos aboca al consumismo.
- Mentalidad científico-técnica como forma de pensamiento dominante.
- Enganchados a la red. La *generación.com* está totalmente instalada en esta nueva era de las comunicaciones, y las relaciones se despersonalizan y se descomprometen todavía más.
- Pluralismo de ofertas de sentido. La sociedad cristiana europea se ha transformado, tras confrontarse con la Ilustración, en una sociedad pluralista donde la fe cristiana, en cuanto cosmovisión global que otorga sentido a la realidad, tiene que compartir este puesto con otras visiones del mundo no solo religiosas, sino también agnósticas y ateas.

- Crisis económica profunda que pone en riesgo los cimientos del Estado del bienestar con muchísimas personas que están en procesos de marginalización por el desempleo y la pobreza que sufren. Esta crisis económica ha hecho despertar a muchos de la embriaguez de consumo y deseo de tener y puede ser ocasión para que redimensionemos y redefinamos la escala de valores, muchas personas están experimentando como nunca la importancia de la familia para afrontar la vida en circunstancias tan críticas.

En la aproximación religiosa a esta sociedad destaco tres rasgos:

- La cultura de la increencia. Durante los últimos 200 años ha nacido en Europa una nueva cultura en la que apenas ha penetrado el espíritu evangélico. El abismo existente entre la fe y la cultura moderna es un drama de nuestro tiempo.
- El proceso de la secularización por el que la religión pasa del ámbito de lo público al privado, con la consiguiente falta de relevancia a la hora de organizar y administrar la sociedad.
- La vuelta de lo religioso. Estamos asistiendo a un florecimiento de prácticas religiosas de todo tipo.

En este contexto nos encontramos, y es aquí donde tenemos que asumir el reto de evangelización.

También ahora nos llama Benedicto XVI en la convocatoria del Año de la Fe: "La renovación de la Iglesia pasa también a través del testimonio ofrecido por la vida de los creyentes: con su misma existencia en el mundo, los cristianos están llamados efectivamente a hacer resplandecer la Palabra de la Verdad que el Señor Jesús nos dejó"... "El Año de la Fe es una invitación a una auténtica y renovada conversión al Señor, único Salvador del mundo".

El Papa nos llama a convertirnos seriamente al seguimiento de Jesús, a enraizarnos hondamente en la experiencia del encuentro con Jesucristo y, desde ahí, seguirle. Para que esto sea posible necesitamos un laicado formado, adulto y corresponsable, una profunda formación de la identidad cristiana. Una formación que nos permita encarnar la fe en la cultura actual y en el aquí y ahora de cada uno de nosotros, una formación experiencial que ponga en pie una identidad cristiana que aúne nuestra forma de sentir, pensar y actuar de forma que seamos un laicado articulado que asuma la pretensión pública de la fe y su significatividad social. Un laicado que puede dar razón de la esperanza que lo habita, una formación que aúne logos y ágape con el eje vertebrador de la fe.

1. Carta apostólica en forma de motu proprio *Porta Fidei*. 6.

Esta formación nos hará reasumir y reapropiarnos de la gracia bautismal que nos constituye en sacerdotes, profetas y reyes y que no solo asumamos el mandato del amor como motivo vital, que también asumamos el mandato de la evangelización y seamos así apóstoles. La formación ha de propiciarnos una síntesis personal y actual de la fe de forma que esta sea operativa, de compromiso cristiano que no sea un activismo, sino que despliegue una acción cristiana, eclesial y política que sea respuesta amorosa a aquel que nos ama primero, un compromiso cristiano que sea caridad que se mueva por la misericordia y compasión.

En la exhortación *Ecclesia in Europa* Juan Pablo II hacía un llamamiento a la formación de los laicos en Europa, cuando dice: “La actual situación cultural y religiosa de Europa exige *la presencia de católicos adultos* en la fe y de comunidades cristianas misioneras que testimonien la caridad de Dios a todos los hombres. El anuncio del Evangelio de la esperanza comporta, por tanto, que *se promueva el paso* de una fe sustentada por costumbres sociales, aunque sean apreciables, a una fe más personal y madura, iluminada y convencida.

Los cristianos, pues, han de tener una fe que les permita enfrentarse críticamente con la cultura actual, resistiendo a sus seducciones; incidir eficazmente en los ámbitos culturales, económicos, sociales y políticos; manifestar que la comunión entre los miembros de la Iglesia católica y con los otros cristianos es más fuerte que cualquier vinculación étnica; transmitir con alegría la fe a las nuevas generaciones; construir una cultura cristiana capaz de evangelizar la cultura más amplia en que vivimos.

La formación de la que hablamos tiene como objetivo la conciencia cristiana unitaria integral capaz de armonizar nuestros deseos, sentimientos, pensamientos y acciones. Que desarrolle de un modo armónico las dimensiones fundamentales de la misma:

Dimensión personal de la fe cristiana

La identidad cristiana tiene una dimensión fundamental que es la dimensión personal, este aspecto de conformar yo mis deseos, mis sentimientos con Cristo, construirme como una persona que pueda decir: “No soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí”. Esto, como veis, es para toda la vida.

Dimensión sociopolítica

La identidad cristiana tiene una dimensión sociopolítica que hay que desplegar. Si no, no hay una identidad cristiana plena.

La dimensión política de la caridad, la caridad política de la que se ha hablado en muchos momentos, supone asumir con conciencia la necesidad y la gracia de colaborar en la construcción del reino de Dios. Esto es política en el mejor y más genuino sentido de la palabra, es hacernos cargo de la ciudadanía, de las relaciones humanas y transformar la realidad.

Dimensión eclesial

La identidad cristiana tiene una dimensión que está basada en la radical sociabilidad del ser humano, que es la dimensión eclesial. No somos personas aisladas.

El ser humano no es un individuo. Esta es una concepción que se nos ha querido meter; pero no es verdad. No somos individuos, venimos de una comunión, de una comunidad, de ese Dios trino; siempre estamos referidos a otros en comunidad y en comunión y a la comunión estamos destinados.

En este contexto sociocultural, nuestros procesos de formación tienen que tener como eje conductor *la búsqueda permanente de la unidad fe-vida mediante una formación integradora y unificadora*. Quiere contribuir a vivir en la unidad dimensiones que, siendo distintas, tienden con frecuencia a escindirse:

- Vocación a la santidad y misión de santificar el mundo.
- Ser miembro de la comunidad eclesial y ciudadano de la sociedad civil.
- Condición eclesial e índole secular; en la unidad de la novedad cristiana.
- Solidario con los hombres y testigo del Dios vivo.
- Servidor y libre.
- Comprometido en la liberación de los hombres y contemplativo.
- Empeñado en la renovación de la humanidad y en la propia conversión personal.
- Vivir en el mundo, sin ser del mundo, como el alma en el cuerpo, así los cristianos en el mundo”².

El compromiso y la presencia de los cristianos es al servicio de la dignidad humana y esto se concreta en el compromiso en las realidades más cercanas.

2. Cf. CLIM 77.

Esta es la clave de nuestro quehacer en medio del mundo. Yo empezaría con la familia. La familia es la célula de la sociedad, el ámbito en el que todos estamos presentes. Hemos de tomar en consideración los problemas que vive la familia, pero no la familia en abstracto, sino las familias concretas del pueblo, las familias concretas del barrio, las familias concretas del ámbito social. Ahí hay problemas de todo tipo, laborales, políticos, humanos, psicológicos, en las relaciones del hombre y la mujer, de la pareja, de los padres con los hijos.

Esos problemas humanos son los que en todos los ámbitos, desde los más cercanos hasta los más generales, exigen de una reflexión constante. Después, a través de nuestro vivir y actuar en cristiano, en primer lugar, y luego con nuestras propuestas, nuestras acciones y con nuestro compromiso, hacer posible que la familia sea una familia de acuerdo con el plan de Dios para la familia.

Vamos a otro ámbito, el mundo laboral. En el mundo laboral me voy a encontrar con problemas y situaciones de todo tipo, y la ley interna de la evangelización me dice encárnate en esos problemas, tómalo en consideración, con seriedad, discierne con conciencia cristiana y propón soluciones, propón alternativas, para que esos problemas se puedan solucionar. Esto significa que lo que caracteriza a los laicos cristianos en el terreno social es un quehacer de presencia en la vida, en toda su riqueza, en la vida social, la vida política, la vida cultural, una presencia en la vida en donde nuestra aportación específica cristiana va a ser intentar ver, juzgar esos problemas y proponer soluciones en diálogo con todos. Presencia, por lo tanto, encarnada.

El lugar adecuado, más específico y más humano, de la vida apostólica y la misión primordial del laico sabemos que no es otro que el vivir su fe en la realidad de cada día, transmitir su fe en la vida y expresar su fe en los ambientes que vive y comprometerse en la transformación y la renovación continua de la sociedad de acuerdo con la Doctrina Social de la Iglesia. Esa es su tarea social.

A la luz de la Doctrina Social de la Iglesia

Un segundo elemento en el quehacer social del laico sería la Doctrina Social de la Iglesia. La actuación se tiene que caracterizar por anunciar, proclamar y practicar la Doctrina Social de la Iglesia.

Esto implica que la formación de los laicos ha de estar continuamente al día mediante la profundización en la Doctrina Social de la Iglesia, que no consiste en saberse de memoria las encíclicas de los Papas, sino que es una praxis comu-

nitaria del discernimiento cristiano en orden a la acción a partir de los criterios fundamentales para el compromiso en la vida pública.

Vamos a señalar a continuación los criterios que en armonía con la fe y la Doctrina Social de la Iglesia permiten a cada cristiano juzgar por sí mismo y realizar el compromiso político y social que estime conveniente:

- El reconocimiento teórico y práctico de la prioridad de la persona. En primer lugar, la dignidad de la persona humana. La Iglesia me dice que juzgue, valore los problemas y actúe sobre ellos, a la luz que da el reconocer que cada persona tiene una dignidad. Esto implica que en la óptica del cristiano tiene que estar presente esta valoración de la dignidad de la persona humana, y de ahí se deduce un conjunto de posicionamientos y de actuaciones que son ineludibles. Esta valoración abarca todos los ámbitos de la vida: familia, vida, trabajo, cultura, ocio, política, relaciones humanas...
- La coherencia de la actividad y del compromiso político del cristiano con la fe y la espiritualidad que la fe genera. Esta coherencia solo puede adquirirse a través de una formación explícita en este campo.
- El bien común, la exigencia de la solidaridad, que consiste en el conjunto de condiciones que hacen posible la liberación y plena realización de cada persona y de todas las personas, de cada pueblo y de todos los pueblos.
- La preferencia hacia los pobres y oprimidos, expresada en una solidaridad activa y en comunión efectiva con ellos.
- La prioridad de la sociedad sobre el Estado, exigencia del principio de subsidiariedad.
- El progreso de la democracia real para que la sociedad sea sujeto de sí misma, como expresión de corresponsabilidad y de verdadera vida comunitaria.
- El fomento de la cultura popular y de la ética social, sin las que la sociedad no puede ser protagonista de su propia vida ni el hombre puede alcanzar su realización.
- La tendencia a la autogestión económica como expresión de la democracia real en ese campo.
- El realismo en los objetivos y en el modo de trabajar por ellos.

Todos estos principios y criterios, aplicados convenientemente, permiten emitir un juicio sobre las situaciones, las estructuras, los sistemas, las leyes, los pro-

yectos políticos y los programas que se presentan en la sociedad. Los cristianos no nos limitaremos a proponer los principios, sino que hay que hacer posible un discernimiento de manera que todos se puedan orientar con suficiente claridad y saber qué es y no es coherente con los principios y criterios cristianos.

Se trata de reflexionar, discernir e iluminar la conciencia de los cristianos. Una reflexión que respeta la libertad de opción política a que cada uno tiene derecho. Se trata de promover actitudes de crítica objetiva y constructiva.

El seguimiento de Jesús nos constituye discípulos del Buen Samaritano, no dejamos a nadie en la cuneta librado a su suerte.

Sostener un compromiso enraizado en la experiencia del encuentro con Jesucristo, del que nace la fe y que nos vierte al amor y a la entrega, solo se puede sostener en una dinámica de esperanza, la de aquellos que saben de quién se han fiado. Una dinámica de la esperanza que afirma la vida, la reconstrucción antropológica de la persona humana que es religiosa, que tiene sed de verdad, de bien, de belleza. Estamos abiertos a la trascendencia, y aunque ceguemos esa sed con cualquier ídolo, estamos destinados a la bondad para ser felices, y el mundo espera que se le anuncie y se le muestre cómo ser más plenamente humanos y felices, que se les acerque a aquel que puede dar vida eterna.

2. Acción solidaria

Miriam García

Presidenta de Manos Unidas

Nuevos escenarios: retos

En los últimos decenios se han producido una serie de novedades que no siempre somos capaces de asimilar por completo, entre otras cosas, por la rapidez con la que suceden.

Son muchos los escenarios inéditos para todos, y también para la Iglesia. Seguramente Dios nos habla a través de estos nuevos escenarios, ya que algunos de ellos particularmente importantes para nuestra tarea como ONG de desarrollo de la Iglesia católica en España.

No voy a enumerar todos, ni voy a extenderme, pero sí enunciaré aquellos que considero especialmente importantes para nosotros.

- Nuestra sociedad se ha hecho más plural. Este es, tal vez, uno de los signos más destacados de la sociedad que nace. En todas partes las culturas tienden a romper sus aislamientos y a ser influidas las unas por las otras.

También sabemos que no todas las consecuencias del movimiento globalizador en el que estamos inmersos son positivas. En algunos lugares surgen radicalismos peligrosos, con llamamientos a la violencia, algunos de los cuales están afectando a los cristianos en diversos lugares.

- La mujer se ha hecho presente en todos los ámbitos de nuestra vida social. Esto ha tenido consecuencias importantes no solo en el interior de las familias, sino en toda la configuración social y en los estilos de vida.
- Los medios de comunicación digitales, interactivos, que dan un gran protagonismo al usuario y hacen de todos emisores y receptores, también

han traído cambios sustanciales a nuestras vidas. Cada vez más el acceso a la cultura y a la información se hace a través de ellos; y esto nos presenta tanto oportunidades como riesgos.

- Han surgido numerosas instituciones de acción solidaria. Esto implica la necesidad de una mayor coordinación y trabajo en red; la revisión de los cauces y procedimientos de colaboración, y también una mayor competencia en determinados ámbitos, entre otros en el del acceso a los recursos económicos.
- En materia religiosa, son muchos los jóvenes que no aceptan instituciones e iniciativas eclesiales que a nosotros nos sirvieron. Pero, a la vez, han surgido y se mantienen vivas en la Iglesia comunidades vigorosas, en las que sobresalen muchos jóvenes identificados con la Iglesia, que contagian ilusión y esperanza.
- El individualismo nos aleja de los demás y se acentúa en época de crisis.

Nuevos escenarios: oportunidades

Los *Lineamenta* del próximo Sínodo dan distintas pinceladas de los nuevos escenarios y señalan que “existen temas y sectores que han de ser iluminados con la luz del Evangelio: el empeño por la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos; el mejoramiento de las formas de gobierno mundial y nacional; la construcción de formas posibles de escucha, convivencia, diálogo y colaboración entre diversas culturas y religiones; la defensa de los derechos del hombre y de los pueblos, sobre todo de las minorías; la promoción de los más débiles; la protección de la creación y el empeño por el futuro de nuestro planeta”.

Todo esto constituye, qué duda cabe, un gran reto para la Iglesia, pero es en estos contextos y escenarios donde la Iglesia ha de hacerse presente y ha de anunciar; hoy como siempre, el evangelio de Jesús.

Con respecto a la acción solidaria, la presencia de la Iglesia es significativa en el mundo de la acción social, tanto si miramos a la acción interna española con los pobres de aquí como si hablamos de ONG de desarrollo y de acción internacional, y así se reconoce en amplios sectores de la sociedad, aunque no sean católicos.

Muchas de las instituciones eclesiales que trabajamos en la acción social reunimos una serie de características específicas, y aportamos una riqueza que, creo, es significativa.

- Frente a intentos (malintencionados) de encerrar a la Iglesia en las sacristías, incrementamos su presencia pública, y lo hacemos en un ámbito socialmente visible y que es básicamente bien aceptado.
- Algunas de las organizaciones somos iniciativa de la sociedad civil, por lo que enriquecemos la vida pública con otras perspectivas. De este modo, tal y como deseaba la *Gaudium et Spes*, no todo queda en exclusiva en manos de los políticos. (nos llaman a participar; necesariamente nos han de tener en cuenta...).
- Somos organizaciones de acción, que estamos cerca de la vida, cerca de los problemas cotidianos, tal como son experimentados por nuestros hermanos los hombres. Miramos a las necesidades de los más pobres, formando parte así del rostro samaritano de la Iglesia.
- Aportamos valores que son necesarios en nuestra sociedad y principios de la DSI, como son la prioridad de la persona, el bien común, el destino universal de los bienes, la aspiración a la justicia, la subsidiariedad, el desarrollo humano integral, el protagonismo de la persona en su propio desarrollo, el voluntariado, el espíritu de servicio, la gratuidad y, por supuesto, la opción preferencial por los más pobres.
- Superamos fronteras y países. Fomentamos la paz y la convivencia internacionales. En muchos sitios trabajamos en armonía con otras confesiones y religiones, razas y culturas. Colaboramos así al diálogo y al encuentro entre todos los hombres, luchando por un mundo más acorde con los valores del evangelio, y colaborando con Él en la construcción de la gran familia de los hijos de Dios.
- Somos, humildemente, una de las formas de expresión de la apertura de la Iglesia al mundo que quiso el Concilio.
- Estrechamos lazos entre la gran familia humana, mostrando una realidad en nuestra sociedad que permita conocer y comprometerse con el otro. Fomentamos una cultura del compromiso solidario con las realidades humanas más duras. Y somos con frecuencia un signo de esperanza.
- Queremos abrir caminos de futuro para seres humanos concretos, llevando aliento y apoyo, a través de pozos, clínicas, escuelas, respeto a los derechos humanos, etc.
- Queremos fomentar un estilo y un talante humanos, dentro de una Iglesia “experta en humanidad”, muy de acuerdo con la solicitud que hace el Papa en la *Deus caritas est* (31) en el sentido de que la sola competencia profesional no basta en las instituciones caritativas de la Iglesia, pues “los seres humanos necesitan siempre algo más que una atención solo técnicamente correcta. Necesitan humanidad. Necesitan atención cordial”.

Intentamos hacer realidad lo que dice la *Gaudium et spes* de que “hay que hacer todos los esfuerzos posibles para que, dentro del respeto a los derechos de las personas y a las características de cada pueblo, desaparezcan lo más rápidamente posible las enormes diferencias económicas que existen hoy, y frecuentemente aumentan” (66).

También intentamos difundir y ser consecuentes con este mensaje, en el número 69 del mismo documento conciliar, que está en la base de nuestra inspiración: “Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad”.

Puede haber parecido muy soberbio, pero hay que tener en cuenta que todo esto no es mérito solo nuestro —desde luego—, sino de toda la Iglesia que nos apoya y de la mucha gente de buena voluntad que lo hace también.

Está claro que nosotros sin Dios nada podemos, pero con Él y con Fe podemos mover montañas.

He hecho una enumeración de las oportunidades que la Iglesia tiene en el ámbito de la acción solidaria, pero también estas oportunidades conllevan retos y una gran responsabilidad.

Nuevos escenarios: propuestas

Los *Lineamenta* del próximo Sínodo dicen que la nueva evangelización es “una actitud, un estilo audaz. Es la capacidad de parte del cristianismo de saber leer y descifrar los nuevos escenarios, que en estas últimas décadas han surgido dentro de la historia humana, para habitarlos y transformarlos en lugares de testimonio y de anuncio del Evangelio”.

¿Qué actitud, qué estilo?, ¿audaz? ¿Cómo habitar y transformar estos nuevos escenarios? ¿Cómo ofrecer testimonio y anuncio?...

- Desde luego no podremos hacerlo si respondemos simplemente con la añoranza. Necesitamos ser positivos. Tenemos que construir desde cimientos sólidos, enraizados en Cristo, pero para necesidades nuevas.
- El anuncio ha de ser liberador y esperanzador. Más que una Iglesia severa, necesitamos ofrecer ámbitos cercanos a la gente, donde se viva la confianza, el compartir, la oración y el sentimiento de familia; una Iglesia compañera de los hombres, que se ponga al servicio del desarrollo de

la persona, donde el otro tiene un valor en sí mismo y no es un instrumento al servicio de nada (donde, desde luego, el otro no sea un instrumento al servicio de mi satisfacción personal o de la mayor gloria de la institución).

- Una Iglesia, también, llena de canales con las Iglesias del Sur: América, África, Asia, Oceanía... Iglesia católica en un mundo global. A la escucha.
- Necesitamos cultivar la espiritualidad. La espiritualidad da más fondo a la acción, nos permite ir descubriendo y revisando nuestro estilo de vida, abre el espacio necesario para que llegue hasta nosotros la luz, para que quepan en él los demás. Sin esos horizontes, el corazón y la mente del hombre se estrechan y se debilitan, se hacen más egoístas y más incapaces de escuchar al prójimo.
- Espiritualidad, hemos dicho... Y amor. El ser humano se realiza en el amor. También esto vale para el desarrollo, que ha de ser integral. El verdadero desarrollo se da cuando la persona se siente amada. El amor enraizado en Cristo nos permitirá estar atentos a las necesidades, los sueños, los anhelos del otro. Con amor seremos capaces de trabajar incluso más allá de la solicitud, adelantándonos a las necesidades de nuestros hermanos más vulnerables. El amor y el don de uno mismo tiene que estar muy presente en la base de nuestro trabajo. La mirada a todo lo que hacemos debe distinguirse por ser a través de los ojos de Dios y hallar en el otro el rostro de Cristo.
- Necesitamos seguir impulsando la militancia de los laicos. El Concilio definió a la Iglesia como "pueblo de Dios" y clarificó nuestro papel, pero indudablemente podemos avanzar mucho todavía en esa dirección. Nuestra responsabilidad, sobre todo, se tiene que significar por ser testimonio de Fe frente a aquellos que se acercan a colaborar con nosotros desde otros ámbitos.
- También, como parte de mi experiencia en Manos Unidas, me gustaría compartir cómo está siendo un espacio de compromiso; espacio que se ha revelado como una oportunidad para crecer en la Fe. La Iglesia, a través de las parroquias, de sus asociaciones y movimientos, debe atender y promover estos espacios potenciando la formación y el cuidado espiritual de los que participan, de manera especial a sus dirigentes y responsables, para que puedan ser auténticos lugares y caminos de evangelización.
- No debemos permitir que se realice una dicotomía entre la labor de la acción social de la iglesia y el resto de su trabajo, por eso debemos manifestar sin complejos nuestra identidad, motivación y fuente de nuestra inspiración.

- Valientes: en el testimonio y en la defensa de nuestros principios. Firmes: en lo que es justo. Audaces: en nuestras propuestas. Imaginativos: para soñar y luchar por un mucho mejor “donde las fronteras del hambre no se inscriban en el mundo con trazos de muerte”. Es el momento de que las personas con las que trabajamos y que son el centro de nuestra acción solidaria noten en nosotros la alegría del servicio, el amor que Dios derrama en abundancia en nuestros corazones, y de mostrar que lo que más nos importa de verdad son ellos.

Como resumen de todo lo que he querido modestamente decirles, tal vez puedo recordar el ignaciano “en todo amar y servir”.

El vicario general de la diócesis de Barbastro-Monzón, Pedro Escartín, ha escrito la historia de Manos Unidas, y dice que la historia de nuestra institución es una maravillosa e impresionante aventura ante un problema absolutamente desproporcionado, el hambre: “Pero sobre todo es la respuesta de la fe, que asegura que cinco panes y dos peces, lo único que tenemos, es suficiente si Jesús pronuncia sobre ellos la bendición y empieza a partarlos”.

Creo que para transformar esta sociedad nueva es necesario que en los platos de la balanza pongamos mucho más amor; mucha más pasión por el otro, mucha más dulzura, mucha más entrega, una mayor actitud de servicio, más oración y, sobre todo, que realmente pongamos al hombre y a Dios como centro. Que tengamos una Fe fuerte para que seamos capaces de evangelizar; que seamos capaces de ser (como decía San Alberto Hurtado) “fuego que enciende otros fuegos”. **Fe, caridad y esperanza** son los valores que nos toca en estos nuevos escenarios potenciar...

El trabajo en el mundo de lo social, que intenta hacer frente a muchos de los problemas más graves de los hombres, es un lugar ideal para el compromiso de los hombres y de las mujeres creyentes. Un lugar ideal para la presencia pública de la Iglesia. Pidamos a Dios que, como dice la Carta a los Filipenses, active en vosotros el querer y el obrar para realizar su designio de amor.

3. Vida religiosa y fraternidad

Rosario Echarri

Acción Social de CONFER

Agradezco a la organización de este Congreso la oportunidad que nos ofrece a CONFER de poder participar en esta mesa redonda con un tema tan importante como es “la vida religiosa y fraternidad”. Este evento es una excelente manera de festejar el 50.º aniversario del comienzo del Concilio Vaticano II.

Presentación de CONFER

La Conferencia Española de Religiosos (CONFER) es un organismo de derecho pontificio constituido por los superiores mayores de los Institutos Religiosos y Sociedades de Vida Apostólica establecidos en España, en cuanto legítimos representantes de sus miembros.

El fin fundamental de la CONFER es animar, servir y promover la vida religiosa, procurando la unión de esfuerzos de todos los miembros que la forman y estableciendo la conveniente coordinación y cooperación con la Conferencia Episcopal Española y con cada uno de los obispos en las cuestiones de interés común, al mayor servicio de la Iglesia. La animación se lleva a cabo por áreas.

El Área de Justicia y Solidaridad, formada por tres secciones que trabajan de forma coordinada: Justicia, Paz e Integridad de la Creación, Migraciones y Acción Social, encuentra su fuente y su razón de ser en una **espiritualidad de la encarnación**, que contempla la historia, la realidad y especialmente el clamor de los oprimidos como lugar de la presencia de Dios.

Desde el sector Acción Social, en este trienio, se está dando prioridad a los ámbitos de “Trata de personas con fines de explotación sexual” e “Infancia y Adolescencia en riesgo”. En estos sectores se trabaja en red con Cáritas Nacional, Conferencia Episcopal, Justicia y Paz. En el año 2010 se publicó un texto: “Trata de personas con fines de explotación sexual. Propuestas de Acción Social y Pastoral”. Actualmente se está preparando, junto con Cáritas Nacional y Conferencia Episcopal, secretariado pastoral penitenciario, una reflexión sobre el tema del “Fracaso Escolar”.

Introducción

Merece la pena recordar que Juan XXIII, al convocar el Concilio, tuvo el propósito de reorientar a la Iglesia católica ante los ingentes cambios surgidos en la sociedad.

Ante este vertiginoso panorama de cambios, la Iglesia decidió “ponerse al día” —aquello que se llamó *aggiornamento*— para encontrar su sitio en la nueva sociedad y elaborar su propuesta. Pretendía ser un concilio eminentemente pastoral, aunque también lo fuera doctrinal. Por ello lo primero que hicieron los responsables de la Iglesia fue hacer una lectura de lo que estaba ocurriendo en el mundo. Era preciso discernir la presencia del Espíritu Santo, ya que este sería el punto de partida para la conversión de la misma Iglesia; para entender mejor el Evangelio.

Gracias al Concilio, la vida religiosa fue enriquecida por una rápida transformación. El decreto *Perfectae Caritatis* supuso una brújula que iba a orientar el caminar de la vida religiosa. Hubo un deseo sincero de “volver a los orígenes” y se intentó recuperar la frescura, sencillez y compromiso con los más pobres, a ejemplo de la Iglesia de Jesús formada por los excluidos de la sociedad de esa época. Aunque hubo divisiones internas y radicalización de posturas, el Concilio imprimió profecía y testimonio, y las deserciones que se dieron no pudieron opacar ese momento particularmente renovador e inspirador.

El Concilio Vaticano II redescubrió la importancia básica de la fraternidad en la vida consagrada. Esta se presenta como una vivencia fraternal del evangelio y se dice, con razón, que allí radica su principal testimonio; que esa es la forma de hacer presente la salvación de Jesucristo que permitió la comunión fraterna entre los hombres. Desde los principios de la vida cenobítica se dio una gran importancia a la vida común en fraternidad, centrada en Cristo, origen y meta de la comunión.

Contexto social

El actual contexto social está marcado por los profundos cambios sociales que se están produciendo y son causa de fuerte inestabilidad y sufrimiento que afecta a los grupos sociales más vulnerables.

Cáritas, en el Informe Foessa 2012, nos habla del posible incremento del número de personas en situación de pobreza y exclusión social en los próximos cinco años; del endurecimiento del actual periodo de crisis, del desmantelamiento de las coberturas sociales, la incapacidad de la política para solucionar los problemas derivados de los errores y abusos cometidos, la falta de formación y expectativas en los más jóvenes. El aumento de personas sin recursos propios: desempleados de larga duración, desempleados inmigrantes en situación regularizada o en irregularidad sobrevenida, personas sin hogar, especialmente inmigrantes...³.

La sociedad de consumo ha contribuido a la individualización y atomización de la sociedad y ha convertido al ciudadano, sujeto de derechos y deberes, en simple consumidor. Se ha producido, por lo tanto, un cierto abandono de lo común y de lo colectivo por parte de una ciudadanía cada vez más complaciente, acomodada y aletargada por el consumo y la sociedad del bienestar.

Nos hemos preocupado, como nos decía hace unos meses en CONFER Imanol Zubero, más de los “proble-cómos”, aspectos relacionados con la gestión de las cosas, y no tanto de los “proble-qués”, que tienen que ver con los valores, las ideas, los horizontes, los proyectos comunes.

En este contexto es importante comunicar esperanza y no olvidar desde dónde se mira la historia; el Evangelio nos obliga a mirarla siempre desde los desheredados, los “nadies”, los últimos de los últimos.

Crear y saber que otro mundo es posible o, mejor dicho, que ya está siendo posible (si tenemos en cuenta los pequeños cambios, los logros legislativos y sociales, la creciente toma de conciencia de la población, etc.) es esencial para alimentar las transformaciones y superar el momento actual.

En este contexto, la experiencia de fraternidad propuesta por el Evangelio es urgente y la vida religiosa puede ser signo profético contra el individualismo, contra el consumismo desenfrenado.

3. JIMÉNEZ GÓMEZ, F. J., secretario general de CD de Málaga. Ponencia “Crisis: dificultades, retos y oportunidades para Cáritas”, *Reflexiones en torno al Modelo de Acción Social*, El Escorial, 23 y 24 de febrero de 2012.

Vida religiosa: Jesús que convoca

Todo comienza para los discípulos con un encuentro⁴. Hombres y mujeres de Galilea que entran en contacto con Jesús de Nazaret y se quedaron con Él. El encuentro cambió sus vidas. Jesús les anuncia la misericordia de Dios, la alegría del Reino presente entre nosotros, en los pobres y sencillos de corazón, la fuerza irresistible del amor y de la capacidad regeneradora del perdón; les anuncia la fraternidad universal en el Padre, el cual nos ha hecho familiares suyos, sus hijos y hermanos entre nosotros. Así enseñó la igualdad en la fraternidad y la reconciliación en el perdón. Les propone vivir en la itinerancia, comunicar el mensaje del Reino y la fraternidad universal en el Padre, que nos ha hecho hijos suyos y hermanos entre nosotros⁵. Les invita a dejarlo todo lo anterior: trabajo, tradiciones, bienes, familia, planes de futuro. Los discípulos se sienten renovados y comprendidos, acogidos, sanados y liberados por Jesús, que los llamó amigos y no siervos. Aprendieron a dirigirse a Dios con sencillez, a reconocerlo como Padre de todos los hombres y mujeres, experimentan que la fraternidad se renueva y construye en este reconocimiento. El encuentro con Jesús les devuelve la dignidad de ser hijos y les abre horizontes nuevos de esperanza para su existencia.

Al reflexionar y hablar de la vida consagrada, pensamos en la vida de hombres y mujeres que, por la fe, en la historia, decidieron, sin dudar, ponerse en seguimiento de Jesús asumiendo su estilo de vida y abriendo rutas seguras para quienes buscan a Dios⁶. Fueron memoria viviente del Cristo del Evangelio, que discierne y busca la voluntad del Padre, que ama a todos, en especial a los más pobres y vulnerables, fueron memoria del Cristo orante e itinerante. También hoy queremos vivir estas dimensiones evangélicas.

Vida religiosa y fraternidad

La fraternidad no es solo un sentimiento filantrópico que lleva a una relación de afecto y amistad con los semejantes. Jesús nos reveló nuevas dimensiones que nos permiten comprender mejor el sentido profundo de los vínculos de hermandad que Dios ha querido que existan entre los seres humanos.

Nos revela que Dios, creando el ser humano a su imagen y semejanza, lo ha creado para la comunión. El Dios creador que se ha revelado como Amor, como Trinidad y comunión, ha llamado al hombre a entrar en íntima relación con

4. PF, n.º 18.

5. VFeC, n.º 9.

6. VC, n.º 108.

Él y a la comunión interpersonal, o sea, a la fraternidad universal⁷. Esta es la más alta vocación del hombre: entrar en comunión con Dios y con los otros hombres, sus hermanos.

Este designio de Dios quedó comprometido por el pecado, que rompió todas las relaciones: entre el género humano y Dios, entre el hombre y la mujer, entre hermano y hermano, entre los pueblos, entre la humanidad y la creación. De hecho, hemos roto la fraternidad al confundir el ser con el hacer, poseer...

A lo largo de la historia de la vida religiosa, la experiencia de fraternidad, el compartir lo que se es y lo que se tiene con los hermanos pobres y vulnerables, ha sido un elemento fundamental, teniendo como punto de referencia la primitiva comunidad de Jerusalén (Mc 3,13-14; He 2,42-47). Recordamos a grandes rasgos la historia de los primeros monjes: Pacomio muestra una fuerte preocupación por la vida de fraternidad y comunión entre los monjes. Sufre por la falta de ella en la sociedad de su tiempo. Invita a llevar el peso de los hermanos y a solidarizarse con todos los hombres. La fraternidad para él es una vida de amor intenso y de servicio mutuo. Así en la vida de los frailes en el siglo XIII. Una doble fraternidad impulsa a los mendicantes: al interior del grupo, demuestran que es posible vivir los valores evangélicos en un mundo burgués y materializado y la proyección apostólica que los conduce a atender fraternalmente a los cristianos en un periodo de abandono pastoral. Las reformas del siglo XVI intentan restablecer la igualdad fraterna, renunciando a las diferencias sociales que se habían introducido en los conventos.

Con el pasar del tiempo comenzó a predominar el aspecto de la colectividad normativo sobre el comunitario-fraternal.

A partir del Concilio Vaticano II, se ha redescubierto la importancia de la fraternidad en la vida religiosa. Esta se presenta como una vivencia fraternal del evangelio y dice (VC,42) que en ella radica su principal testimonio, que esta es la forma de hacer presente la salvación de Jesucristo que posibilitó la fraternidad entre todos nosotros. Por lo tanto, la fraternidad abre a la vida religiosa a la universalidad en la diversidad.

La fraternidad hace que la vida religiosa sea un signo, independientemente de lo que cada comunidad haga o del apostolado al que se dedique: personas diferentes, de diferentes culturas y razas, con diferentes sensibilidades y con diferentes edades... y que, no obstante, los inevitables conflictos y dificultades que una vida en común lleva consigo, viven juntas, oran juntas, construyen un proyecto co-

7. GS, n.º 3.

munitario día a día, crecen juntas humana y espiritualmente e intentan ser fieles a la llamada de Dios. Nuestro paradigma para vivir la vida en fraternidad es el icono de los Hechos (4,32-37; Lc 4,16-22) y poner en práctica el “mandamiento nuevo” del Señor: el amor fraterno (Jn 13,34; 17,11) que requiere vivir todo lo que voy a decir y más:

- **Fidelidad al carisma congregacional.** Una fidelidad creativa es la búsqueda de la fidelidad al don de Dios que necesita de una encarnación para ponerlo al servicio de los demás. Obliga a hacer un discernimiento continuo, para distinguir en modo adecuado las formas, los estilos, costumbres, etc., que puedan pertenecer a la esencia del carisma y sean los más adecuados a las necesidades de los pobres a quienes queremos servir.
- **Prontitud para acoger el hermano/a tal como es** “sin juzgarlo” (Mt 7,1-2), y capacidad de perdonar hasta “setenta veces siete” (Mt 18,22). Como hermanos/as, han de adelantarse unos a otros en el trato fraterno con muestras de deferencia (cf. Rom 12,10), llevando unos las cargas de los demás (cf. Gal 6,2)⁸.

La realidad de nuestra convocación nos invita a “vivirnos en plural” y reconocernos mutuamente como mediación a ayudarnos a crecer en la propia vocación. Es el “espacio teologal”, dice VC, n.º 42, en el que Dios comunica su vida y educa la persona a la libertad para el amor.

Medio indispensable para vivir y crecer en fraternidad es el diálogo, la comunicación de lo que vivimos y cómo lo vivimos⁹. Estas actitudes y prácticas permiten que cada comunidad sea como verdadera familia en el nombre del Señor, goza de su presencia (cf. Mt 18,20) y testimonia que la fraternidad-sororidad son posibles.

- **Disponibilidad total para el servicio, para la Misión:** de la unidad de los hermanos emana una gran fuerza apostólica¹⁰.

Las comunidades religiosas estamos configuradas por una opción a favor de los más pobres. Nacimos como respuesta a un clamor de pobreza, de esclavitud, de abandono; anunciamos la buena nueva de la misericordia, del recupero de la dignidad humana, de Esperanza, al mismo tiempo que denunciamos estructuras de violencia e injusticia. La fraternidad nos lleva a centrar la vida en un proyecto común, en el proyecto de vida y misión compartida. Este es el centro afectivo de la comunidad.

8. VC, n.º 42.

9. Revista CONFER, vol. 51, n.º 194 pp. 221.

10. PC, n.º 15.

- **Poner todo en común:** bienes materiales y experiencias espirituales, talentos e inspiraciones, ideales apostólicos y servicios de caridad¹¹.

Es una exigencia el poner todo en común: "En la vida comunitaria la energía del Espíritu que hay en uno pasa contemporáneamente a todos. El propio don se multiplica al hacer a los otros partícipes de él.

- **Continuar la dinámica de la intercongregacionalidad.**

Como una nueva realidad de la vida religiosa en nuestra época y un testimonio de las búsquedas actuales para responder a nuevas necesidades. En 2009 en la asamblea de CONFER, se habla de la intercongregacionalidad como intercomunidad, es decir, expresión de la eclesiología de comunión. Es una forma de crear algo nuevo. A pesar de la fragilidad se afirma la conciencia de la necesidad que tenemos los unos de los otros para crecer, para inventar nuevas solidaridades y prepararnos para acoger el futuro en la fuerza del Espíritu¹².

Para dar profundidad a la fraternidad nos nutrimos del Evangelio, la Sagrada Escritura, de la Eucaristía. En la oración se alimenta la comunión en el Espíritu (cf. Act 2,4,2).

La vida religiosa necesita de la oración, a nivel personal y a nivel comunitario. Una mediación imprescindible para la experiencia carismática de la vida religiosa es la celebración comunitaria de la fe.

Las celebraciones litúrgicas alimentan la fe, la esperanza, el amor; permiten procesar la historia propia y la ajena a la luz de la Palabra: nos permite recobrar ánimos y recursos teológicos para mantenernos en el seguimiento radical de Jesús¹³.

Vida religiosa y profecía-fraternidad: creadora de comunidad

La vida religiosa está llamada a ser creadora de Fraternidad. La encarna, la vive con sencillez y esperanza; fomenta la comunión, es presencia samaritana por los caminos de nuestro mundo y en ella el sufrimiento de los pobres tiene cabida y reso-

11. VC, n.º 42.

12. CONFER. *La intercongregacionalidad. Un fruto maduro en la estación de la globalización*, Madrid 2009.

13. *Situación actual y desafíos de la VR. Felicísimo Martínez Frontera Hegian*, n.º 44, p. 35.

nancia. Promueve los valores del reino: paz, justicia, vida y amor para todos, sin duda asumen una postura profético-transformadora. Entonces será capaz de proponer un paradigma político, económico y cultural que respeta la dignidad de cada persona.

“La opción por los pobres es inherente a la dinámica misma del amor vivido según Cristo, los que queremos seguir al Señor más de cerca, imitando sus actitudes, nos sentimos implicados en esta dinámica de una manera del todo singular. La respuesta al amor de Cristo nos conduce a vivir como pobres y abrazar la causa de los pobres... a denunciar, de la manera más adecuada a nuestra opción, las injusticias cometidas contra tantos hijos e hijas de Dios, y de comprometernos en la promoción de la justicia en el ambiente social en el que actuamos”¹⁴.

Por ello, la fraternidad nos interpela a tejer lazos de comunión con todos, a ser creadores de comunidad humana sintiéndonos parte activa de la colectividad, comprometiéndonos en nuestros barrios, en nuestros pueblos, en nuestras ciudades, en nuestro país, en lo que está sucediendo hoy en nuestro mundo, en el modo de identificarnos con “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren. Que todo lo humano tenga un eco en nuestro corazón”¹⁵.

Experiencia desde CONFER

La vida religiosa española, queriendo ser fiel a la realidad actual, y dar respuestas adecuadas, al inicio de la crisis, desde el Área Justicia y Solidaridad, se envió un cuestionario a las comunidades pidiendo que “compartieran las acciones y opciones comunitarias o provinciales ante la crisis económica”.

- *Las respuestas ponían de manifiesto que la implicación de la vida religiosa de España en ese momento era significativa. Aparecían gestos, apuestas, actividades que apuntaban a paliar situaciones puntuales, en unos casos, (aumento de la colaboración económica con Cáritas, compartir dinero, alimentos, bienes, poner a disposición inmuebles, etc.) y acciones en otros casos que apuntaban a colaborar en la construcción de otro modo de gestionar nuestros bienes, propiedades y a gritar con otros que era y es urgente un cambio de ritmo a nivel global. Se estaban sensibilizando, y se notaba una creciente conciencia de ciudadanía, expresada en los distintos modos de participación en manifestaciones por causas justas. Varias comunidades reducen sus gastos en compras, obras, otras comodidades... para poder compartir con personas que tienen mucho menos.*

14. VC, 82.

15. GS, I.

Hoy podemos vivir la crisis tal vez como una derrota, pero también como una llamada del Espíritu, una oportunidad de cambio, de conversión, de mejora en nuestras relaciones.

Nos preguntamos con Pedro Casaldáliga: **¿queremos salvar el sistema o queremos salvar la humanidad?** Queremos estar y salvar la humanidad, posicionarnos, también hoy, de la parte de los más vulnerables.

Para ello es necesario un continuo discernimiento para vivir en mayor coherencia con las necesidades reales de los pobres. Todos nosotros, desde la vida religiosa, nos preguntamos:

- **¿Queremos vivir la austeridad de vida,** como nos recordaba don Vicente Jiménez, presidente de la Comisión para la Vida Consagrada y contemplativa en la Conferencia Episcopal Española, entendida como ejercicio de responsabilidad con todos los bienes creados, sometidos hoy a una feroz explotación. La austeridad, hoy, tiene relación directa con la preocupación por la salvaguarda de la Creación. Entendida también como responsabilidad con el prójimo que no tiene capacidad de acceder a los bienes de consumo. Por eso, no se trata de gastar menos para ahorrar más, sino para compartir mejor.
- **¿Creemos que la solidaridad hace que** el hermano/a no solo entre en mi horizonte de comprensión, sino que se haga existencialmente prolongación de mi propio yo en cuanto a dignidad y derechos (para las y los cristianos, por filiación divina)?
- **¿Queremos continuar la cooperación** con y en organizaciones que tienen como fin ponerse al servicio de la persona: caritativas, culturales, defensa de los derechos de género, diocesanas, nacionales e internacionales, evitando la tentación de un replegarse en nuestras instituciones?
- **¿Estamos dispuestos a reducir nuestro consumo para compartir más?** Pero lo fundamental es “compartirnos, nuestro tiempo para la escucha, la acción solidaria transformadora, etc. Ejemplo de ello son muchas hermanas jubiladas que son enviadas a Centros para personas en situaciones difíciles donde ejercen el ministerio de la escucha y acompañan a personas víctimas de la crisis.
- **¿Apostamos por un consumo responsable,** es decir, adquiriendo en los pequeños comercios de los barrios, colaborando en su fortalecimiento? Sabemos que la crisis favorece a las grandes cadenas.
- **¿Valoramos la importancia de dar respuestas en red?** En algunos lugares, las comunidades religiosas han coordinado sus gestos y acciones, han unido sinergias a la hora de paliar situaciones precarias de

personas, de defender los derechos humanos allí donde son menospreciados, sobre todo a causa de la violencia de género.

- **¿Y de estar presentes en redes específicas** que denuncian situaciones concretas de injusticia: trata de personas, la compraventa de personas, destinadas a reforzar las mafias dedicadas a enriquecerse con la mendicidad, venta de órganos, trata de personas que terminan ejerciendo prostitución?
- **¿Nos urge impulsar más la banca ética?** ¿Surge la necesidad de informarse sobre esta realidad al preguntarse dónde van nuestros ahorros, a quién benefician? Algunas congregaciones están haciendo una seria reflexión para asumir una determinada práctica en este sector; y algunas ya están muy implicadas, según criterios de justicia y solidaridad.

El sentido de fraternidad universal requiere una actitud de discernimiento que nos permita identificar el querer de Dios hoy, en medio de su pueblo, y conlleva crecer en conciencia de ciudadanía, que está en relación con el cuidar; con el cuidado. Ser y sentirse ciudadano es ser, como dice Esteban Tabares, parte activa de la sociedad y cuidar de que esta logre sus mejores objetivos para todos sus miembros sin excepción (Buen Samaritano).

Retos y propuestas

Crear en la fraternidad es trabajar y luchar por ella sin tirar la toalla aun en los momentos de dificultad. La Esperanza, mientras trabajamos por la comunión todavía ausente, es la mejor prueba de que estamos animados por el Espíritu. Hoy nos pone estos retos:

1. En estos tiempos de crisis, no solo de sistema, sino de valores, vivir la fraternidad requiere ser buscadores infatigables de lo esencial, que es Dios Padre de la humanidad. Fijarnos más en lo que somos que en lo que tenemos.
2. Promover una espiritualidad de la comunión que capacite para sentir al hermano de fe como “uno que me pertenece”, para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, intuir sus deseos y atender sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad.
3. Crecer en la espiritualidad de ojos abiertos para ver y hacer propio el dolor y sufrimiento ajeno, así como detectar la vida que surge en los márgenes de la sociedad.
4. Crecer en la solidaridad, continuar el secular ejercicio del compartir; lo que somos y tenemos, en todas las direcciones y en todos los ámbitos de la existencia, sobre todo con los más desfavorecidos.

5. Elaborar y llevar a cabo nuevos proyectos de evangelización para las situaciones actuales.

Conclusión

Concluyo haciendo referencia a las palabras de Mons. Vicente Jiménez publicadas en el periódico *Iglesia Cantabria y Mena* en ocasión de la celebración del Día de la Vida Consagrada 2012: “La vida consagrada, en la riqueza de familias religiosas y de diversidad de carismas en sus formas antiguas y nuevas, tiene un gran valor para la vida de la Iglesia en España por su ser y por su acción. La vida religiosa, en la variedad de sus expresiones, es siempre un don de Dios a su Iglesia y un signo de la inagotable creatividad del Espíritu Santo, que no se repite ni se contradice.

La vida consagrada está en el corazón mismo de la Iglesia como un elemento decisivo para su misión. No es algo del pasado, sino que es un don precioso y necesario para el presente y el futuro del Pueblo de Dios, porque pertenece íntimamente a su vida, a su santidad y misión (cfr. LG 44). Por tanto, no puede estar al margen ni ausente de la acción misionera de la Iglesia.

“La vida consagrada es un don que la Iglesia ha recibido del Señor para que el reino de Dios se dilate por todo el mundo” (LG, 43).

Mesa redonda

8. Itinerarios de la fe y Doctrina Social de la Iglesia

I. Catequesis y Doctrina Social de la Iglesia

Juan Luis Martín Barrios

Subcomisión de Catequesis de la CEE

En este momento difícil y apasionante en la Iglesia y en el mundo, a punto de inaugurarse el Año de la fe proclamado por el Papa Benedicto XVI, quiero recordar agradecidamente la convocatoria del Sínodo sobre “la nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana”. Ello se debe a la celebración del 50.º de la apertura del Vaticano II, pero también al 20.º de la promulgación del Catecismo de la Iglesia Católica. Subrayo la finalidad del Sínodo “para la transmisión de la fe cristiana” y el acontecimiento del Catecismo. En este contexto agradezco al Aula Pablo VI, en la persona de mi amigo y compañero D. Fernando, la invitación a participar con todos ustedes en este Curso.

A modo de introducción

Quisiera ser esta tarde como aquel muchacho del que nos habla San Juan en su evangelio (Jn 6). En la parte nororiental del lago de Galilea, a eso de las diez de la mañana de un viernes, Jesús, con cinco de sus discípulos, atraviesa una de las aldeas en las que se les reúne un grupo de gente, principalmente mujeres, algún anciano y un puñado de niños. Jesús lee en sus corazones un sentimiento de pesar motivado por una enfermedad llamada “preocupación”: cómo trabajar para comer, comer para vivir, vivir para trabajar... Algunos de sus síntomas eran vivir en el después y no en el ahora, vivir en el ensueño y no en la realidad, buscar por fuera lo que anida dentro. Y esa enfermedad tenía dos ramificaciones: la obsesión de trabajar más para vivir mejor y la depresión de no poder vivir mejor por no tener más. Auscultando en su interior, Jesús les dice que la felicidad que buscan no está fuera, sino dentro. Y les habla del Reino de Dios: todos sois hermanos porque

tenéis un solo Padre y tenéis que amaros más, mejor y de otra manera. Y todo se lo exponía en parábolas: el Reino se parece a un sembrador...; a un rey que prepara la boda de su hijo...; a un grano de mostaza..., etc. El discípulo Andrés le llama la atención porque llegaba la hora de comer y aquellas gentes tendrían que irse a casa. Jesús le dice: dadles vosotros de comer: Había allí un muchacho, mochila al hombro, parece iría de fin de semana, que al escuchar a Jesús notaba cómo se le abrían el corazón y las manos y ofreció lo que tenía, su bocata de pescado. Jesús cogió el pan y los peces, miró al Padre y miró a la gente, todos comieron su pinchito y nadie pasó hambre. Y es que cuando lo que somos y tenemos lo ponemos en manos de Jesús, él lo multiplica. Así quisiera ser yo esta tarde y ofrecerles “mi chusco de pan” que es la catequesis. Y lo hago desde tres mesas: la de la reflexión por medio del estudio, la del reclinatorio por medio de la oración y la de la pastoral por medio de la experiencia de ser cura de pueblo, donde imparto catequesis cada semana, y de ser delegado diocesano de catequesis.

I. La Doctrina Social de la Iglesia en catequesis

Comienzo por formular lo que entiendo por catequesis, y para ello parto de la etimología *katejein*, que aparece en el corpus paulino y en los Hechos de los Apóstoles. Antes de nada, les ruego que hagan el esfuerzo de que cuando hable de catequesis no piensen ni en destinatarios, generalmente niños, ni en sacramentos, generalmente de iniciación, no. La catequesis consiste en “ayudar a que el mensaje resuene en el corazón del oyente para convertirlo en creyente y transformarlo en agente”. Esa importancia de la acción eclesial, así entendida, tiene mucho que ver con la Doctrina Social de la Iglesia (DSI).

La primera vez que aparece formulada la DSI en el ámbito catequético es en el Sínodo de los Obispos de 1977, cuando los padres sinodales dicen que a la catequesis le está faltando algo que es fundamental, la DSI. Más tarde, Juan Pablo II la incluyó en *Catechesi Tradendae* (CT), de 1979, que recoge e ilumina el ser y el quehacer de la catequesis en la Iglesia y en el mundo. En 1992 aparece explícitamente formulada en el Catecismo de la Iglesia Católica (CEC), pues, aunque implícitamente ya lo estaba, aún no se había formulado catequéticamente.

Después de CT, el Papa propone al cardenal J. Ratzinger la idea de elaborar un Compendio de la Doctrina Cristiana llamado Catecismo y le pide que en ese texto se incluya la DSI, es decir, lo que es la preocupación del hombre por el hombre, por todos los hombres y por el mundo. Confiesa el cardenal que se las vio y se las deseó para encontrar un equipo tan plural y diverso capaz de unificar el deseo de un catecismo primero y que recogiese todas las orientaciones después.

Tras el Catecismo de la Iglesia Católica aparece el Directorio General para la Catequesis (1997), instrumento de orientación a través del cual la Iglesia debe orientar y canalizar dicha acción eclesial. El Directorio señala el tema social insistentemente en lo que son las orientaciones. Después aparece el Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica (2005) que recoge también la DSI, lo mismo que el Youcat (2011), llamado catecismo para los jóvenes, que también la incluye. Ambos documentos, Compendio y Youcat, conducen a trabajar y profundizar en el CEC.

1.1. Los principios fundamentales

Tengo que decir que los cuatro principios de la DSI a favor del hombre, tanto en lo referente a su dignidad personal como a la convivencia social, léase: la personalidad, el bien común, la solidaridad y la subsidiariedad, han estado presentes en la catequesis y, como dijimos antes, más implícita que explícitamente, si bien de manera explícita estarán a partir de CT, al menos en su formulación, y más expresamente en el CEC.

Tres son los aspectos donde la DSI ha estado implícitamente en todo el quehacer catequético. A saber: cuando se trata de la creación del hombre, cuando Jesucristo habla del Reino y, atendiendo a la estructura más común, en la tercera parte del los catecismos cuando se habla de la dimensión moral del cristiano.

- a) La creación y, más concretamente, la creación del hombre. La Sagrada Escritura dice que Dios creó al hombre “a su imagen y semejanza”. ¿Dónde está la impronta de Dios en el hombre? Releyendo las primeras páginas del Génesis, que están reflejadas en los diversos itinerarios de transmisión de la fe, especialmente a través de los catecismos, dicha impronta queda marcada en tres gestos: la palabra como capacidad de comunicar (“y dijo Dios”); la sexualidad como capacidad de amar (“sed fecundos, multiplicaos”); y el trabajo como capacidad de transformar (“llenad la tierra y sometedla”). En estas tres realidades está encuadrada la dignidad del hombre de la que trata la DSI.
- b) El segundo aspecto es cuando Jesucristo habla del Reino de Dios, que sencillamente podemos formular así: “El Reino de Dios consiste en que todos vosotros sois hermanos porque tenéis un solo Padre y tenéis que amaros más, mejor y de otra manera”. Fraternidad que emana de la Paternidad y cuya norma fundamental es el Mandamiento Nuevo.
- c) Y el tercer aspecto, que lo tocan todos los catecismos en la tercera parte, cuando se habla de la dimensión moral, más concretamente, en el séptimo mandamiento. Así lo recoge el CEC, al explicar este mandamiento, al explicar las Bienaventuranzas, que son el camino para que el Reino de Dios venga a nosotros, y al explicar las virtudes teologales, especialmente la caridad, pues esta es el camino principal de la DSI.

1.2. Momentos distintos y complementarios

Con cuanto venimos diciendo, me atrevo a diferenciar cuatro momentos distintos y complementarios en el quehacer catequético:

- a) Uno más teórico, incluso abstracto, en la catequesis anterior al Concilio, donde la Doctrina, como ya hemos repetido, queda reducida a los Diez Mandamientos, principalmente al séptimo.
- b) Otro más concreto y práctico se da en torno al año 1966, con la incorporación de muchos militantes de Acción Católica. Un momento de crisis para la Acción Católica, pero una bendición para el movimiento catequético, pues muchos militantes pasaron a colaborar como catequistas en las parroquias. Dichos militantes trajeron consigo tanto el método del ver-juzgar-actuar, en orden a hacer el análisis de la realidad, como el uso de la Biblia, en orden a iluminar la situación y responder, en consecuencia, personal y grupalmente.
- c) Un tercero, más de orientación y reflexión, se da a través de la *Catechesi Tradendae* y del Directorio General para la Catequesis.
- d) Finalmente, un cuarto momento más práctico, donde se juntan reflexión y acción con la promulgación del Catecismo de la Iglesia Católica (1992), de su Compendio (2005) y del Youcat (2011). También podemos incluir en esta dinámica ya los nuevos itinerarios de catequesis al servicio de la iniciación cristiana en el contexto de la nueva evangelización.

Para ver con mayor claridad estos cuatro momentos, vamos a destacar tres aspectos a través de un ejemplo muy elocuente que tiene que ver con la DSI, la caridad y la dignidad humana. Se trata de ver los acentos que la catequesis señala sobre la Eucaristía en el proceso de cambio desde los tiempos de Juan XXIII, tiempos anteriores al Vaticano II, hasta nuestros días. Así:

Primer momento: antes del Concilio. Los acentos recaían en el encuentro personal con Jesucristo: en el sacramento del altar Cristo desciende del cielo; en la comunión es dulce huésped del alma; y las palabras clave eran: presencia real, huésped, adoración, dispensador de gracias.

Segundo momento: Vaticano II y posconcilio. Sin negar otros aspectos, se destaca la dimensión comunitaria; en la Eucaristía, Cristo se reúne no solo conmigo, sino con nosotros, pero dentro de los muros de la Iglesia.

Tercer momento: a partir de profetas como Mons. Helder Cámara con su obra sobre *La eucaristía y los pobres* o su intervención en el Congreso de Río de Janeiro (1955) al hablar de “la hora de Damasco”, así como M. Teresa de Calcuta

cuando dice: “Vemos a Cristo en la elevación de la Hostia y en los parias de los barrios pobres. Si no fuera así, ningún poder del mundo podría moverme a hacer esto”. En ambos testigos del amor de Dios se percibe cómo un momento vivifica al otro, pero sin que el uno se disuelva en el otro. Cristianos así vivirán lo que confiesan y realizarán lo que creen. Por aquí van muchos de los materiales catequéticos a la hora de formular el entronque entre eucaristía y servicio a los hombres.

2. El Directorio General de Catequesis

Vamos a centrarnos a continuación en las claves que iluminan cuanto venimos diciendo y que proceden del DGC, y que a su vez emanan de las orientaciones de *Catechesi Tradendae* y de *Sollicitudo Rei Socialis*, que, por cierto, se cita en varias ocasiones en el Directorio. Al hacer este proceso hay cuatro criterios en los que el DGC toca la DSI y que hemos podido percibir de la siguiente manera:

2.1. Análisis de la situación

Análisis desde donde y cuando se va a transmitir la fe. El Directorio lo hace en tres claves: desde el principio de la doble fidelidad, a Dios en su mensaje y al hombre en su contexto (n. 133); desde el cuidado por procurar y propiciar una sensibilidad social (n. 16); y desde la preocupación por transmitir la fe a través de los areópagos modernos (nn. 17 y 20), algunos de los cuales son el ejercicio de la caridad según SRS: trabajar por la paz, el desarrollo de los pueblos, la dignidad humana, etc. (n. 18).

2.2. Finalidad y tareas

El segundo criterio del DGC aparece al tratar la finalidad y tareas de la catequesis. Y lo hace al hablar de la espiritualidad trinitaria cuando incluye el ejercicio de la comunión, el mandamiento nuevo, etc. (nn. 81-83); al hablar del sentido eclesial y de la corresponsabilidad; y al hablar de la preocupación social (nn. 104 y 175).

2.3. Contenidos

En el tema de los contenidos de la catequesis, cuyo objetivo último es la confesión de la fe, entendida como la adhesión del hombre al Dios revelado en Jesucristo, que vino por nuestra salvación, nuestra liberación, pues rotas las ca-

denas del pecado, que atan el corazón, se pueden romper las otras cadenas que nos atan por fuera, en las estructuras sociales (nn. 50 y 103). Conjuntar la ruptura de ambas es lo que nos conduce a la conversión. El CEC lo especifica más en el tema del séptimo mandamiento, pero lo trata también al hablar de la creación, del reino y de la virtud de la caridad.

2.4. Catequistas

El cuarto punto del DGC son los catequistas (n. 242). Pienso que ellos, junto con los sacerdotes al celebrar la eucaristía, constituyen la riqueza más hermosa de la Iglesia. Si no hay catequistas, no hay catequesis; si no hay catequesis, no hay fe; si no hay fe, no hay iglesia. Pensemos que, desde los rincones más olvidados de nuestra geografía hasta las parroquias de las grandes urbes, los catequistas están transmitiendo la fe en Jesucristo como único Señor y el mandamiento nuevo a favor de todos los hombres, especialmente de los pobres. ¿Qué se les pide? Que sean expertos en humanidad, es decir, que sean sensibles a la realidad de los destinatarios en sus alegrías, sufrimientos, esperanzas...; que sean expertos en la fe de la Iglesia, en la que entra la sensibilización social; y que sean expertos acompañantes de camino, de todos, pero especialmente de los más necesitados de cualquier clase y condición.

3. El Catecismo y los catecismos

El CEC recoge todas esas indicaciones (CEC 2419-2425) y las trata en cuatro apartados, que, a su vez, están recogidos en el índice de la última edición:

1. Aspectos temporales de la DSI.
2. Consejos para la acción de la DSI.
3. El curso de la historia visto a la luz de la fe, no solo como lectura creyente de la realidad, sino también en el ámbito de la encarnación.
4. El amor a los pobres y de los pobres. Así se expresa muchas veces el Catecismo, por ejemplo, cuando dice, vamos a evangelizar o a ser evangelizados.

Con satisfacción podemos decir que en la elaboración de los nuevos catecismos de la Iglesia en España para la iniciación cristiana, los obispos, al aprobar dichos documentos de la fe, están acertados al incluir los principios de la DSI, y nos referimos más concretamente a *Jesús es el Señor* y al de próxima aparición *Testigos del Señor*. No incluyo el libro *Los primeros pasos en la fe* para los cristianos más pequeños, niños de seis-siete años, en el que se habla de las maravillas de la creación y del hombre que habita la casa común del mundo, donde comparte

la vida con los demás hombres, que son hijos de Dios y hermanos nuestros. En *Jesús es el Señor*, para niños de ocho y nueve años, sin especificar la DSI, sí que está presente en tres temas: Jesús nos trae el Reino; Jesús pasó por el mundo haciendo el bien; y amemos a los demás como hermanos. *Testigos del Señor*, todavía en máquinas y que ha de ser aprobado por la Conferencia Episcopal, está destinado a chicos de diez a catorce años, será el segundo catecismo para la iniciación cristiana. Sí que podemos adelantar que en su interior se incluyen los cuatro principios de la DSI indicados más arriba. Además de referirse al séptimo y al décimo mandamientos, así como al hablar de las Bienaventuranzas, abarca también el quinto y el sexto al tratar sobre la dignidad del hombre y el don de la vida.

Conclusión: “Vida nueva en Cristo”

Concluimos: a la luz de la catequesis y los catecismos, siguiendo los diversos itinerarios de la transmisión de la fe, la vida nueva en Cristo conlleva la liberación integral de todo el hombre y de todos los hombres, la búsqueda de una sociedad más solidaria y fraterna, el trabajo por la justicia y la construcción de la paz.

Señoras y señores, nosotros ponemos la letra, estamos convencidos de que el Espíritu Santo pondrá la música. ¡Muchas gracias!

2. La formación de la DSI en la comunidad cristiana

Lucio Arnaiz

Delegado de Pastoral Social de la diócesis de Orihuela-Alicante

I. La DSI, “la bella desconocida”

I.1. Mucha y buena doctrina, escasa pedagogía

Desde el Concilio, contamos con una hermosa teología de la caridad —como nunca hemos tenido—, pero andamos escasos de mediaciones catequéticas claras.

Todos nos acordamos de las obras de misericordia que tan presentes estaban en la catequesis (cf. CIC 2447).

Tenemos en la DSI un valioso tesoro, pero insuficientemente conocido, divulgado y vivido-aplicado. Por ejemplo:

- Los documentos de la Comisión Episcopal de Pastoral Social “La Iglesia y los pobres” (año 1994) y de la Plenaria de la Conferencia Episcopal Española “La caridad de Cristo nos apremia” (año 2005).
- Catecismo de la Iglesia Católica (números 2419-2463).
- NMI 49-50.
- El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia.
- Las tres encíclicas de Benedicto XVI.

Las delegaciones o secretariados sociales, bajo la denominación que cada diócesis haya establecido, tenemos encomendada precisamente esa misión: ayudar a toda la Iglesia diocesana y a la sociedad a conocer y vivir la dimensión social de la fe; tenemos el encargo de encontrar la pedagogía adecuada.

I.2. Poca DS de la Iglesia más próxima

Hay una desproporción curiosa: hay mucha Doctrina Social de los Papas, de alcance universal y global, pero bastante menos de los obispos diocesanos, las Iglesias locales, las parroquias y comunidades eclesiales más próximas.

Como si hubiera un acuerdo tácito que dijera que, en las cosas sociales, basta con lo que diga el Papa, que vale más no meterse en dibujos.

Es evidente que el sujeto de la DSI no puede ser solo el Papa. El sujeto natural de la DSI es, en primera instancia, la Iglesia local. Es en la Iglesia local donde se encarna y se localiza la Iglesia universal. El territorio tiene en la Iglesia local un valor teológico y no meramente sociológico.

El Pueblo de Dios no es solo el destinatario de la DSI, sino también su sujeto y agente “Toda la comunidad eclesial —sacerdotes, religiosos y laicos— participa en la elaboración de la doctrina social, según la diversidad de tareas, carismas y ministerios” (CDSI 79).

Las delegaciones o secretariados diocesanos no tenemos que monopolizar la palabra *social* de la Iglesia diocesana, sino abrir brecha, ir por delante, recordar a todos que los sufrimientos de las personas son lugar sagrado donde Dios nos cita.

I.3. Más teoría que praxis

En torno a la DSI hay más estudio que praxis, más estudiosos que testigos. Pero la DSI existe, sobre todo, para ser vivida y aplicada. En la DSI nos encontramos con:

- Principios de reflexión.
- Criterios de juicio.
- Pero también y sobre todo orientaciones para la acción (CIC 2422).

Además de leer e interpretar la realidad, la quiere transformar; la quiere conformar con los criterios y valores del Evangelio.

También a las delegaciones y secretariados de la cosa nos es más fácil hacer un documento que alentar y acompañar iniciativas concretas.

“Hoy más que nunca es preciso que esta doctrina no se quede solo en conocimiento y reverencia, sino que sea llevada a la práctica por todos los medios y procedimientos que las diversas circunstancias de los tiempos y lugares permitan o exijan” (Juan XXIII, MM 221).

I.4. Se hace camino al andar. Más que ayer, menos que mañana

La vivencia de la dimensión social de la fe va creciendo lentamente, sin sobresaltos, pero está aún insuficientemente presente en la vida de la Iglesia. Ante las cuestiones sociales, tan complejas como todo lo humano, estamos menos acostumbrados a pronunciarlos.

Experiencias hermosas:

- La carta pastoral de los obispos vascos y navarros sobre la crisis económica.
- Los gestos de solidaridad con los desempleados (un día de sueldo, la paga extra...).

Cuando la Iglesia se pronuncia sobre cuestiones sociales o toma iniciativas en esta línea, suele ser bastante bien acogida y se produce un efecto de puente y conexión con la sociedad.

I.5. Dos anécdotas

- En un consejo presbiteral de mi diócesis, el ecónomo expone la situación económica de la diócesis y la necesidad de recortes... En el diálogo un compañero plantea la conveniencia de trabajar con la banca ética.
- El Papa, en la carta apostólica *Porta Fidei*, dedica un número 14 entero a la caridad. Dice textualmente: “El Año de la Fe será también una buena oportunidad para intensificar el testimonio de la caridad... Gracias a la fe podemos reconocer en quienes piden nuestro amor el rostro del Señor resucitado”.

Sin embargo, en la Nota con indicaciones pastorales para el Año de la Fe que publicó la Congregación para la Doctrina de la Fe, las referencias a la caridad han desaparecido. Se sugieren muchas cosas, pero ninguna que afecte a la vivencia de la caridad.

En nuestra diócesis hemos procurado cubrir esa laguna con la publicación de las Obras de Misericordia para el Año de la Fe:

- Visitar a los enfermos.
- Apoyar el trabajo de Cáritas.
- Acoger al inmigrante y necesitado.
- Acompañar a los que pierden la esperanza.
- Actuar con honestidad y austeridad.
- Conocer y aplicar la Doctrina Social de la Iglesia.
- Sacar las consecuencias caritativas de la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Tenemos que seguir insistiendo mucho: la DSI forma parte de la evangelización, es elemento fundamental y no apéndice opcional.

2. La DSI, parte de la evangelización

La Iglesia se expresa y se realiza en la correcta articulación de Palabra-Sacramento-Caridad. Si la dimensión caritativa de la fe no está suficientemente desarrollada, es toda la Iglesia la que sale perdiendo. No son cosas o compartimentos estancos. Se trata del misterio de Dios revelado en Jesucristo observado desde tres perspectivas distintas y complementarias.

La búsqueda de la justicia forma parte de la evangelización (Sínodo del 71); la DSI forma parte de la evangelización (cf. CDSI 7, 66, 67). La DSI “pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano” (CA 5e). “No es que la Iglesia ‘tenga’ una ética social, sino que ella misma ‘es’ una ética social” (Daniel Izuzquiza). La fe como alternativa.

La DSI ayuda al hombre de hoy a comprender la actualidad del Evangelio: “hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír” (Lc 4,21). “El desarrollo de la doctrina de la Iglesia en materia económica y social da testimonio del valor permanente de la enseñanza de la Iglesia, al mismo tiempo que del sentido verdadero de su Tradición siempre viva y activa” (CIC 2421, cf. CA 3).

La divulgación y aplicación de la DSI es una oportunidad de oro para:

- Arrimar responsablemente el hombro en la construcción de la sociedad, subrayando lo mucho que nos une con los distintos.
- El encuentro con los hombres y mujeres de hoy, especialmente con los que sueñan que otro mundo es posible.

- Aminorar la baja credibilidad de la comunidad cristiana.
- Responder a las heridas de las víctimas de hoy.
- Estimular la vivencia de la dimensión sociocaritativa de la fe en nuestras comunidades eclesiales.

“La DSI es un punto de referencia indispensable para una formación cristiana completa” (CDSI 528).

“En concreto, es absolutamente indispensable —sobre todo para los fieles laicos comprometidos de diversos modos en el campo social y político— un conocimiento más exacto de la DSI... Tal doctrina ya debe estar presente en la instrucción catequética general, en las reuniones especializadas y en las escuelas y universidades” (CL 60).

3. Caso de la diócesis de Orihuela-Alicante

Una manera propia de organización:

- Cinco vicarías territoriales.
- Siete delegaciones diocesanas:
 - a) Personas: Laicos / Vida Consagrada / Clero.
 - b) *Tria munera*: Fe / Liturgia / Caridad.
 - c) Medios de Comunicación Social.

Una Delegación de Acción Social y Caritativa de la que forman parte los siguientes secretariados diocesanos:

- Cáritas Diocesana.
- Secretariado de Migraciones.
- Secretariado de Pastoral Penitenciaria.
- Comisión Diocesana de Justicia y Paz.
- Secretariado de Acción contra la Droga.

El delegado tiene una función de coordinación y animación, pero no gestiona directamente ninguno de los cinco secretariados.

Cada uno de estos secretariados tiene tareas para dar y tomar. Al frente de esos secretariados suele haber personas de mucha capacidad.

Se une al trabajo de la Delegación *sponte sua* el Secretariado de Pastoral Obrera.

Una insistencia casi obsesiva: **el sujeto primordial de la caridad es la Iglesia diocesana entera**. Los secretariados son herramientas que expresan la sensibilidad sociocaritativa de la diócesis y que “sirven” en la medida en que ayudan al resto de las comunidades eclesiales a vivir la dimensión sociocaritativa de la fe.

Por tanto, el objetivo fundamental de la Delegación es **alentar la vivencia de la dimensión sociocaritativa de la fe en el conjunto de la diócesis**.

Por lo tanto, el primer punto no es ¿qué hemos hecho, qué estamos haciendo nosotros, los que animamos estos secretariados? La gran cuestión es ¿cómo estamos empujando al conjunto de la diócesis a crecer en sensibilidad y normalidad sociocaritativa.

El funcionamiento de la Delegación:

- Un funcionamiento de bajo perfil, suave, llevadero para no “molestar”, para no “cargar” las agendas y las tareas de personas “sobrecargadas”.
- Una reunión cada dos meses a la que asisten los responsables de cada secretariado para:
 - Recordar y acoger las prioridades del PDP y de la diócesis.
 - Compartir la información de lo nuclear de cada secretariado: objetivos, planteamientos de fondo, fechas de interés diocesano...
 - Evitar duplicidades.
 - Realizar alguna tarea en común, transversal... La función engendra el órgano: el trabajo concreto en común favorece la coordinación, la comunión y una cierta confluencia en el lenguaje...

Cuestiones realizadas en común:

1. Aportación al discernimiento del PDP (fase de borrador).
2. Seguimiento bimensual de la crisis.
3. Documento anual de la Delegación sobre una cuestión de actualidad.

A sugerencia de la Delegación, el Consejo Diocesano de Pastoral abordó en el curso 2008-2009 el tema de la crisis y elaboró un documento titulado "Crisis económica y propuestas operativas para las parroquias". Se hizo una primera edición de 1.000 ejemplares que se repartió a todos los participantes de la Asamblea Diocesana de Pastoral del año 2009. Y se encartó como una separata de la Hoja Diocesana con una tirada de 22.000 ejemplares.

D. Rafael Palmero, nuestro obispo hasta finales de julio, nos pidió en dos ocasiones que entregáramos a Cáritas la paga extra.

4. Documentos de la Delegación

Cada año, más o menos, la Delegación elabora y publica un documento sobre una cuestión de actualidad desde las claves de la DSI.

La gran cuestión que nos planteamos cada año es: *¿qué es lo más significativo que está pasando socialmente a nuestro alrededor?, ¿qué luces podría aportar la Iglesia diocesana?*

¿Con qué objetivos?

- 1.º Crear comunión, sentido de pertenencia, conciencia de Delegación; realizar una acción conjunta entre nosotros.
- 2.º Leer, estudiar, interpretar entre todos un tema "candente" desde las claves de la DSI.
- 3.º Divulgar, dar a conocer la DSI, pero no de un modo abstracto y general, sino a partir de una situación concreta y cercana.
- 4.º Sensibilizar, acompañar a los católicos y comunidades eclesiales.
- 5.º Dialogar con la sociedad y sus organizaciones a partir de situaciones comunes y siendo transparentes en nuestras señas de identidad.

Después de un ejercicio de discernimiento, esto es lo que hemos ido trabajando:

Fecha	Cuestión “candente”	Documento publicado
Curso 2002-2003	Maltrato dispensado a inmigración	<ul style="list-style-type: none"> • Oficina de Atención a Extranjeros • No contabilización de los accidentes laborales de los sin papeles • La mujer inmigrante
Curso 2004-2005	La guerra del agua	<ul style="list-style-type: none"> • El agua, don y responsabilidad • Del anatema al diálogo
Curso 2005-2006	El boom del ladrillo	El actual proceso urbanizador en la provincia de Alicante
Curso 2007-2008	El deterioro y desprecio de la política	El ejercicio de la política a la luz de la DSI
Curso 2008-2009	La calamidad del desempleo	El desempleo en la provincia de Alicante a la luz de la DSI
Curso 2009-2010	Los “marginados” de la crisis	¿Dónde está tu hermano? Relectura de la crisis desde los últimos
Curso 2010-2011	la “apatía” frente a la que está cayendo	La participación ciudadana
Curso 2011-2012	El pesimismo social, la desesperanza	Algo nuevo está naciendo

ÍNDICE DEL DOCUMENTO

“ALGO NUEVO ESTÁ NACIENDO” (ls 43,19)

1. Introducción. ¿Una expectativa frustrada?
2. “Algo nuevo está naciendo”. Pequeños cambios a la vista. El “ver”
 - 2.1. ¿Una austeridad a la fuerza?
 - 2.2. El aumento de la solidaridad y el voluntariado
 - 2.3. La familia, principal agente solidario
 - 2.4. El interés creciente por la formación y la cualificación profesional
 - 2.5. El aumento de las expresiones de insatisfacción
 - 2.6. Un creciente rechazo social de la corrupción
 - 2.7. El lento crecimiento de la llamada “banca ética”
 - 2.8. La lenta recuperación del trueque
 - 2.9. El alternativismo
3. Cuestiones de la Doctrina Social de la Iglesia en juego. El “juzgar”
 - 3.1. La primacía de la persona y su responsabilidad en la búsqueda de soluciones
 - 3.2. La subsidiariedad, el protagonismo de la sociedad civil
 - 3.3. La solidaridad

- 3.4. La familia, célula vital de la sociedad
 - 3.5. La opción preferencial por los pobres
 - 3.6. El respeto de la creación
 - 3.7. El valor humanizador del trabajo
 - 3.8. Criterios éticos de inversión
 - 3.9. La fe en Jesucristo, manantial de creatividad solidaria
4. Pistas para seguir avanzando. El “actuar”
- a) *Todos co-responsables*
 - 4.1. Favorecer el protagonismo y la creatividad de los más afectados por la crisis
 - 4.2. Luchar con otros
 - b) *Tareas permanentes*
 - 4.3. Educarnos en la sensibilidad hacia los empobrecidos
 - 4.4. Alentar una nueva creatividad solidaria
 - 4.5. Avanzar hacia una austeridad “deseada”
 - 4.6. ¿La hora del decrecimiento solidario?
 - 4.7. Favorecer la cultura de la gratuidad o el don
 - 4.8. Fortalecer las redes sociales solidarias
 - 4.9. Moralizar los comportamientos
 - c) *Prácticas alternativas*
 - 4.10. Estimular la cultura del ahorro y el ahorro solidario
 - 4.11. Invertir con criterios morales
 - 4.12. Extender prácticas alternativas
 - d) *El trabajo, clave de la cuestión social*
 - 4.13. Repartir el trabajo existente
 - 4.14. Posibilitar condiciones dignas de trabajo y sueldo
 - e) *El anuncio de Jesucristo, manantial de iniciativas liberadoras*
 - 4.15. Anunciar a Jesucristo, la mayor caridad

5. Algunas iniciativas sociales-ciudadanas que invitan a la esperanza y la creatividad
 - 5.1. Comportamiento ejemplarizante de algunos políticos
 - 5.2. Huertos “urbanos”
 - 5.3. Cooperativas de consumo ecológico (Mercatremol, L’Alficòs)
 - 5.4. Acomar (Acogida de marginados)
 - 5.5. Empresas de inserción (Proyecto Lázaro...)
 - 5.6. Programa “Currelando se currela”
 - 5.7. El Encinar de Mambré
 - 5.8. Proyectos de Cáritas de promoción personal y laboral
 - 5.9. Proyecto Paloma
 - 5.10. El almacén ABC

Importancia del qué y del cómo

- Ejercicio de discernimiento comunitario: qué es lo más significativo de lo que acontece, qué estará Dios queriendo decir...
- Ejercicio de escritura comunitaria: en torno a nueve meses de gestación-maduración, texto-reacciones-nueva redacción-reacciones.
- Consulta a expertos (¿hay algún error de bulto, algún dato inexacto?).
- Discernimiento episcopal-ecclesial (ejercicio de comunión y misión).
- Con el esquema de la Revisión de Vida, subrayando lo peculiar en el “juzgar” y el “actuar”. El “ver” normalmente suele ser más conocido y compartido (p. ej., las cifras provinciales de desempleados...).

Valoración:

La vivencia de la dimensión sociocaritativa de las comunidades cristianas de la diócesis es “manifestamente mejorable”. Al menos, una vez al año nos hacemos “ver” y “oír”.

Eco desigual:

- En la comunidad cristiana:
 - Algunos adictos.
 - “Ni siquiera hemos oído hablar”.
 - Otras urgencias y sensibilidades.

- En la sociedad:
 - Según el tema.
 - Ha posibilitado encuentros de diálogo.
 - Cierta indiferencia...
- En las autoridades civiles: una cierta incomodidad e incomprensión (“es rara la palabra de los no profesionales de la política y el sindicalismo”) (erradicación vivienda precaria, el gasto social en los presupuestos de la Generalitat...).
- El valor de lo colegial, comunitario, sinodal, eclesial...
- A andar se aprende andando; nos ha hecho crecer y aprender a escuchar a Dios en lo concreto.

3. Doctrina Social de la Iglesia y liturgia

Jaime Sancho

Presidente Comisión Diocesana de Liturgia. Diócesis de Valencia

I. La liturgia y el fundamento teológico de la DSI

Como leemos en las páginas finales del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (CDSI 577): “La fe en Dios y en Jesucristo ilumina los principios morales que son el único e insustituible fundamento de estable tranquilidad en que se apoya el orden interno y externo de la vida privada y pública, que es el único que puede engendrar y salvaguardar la prosperidad de los Estados”. La vida social se debe ajustar al designio divino: “La dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana”.

En el mismo sentido, el Papa Benedicto XVI en su carta apostólica *Porta fidei* (PF 14) nos enseña que es la fe la que nos permite reconocer a Cristo, y es su mismo amor el que impulsa a socorrerlo cada vez que se hace nuestro prójimo en el camino de la vida. Sostenidos por la fe, miramos con esperanza a nuestro compromiso en el mundo, aguardando “unos cielos nuevos y una tierra nueva en los que habite la justicia” (2P 3, 13; cf. Ap 21, 1). Precisamente es en la liturgia donde Dios revela por medio de la Palabra y los signos salvíficos lo que Él es en la historia de la salvación que se actualiza en el culto cristiano. En el orden sencillo y solemne del año litúrgico se nos revela el designio de amor de Dios hacia la humanidad y su acción liberadora a favor de Israel, la cercanía gratuita de Dios y el principio de la creación y la acción gratuita de Dios. En este momento final de dicha historia tenemos a Jesucristo, en quien se cumple el designio de amor del Padre y se revela el misterio de amor trini-

tario, que es el origen y la meta de la persona humana. En los sacramentos se ofrece y aplica este misterio de amor haciendo de gentes de todo origen unas nuevas criaturas en la Iglesia, con un destino que asume y trasciende las realidades sociales (CDSI 20-59). En toda experiencia religiosa auténtica y sobremanera en la liturgia cristiana, por tanto, se revelan como elementos importantes, tanto la dimensión del *don* y de la *gratuidad*, captada como algo que subyace a la experiencia que la persona humana hace de su existir junto con los demás en el mundo, como las repercusiones de esta dimensión sobre la conciencia del hombre, que se siente interpelado a administrar convival y responsablemente el don recibido (cf. CDSI 20).

La persona humana y su completo desarrollo individual y social es el centro de interés de la Doctrina Social de la Iglesia, y el “principio sacramental” de la liturgia se basa en una concepción del hombre que tiene en cuenta tesis fundamentales de dicha Doctrina, como es la unidad de la persona humana, abierta a la trascendencia, única e irrepetible, dotada de libertad y dignidad, llamada a vivir en sociedad (cf. CDSI 124-151). En efecto, contra todo dualismo y gnosticismo, la liturgia cristiana, desde el bautismo hasta las exequias, se sirve de signos sensibles y consagra al ser humano íntegro en cuerpo y alma, para la Iglesia como cuerpo de Cristo y la vida eterna. En cada paso de la iniciación cristiana y los demás sacramentos, el hombre es tratado como un ser libre, que responde a Dios a través del diálogo, las opciones y requerimientos que se le presentan, de modo que no está atado por la generación carnal ni por una coacción social.

2. La fuente de la energía de la DSI y la liturgia

La actividad social del cristiano tiene como específico el que se intenta cooperar con la voluntad de Dios expresada en su Palabra y en la persona y obra de Jesucristo, y ello con la conciencia de que esto solo es posible si se cuenta con la ayuda de la gracia, en primer lugar de las virtudes infusas de la fe, esperanza y caridad, recibidas en la iniciación cristiana, y en cada momento con el auxilio de las gracias actuales y las mociones del Espíritu Santo.

Pero no podemos quedarnos con una idea de la gracia como una ayuda exterior, porque se trata sobre todo del fruto de la incorporación a Cristo, de la vida en Cristo, con el cual todo lo podemos, y esa vida nace y se mantiene en la liturgia. Como repite Benedicto XVI citando al Vaticano II:

“Deseamos que este Año suscite en todo creyente la aspiración a *confesar* la fe con plenitud y renovada convicción, con confianza y esperanza. Será también una ocasión propicia para intensificar la *celebración* de la fe en la liturgia, y de modo

particular en la Eucaristía, que es 'la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia y también la fuente de donde mana toda su fuerza'. Al mismo tiempo, esperamos que el testimonio de vida de los creyentes sea cada vez más creíble. Redescubrir los contenidos de la fe profesada, celebrada, vivida y rezada"² (PF 9).

No basta con conocer a Cristo y su doctrina, de amarlo e imitarlo; lo anterior está al alcance de los no cristianos, que pueden trabajar en la misma dirección de los discípulos de Cristo, ya que él mismo dijo: "El que no está contra nosotros está a favor nuestro" (Mc 9,40); el cristiano parte de su existencia injertada en Cristo. Como proclama el CDSI en su conclusión:

"No, no será una fórmula lo que nos salve, pero sí una Persona y la certeza que ella nos infunde: ¡Yo estoy con vosotros! No se trata, pues, de inventar un nuevo programa. El programa ya existe. Es el de siempre, recogido por el Evangelio y la Tradición viva. Se centra, en definitiva, en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar; para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste" (CDSI 577).

La Iglesia es signo y salvaguardia de la trascendencia de la persona humana, cuya dignidad es el fundamento personalista de la Doctrina Social de la Iglesia. Por ello, cuando la comunidad cristiana responde a la convocatoria de Dios y se reúne en asamblea litúrgica, siente su identidad en la historia de la salvación, sin que el destino final de la eternidad la arranque de esta historia de los hombres en la que avanza como el Señor; haciendo el bien y curando a las víctimas del pecado del mundo. La liturgia de la Iglesia es la misma que la del cielo, porque tiene un mismo protagonista, que es el Señor resucitado; en ella no solo leemos la Palabra de Dios como en un documento santo, sino que es el mismo Señor quien nos habla. El *vosotros* y el *hermanos* se refieren a los presentes más que a los galileos o los corintios. La gracia regeneradora y consagrante de los sacramentos nos hace ser sacramentos de Cristo en el mundo: palabra y signo, y la experiencia comunitaria llama a una comunión social que debería ir más allá de un acuerdo de conveniencias. De este modo, leemos en el CDSI que: "A la identidad y misión de la Iglesia en el mundo, según el proyecto de Dios realizado en Cristo, corresponde *una finalidad escatológica y de salvación*". Escatológica quiere decir que el sentido del hombre y el mundo tienen el cumplimiento de su destino en Dios. "Con la predicación del Evangelio, la gracia de los sacramentos y la experiencia de la comunión fraterna, la Iglesia *cura y eleva la dignidad de la persona, consolida la firmeza de la sociedad y concede a la actividad diaria de la humanidad un sentido y una significación mucho más profundos*".³

1. CONC. ECUM. VAT. II. Const. *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, 10.

2. Cf. JUAN PABLO II. Const. ap. *Fidei depositum* (11 octubre 1992): AAS 86 (1994), 116.

3. CDSI 51. A la identidad y misión de la Iglesia en el mundo, según el proyecto de Dios realizado en Cristo, corresponde "una finalidad escatológica y de salvación, que solo en el siglo futuro podrá alcanzar

3. La educación en los valores de la DSI en la liturgia

En el cap. IV, 160 del CDSI encontramos los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, que van junto con los valores de la verdad, la libertad y la justicia por los que hay que trabajar y comprometerse. *“Los principios permanentes de la doctrina social de la Iglesia constituyen los verdaderos y propios puntos de apoyo de la enseñanza social católica: se trata del principio de la dignidad de la persona humana —ya tratado en el capítulo precedente— en el que cualquier otro principio y contenido de la doctrina social encuentra fundamento, del bien común, de la subsidiaridad y de la solidaridad”*. Estos principios, expresión de la verdad íntegra sobre el hombre conocida a través de la razón y de la fe, brotan “del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias —comprendidas en el Mandamiento supremo del amor a Dios y al prójimo y en la Justicia— con los problemas que surgen en la vida de la sociedad”. La Iglesia, en el curso de la historia y a la luz del Espíritu, reflexionando sabiamente sobre la propia tradición de fe, ha podido dar a tales principios una fundación y configuración cada vez más exactas, clarificándolos progresivamente, en el esfuerzo de responder con coherencia a las exigencias de los tiempos y a los continuos desarrollos de la vida social.

Por ello, cuando en la liturgia se vive real y sacramentalmente en Cristo, como miembros diversificados y solidarios de su cuerpo, adquieren su significado y unidad el principio del bien común con sus aplicaciones principales, como son la responsabilidad de todos por el bien común, las tareas de la comunidad política, el destino universal de los bienes y la opción preferencial por los pobres.

La liturgia cristiana educa en el principio de subsidiaridad y de la participación, porque en ella el elemento jerárquico no debe apropiarse de lo que pueden hacer tanto la asamblea en su conjunto como los ministerios y funciones que deben ser asumidas por los laicos, es la “regla de oro” del “todo y solo” que vale para todos los que presiden y participan en la liturgia⁴.

plenamente”. Precisamente por esto, la Iglesia ofrece una contribución original e insustituible con la solicitud que la impulsa a hacer más humana la familia de los hombres y su historia y a ponerse como baluarte contra toda tentación totalitaria, mostrando al hombre su vocación integral y definitiva. Con la predicación del Evangelio, la gracia de los sacramentos y la experiencia de la comunión fraterna, la Iglesia “cura y eleva la dignidad de la persona, consolida la firmeza de la sociedad y concede a la actividad diaria de la humanidad un sentido y una significación mucho más profundos”. En el plano de las dinámicas históricas concretas, la llegada del Reino de Dios no se puede captar desde la perspectiva de una organización social, económica y política definida y definitiva. El Reino se manifiesta, más bien, en el desarrollo de una sociabilidad humana que sea para los hombres levadura de realización integral, de justicia y de solidaridad, abierta al Trascendente como término de referencia para el propio y definitivo cumplimiento personal.

4. CONC.VAT. II. Const. *Sacrosanctum Concilium* 28. En las celebraciones litúrgicas, cada cual, ministro o simple fiel, al desempeñar su oficio, hará todo y solo aquello que le corresponde por la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas.

Lo mismo ocurre con el principio de solidaridad, cuyo significado y valor va más allá de la solidaridad como principio social y como virtud moral o como un valor inscrito en la especie humana, sino que este valor, que impulsa el crecimiento común de los hombres, recibe un sentido superior en la vida y la palabra de Jesucristo. Verdaderamente, en la liturgia están los valores fundamentales de la vida social, que son como la materia que se transforma en la “vía de la caridad”. La experiencia de gratuidad y la desproporción entre la gracia y los méritos personales. La grandeza del perdón que viene del sacrificio de Cristo y la tremenda fuerza de sus palabras: “Tomad, comed y bebed, Esto es mi cuerpo y mi sangre, sacrificados para la remisión de los pecados”, junto con la realidad de la comunión, lleva a transfigurar la “solidaridad” en “caridad”, del mismo modo que la bendición-consecración de los esposos, con la invocación del Espíritu Santo, transforma su amor humano, bueno y hermoso en sí mismo, en sacramento del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús.

En esta síntesis de la fe y la vida no caben dualismos. El cristiano no debe separar su espiritualidad del compromiso social cotidiano. Es una espiritualidad que rehúye tanto del espiritualismo intimista como del activismo social y sabe expresarse en una síntesis vital que confiere unidad, significado y esperanza a la existencia, por tantas y diversas razones contradictorias y fragmentadas, y para ello: la síntesis entre fe y vida requiere un camino regulado sabiamente por los elementos que caracterizan el itinerario cristiano: la adhesión a la Palabra de Dios; *la celebración litúrgica del misterio cristiano*; la oración personal; la experiencia eclesial auténtica, enriquecida por el particular servicio formativo de prudentes guías espirituales; el ejercicio de las virtudes sociales, y el perseverante compromiso de formación cultural y profesional (CDSI 546).

4. Los fundamentos y valores de la DSI en los textos litúrgicos

La liturgia católica, renovada tras el Concilio Vaticano II, ha incorporado a sus textos una mayor inquietud social, reflejo de la DSI anterior y de los grandes documentos conciliares, en especial de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Lo encontramos, en primer lugar, en los formularios para ocasiones especiales, donde la Palabra de Dios y la oración de la Iglesia se centran en temas como la familia, la patria y sus gobernantes, la paz, la justicia, la reconciliación, la santificación del trabajo humano, la concordia; y también en la oración preferente a favor de los “pobres” de toda clase, como los que padecen hambre, los prófugos y exiliados, los cautivos y encarcelados, los enfermos y moribundos, así como los afec-

tados por catástrofes naturales o la guerra⁵, para que “un amor puro y generoso nos impulse a promover el progreso de los pueblos y a realizar, en la caridad, las exigencias de la justicia”, y ello como fruto de la comunión eucarística⁶.

Era frecuente en las oraciones del anterior Misal Romano encontrar oraciones que impulsaban a los fieles a “terrena despiciere et amare coelestia”, despreciar las cosas de este mundo y amar las del cielo; esta tendencia dualista y espiritualista ha cambiado en expresiones como que de tal modo aprendamos a valorar los bienes de la tierra que no perdamos los del cielo, o que “de tal modo nos sirvamos de los bienes pasajeros, que podamos adherirnos a los eternos” y también: “para que disfrutemos de tus beneficios en la tierra y crezca nuestro conocimiento de los bienes del cielo”⁷.

En la oración de la mañana, los Laudes, aparece con frecuencia una petición para que el trabajo de cada día lleve a una más perfecta justicia y hermandad entre los hombres.

5. Conclusión

Hemos podido recordar cómo la liturgia de la Iglesia incorpora los principales temas de la DSI y que ello lo hace tanto por medio de su misma estructura teológica como a través de un interés específico, incrementado en los textos recientes, cuyo conocimiento y utilización podrían mejorarse. Como concluye el CDSI, el programa de acción social de la Iglesia “es el de siempre, recogido por el Evangelio y la Tradición viva. Se centra, en definitiva, en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste” (577).

Todo lo dicho anteriormente se resume magníficamente en la oración de la colecta de la misa por el progreso de los pueblos: “Oh, Dios, que diste un origen idéntico a todos los pueblos y quisiste formar con ellos una sola familia en tu amor; llena los corazones del fuego de tu caridad y suscita en todos los hombres el deseo de un progreso justo y fraternal, para que, con los bienes que generosamente repartes entre todos, se realice cada uno como persona humana y, suprimida toda discriminación, reinen en el mundo la igualdad y la justicia”.

5. Misal Romano. Misas y oraciones por diversas necesidades.

6. Misa por el progreso de los pueblos. Oración después de la comunión.

7. Colecta del XVII domingo y Oración después de la comunión del XXIX domingo ordinario.

9. El trabajo, vocación divina y dignidad de la persona

A los 20 años de la publicación de la *Laborem exercens*

Felipe García Mateos

Diócesis de Plasencia

Resumen

En su artículo el autor reflexiona sobre la importancia que para la Iglesia tiene mantener una visión valiente ante los nuevos escenarios políticos y sociales en los que nos ha tocado vivir. Es clave para la nueva evangelización que no exista una actitud a la “defensiva” (de “encierro” en comunidades e instituciones) y es necesario afrontar todo nuevo reto que el escenario económico de profunda crisis plantee. La encíclica *Laborem exercens*, del Papa Juan Pablo II, se esboza como “Carta Magna del trabajo”, siendo un instrumento esencial para tratar la cuestión social. La encíclica es un documento realista de síntesis, de experiencias sociales, centrado en el trabajo desde una visión de antropología cristiana que considera al hombre no como un algo abstracto, sino más bien como sujeto fundamental del trabajo. Así pues, marca el camino para establecer la justicia en el marco laboral, para la dignidad del hombre, siendo el trabajo humano vocación divina clave de toda la cuestión social. Final-

mente, el autor menciona que la encíclica tiene dos dimensiones sobre el tema del trabajo humano: la dimensión objetiva del valioso trabajo humano, y la dimensión subjetiva del trabajo digno, bien propio de la persona y camino de realización.

Palabras clave: Antropología cristiana, encíclica *Laborem exercens*, evangelización, trabajo, vocación.

Abstract

In his article the author reflects on the importance for the Church of maintaining a courageous vision with the new social and politic scenarios where we actually live. Not having a "defensive" attitude (of "sit-in" in communities and institutions) is the key for the new evangelization, and is also necessary to face up every new challenge that the economic crisis scenario arises. *Laborem Exercens* (John Paul II), appears as the "Main Letter of work". And it's the essential instrument to treat the social problem. The encyclical is a realistic document of synthesis, of social experiences, centered in the work from a Christian anthropologic view that considers human kind not as an abstract object but as the fundamental subject of work. The encyclical shows the path to establish justice in the work field and to dignify men themselves, and making human work the divine calling what is the key for all the social issue. Finally, the author mentions that the encyclical has two dimensions on the human work argument: the objective dimension of the worthy human work, and the subjective dimension of dignifying work, the path of personal realization.

Key words: Christian anthropology, *Laborem exercens*, evangelization; work, vocation.

Introducción

Ante los nuevos escenarios de la secularización, del fenómeno migratorio, de los medios de comunicación de masas, de la economía, de la investigación científica y tecnológica y de la política, la actitud de la Iglesia no puede ser de temor y de miedo o la de emitir un juicio a la defensiva. Tampoco vale encerrarse más en nuestras instituciones. “La nueva evangelización exige que nos confrontemos con estos escenarios, no permaneciendo cerrados en los recintos de nuestras comunidades y de nuestras instituciones, sino aceptando el desafío de entrar dentro de estos fenómenos, para tomar la palabra y ofrecer nuestros testimonios desde dentro”.

El escenario *económico*, con la actual crisis y su repercusión en el mercado laboral —consecuencia de las últimas reformas laborales—, por una parte, interroga a la Iglesia sobre la importancia de la solidaridad de la mundialización, para escuchar la voz de los pobres, y sobre la necesidad de estilos de vida sostenibles a nivel planetario, y, por otra, es una ocasión más para seguir manifestando su doctrina social sobre el “Evangelio del trabajo”, la “Buena Nueva” del trabajo, un mensaje liberador para los hombres y mujeres del trabajo, sobre la Dignidad de la persona humana, el Bien común y el Destino universal de los bienes.

La encíclica *Laborem exercens* (LE), del Papa Juan Pablo II, publicada con ocasión del XC aniversario de la *Rerum Novarum* —15 de mayo 1891—, aunque por razón del atentado sufrido por el Papa, dos días antes, el 13 de mayo, no pudo ser dada a conocer hasta cuatro meses después, el 14 de septiembre de 1981, constituye la “Carta Magna del Trabajo”, concebido este como clave esencial de toda la cuestión social.

Está centrada monográficamente, como lo indica su título, en el trabajo. Es un verdadero tratado, denso y profundo, de antropología cristiana, mejor dicho, cristocéntrica, del trabajo, entendido como “toda actividad humana en el mundo”, desde la actividad manual hasta las actividades intelectuales, en sus múltiples facetas, y las actividades de organización y de dirección, sin excluir las funciones insustituibles de la madre en la familia.

La encíclica parte del hombre, como sujeto activo y responsable del trabajo. El principio de la subjetividad del trabajo —el hombre sujeto— es el hilo conductor de todo el desarrollo de la encíclica.

Este hombre, sujeto del trabajo, no es considerado en abstracto, como ser genérico o ente colectivo, ni como un ser autónomo, autosuficiente, individualista e insolidario, sino como persona, en su única e irrepetible individualidad, como ser

histórico, social y solidario, creado por Dios, herido por el pecado y redimido por Jesucristo. A este hombre se dirigen las preocupaciones, los afanes y el amor de la Iglesia, como “el camino primero y fundamental”.

La encíclica, desde esa perspectiva antropológica, con visión histórica global y realista, adopta una postura de radicalidad lúcida y crítica frente a las ideologías sociales dominantes en aquellos años: el liberalismo capitalista y el socialismo marxista. La personalidad de Juan Pablo II le hace diferente de sus predecesores por su nacionalidad y su experiencia. Conoce por experiencia el colectivismo y el capitalismo.

En el fondo, la encíclica no trata de defender ni de condenar sistemas e ideologías, sino de afirmar la plena verdad del hombre, en su existencia personal y, a la vez, comunitaria y social, desde el núcleo primigenio de la familia, pasando por las sociedades intermedias y la propia nación, hasta comunidad mundial.

Es un documento de síntesis, que integra las experiencias sociales y económicas de Occidente, desde cuya óptica habían sido escritas las encíclicas sociales anteriores, con las experiencias de los países del Este —y también de los del Tercer Mundo— y que se refleja en posiciones más realistas y matizadas ante ciertas formas de propiedad colectiva de los bienes de producción, pero sin dejar de tener en cuenta los avances sociales introducidos en las empresas capitalistas de los Estados más evolucionados —tales como las formulas de “copropiedad”, participación en la gestión y en los beneficios, “accionariado de trabajo...”

La encíclica, con sentido realista, pone de relieve los condicionamientos para la estipulación del contrato de trabajo que derivan de instancias externas y superiores a la empresa —el Estado, los sindicatos y las organizaciones empresariales, las empresas multinacionales y transnacionales, las relaciones comerciales— a quienes llama, con expresión original, “empresario directo”.

Aborda, no podía ser de otra manera, los problemas de la actualidad laboral, siguiendo la línea argumental trazada del trabajador como sujeto activo del trabajo: desempleo, salario justo y prestaciones de la Seguridad Social, función de los sindicatos, trabajo agrícola, los minusválidos y el trabajo, los trabajadores emigrantes, trabajo y familia, trabajo y sociedad. Y termina con un capítulo sobre la espiritualidad del trabajo.

Es una encíclica escrita con visión histórica de largo alcance —sin dejar de tener delante las realidades actuales.

En resumen: *Laborem exercens* es el “Evangelio del Trabajo”, la “Buena Nueva” del trabajo, un mensaje liberador para los hombres y mujeres del trabajo, para toda la humanidad trabajadora.

El mensaje de LE no solamente es actual, sino que, por una parte, sigue cuestionando el modelo económico presente y las actuales condiciones laborales —consecuencias de las últimas reformas laborales— y los derechos del mundo laboral, y, por otra, marca el camino para establecer la justicia en el campo laboral, que no es otro que la dignidad de la persona humana y la dimensión subjetiva del trabajo.

I. ¿Cómo concibe el trabajo la encíclica?

Estamos tan acostumbrados a considerar el trabajo humano desde la concepción que de él ha extendido el capitalismo, es decir, como una variable económica más en su forma de empleo asalariado, que nos cuesta mucho entender su verdadero sentido y valor para el ser humano y para la vida social.

Es verdad que el trabajo humano tiene un importante valor económico, pero es mucho más que eso: **el trabajo es un bien de la persona**. Como tal, el trabajo constituye una cuestión política básica y fundamental, si miramos la política desde el punto de vista de la actividad del ser humano como ser social dirigida a organizar la vida en sociedad buscando el cuidado de la vida.

LE pone de relieve que el **“trabajo humano es la clave esencial de toda la cuestión social”** si la miramos desde el punto de vista de la persona, porque el trabajo es una dimensión esencial de la existencia humana”. Ciertamente, el trabajo, en cuanto problema del hombre, ocupa el centro mismo de la “cuestión social”. La situación general del hombre en el mundo actual exige que se descubran los “nuevos significados” del trabajo humano y que se formulen los “nuevos cometidos” (2). Por eso hay que dar al trabajo del hombre concreto aquel significado que el trabajo tiene a los ojos de Dios y mediante el cual entra en la obra de la salvación.

I.1. El trabajo humano es una vocación divina para la plena humanización

Vocación es la palabra preciosa que nos ayuda a descubrir quién es Dios y a qué nos llama y que introduce a la comprensión de los dinamismos de la revelación de Dios y descubre al ser humano la verdad sobre su existencia. El ser humano se fundamenta en el diálogo de amor de Dios y con Dios, que es comunión, relación, amor. Este diálogo es el proyecto de humanización plena, que

se desarrolla durante toda la vida de cada persona y de todas las personas, en su existencia diaria, mientras se está en camino hacia la plenitud de la vida, hasta que “todos seamos todo en Cristo”.

La dimensión vocacional del ser humano afecta de manera sobresaliente a su “trabajo y a las condiciones en las que se realiza”, porque “la vocación es una llamada que requiere una respuesta libre y responsable” (CV 17). Toda vocación, todo don, es don y tarea, gracia y trabajo.

Es importante recordar desde el principio que, para la Iglesia, el mundo —naturaleza e historia— es el **ámbito de la revelación de Dios**, “quítate las sandalias porque la tierra que pisas es santa”. Por eso tratar de comprender mejor el mundo es una exigencia del querer conocer y amar a Dios con toda su intensidad, de la forma que es posible: conociendo y amando a los hermanos, sabiendo que “conocer a Dios es practicar la justicia” (Jr 22,16) y que “nadie puede decir que ama a Dios a quien no ve, si no ama al hermano al que ve” (1Jn 4, 20).

El ser humano, creado por Dios como ser de necesidades y necesidades infinitas —materiales, culturales y espirituales—, tiene por encima de todo un anhelo de infinito, de plena realización: “viniendo de Dios y yendo hacia Dios, él no vive una vida plenamente humana si no vive libremente su vínculo con Dios” (CIC 44).

“La vida de todo hombre es una vocación” (PP 15) y, consiguientemente, tiene una dimensión de don que le remite antes, más allá y después de ella, no para relativizarla, sino para reconocerla en su inmenso valor. Por eso, cuando se quiebra el orden de la vocación, se acaba rompiendo el sueño de Dios sobre el ser humano: se convierte el trabajo en mercancía y la persona en objeto, vacía de sí, no sabe a dónde ir y pierde el horizonte de su vocación a la plena realización.

El trabajo realizado como vocación tiene algo de divino. Ello se produce cuando hace feliz a la persona, desarrolla su mejor yo que influye en mejorar la naturaleza y la vida de los demás. Por el contrario, cuando el trabajo no tiene condiciones de dignidad, trabajar puede resultar un auténtico infierno, porque se rompe lo más sagrado: la dignidad de la persona humana. De ahí la importancia de las condiciones, tanto objetivas como subjetivas del trabajo, para que se adapten al Plan de Dios. No es cuestión ideológica o política, sino de tomar conciencia de quién es el hombre, la persona humana... a la que nunca se le pueda tratar como objeto.

Pero la vocación va de la mano de la lógica del don. Somos esencialmente dados por Otro. Por eso es consustancial a la naturaleza humana la apertura radical al otro, la relacionalidad. Nada nos realiza más que la dinámica del don: somos

lo que aportamos, damos, regalamos. El ser humano está hecho para el don, no es el único autor de sí mismo, de su vida y de la sociedad.

La experiencia del don es una consecuencia de la relación amorosa con Dios. Dios no responde a la lógica del intercambio —te doy para que me des—, sino a la de la gracia, a la gratuidad.

En el origen del don está el amor de Dios que nos constituye. Esta lógica del don es la que nos abre a la comunión de los demás, en la que se fundamenta la fraternidad. Acoger ese don y construir esa fraternidad es nuestra tarea, y al realizarla hacemos posible nuestro proyecto de humanización y de felicidad.

Por eso, el trabajo y el proceso productivo se tienen que adaptar a esta vocación, a este don, a esta naturaleza humana, y no al revés, como se está haciendo actualmente. Y aquí está el problema, tal y como están organizados el proceso productivo y el trabajo, dificultan esta dinámica y vocación del don del trabajo, y así termina siendo lugar de esclavitud y opresión, de dolor y sufrimiento, de inseguridad y de muerte...

1.2. El primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo (5-10)

La encíclica habla de la doble dimensión del trabajo humano: objetiva y subjetiva.

1.2.1. Por su dimensión objetiva el trabajo humano es muy valioso

“El trabajo en sentido objetivo es el conjunto de actividades, recursos, instrumentos y técnicas de las que el hombre se sirve para producir, para dominar la tierra, según las palabras del libro del Génesis” (LE 4).

El trabajo en sentido objetivo constituye el aspecto contingente de la actividad humana que varía incesantemente en sus modalidades con la mutación de las condiciones técnicas, culturales, sociales y políticas” (LE 5).

En su sentido objetivo, el trabajo se refiere fundamentalmente a dos cosas:

- Los instrumentos que el ser humano utiliza para trabajar —desde la técnica hasta la forma de organizar el trabajo.
- Y lo que produce el trabajo —los frutos del trabajo, lo que construye en la vida social el trabajo humano.

Tanto en lo que se refiere a los instrumentos-organización del trabajo como a los frutos del trabajo, son básicas y fundamentales dos cosas:

- Humanizarán en la medida en que se planteen desde su servicio a la vida y a la comunión social.
- Y, sobre todo, contribuirán a la realización de la vocación del ser humano en la medida en que se organice desde la primacía de la dimensión subjetiva del trabajo, es decir, desde el reconocimiento teórico y práctico de que quien trabaja debe ser siempre fin y sujeto del trabajo, pues es una persona y todo lo demás —instrumentos, frutos...— no son sino cosas.

Mirado desde su dimensión objetiva, todo trabajo humano no tiene el mismo valor. Hablo de valor, no de precio o rentabilidad. Por ejemplo, las armas o los coches de lujo tienen un precio de mercado mucho más alto que el pan, pero el trabajo que produce pan es mucho más valioso que el que produce las armas o los coches de lujo. O, también, el precio que se paga —salario— por el trabajo de un administrativo en la administración pública es mucho más alto que el que se paga en la misma administración por el trabajo de un barrendero, pero el trabajo del administrativo no tiene más valor que el de barrendero, ambos son igual de valiosos si responden a las necesidades reales del servicio que debe prestar esa administración a los ciudadanos.

En este sentido hay que subrayar otro aspecto importante que suele pasar desapercibido, de tan normal que nos parece: el trabajo de organizar, dirigir, mandar... siempre es considerado más, tanto social como económicamente, que el trabajo de ejecutar. Sin embargo, no es tan normal como nos suele parecer: uno y otro trabajo tienen, en realidad, la misma dignidad y valor, pues esta depende, primero que nada, de la dignidad de la persona, y esta es siempre igual.

Por eso es más valioso el trabajo que responde más y mejor a las necesidades sociales básicas que el que no lo hace. Y, también, es más valioso un trabajo bien hecho que un trabajo mal hecho, porque el primero sirve mejor a las personas y a las necesidades sociales que el segundo.

Pero, en cualquier caso, **el verdadero fundamento del valor del trabajo humano no lo da solo ni fundamentalmente su dimensión objetiva, sino su dimensión subjetiva.**

1.2.2. El trabajo en sentido subjetivo

El sentido subjetivo del trabajo humano los constituye el hecho de que quien trabaja es una persona. Como persona el trabajador es sujeto del trabajo.

Este es el primer fundamento del valor del trabajo: la dignidad de la persona que es sujeto del trabajo.

Para la Doctrina Social de la Iglesia esta es la cuestión decisiva: la dimensión objetiva del trabajo hay que contemplarla desde la dimensión subjetiva. Es el hecho de que el trabajo es algo propio de la persona lo que le da su gran valor al trabajo: es un bien.

“No hay duda de que el trabajo humano tiene un valor ético, el cual está vinculado completa y directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona... Esta verdad... constituye en cierto sentido el meollo fundamental y perenne de la doctrina cristiana sobre el trabajo” (LE 6).

El reconocimiento práctico de la importancia de la subjetividad del trabajo humano tiene las siguientes consecuencias importantes:

- a) **La dignidad de la persona humana reclama un trabajo digno, porque el trabajo es una vocación de Dios.** A pesar de la fatiga, es un bien del hombre y no solo útil, sino “digno”. El hombre se realiza como hombre y se hace más hombre en el trabajo

“El trabajo es un bien del hombre. Y es no solo un bien útil o para disfrutar, sino un bien digno, es decir, que corresponde a la dignidad del hombre, un bien que expresa esta dignidad y la aumenta” (LE 9).

- b) **El trabajo debe estar en función de la persona y no la persona en función del trabajo.** Este es el principio básico de la organización del trabajo. Ninguna razón puede justificar que la persona deba adaptarse —en sus circunstancias personales, familiares, sociales— a las exigencias de la producción vistas exclusivamente desde su mayor rentabilidad económica. Al contrario, es la producción la que debe realizarse atendiendo y respetando las necesidades personales, familiares, sociales, culturales, religiosas de las personas. Cuando no es así... se daña la persona, la familia... Se trata de avanzar en la dirección de trabajar para ser y vivir, y no de ser y vivir para trabajar:

“El primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto. A esto va unida inmediatamente una consecuencia muy importante de naturaleza ética: es cierto que el hombre está destinado y llamado al trabajo, pero ante todo, el trabajo está “en función del hombre” y no el hombre “en función del trabajo”. Con esta conclusión se llega justamente a reconocer la preeminencia del significado subjetivo del trabajo sobre el significado objetivo” (LE 6).

- c) **El trabajo es un bien de la persona, un bien de su humanidad.** El trabajo, antes que una actividad económica o un mero factor del proceso productivo, es un quehacer humano dignificante y valioso en sí mismo. Constituye una realidad preciosa a evangelizar:

“Aquel que, siendo Dios, se hizo semejante a nosotros en todo, dedicó la mayor parte de los años de su vida terrena al trabajo manual junto al banco del carpintero. Esta circunstancia constituye por sí sola el más elocuente “Evangelio del trabajo”, que manifiesta cómo el fundamento para determinar el valor del trabajo humano no es, en primer lugar, el tipo de trabajo que se realiza, sino el hecho de que quien lo ejecuta es una persona humana. Las fuentes de la dignidad del trabajo deben buscarse principalmente no en su dimensión objetiva, sino en su dimensión subjetiva” (LE 6).

Y cuando es cosificado y se pone al servicio de estructuras e intereses se vuelve *en terrible productor de víctimas*.

- d) **En el trabajo —y no al margen de él— la persona debe poder realizar su ser sujeto y protagonista, realizarse como persona.** El trabajo es ante todo un medio de perfeccionamiento y realización humana. Y lo es porque supone la respuesta a una vocación que le viene de fuera de sí. De ahí que los trabajadores deben tener la posibilidad de desarrollar sus cualidades y su personalidad en el ámbito mismo del trabajo. Por eso la organización del trabajo debe promover en sí misma la realización personal de quien se ocupa de él.

“*El trabajo es un bien del hombre —es un bien de su humanidad—, porque, mediante el trabajo, el hombre no solo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre, es más, en un cierto sentido se hace más hombre*” (LE 9).

- e) **El trabajo no puede ser considerado y tratado como una cosa,** porque no lo es. Es una propiedad del ser de la persona. El trabajo no es algo externo al ser humano. El trabajo nunca puede ser considerado y tratado como una mercancía o como un elemento impersonal de la organización productiva. El trabajo no es un instrumento de producción. Cuando el trabajo es tratado como mercancía o instrumento se daña profundamente la humanidad de las personas, porque lo que se está haciendo es tratar a la persona como instrumento o mercancía.

“A pesar de todo, el peligro de considerar el trabajo como una mercancía *sui generis* o como una anónima fuerza necesaria para la producción, existe siempre, especialmente cuando la concepción de la regulación de las cuestiones económicas procede señaladamente de las premisas del economismo materialista” (LE 7).

Teniendo en cuenta este doble valor objetivo y subjetivo del trabajo humano y la primacía del valor subjetivo del trabajo sobre su valor objetivo, la Doctrina Social de la Iglesia y la encíclica *Laborem exercens* subrayan que es fundamental la estrecha relación de la vocación al trabajo con otras vocaciones que tiene el ser humano.

- f) **Vocación a realizarse como persona.** El trabajo es un valor personal. Tiene una dimensión personal en la que radica su valor fundamental. El trabajo procede de la persona, es siempre actividad de una persona, y por eso siempre posee un gran valor y dignidad que debe ser reconocido y promovido en la organización del trabajo: lo que se hace con el trabajo, ya sea en sentido positivo o negativo, se hace con la persona que trabaja.

Pero, además, el trabajo es camino de realización de la persona. Las personas necesitamos del trabajo para realizar nuestra humanidad, porque solo podemos responder a nuestras necesidades mediante el trabajo, mediante la actividad que realizamos para responder a esas necesidades. Por eso en la organización del trabajo es fundamental que se reconozca y promueva el protagonismo de sujeto de la persona que trabaja. Cuando esto no ocurre se está privando al ser humano de un instrumento fundamental de su humanización y realización personal.

También el trabajo debe estar ordenado a la persona, tener siempre como finalidad el servicio a las personas y, por tanto, producir aquellos bienes y servicios que las personas necesitamos para una vida digna.

- g) **Vocación a construir una familia.** El trabajo es un valor familiar. El trabajo es uno de los fundamentos sobre los que se forma la vida familiar; que hace posible la formación y el mantenimiento de la familia. Siendo como es la familia una realidad básica en la vida de las personas, y la vida familiar; como todo lo que implica, un derecho fundamental de las personas, el trabajo adquiere en relación con la familia una enorme importancia y valor. Por eso, la Doctrina Social de la Iglesia insiste en que la familia y la vida familiar debe ser uno de los puntos de atención más importantes a la hora de determinar cómo debe ser el trabajo, de forma que este posibilite, favorezca y no obstaculice la vida familiar:

“El trabajo es el fundamento sobre el que se forma la vida familiar; la cual es un derecho natural y una vocación del hombre... Trabajo y laboriosidad condicionan, a su vez, todo el proceso de educación dentro de la familia, precisamente por la razón de que cada uno ‘se hace hombre’, entre otras cosas, mediante el trabajo y ese hacerse hombre expresa precisamente el fin principal de todo el proceso educativo...”

En conjunto, se debe recordar y afirmar que la familia constituye uno de los puntos de referencia más importantes según los cuales debe formarse el orden socio-ético del trabajo humano" (LE 10).

- h) **Vocación a construir la sociedad.** Vocación a construir el Reino de Dios y su justicia. El trabajo es un valor social. Tiene una dimensión social que está vinculada al hecho de que la persona no es un individuo aislado, sino un ser social vocacionado a la comunión con los demás. El valor personal del trabajo se realiza también como valor social. El carácter social del trabajo, cuando se busca desde la construcción de una comunidad de personas que trabajan para responder a sus necesidades y contribuir al progreso de la vida social, es humanizador de la persona, elemento básico de la realización personal en la comunión con los demás. El trabajo es un ámbito básico del servicio a los demás con lo que el trabajo produce.

Por eso, la finalidad fundamental del trabajo es responder a las necesidades de la vida humana en sociedad. El trabajo es instrumento fundamental para multiplicar el patrimonio de toda la familia humana, las bases sobre las que se construye la vida humana. Pero, además, el trabajo es ámbito adecuado de intercambio de las distintas cualidades y capacidades de las personas, de encuentro entre personas, de relaciones humanas... Está llamado a ser tarea comunitaria y ámbito de comunión, y, en ese sentido, es ámbito fundamental de creación de relaciones sociales.

Vocación a construir el Reino de Dios y su justicia: vocación a asumir una responsabilidad común en la santificación y humanización del mundo, de las relaciones y estructuras sociales. Necesidad, por eso, de nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y con los hombres del trabajo (8).

"Movimiento de solidaridad en el campo del trabajo... Son siempre necesarios nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo, de solidaridad con los hombres del trabajo" (LE 8).

- i) **Vocación a la verdad que comporta apertura a Dios y al carácter ético de la existencia.** La verdad cristiana sobre el trabajo se ha contrapuesto a las corrientes "materialistas y economicistas".

El trabajo no constituye un absoluto. Se trabaja para vivir, no se vive para trabajar. Hoy se ha olvidado algo tan claro como que "el trabajo es para la vida". Economicismo y materialismo degradan al ser humano como sujeto del trabajo. El trabajo se ha acabado convirtiendo en una mercancía y el ser humano en algo unidimensional. Limitado a mera

“actividad productiva remunerada”, el hacer humano se ha reducido a su dimensión economicista.

“A pesar de todo, el peligro de considerar el trabajo como una mercancía sui generis o como una anónima fuerza necesaria para la producción, existe siempre, especialmente cuando la concepción de la regulación de las cuestiones económicas procede señaladamente de las premisas del economismo materialista” (LE 7).

- j) **Vocación a la santidad.** Santificar el mundo es hacerlo conforme al sueño de Dios. Santificar el trabajo es hacer que resplandezca la santidad de las cosas mediante el hacer humano. El trabajo, cuando es digno, decente y humano, ayuda a perfeccionar y santificar al ser humano.

¡Trabajamos para la eternidad!

Grandes testigos de la Caridad

François-Xavier Nguyen van Thuan: la fantasía de la caridad

Dra. Flaminia Giovanelli

Subsecretaria del Pontificio Consejo Justicia y Paz

I. Quien cree, nunca está solo

“Quien cree, nunca está solo... estamos rodeados, guiados y conducidos por los amigos de Dios”: este es un concepto base de la homilía de Benedicto XVI del inicio de su pontificado. Desde entonces, ha sido reiterado en otras muchas circunstancias: el 24 de abril de 2005 el Papa se lo aplicaba a sí mismo, así como a las dificultades de asumir “una tarea inaudita”, ante la cual afirmaba precisamente no encontrarse solo: “No tengo que llevar solo lo que, en realidad, nunca podría soportar yo solo. Las filas de los santos de Dios me protegen, me sostienen y me conducen”².

He aquí que seguramente en la primera línea de las innumerables filas de los santos, de aquellos amigos de Dios que sostienen a Benedicto XVI, se encuentra el cardenal François-Xavier Nguyen van Thuan, amigo personal del Papa ya durante su vida. Una amistad entre ambos que encontramos testimoniada por frecuentes y regulares visitas que el cardenal Joseph Ratzinger realizaba al hermano: en concreto y con asiduidad, cuando estaba hospitalizado en la clínica Pío XI en Roma, gravemente enfermo durante los meses que precedieron a su fallecimiento³.

Amistad confirmada, sin duda, en el modo más solemne ante los ojos del mundo, con el homenaje que el Santo Padre dedicó al cardenal Van Thuan en la encíclica *Spe salvi*. En esta, lo señala como un ejemplo a seguir en la oración, particularmente cuando comparecen estados de desesperación, o sobre todo en casos de desesperación aparentemente absoluta.

En este estado de desesperación vivió el cardenal durante los trece años de su encarcelamiento; sin embargo, durante ese periodo, “la escucha de Dios, la posibilidad de hablarle, se convirtió para él en una creciente fuerza esperanzadora, que tras su liberación le permitió convertirse en testigo de la esperanza para hombres de todo el mundo —de aquella gran esperanza que incluso en las noches de soledad no conoce el ocaso—”⁴.

El cardenal Van Thuan se ha convertido en un testimonio para los hombres de todo el mundo, y nos complace pensar que él “protege, sostiene y conduce” a

1. BENEDICTO XVI. *Homilía en la Celebración Eucarística en el solemne inicio del ministerio petrino*, 24 de abril de 2005.

2. *Ibid.*

3. Se debe esta información, así como otros valiosos consejos para la redacción de este artículo, a la Dra. Luisa Melo del Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, quien asistió al cardenal Van Thuan en los últimos meses de la enfermedad que provocó su fallecimiento.

4. BENEDICTO XVI. Carta encíclica *Spe salvi*, n. 32. También en el n. 34, Benedicto XVI hace referencia al cardenal Van Thuan reconociendo su capacidad para entretener la oración pública y la oración personal.

todos aquellos que entablan amistad con él mediante el conocimiento de los problemas y vicisitudes de su vida, junto con la lectura de sus numerosos libros.

2. Una vida de sufrimientos: sostén para nuestras cruces

El cardenal Van Thuan es, sin duda, aún hoy uno de los más dedicados cirineos del Papa: aunque solo fuera por la profunda fidelidad a la sede de Pedro que siempre lo caracterizó y sostuvo durante los momentos más oscuros de su vida. Es significativo el episodio de cómo conservó durante toda su vida dos hojas de *L'Osservatore Romano*, tras haberlas lavado y secado, con las que una mujer de la policía en una ocasión había envuelto un pequeño pescado, destinado para él durante su tiempo de segregación en aislamiento en Hanói⁵. Su vida, marcada por enormes sufrimientos, que afrontó con gran fortaleza, de la que estaba abundantemente dotado, lo predispone, en realidad, a cubrir ese rol de cirineo en favor de todo el que sufre.

Nacido en la ciudad de Hue, el cardenal descendía de una familia de mártires. Sus antepasados fueron, en efecto, víctimas de muchas persecuciones entre 1644 y 1888, lo que tuvo una importancia vital para él. Cuando hizo referencia a esta situación en la primera meditación de los ejercicios espirituales predicados a Juan Pablo II y a la Curia Romana en la Cuaresma del año 2000, afirmaba: “Para nosotros los asiáticos y en particular para mí que soy vietnamita, el recuerdo de nuestros antepasados es de gran valor. De acuerdo con nuestra cultura, conservamos con piedad y devoción sobre el altar doméstico el libro de nuestra genealogía familiar. Yo mismo conozco los nombres de 15 generaciones de mis antepasados desde 1698, cuando mi familia recibió el santo bautismo. A través de la genealogía nos damos cuenta de pertenecer a una historia que es más grande que nosotros. Y acogemos con mayor verdad el sentido de nuestra propia historia”⁶.

Significativas palabras, que indican también un profundo apego a la patria, un “Vietnam que ora, que llora, que triunfa, que espera”, como escribió en la primera estrofa de la bella poesía “... Tú tienes una patria”⁷. Un apego que había sido aquel de toda su importante familia y que le fue en cambio reprochado por el gobierno comunista. En efecto, para el nuevo régimen en el poder, que

5. VALLINI, A. *Il cardinale Van Thuan. Martire della speranza*, Todi, Tau Editrice, 2011, p. 34.

6. NGUYEN VAN THUAN, F. X. *Testimoni della speranza. Esercizi spirituali tenuti alla presenza di S.S. Giovanni Paolo II* (en adelante: *Testimoni della speranza*), Roma, Città Nuova, 2000, p. 16.

7. NGUYEN VAN THUAN, F. X. *Il cammino della speranza. Testimoniare con gioia l'appartenenza a Cristo* (en adelante: *Il cammino della speranza*), Roma, Città Nuova Editrice, 1992, p. 199.

después de la larga y sanguinaria guerra había conquistado Saigón en abril de 1975, era intolerable que el nuevo arzobispo de Saigón⁸ fuera miembro del clan Ngo Dinh. Clan que siempre se había distinguido por acciones en defensa de la población del Sur del país y al cual había pertenecido también su tío materno, el presidente Diem, asesinado en 1963 tras ser acusado de ser aliado de los Estados Unidos⁹.

Por tanto, fue en ese tramo de la historia de Vietnam que el 15 de agosto de 1975, se inició una “nueva y especial etapa de la prolongada aventura”¹⁰ del cardenal. Es difícil reconstruir si no es en grandes líneas todas las fases de sus trece años de reclusión. Tras siete meses en arresto domiciliario en Nha Trang, diócesis de la cual había sido obispo durante ocho años, fue transferido al campo de reeducación de Phú-Khánh. Ahí, fue recluido durante nueve meses en una estrecha celda sin ventanas, desde la cual solamente podía tener contacto con sus crueles carceleros. Posteriormente, fue puesto en aislamiento extremo, que casi lo condujo a la locura. A finales de noviembre de 1976, fue trasladado a Saigón; junto con otros 1.500 desesperados detenidos, viajó en el almacén de una embarcación, “en condiciones indescriptibles”¹¹. Posteriormente, le condujeron al campo de prisioneros de Vinh Quang en el norte de Vietnam, para, dos meses después, sufrir un traslado más a un campo en la periferia de Hanói, donde el trato fue menos inhumano.

Este periodo de idas y venidas duró quince meses, tras los cuales, el 13 de mayo de 1978, el cardenal fue condenado a sufrir un nuevo arresto domiciliario en la parroquia de Giang Xa, una aldea a 20 kilómetros de Hanói. Allí, con la ayuda de un guardia, pudo desarrollar cierta actividad pastoral, hasta que las autoridades decidieron relegarlo nuevamente a una celda. En noviembre de 1982 fue conducido a un apartamento dentro de una zona militar en la que vivió con un oficial de policía y dos agentes. Durante seis años vivió aislado en una celda de máxima seguridad, hasta su liberación, ocurrida el 21 de noviembre de 1988¹².

Los sufrimientos padecidos por el cardenal Van Thuan fueron terribles. Releamos sus palabras, que describen las condiciones en las cuales fue retenido tanto tiempo en la prisión de Phú-Khánh: “en una celda sin ventanas, hace mucho calor, me sofoco, siento mi lucidez disminuir poco a poco hasta perder el sentido; en ocasiones la luz permanece encendida día y noche, otras permanece en oscu-

8. NGUYEN VAN THUAN, F. X. Nombrado con solo 39 años obispo de Nha Trang, posteriormente fue nombrado arzobispo coadjutor de Saigón en 1975.

9. Cfr: VALLE, A. *Il Cardinale Van Thuan. La forza della speranza*, Siena, Edizioni Cantagalli, 2009, p. 14.

10. *Testimoni della speranza*, op. cit., p. 27.

11. Cfr: *Testimoni della speranza*, op. cit., pp. 102-103.

12. Cfr: VALLINI, A. op. cit., pp. 25-29.

ridad; hay tanta humedad que crecen los hongos sobre mi cama. En la oscuridad he descubierto un hueco en la parte baja del muro para hacer correr el agua: así he pasado más de cien días tumbado en el suelo, poniendo la nariz ante ese hueco para poder respirar. Cuando llueve sube el nivel del agua; pequeños insectos, ranas, lombrices y cienpiés entran desde el exterior; los dejo pasar pues no tengo fuerzas para expulsarlos”¹³.

Trece años transcurridos en semejantes condiciones, sumados a los años de guerra que los habían precedido, a las vicisitudes de sus familiares, a las no pocas enfermedades: desde la tuberculosis contraída como joven sacerdote y de la cual sanó de forma casi milagrosa, hasta la grave y dolorosa enfermedad que le provocaría la muerte, lo hacen verdaderamente guía primordial para el hombre que sufre.

3. Guía para la esperanza

Guía de gran validez en cuanto jamás desesperada, más aún, guía a la esperanza.

Cuando el Beato Juan Pablo II lo llamó para predicar los ejercicios espirituales a la Curia Romana “en el primer año del Tercer milenio” lo animó precisamente a transmitir su “testimonio de la esperanza”¹⁴. La esperanza cristiana, esa virtud gracias a la cual podemos afrontar nuestro presente. En efecto, “el presente, incluso un presente difícil, puede ser visto y aceptado si conduce hacia una meta y si de esta meta podemos estar seguros, si esta meta es tan grande para justificar la fatiga del camino”¹⁵. Por esta esperanza, que para la Biblia es el equivalente de la fe¹⁶, la vida del cardenal Van Thuan se vio transformada. Y nos guía precisamente por este sendero de una vida transformada por esa esperanza que es “quizá el desafío más grande en los inicios de este tercer milenio”¹⁷. Desafío y al mismo tiempo oportunidad, “porque en la esperanza, la fe que obra mediante la caridad, abre en el corazón de los seres humanos nuevos caminos, tiende a la realización del mundo nuevo, de la civilización del amor”¹⁸.

13. NGUYEN VAN THUAN, F. X. *Cinque pani e due pesci. Dalla sofferenza del carcere una gioiosa testimonianza di fede* (en adelante: *Cinque pani e due pesci*), Cinisiello Balsamo, Edizioni San Paolo, 5.ª edizione, 2002, p. 23.

14. Esta breve conversación está descrita al principio del libro que recoge las meditaciones: *Testimoni della speranza*, op. cit., p. 9.

15. *Spe salvi*, n. 1.

16. *Ibid.*, n. 2.

17. *Testimoni della speranza*, op. cit., p. 21.

18. *Ibid.*

Reflexionando con atención y no sin veneración la vida y las obras del cardenal Van Thuan, no se puede no comprender que Benedicto XVI lo haya convertido en paradigma para su encíclica *Spe salvi*. En efecto, para el cardenal el encuentro con Cristo que lo ha hecho creer en la vida eterna, ha sido no solo “informativo”, sino también “performativo”¹⁹.

Encuentro “informativo” con Cristo: además de la heroica tradición familiar; la cual se ha mencionado antes, y de la educación cristiana que le fue impartida por su madre, Elizabeth, que le enseñaba las historias de la Biblia y le contaba las memorias de los mártires de su familia, la esperanza del cardenal Van Thuan estaba nutrida por la Sagrada Escritura, de la cual tenía un profundo conocimiento. Para darse cuenta de ello, basta recorrer la colección de las meditaciones *Testigos de la esperanza*, donde las referencias a la Biblia, expuestas en un eloquio sencillo y profundo, son numerosísimas. Pero sobre todo es necesario leer la confidencia hecha a un grupo de jóvenes que le preguntaban cuáles habían sido sus oraciones preferidas: “En la prisión no pude llevar conmigo la Biblia; entonces reporté más de 300 frases del Evangelio en una minúscula agenda; este Evangelio reconstruido y reencontrado ha sido mi *vademécum* cotidiano, mi preciosa alcancía del cual tomar la fuerza y el alimento mediante la *lectio divina*”²⁰. Pero no solo esto, el cardenal mantenía en su recuerdo todas las oraciones litúrgicas, los cantos litúrgicos y cantos gregorianos que recordaba en gran parte de memoria; el *Miserere*, el *Te Deum*, el *Veni Creator*, el himno de los mártires *Sanctorum meritis*. Aprendió a apreciar estos himnos en la oscuridad de la prisión, y absorbió de ellos un gran valor para seguir a Jesús²¹.

Por tanto, este bagaje se transformó en oración, culminado en la oración más bella, la Eucaristía, que celebró cotidianamente durante todos sus años de prisión a pesar de todas las adversidades: “Cuando fui arrestado —recordaba— tuve que irme con las manos vacías. Al día siguiente se me permitió escribir para solicitar las cosas más necesarias: mi ropa, la pasta dental... Escribí a mi destinatario: ‘Por favor, envíeme un poco de vino, como medicina contra el mal de estómago’. Los fieles comprendieron lo que significaba; me enviaron una pequeña botella de vino para la Misa, con la etiqueta ‘medicina contra el mal de estómago’, y obleas puestas en un envase contra la humedad... No podré jamás expresar la felicidad que experimenté: cada día con tres gotas de vino y una gota de agua en la palma de la mano, celebré mi Eucaristía”²².

Encuentro “performativo” con Cristo: el primer resultado de esta “información” es el retorno a lo esencial: “Partí de mi casa vestido solamente con la so-

19. *Spe salvi*, n. 4.

20. *Cinque pani e due pesci*, op. cit., p. 33; *Testimoni della speranza*, op. cit., pp. 85-86.

21. *Ibid.*, p. 34.

22. *Ibid.*, pp. 39-40.

tana, con un rosario en el bolsillo. Durante el trayecto hacia la prisión, caí en la cuenta de que estaba perdiéndolo todo. No me queda sino confiarme a la Providencia de Dios... Desde aquel momento quedará prohibido llamarme 'obispo, padre...'. Soy el Señor van Thuan. No puedo tampoco llevar ningún signo de mi dignidad. Sin previo aviso, me fue requerido, también por parte de Dios, un retorno a lo esencial"²³. Un retorno a lo esencial que prevé tres estadios: la partida, es decir, renunciar a uno mismo; el deber, es decir, tomar cada día la propia cruz; la perseverancia, es decir, seguir a Jesús²⁴. Un retorno a lo esencial que implica elegir a Dios y no a las obras de Dios²⁵. Un retorno a lo esencial sintetizado en las palabras de Santa Teresa de Ávila que el cardenal hizo incidir en el interior de su anillo episcopal: *Todo pasa*²⁶. Y así como Dios es un director incomparable, el cardenal Van Thuan recibió, junto con el capelo, el título cardenalicio de Santa Maria della Scala, la iglesia de Roma donde la santa tuvo desde la época de su canonización un particular culto y donde se conserva una preciosa reliquia suya. El cardenal Van Thuan, desde junio de 2012, reposa en una capilla lateral precisamente en esa Iglesia.

El encuentro "performativo" con Cristo y la invocación a Él —"dona a tu siervo su fuerza"²⁷— cultivan la virtud de la fortaleza. También de ella, en los años de prisión, el cardenal Van Thuan proporcionó un espléndido testimonio: "Decide hacer lo que se tiene que hacer, sin temor ni duda. ¡Sé valiente y lleno de esperanza, confía en Dios y en tu coraje! Cuando te encuentres ante las dificultades, permanece firme como una roca. La gracia de Dios no faltará"²⁸. Para incitar a ser fuertes, el cardenal no suaviza las palabras "*Laissez-faire*": digna expresión del diccionario de los bellacos, esos perezosos que no tienen ganas de luchar: ellos han ya aceptado la derrota... entrar en conflicto con los demás es parte de la normalidad de la vida... Es con la fricción que la piedra se hace más lisa, más redonda, más bella"²⁹.

Vuelto uno a lo esencial y reafirmada su fortaleza, he aquí que el encuentro "performativo" con el Señor produce el efecto más sorprendente: el perdón al enemigo, el amor al enemigo. En palabras del cardenal Van Thuan: "Una noche en la cual había enfermado, en la prisión de Phú-Khán, vi pasar a un guardia y grité: '¡Por caridad, estoy muy enfermo, dadme un poco de medicina!'. A ello el policía me respondió. 'Aquí no hay caridad ni amor, hay solo responsabilidad'. Esta era

23. *Testimoni della speranza, op. cit.*, p. 27.

24. Cfr. *Il cammino della speranza, op. cit.*, n. 2.

25. Cfr. *Testimoni della speranza, op. cit.*, p. 62.

26. Recordaba este detalle S. E. Mons. Giampaolo Crepaldi en la homilía de una Misa con motivo del décimo aniversario de la muerte del cardenal Van Thuan, el 20 de octubre de 20012.

27. Cfr. *Sal.* 85.

28. *Il cammino della speranza, op. cit.*, n. 218; n. 219.

29. *Ibid.*, n. 211.

la atmósfera que respirábamos en la prisión. Cuando me ponían en aislamiento, me confiaron primero a un grupo de cinco guardias: dos de los cuales permanecían siempre conmigo. A los jefes los cambiaban cada dos semanas por un nuevo grupo, a fin de que no se ‘contaminaran’ conmigo. Posteriormente decidieron no cambiarles, pues al contrario ¡todos se contaminarían! Al principio los guardias no hablaban conmigo, respondían solo ‘Yes’ y ‘No’. Era muy triste que queriendo ser gentil y cortés con ellos, me fue imposible, pues evitaban hablar conmigo. No tengo nada que darles en obsequio... Una noche me vino un pensamiento: ‘Francisco, tu eres aún muy rico. Tienes el amor de Cristo en tu corazón. Ámales como Jesús te ha amado’. Al día siguiente comencé a amarlos, a amar a Jesús en ellos, sonriendo, intercambiando palabras gentiles”³⁰. Y además: “Fue muy difícil para mis guardianes comprender cómo se puede perdonar, amar a nuestros enemigos, reconciliarse con ellos. ‘¿Nos ama verdaderamente?’. ‘Sí, os amo sinceramente’. ‘¿Incluso cuando le hacemos el mal, cuando sufre porque ha estado encarcelado por tantos años sin un juicio?’. ‘Piense en los años que hemos vivido juntos. ¡Os he amado realmente!’. ‘Cuando usted esté libre, ¿mandará a los suyos a maltratarnos: a nosotros y a nuestras familias?’. ‘No, continuaré amándoos, incluso si quisierais matarme’. ‘Pero ¿por qué?’. ‘Porque Jesús me ha enseñado a amaros. Si no lo hago ya no soy digno de ser llamado cristiano’”³¹.

4. La fantasía de la caridad

Escribía el Beato Juan Pablo II al inicio del nuevo Milenio: “Es la hora de una nueva ‘imaginación de la caridad’”³².

Conociendo, aunque solo sea parcialmente, las iniciativas con las cuales el cardenal Van Thuan trajo en obras el amor por el rebaño que le había sido confiado (así como por los pobres, los enfermos, sus carceleros y sus colaboradores en el Pontificio Consejo “Justicia y Paz”), no se puede sino estar convencidos de que, con la concreción y el sentido de la realidad que lo distinguían, el cardenal ponía verdaderamente en acto esa imaginación de la caridad invocada por el Papa.

La primera forma de caridad del cardenal Van Thuan es aquella que ejerce con su testimonio de esperanza, es la de convencer sobre la existencia de Dios: que nuestro peregrinaje terreno tiene una meta, y que de dicha meta podemos

30. *Cinco panes y dos peces*, op. cit., pp. 49-50.

31. *Ibid.*, pp. 54-55.

32. JUAN PABLO II. Carta apostólica, *Novo Millennio Ineunte*, n. 50.

estar seguros³³, que el mundo ha sido redimido por la cruz de Cristo. En el momento en el que el cardenal fue hecho prisionero, fue despojado de todas las insignias de su dignidad, en concreto de su cruz pectoral. Los símbolos son un factor esencial, y el cardenal no se limitó a resignarse. En su estancia en la prisión de Vinh Quang, situada en una zona muy montañosa, fue obligado a trabajar cortando leña. No sin mucha dificultad, logró convencer a uno de los carceleros de hacer caso omiso a sus actividades, mientras tallaba una pequeña cruz de madera. Hasta el fin de su cautiverio esta cruz, que se convirtió posteriormente en su cruz pectoral, permaneció escondida siempre en un trozo de jabón.

También es curioso cómo la cadena que sujetaba esta cruz fue también manufacturada manualmente por el cardenal a escondidas. Consiguió realizar esta tarea gracias a la complicidad de otro guardia, al cual el cardenal pidió un trozo de cable eléctrico. Consiguió convencerlo de que no lo utilizaría para suicidarse, porque está claro que “los sacerdotes católicos no cometen suicidio”³⁴. Una vez definitivamente libre, el cardenal Van Thuan llevó todos los días de su vida esta cruz y esta cadena junto a su corazón. No porqué le recordaran a la prisión, más bien porque eran claro ejemplo de su profunda convicción: “solamente el amor cristiano puede transformar los corazones. No las armas, ni las amenazas, ni siquiera los *medios de comunicación*”³⁵. Existe un episodio muy conocido de la vida del cardenal que demuestra su capacidad de enfrentar y de adaptarse a todas las situaciones, de manera intrépida y llena de imaginación, demostrando su solicitud y su amor por sus fieles. En efecto, le atormentaba profundamente el pensamiento de que su detención habría dejado sin pastor a su rebaño³⁶.

Al inicio de su cautiverio, mientras se encontraba en arresto domiciliario en Cay Vong, no podía dejar de desear encarecidamente que su voz pudiese llegar a su pueblo, para confortarlos en un momento crítico. El régimen había cerrado las escuelas religiosas y confiscado todas las librerías católicas, persiguiendo a los religiosos y religiosas.

En ese momento tan dramático, logró obtener la ayuda de un muchacho, llamado Quang, a quien pidió pedazos de papel en los cuales pudiera escribir a sus fieles.

El niño le llevó unos viejos calendarios, en cuya parte posterior el cardenal Van Thuan logró escribir a escondidas, cada noche desde octubre hasta noviembre de 1975. Fue así como, en ese periodo de tiempo, escribió sus 1.001 mensajes, “como las mil y una noches”³⁷ destinados a sus fieles.

33. *Spe salvi*, n. 1.

34. Cfr. *Cinque pani e due pesci*, *op. cit.*, pp. 52-54.

35. *Ibid.*, p. 54.

36. Cfr. *Testimoni della speranza*, *op. cit.*, p. 77.

37. Cfr. *Cinque pani e due pesci*, *op. cit.*, pp. 13-14.

Se trató de una improvisada especie de Catequesis, en forma de breves pero intensos pensamientos espirituales. El joven Quang iba a recoger estos improvisados manuscritos cada mañana para llevarlos a sus familiares, los cuales a su vez los reproducían y los distribuían.

Estos breves textos llegaron hasta Occidente gracias a un grupo de refugiados: los *boat people*, que en distintas oleadas desde 1976 hasta finales de los años ochenta, abandonaron Vietnam. Posteriormente fueron íntegramente publicados en un volumen titulado “*El camino de la esperanza*” traducido a un gran número de idiomas.

Otros episodios menos conocidos testimonian la caridad activa del cardenal Van Thuan por los enfermos. Durante una de las etapas en las cuales no tenía posibilidad de cambiar de residencia, el cardenal ejerció, si no de médico en pleno derecho, al menos de consejero sanitario de la comunidad. En efecto, había logrado ponerse en contacto con la casa farmacéutica Roche. Desde Suiza le llegaban medicamentos que él sabiamente suministraba, tras haber diagnosticado a los miembros de la comunidad, que en gran número se dirigían a él para ser curados. Debemos también recordar que durante los años que transcurrió en Vietnam, tras su liberación, se dedicó vivamente a llevar ayuda a los leprosos, por los cuales continuó a prodigarse incluso después de transferirse a Roma³⁸. En 1988, cuando se encontraba cerca de Hanói, organizó un grupo de mujeres cuyo fin era el de llevar comida a los leprosos. El problema se encontraba fundamentalmente en que este gesto de caridad estaba totalmente prohibido. Las autoridades habían decretado tajantemente no dar de comer a este colectivo. El cardenal Van Thuan hacía preparar una pasta de pescado, de un alto valor nutritivo, en forma de finas tabletas. Hacía colocar estas tabletas en carteras, que las mujeres llevaban a las leproserías, montadas en sus bicicletas a modo de evitar los controles con total discreción.

Mucho más conocida es una iniciativa pastoral obra del cardenal que da frutos aún hoy florecientes. El cardenal Van Thuan fundó, en México, en el año 1999 el movimiento Mater Unitatis. Lo hizo conjugando su antigua inclinación por la promoción de los laicos y de su apostolado con un elemento fundamental de su espiritualidad: su anhelo por la unidad. Un movimiento en el cual laicos consagrados, sacerdotes y religiosas viven en comunidades fraternales, y cuyo deseo final es el de contribuir con su estilo de vida a la realización de la unidad: una unidad interior; una unidad entre los católicos, entre los cristianos; en conclusión, unidad con todo el género humano³⁹. Un ansia por la unidad que yacía en el cora-

38. Cfr: VAN HIEN, P. P. *My Father. The Cardinal Francis Xavier Nguyen van Thuan as he was in my life*, Roma, 2006, p. 14.

39. Cfr: www.materunitatis.org.

zón del cardenal, unidad que veía como un signo de los tiempos⁴⁰. Era tal su espíritu por la unidad que le hizo relacionar la división de las Iglesias como el máximo momento de desaliento: aquel que se refiere al abandono de Jesús, cuando el Señor parecía haber perdido la unidad con el Padre y con los seres humanos⁴¹.

5. Estilo van Thuan: estilo sorprendente

Los varones y las mujeres de Dios se santifican adoptando estilos quizás distintos, todo en concordancia a los dones y a los carismas recibidos, a sus temperamentos, a las circunstancias y a los tiempos en los cuales les ha tocado vivir. Así pues, existen múltiples maneras de vivir la santidad: quizás perseverando por mucho tiempo en actitud de oración entre la capilla y la celda del propio monasterio. O puede que desarrollando humildes trabajos en la portería, en la cocina del convento, o ejercitando el ministerio de párroco. Pero también cabe la posibilidad de que se lleve una vida de aventuras en tierras de misión, o desarrollando, como sucede también para los laicos santos, actividades laborales en un hospital, en las fábricas, en las escuelas o en muchas otras ocupaciones. Las posibilidades son infinitas: pues pueden estar viviendo vidas llenas de sacrificios entre los muros domésticos, o puede que vivan soportando enfermedades y sufrimientos para la gloria de Dios. Pues bien, el estilo del cardenal Van Thuan no puede no definirse como “sorprendente”. Sorprendente por las numerosas características, quizás puede que contrastantes entre ellas, pero que describen una personalidad de extraordinaria riqueza.

Cualquiera que haya conocido personalmente al cardenal, no puede no haber sido conmovido por su tranquilidad, por su dulzura. Caracterizada en su evidente manera de hablar, siempre mesurada, con un tono jamás elevado de voz, y de ningún modo alterado.

Pero esta dulzura y tranquilidad no eran para nada signos relacionados con una posible debilidad. Su fuerza de ánimo, su gran fuerza de voluntad, fue la clave para sobrevivir a los innumerables años de encarcelamiento. Incluso en los momentos de más profunda desesperación, además de la constancia en la oración, jamás olvidó la conservación de su forma física: para combatir las consecuencias de la inmovilidad, hacía gimnasia regularmente y caminaba cuanto le era posible

40. Cfr. *Testimoni della speranza, op. cit.*, pp. 202-203. Aquí el cardenal Van Thuan hace énfasis en la globalización como manifestación de la tensión hacia la unidad pero que en ocasiones es guiada “únicamente por gigantescos intereses”.

41. Cfr. *Testimoni della speranza, op. cit.*, pp. 132-133; cfr: también *Il Cammino della speranza, op. cit.*, n. 256.

en las estrechas celdas⁴². Pero no solo eso, el cardenal Van Thuan tenía un férreo sentido del deber: llegado al punto de considerarlo el “pasaporte” para el cielo. Estaba claramente convencido de que los deberes del propio estado mental indicaban la voluntad de Dios en el momento presente⁴³. Poseía un lenguaje riguroso, que quizás parecía contrastar con su dulzura: “Los laicos consideran que la santidad consiste en fervientes oraciones, en predicar o en retirarse del mundo: estos se han inspirado en las figuras de sacerdotes o religiosos de épocas pasadas. Los sacerdotes y los religiosos conciben la santidad en términos de actividad social o política: desearían competir con los laicos. ¡Hemos aquí sumergidos en el reino del caos! El mundo no se renueva cuando las personas conciben la santidad como algo totalmente distinto de cumplir los deberes del propio estado”⁴⁴.

Otra característica del estilo de van Thuan, fue su simplicidad. Nacido en una antigua familia de tradiciones señoriales, incluso cuando ya era cardenal, amaba presentarse como “el obispo Francisco Javier”. Durante mucho tiempo, tras haber sido nombrado en 1994 vicepresidente del Pontificio Consejo Justicia y Paz, continuó viviendo en una comunidad de religiosas vietnamitas. De ahí se dirigía diariamente a la sede del Dicasterio en el *Palazzo San Calisto*, en una clásica Vespa 50, conducida por su secretario⁴⁵. Nadie podía no quedarse enormemente sorprendido o esbozar una sonrisa al verlo bajar, quitándose el casco, de un medio de transporte tan original para un arzobispo.

Conociendo el dinamismo del obispo Francisco Javier, suscita profunda admiración su capacidad de soportar los trece largos años que, si bien trasladado de vez en cuando de una celda a otra, y luego puesto en arresto domiciliario en una habitación, a fin de cuentas los transcurrió en espacios extremadamente restringidos. Sí, porque el cardenal Van Thuan fue también un gran viajero desde joven y hombre de múltiples contactos y amistades, conservadas fielmente a lo largo de los años en los cinco continentes. Contactos y amistades favorecidos por su conocimiento de los idiomas, capacidad que hizo fructificar incluso para mejorar las relaciones con sus carceleros. En algún momento comenzó, de hecho, a contarles los viajes que había realizado ya a Estados Unidos, Canadá, Japón, Filipinas, Singapur, Francia, Alemania, Italia y, estimulada su curiosidad, pudo responder a la solicitud de los jefes de la policía de enseñarles las lenguas extranjeras, el francés y el inglés, no solo a los guardias, sino también a otros estudiantes. En esta fase, con el intento de informar correctamente a sus interlocutores sobre la naturaleza de la Iglesia, el cardenal realizó también otra notable obra: escribió un *Lexicon* del lenguaje re-

42. Cfr. *Cinque pani e due pesci*, op. cit., p. 33.

43. Cfr. *Il cammino della speranza*, op. cit., p. 14.

44. *Ibid.*, pp. 14-15.

45. Mons. Paul Hien recuerda precisamente aquella motocicleta Vespa en su libro *My Father. The Cardinal Francis Xavier Nguyen van Thuan as he was in my life*, op. cit., p. 15.

ligioso formado por 1.500 palabras en francés, inglés, italiano, latín, español y chino con la explicación en vietnamita⁴⁶. ¡Una agilidad mental extraordinaria, mantenida viva incluso en ese periodo de terrible constricción!

Pero no debemos olvidar que para el cardenal Van Thuan la redacción del *Lexicon* no respondía solamente a una determinación de mantener ágil la mente: esta iniciativa respondía a una preocupación claramente pedagógica. Esa preocupación fue característica fundamental de su dedicación en el Pontificio Consejo “Justicia y Paz” durante los años en los que fue primero vicepresidente (1994-1998) y luego presidente (1998-2002). Durante su presidencia, en efecto, fue cuando dio inicio a la elaboración del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, un proyecto que duró cinco años, inspirado por los obispos de las Américas reunidos en el Sínodo pre-Jubilar, de gran importancia para el cardenal.

Por otra parte, basándose en la convicción fundada de que la Doctrina Social de la Iglesia no era aún suficientemente conocida por las Iglesias particulares, organizó los primeros cursos de iniciación a la enseñanza social por las áreas continentales. Iniciativa en la que se ha continuado trabajando hasta nuestros días: primero para dar a conocer universalmente el *Compendio* y sucesivamente para difundir ampliamente la encíclica social de Benedicto XVI *Caritas in veritate*.

Políglota y sin problemas para desenvolverse por todo el mundo, el obispo Francisco Javier estaba, sin embargo, profundamente ligado a la cultura oriental. Lo que se podía detectar en su particular manera de hablar: un lenguaje lleno de imágenes y apólogos.

Un buen ejemplo lo encontramos en el volumen *Testigos de la esperanza*, que recoge las meditaciones de la Cuaresma del año 2000, efectuadas en presencia del Beato Juan Pablo II.

En este mismo descubrimos una rica mina de historias, en ocasiones aparentemente fantasiosas, que hacen particularmente vivo y fácilmente comprensible el discurso teológico. En realidad, este estilo, por así decirlo, sencillo o “con imágenes” no tiene nada que ver con la superficialidad. Rasgo que, en cambio más molestaba al cardenal, tanto que lo llegaba a considerar una verdadera enfermedad: “No os dejéis contaminar por la superficialidad. Esta enfermedad causa la muerte gradual de la voluntad...”⁴⁷.

No haríamos justicia a la memoria del cardenal Van Thuan si no hablásemos de su sentido del humor, que poseía en buen grado y que, seguramente, le fue de gran ayuda en el transcurso, su aprisionamiento. Poseía una fina ironía, pero nunca

46. Cfr: *Testimoni della speranza*, op. cit. p. 98, e *Cinque pani e due pesci*, op. cit. pp. 50-51.

47. *Il Cammino della speranza*, op. cit., n. 212.

recaía en el sarcasmo, así como una actitud siempre benévola y un verdadero don para el humor; como cuando se atrevía a efectuar inigualables imitaciones, para las cuales poseía una verdadera gracia. Incluso algunos días antes de morir, hospitalizado en la clínica Pío XI, tuvo la capacidad de ánimo para ponerse a imitar la voz y la actitud de su estimado amigo el padre Huynh Nhan, recordando una visita recibida en Hanói en 1989⁴⁸, por motivo de una operación.

Esta ironía tan suya la reservaba también para sí mismo. Aquellos que fueron sus colaboradores en el Pontificio Consejo Justicia y Paz recuerdan aún un buen ejemplo de esa ternura hilarante. El cardenal tenía sobre su escritorio un ramo de flores de tela que representaban a todos y cada uno de sus colaboradores, para tenerlos siempre presentes en la oración. Justo en medio de estas flores había una tarjeta, en la cual aparecían unos pequeños diablillos que portaban tridentes. El cardenal Van Thuan había encontrado esta tarjeta en México, donde existe una gran tradición respecto a las pequeñas figurillas de demonios (por ejemplo, siempre hay una entre los personajes del pesebre de Navidad). Estos le hacían recordar los momentos en los que sentía “los pinchazos de sus tridentes”: sentía de vez en cuando unas cosquillas que en ocasiones le causaban molestias. Así cuando iba a la oficina oraba para que los diablillos lo dejaran en paz a él y también a sus colaboradores...⁴⁹.

No está libre de sentido del humor paradójico el episodio en el que el cardenal Van Thuan enseñó el *Veni Creator* a uno de sus guardias. Este estudiaba el latín para poder entender los documentos eclesiásticos y posteriormente aprendió este canto. En palabras del cardenal: “No puedo expresar cuánto me conmueve escuchar a un policía comunista bajar por la escalera de madera para ir a hacer gimnasia cada mañana y posteriormente asearse en la prisión, cantando el *Veni Creator*”⁵⁰. Pero, en este mismo orden, nada supera la segunda meditación dirigida por él al Beato Juan Pablo II y a sus colaboradores de la Curia Romana con ocasión de la Cuaresma del año 2000, aquella que dedicó a los *¡defectos de Jesús*, cinco, identificados a partir de los Evangelios de San Lucas y de San Mateo!⁵¹

6. ¡María me libera!

Justo recién salido desde el Aula de las Bendiciones: en el momento de su elección manifestó su profunda devoción por la Santísima Virgen, seguro de que ella está “de nuestra parte”. También lo estaba nuestro cardenal, que precisamente

48. Cfr. VAN HIEN, P. P. *My Father. The Cardinal Francis Xavier Nguyen van Thuan as he was in my life*, op. cit., p. 11.

49. También los detalles de este episodio se deben a los recuerdos de la Dra. L. Melo.

50. *Cinque pani e due pesci*, op. cit., p. 52.

51. Cfr. *Testimoni della speranza*, op. cit., pp. 28-33.

en la devoción mariana del Papa, en la época que era cardenal Ratzinger, se inspiró para la vigésima meditación de los ya citados ejercicios espirituales del año 2000: “La Iglesia —en palabras de Joseph Ratzinger— no es un aparato; no es simplemente una institución; no es ni siquiera solamente una de las acostumbradas entidades sociológicas —ella es Persona, es Mujer, es Madre, es viviente—. La comprensión mariana de la Iglesia es el contraste más fuerte y decisivo, respecto a un mero concepto de Iglesia puramente organizativo o burocrático.

Nosotros no podemos hacer la Iglesia, debemos ser la Iglesia. Es solamente en la medida en la que la fe, más allá del hacer, informa nuestro ser que nosotros *somos* Iglesia y la Iglesia está en nosotros. Solamente al ser marianos, nos haremos Iglesia. Incluso en sus orígenes, la Iglesia no fue hecha, sino que nació. Nació, cuando en el alma de María emergió el *fiat*. Este es el más profundo deseo del Concilio: que la Iglesia se despierte en nuestras almas. María nos indica el camino”⁵².

Por tanto, podemos decir que la Santísima Virgen indicó al cardenal Van Thuan cuál habría de ser el itinerario de su vida y él también aprendió a reconocer en María su guía. Reconoció esta guía desde que, como joven sacerdote en Roma acudió a Lourdes y tuvo la intuición de que las palabras dirigidas por la Virgen a Bernadette: “No te prometo gozos ni consolaciones en esta tierra, sino pruebas y sufrimientos”, estaban dirigidas también a él.

Entonces, en 1957, no había señales de lo que le iba a suceder; sin embargo, posteriormente, esta visión volvió a su mente cuando el 15 agosto de 1975, día de la Asunción de María, fue apresado por la policía. Todo esto sería posteriormente confirmado cuando el 21 noviembre de 1988, memoria litúrgica de la Presentación de la Sma. Virgen María en el Templo, logró obtener del ministro del Interior de Vietnam la liberación inmediata. Como prisionero, durante sus largos encarcelamientos en completa oscuridad, había rogado a la Virgen: “Madre, si tú ves que no podré ya ser útil a tu Iglesia, concédeme la gracia de consumir mi vida en la prisión. En caso contrario, concédeme salir de la prisión en una fiesta tuya”⁵³. Y María lo escuchó. Así como escuchó también las oraciones de un compañero del cardenal de la prisión. Un comunista, quien había sido espía y que había sido liberado antes que él, y que le había prometido al cardenal que acudiría a orar por él al Santuario de Lavang. El compañero de prisión mantuvo su promesa cada domingo, a pesar de las dudas albergadas por el cardenal. Cuando no llovía, acudía a la basílica destruida por la guerra, y oraba así por él: “Santísima Virgen, no soy cristiano, no conozco las oraciones, te ruego que des al señor Thuân lo que él anhela”⁵⁴.

52. RATZINGER, J. *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in: IKZt 15 (1986), p. 1141-1142, cit. en *Testimoni della speranza*, op. cit., pp. 242-243.

53. *Testimoni della speranza*, op. cit., p. 252.

54. *Cinque pani e due pesci*, op. cit., p. 34.

Estas palabras conmovieron al cardenal Van Thuan en lo más profundo de su corazón⁵⁵ y son clara demostración de que en el ser humano la dimensión trascendente surge frente al testimonio ofrecido por la vida de tantos creyentes. En mayor grado de la vida de los santos cuya memoria y narración es un instrumento privilegiado de la nueva evangelización⁵⁶.

Una mayor profundización en el testimonio de la profunda esperanza, ofrecido por la obra del obispo Francisco Javier, puede contribuir; y lo pronosticamos, a “conducir a los hombres y mujeres de nuestro tiempo a Jesucristo, al encuentro con Él”⁵⁷, como ha sido predicho por los Padres Sinodales en el Mensaje de su XIII Asamblea General.

55. *Ibid.*

56. Cfr. *Messaggio a conclusione della XIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, 26 ottobre 2012, n. 5.

57. *Ibid.*, n. 2.

En el anterior número de la revista fue publicado el artículo “EL DOCUMENTO LA IGLESIA Y LOS POBRES A TRAVÉS DE UNA LECTURA CREYENTE DE LA REALIDAD”.

En el proceso de edición, el artículo apareció publicado con errores. Por causas ajenas al autor, las citas a pie de página contenían fallos que ahora subsanamos, pidiendo disculpas al lector. Publicamos el artículo con las rectificaciones oportunas.

El documento “La Iglesia y los pobres” a través de una lectura creyente de la realidad

Armando Cester Martínez

Profesor del Instituto Diocesano de Estudios Teológicos para Seglares de Zaragoza

Resumen

Armando Cester presenta en este artículo una reflexión sobre el mundo de la pobreza y de la acción caritativo-social eclesial a la luz del Evangelio. Para ello recurre a la aplicación de la lectura creyente de la realidad, y realiza un recorrido por los diferentes apartados de “La Iglesia y los Pobres”.

Palabras clave: Lectura creyente de la realidad, “La Iglesia y los Pobres”, discernimiento evangélico, pobreza, causas, acción caritativo-social eclesial, análisis de la realidad.

Abstract

Armando Cester presents in this paper a reflection about the world of poverty and the charity and social action in the Church through the light of the Gospel.

Uses the Believing Reading of Reality, and analyses the different sections of “The Church and the Poor”.

Key words: Believing Reading of Reality, “The Church and the Poor”, Evangelical Discernment, Poverty, Causes, Social-Ecclesiastical Charity action, Analysis of Reality.

Para abordar la problemática que nos ocupa —reflexión sobre el mundo de la pobreza y acción caritativa-social eclesial— es necesario, tal como nos dicen los obispos, “hacer un análisis de la realidad: es decir, el conocimiento de las formas más urgentes de pobreza y marginación y de los procesos sociales que las originan, y hacer su discernimiento comunitario a la luz del Evangelio”¹.

Y esa es la metodología que se aplica en el documento “La Iglesia y los pobres”², que lo recorre transversalmente y vertebra, contribuyendo a dar una visión coherente y unitaria del mismo.

En el documento *IP* se ofrece un modelo concreto de lectura creyente de la realidad, ya que contiene los elementos esenciales de la misma³:

- a) Observar la realidad para descubrir las estructuras culturales, sociales, políticas, éticas, económicas y religiosas que organizan la vida social y comunitaria.
- b) Analizar la realidad de modo que nos permita comprender los acontecimientos en su contexto social, así como entender las causas personales, ambientales y estructurales de las situaciones que viven los hombres y mujeres de nuestro mundo.
- c) Tratar de descubrir los signos de esperanza presentes en los hechos cotidianos, ya que son las posibilidades de cambio que llevan en su seno todas las realidades humanas.
- d) Discernimiento evangélico de los retos y signos de esperanza para formular unos principios y criterios que orienten la dinámica personal y comunitaria en la dirección del proyecto de Dios sobre la historia.
- e) Elaborar unas líneas de acción que, partiendo de los principios y criterios orientadores hallados en la anterior fase, conformen un proyecto operativo con un itinerario concreto y unas directrices, que encaminen la reflexión e interpretación evangélica y teológica de la realidad en un proceso en marcha hacia el Reino de Dios.
- f) Verificar en la praxis el proyecto.

1. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. *La caridad en la vida de la Iglesia. Propuestas para la acción pastoral aprobadas por la LX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española* (Madrid 1993) propuesta 1.1.y también p. 9, p. 15. En adelante este documento se citará como CVI.

2. COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. *La Iglesia y los pobres* (Madrid 1994). Este documento se citará como *IP*.

3. Cf. R. PRAT. “Lectura creyente de la realidad”, en: *Cor XIII 84* (1997) 200. Este trabajo se citará como *Lectura*; R. PRAT, *La misión de la Iglesia en el mundo. Ser cristiano hoy* (Salamanca 2004) 138-139. Este trabajo se citará como *Misión*; R. PRAT, *Tratado de teología pastoral. Compartir la alegría de la fe* (Salamanca 2005) 254-256. Este trabajo se citará como *Pastoral*.

- g) Valorar periódicamente los resultados para aprender de los aciertos y de los errores.

Una vez expuestos sus elementos, ya estamos en condiciones de precisar de una manera más detallada en qué consiste una lectura creyente de la realidad; para ello, vamos a recurrir a la definición que Ramón Prat hace de la misma⁴: la entiende como aquella acción personal y comunitaria eclesial encaminada a observar la realidad a partir de los hechos concretos en sus interrelaciones y sus causas más profundas, tratando de averiguar si la realidad que estamos observando está encaminada adecuadamente hacia el proyecto que tiene Dios sobre la historia; para así, y según el diagnóstico realizado, incidir sobre la realidad para transformarla a través de una acción consciente y consecuente, comprometida y evangelizadora, hacia la fraternidad evangélica que brota de la filiación divina.

Una vez determinado qué entendemos por “lectura creyente de la realidad”, y cuáles son sus elementos, a continuación vamos a hacer un recorrido por los diferentes apartados del documento que nos ocupa, de tal manera que nos aporte luz sobre la cuestión que estamos tratando. No obstante, por la distancia temporal que existe entre la fecha de publicación del documento y nuestro presente, haremos notar de una manera somera aquellas cuestiones de actualidad que nos parezcan importantes y que no fueron recogidas en el mismo.

I. Observación de la realidad vivida

I.1. Descripción de las situaciones de pobreza y tipologías de la misma

El documento *IP* comienza analizando la realidad de la pobreza en toda su complejidad y multidimensionalidad⁵. Si leemos los distintos números del documento desde la perspectiva económica, social y cultural, nos daremos cuenta de la gran cantidad de información que aporta y de la calidad del análisis realizado; así como, de la objetividad y respeto que el trabajo tiene hacia los datos constatados de la realidad que se analiza; objetividad esta, que tiene unas consecuencias muy importantes de cara al diagnóstico de la realidad y a la acción que se ha de planificar y llevar a cabo⁶.

Lo primero que se quiere clarificar es la diferencia que existe entre la pobreza como carencia de algo material, que es necesario para subsistir y llevar una

4. Cf. PRAT. *Lectura*, 200; PRAT. *Pastoral*, 254; PRAT. *Misión*, 129-132.

5. Cf. *IP* 1-6.

6. Cf. PRAT. *Lectura*, 202-203

vida digna, y lo que la Iglesia denomina pobreza evangélica⁷, como aquella actitud ideal del cristiano ante los bienes materiales, que hace que se viva con sencillez y austeridad, no acumulando riquezas y compartiendo lo que se obtiene con el trabajo con los necesitados. Este carácter teológico de la pobreza elegida por amor al Evangelio hace libre al que toma esa opción y le conduce a una profunda radicalidad a la hora de respetar la dignidad-inalienable del ser humano, así como de poner en práctica la solidaridad, sobre todo con los más necesitados. Es, asimismo, la fuerza transformadora hacia un orden justo, señalando cuál es la verdadera función del desarrollo técnico y económico: que todos tengan los bienes indispensables para su desarrollo integral⁸.

Pero el documento no se refiere a este tipo de pobreza que podríamos calificar de beneficiosa, sino a aquella que alude a la carencia no solo de bienes materiales, sino de otros aspectos como la cultura, la salud, la formación, etc., que provoca que personas, familias o grupos queden excluidos del modo de vida mínimamente aceptable del país en el que viven; y, por tanto, se considera a la misma, un mal que se debe erradicar⁹.

Vemos, pues, en esta primera aproximación, que la pobreza no solo es individual, sino que es social, ya que relaciona las carencias materiales, y de otro tipo, con la distribución de la renta y los bienes y recursos disponibles en una sociedad que quiere asegurar la dignidad existencial para sus componentes¹⁰.

La pobreza se configura, pues, como un fenómeno que afecta a la dignidad integral del ser humano y a su modo de vida en una sociedad¹¹. No es debida a causas naturales o solo imputable a los propios sujetos, sino sobre todo a mecanismos y estructuras que producen una distribución desigual de los medios de subsistencia¹², por lo que no es una cuestión que pueda abordarse solo como situación de los individuos, ni que pueda combatirse a ese nivel, sino que es un hecho colectivo y social, y debe tratarse sobre todo desde esa vertiente¹³.

7. Cf. IP 1; OBISPOS DE LAS DIÓCESIS DE ARAGÓN. “A los pobres los tendréis siempre entre vosotros” (Mt 26,11). *Reflexión de los Obispos de las Diócesis Aragonesas sobre la pobreza en nuestros pueblos y ciudades*. Primera parte (Zaragoza 1994) n° 27.

8. Cf. JUAN PABLO II. *Sollicitudo rei socialis*. Encíclica en el vigésimo aniversario de la “*Populorum progressio*” (Roma 1987) n° 28. Este documento se citará como SRS; PABLO VI. *Populorum progressio*. Encíclica sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos (Roma 1967) n.º 19-21. Este documento se citará como PP.

9. Cf. IP 2

10. Cf. V. RENES. “Pobreza y procesos sociales”, en: *Cor XIII* 72 (1994) 11-12.

11. Cf. P. DOMÍNGUEZ PRIETO. “El desafío antropológico y la comprensión y praxis de la caridad: contempladores de Cristo”, en: *Cor XIII* 106 (2003) 44.

12. Cf. SRS 9, 16; RENES. o. c., 14.

13. Cf. I. CAMACHO. “La lucha contra la pobreza, una acción desde la sociedad y desde la Iglesia”, en: AA.VV., *Congreso* (Madrid 1996) 171. Este trabajo se citará como *Lucha*.

El desequilibrio se produce en nuestra propia sociedad occidental, en los núcleos urbanos, donde se van creando bolsas de pobreza que configuran lo que se ha venido a denominar como Cuarto Mundo¹⁴. Barrios enteros van degradándose progresivamente, convirtiéndose en refugio obligado de personas cuyos recursos no les permiten instalarse en zonas con mejores equipamientos; son ancianos con pensiones insuficientes, transeúntes, emigrantes extranjeros, gitanos, prostitutas. Al problema de la infravivienda se suma en muchas ocasiones el del paro y el de un entorno familiar desestructurado, lo que facilita que surjan cuestiones, como la drogadicción, el alcoholismo, la ludopatía, la violencia de género, que hacen que la búsqueda de soluciones resulte más compleja.

Así pues, podemos afirmar que la pobreza no puede ser entendida como un fenómeno puramente de carencia material, sino multidimensional y estructural, es decir, provocada por políticas que tienen el crecimiento económico como criterio prioritario, y provocan desigualdad de acceso al mercado del trabajo, la salud, la educación, o la adopción de decisiones y la participación social. Estamos hablando de un nuevo concepto: la exclusión, donde se produce añadida por lo general a las carencias materiales, a una pérdida de capacidad para el ejercicio de la ciudadanía y la participación social.

No nos hemos de olvidar, tras esta mirada local a la pobreza, de que existe también una dimensión universal de la misma¹⁵: países enteros del llamado Tercer Mundo se ven sumergidos en la miseria y el hambre, que se agravan por la deuda externa que deben soportar en relación con los países industrializados.

Si, por otra parte, queremos establecer una clasificación de los distintos niveles de pobreza, deberemos recurrir a la renta media, pudiendo establecer como umbral de la pobreza aquella situación cuya renta es inferior a la mitad de la renta media neta por habitante del Estado en el que se vive¹⁶. Una definición más actualizada de dicha medida es la que se refiere al 60% de la mediana de los ingresos anuales por unidad de consumo. Los ingresos por unidad de consumo se obtienen dividiendo los ingresos totales del hogar por el número de unidades de consumo¹⁷.

Se considera pobreza moderada la que se sitúa entre el 50% y el 25% de los ingresos medios, y pobreza severa cuando los ingresos son inferiores al 25% de los ingresos medios¹⁸.

14. Cf. IP 6; BENEDICTO XVI. *Caritas in veritate. Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad* (Roma 2009) n.º 22. Este documento se citará como CV.

15. Cf. IP 5; CV 22.

16. Cf. L'UNIÓN EUROPÉENNE. *Rapport final de la Comisión au Conseil du premier programme de projets et études pilotes pour combattre la pauvreté* (Strasbourg 1981).

17. Cf. FUNDACIÓN FOESSA. *VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España 2008. Resumen* (Madrid 2008) 40. Este trabajo se citará en adelante como *Resumen*.

18. Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL. "Solidaridad e insolidaridad en la sociedad de hoy", en: AA.VV. *Congreso* (Madrid 1996) 49-51.

Sin embargo, queda claro y patente que la renta media mide más las desigualdades que las carencias; por eso, como ya hemos venido indicando anteriormente, es necesario para abordar mejor esta cuestión acudir al término exclusión, entendido como aquel proceso social de pérdida de integración que incluye no sólo la falta de ingresos y el alejamiento del mercado de trabajo, sino también un debilitamiento de los lazos sociales, un descenso de la participación social y, por tanto, una pérdida de derechos sociales¹⁹.

De aquí, intuimos que los principales factores de exclusión se encuentran en la dificultad de acceso al empleo, a la educación, salud, vivienda, participación política y en la calidad o ausencia de las relaciones sociales²⁰, siendo muchos los indicadores²¹ que deben aplicarse para evaluar la exclusión, si bien se pueden agrupar o derivar de tres grandes ejes: económico, político y social²².

Podemos deducir entonces, que existen tres grupos del binomio pobreza-exclusión que se pueden producir: pobreza integrada, excluidos con dinero, y excluidos pobres²³, siendo este último grupo el que necesita de una mayor protección social por parte de los poderes político-administrativos y una mayor atención caritativo-social por parte de la comunidad cristiana.

1.2. La Iglesia ante estas situaciones de pobreza

La Biblia nos dice: “No debe haber pobres”²⁴; por ello, la pobreza es un mal que se debe erradicar²⁵. No es difícil ver en nuestro mundo hoy muchas personas que esperan ser ayudadas; el amor cristiano impulsa y apremia al compromiso en la erradicación de la pobreza y exclusión²⁶. Por eso, la Iglesia ha estado históricamente comprometida en la ayuda a los marginados²⁷.

Este compromiso con los excluidos tiene multiplicidad de formas de expresión: desde los muy organizados hasta acciones y gestos de peque-

19. Cf. FUNDACIÓN FOESSA. *VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España 2008. Conclusiones* (Madrid 2008) 55. Este documento se citará como *Conclusiones*; y también: F. SALINAS. “La lucha contra la exclusión social: Tendencias y perspectivas”, en: AA.VV. *Congreso* (Madrid 1996) 598-602.

20. Cf. FOESSA. *Resumen*, 3.

21. No es momento de profundizar en este interesante tema, para una mayor información se puede acudir a: cf. FOESSA. *Conclusiones*, 59-82.

22. Cf. *Ibid.*, 56-57; FOESSA. *Resumen*, 9.

23. Cf. *Ibid.*, 12; FOESSA. *Conclusiones*, 84-85.

24. Cf. Dt 15, 4; Hch 4, 34.

25. Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL. *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres* (Santander 2009) 49.

26. Cf. PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (Roma 2004) n.ºs 5-6. Este documento se citará como C.

27. Ver: J. M. LABOA. *Por sus frutos los conoceréis. Historia de la caridad de la Iglesia* (Madrid 2011).

ños grupos o personas que contribuyen a esta labor eclesial en la sociedad. Asimismo, la gran heterogeneidad que existe entre las acciones, tal como hemos comentado anteriormente, así como la diferencia existente entre las instituciones eclesiales que intervienen en esta dimensión diaconal, hace que este ámbito pastoral no esté claramente delimitado, ni sea fácil de cuantificar; abarcando acciones de poca relevancia junto a otras de enorme incidencia social²⁸.

De cualquier manera, ante la urgencia y amplitud de esta labor caritativo-social, la Iglesia dispone de abundantes medios, aunque siempre serán insuficientes.

Si acudimos a nuestro documento de referencia²⁹, este destaca las implicaciones y retos que las distintas situaciones de pobres y exclusión plantean a la misma Iglesia, a la vez que observa y analiza la realidad social en su globalidad; por tanto, la comunidad eclesial es considerada parte de esa misma realidad observada. Este es un dato importante que hay que tener en cuenta, ya que así la realidad es objeto de interpretación sociológica y, al mismo tiempo, de observación, análisis y conversión de fe³⁰.

De esta manera, el análisis de la realidad, se convierte en una exigencia para la Iglesia avivando en ella el servicio hacia los necesitados y la impulsa a trabajar en el mundo de la marginación³¹. De aquí, la necesidad para todos aquellos que desarrollan actividad caritativo-social, de “conocer, vivir y compartir el mundo de y con los pobres” (IP 28). Pero ¿cómo debe de hacerse presente la comunidad eclesial y el cristianismo en este mundo de desesperación, sufrimiento y necesidad?³²: Podemos responder que mediante una acción integral y no fragmentada que tenga en la persona del excluido al sujeto activo del propio desarrollo humano y no a un mero receptor pasivo de ayudas. Y esa acción eclesial, debe serlo de toda la comunidad cristiana; por lo tanto, la coordinación de actuaciones no puede estar ausente, dando lugar no sólo a un planteamiento estratégico, sino teológico: se alumbra la comunión eclesial.

Así pues, la Iglesia debe obrar bien sea luchando por la justicia transformando las estructuras injustas cuando la pobreza se deba a las mismas, bien actuando por amor aún en los casos en que esa situación sea ocasionada por los mismos que la padecen³³. Sin olvidar la dimensión universal de la caridad, ayudando a los

28. Cf. F. AZCONA-J. J. LÓPEZ. “La presencia de la Iglesia en la lucha contra la pobreza en España”, en: AA.VV. *Congreso* (Madrid 1996) 492.

29. *IP*.

30. Cf. PRAT. *Lectura*, 203.

31. Cf. *IP* 8-9.

32. Cf. AZCONA-LÓPEZ. o. c., 501-506.

33. Cf. *IP* 20, 52; *CV* 27.

países del Tercer Mundo, colaborando en su promoción mediante programas de desarrollo que estimulen su propia iniciativa³⁴.

2. Análisis de las causas personales y estructurales de esta situación

El conocimiento de la realidad de la pobreza, de las causas y procesos sociales que la originan se hace condición necesaria para responder eficazmente al reto que la propia pobreza plantea³⁵.

El documento *IP* descarta el fatalismo como origen de la misma³⁶, señalando a la insolidaria desigualdad, al reparto inadecuado de los bienes y, en definitiva, a las situaciones injustas, como la génesis de aquella³⁷. La raíz del problema, dice nuestro texto, se encuentra en la misma entraña del sistema socioeconómico imperante en nuestro tiempo, que está basado exclusivamente en la concepción utilitarista y meramente funcional del ser humano, incapaz de fomentar relaciones solidarias y fraternas entre el género humano³⁸. Pero estos mecanismos financieros y sociales, no están sustentados por el mero destino espontáneo, sino que se deben al actuar de muchas personas y al apoyo activo y pasivo que reciben del conjunto de la sociedad; y que se manifiesta en la corrupción en los negocios, en el despilfarro y el consumismo, y en la obsesión por la riqueza³⁹. Estamos hablando de la responsabilidad social y colectiva que todos tenemos en estas estructuras de pecado⁴⁰.

Hoy en día, esta visión se mantiene vigente; nuestro modelo social genera situaciones de pobreza y exclusión: a nivel mundial, se hace más ancha la brecha entre los países ricos y aquellos llamados eufemísticamente “en vías de desarrollo” y los denominados “pobres”. Asimismo, en el propio seno de las sociedades occidentales opulentas, el modelo genera bolsas de pobreza para franjas muy importantes de

34. Cf. *IP* 53. Se debe tener en cuenta una visión articulada del desarrollo: económico: que se favorezca su participación activa y en condiciones de igualdad en el proceso económico internacional; social: animar que evolucionen hacia sociedades solidarias y con buen nivel de formación; político: ayudar en la consolidación de la democracia que salvaguarde la libertad y la paz a los ciudadanos (Cf. *CV* 21).

35. Cf. *CVI*, propuesta I.I. El que está animado por la caridad trata de descubrir las causas de la miseria para encontrar los medios de combatirla (Cf. *PP* 75; *CV* 30).

36. Cf. *IP* 45.

37. Cf. *CVI*, pp. 9 y 12. Si la pobreza tiene que ver con la mala distribución de los recursos y no con la insuficiencia de éstos, la causa fundamental de la pobreza-exclusión es la injusticia: Cf. CAMACHO. *Lucha*, 127.

38. Cf. *IP* 38.

39. Cf. OBISPOS DE LAS DIÓCESIS DE ARAGÓN. “¿Qué tenemos que hacer?” (Lc 3, 10). *Reflexión de los Obispos de las Diócesis Aragonesas sobre la pobreza en nuestros pueblos y ciudades*. Segunda Parte (Zaragoza 1994) n.º 7-9.

40. Cf. *SRS* 35-36; *CV* 17, 19.

población. Es un modelo de desarrollo pobre y empobrecedor que tiene puesta su esperanza en el paradigma de la modernidad: el crecimiento socioeconómico mantenido por el desarrollo científico-técnico. Un tipo de crecimiento basado solo en el incremento material que justifica la acumulación y el uso desmedido de los bienes y que tiene una concepción de lo humano tremendamente pobre, dificultando la relación igualitaria y fraterna con el otro y la experiencia trascendente de las personas⁴¹.

Volviendo sobre nuestro texto, que, como vemos, es de plena actualidad, este reflexiona sobre las causas personales y estructurales de la pobreza: las causas personales explican la connivencia y complicidad que mantenemos las personas concretas con esta situación; y las causas estructurales explican la situación planetaria de la pobreza en todas sus dimensiones, teniendo en cuenta los elementos económicos, sociales y políticos. Hay una implicación profunda entre ambas causas, de manera que las dos se refuerzan mutuamente en su dinamismo⁴².

a) Causas estructurales en el ámbito internacional:

- 1) La primera causa la encontramos en las naciones desarrolladas, que mediante mecanismos financieros y sociales influyen sobre los países no desarrollados únicamente en beneficio propio⁴³.
- 2) Los propios países pobres o en vías de desarrollo también tienen responsabilidad en su situación de indigencia y necesidad, no debemos olvidarnos de la corrupción que impera sobre todo en los gobernantes y en la administración pública⁴⁴.
- 3) La tercera causa la encontramos en el comercio internacional⁴⁵: son los capitales y técnicos de alta cualificación los que ahora se trasladan a los países de baja renta para producir no lo que necesitan aquellos pueblos, sino lo que conviene a los países ricos, aprovechándose sobre todo de los recursos naturales y de la mano de obra barata⁴⁶. Se ha creado hoy en día una nueva relación mercado-Estado⁴⁷: solo se reconoce al mercado la capacidad de garantizar la eficacia económica, teniendo como agentes principales a las empresas multinacionales, cuyo poder se ha hecho hoy avasallador. Estas

41. Cf. CARITAS ESPAÑOLA. *Modelo de acción social* (Madrid 2009) 25-27; CV 14, 69-70.

42. Cf. PRAT. *Lectura*, 203-204.

43. Cf. SRS 16; IP 29; CV 22, 63.

44. Cf. IP 29; P. JARAMILLO. "Amar sin fronteras. La dimensión universal del amor cristiano en 'La caridad en la vida de la Iglesia'", en: *Cor XIII* 72 (1994) 158-160; CV 22, 33.

45. Cf. IP 30.

46. Cf. J. M. IBÁÑEZ. "Lectura ética del documento. Causas de la pobreza", en: *Cor XIII* 72 (1994) 292; CV 25, 40.

47. Cf. I. CAMACHO. "Beneficios y desigualdades de la mundialización. Una reflexión desde la Doctrina Social de la Iglesia", en: *Cor XIII* 96 (2000) 163-167.

rigen en buena medida el mercado y se anteponen a las acciones de la sociedad organizada, mirando únicamente su propio beneficio. No obstante, si algunos países son los beneficiados de este comercio internacional, lo son nuevamente los llamados ricos o desarrollados⁴⁸.

- 4) La deuda internacional por relaciones comerciales⁴⁹: se genera por la incapacidad de los países pobres de negociar tanto los precios de importación como los de exportación, con aumento de los primeros y reducción de los segundos. Esto se agrava con la presencia de las compañías multinacionales en estos países deudores, que en vez de dotarlos de capital y de la tecnología necesaria para su industrialización, se instalan buscando el beneficio propio, a través de los llamados precios de transferencia⁵⁰.

Además, el pago de tecnologías caras y con frecuencia poco adaptables a los niveles del propio país, las ayudas públicas para el establecimiento empresarial acaban endeudando cada vez más al país receptor de la inversión⁵¹.

La consecuencia inmediata es que los países endeudados tienen la necesidad de destinar los recursos obtenidos de las exportaciones al pago de la deuda externa, impidiendo esto la adquisición de determinados productos de otros países que deberían servir para cubrir las necesidades de su población. Por otra parte, los países acreedores no buscan en realidad otra finalidad que la de garantizar al máximo el cobro de los créditos, exigiendo para ello unos desmesurados esfuerzos a los países afectados⁵².

Se trata de una deuda que por su magnitud impide el saneamiento de los países deudores; por ello, el derecho al desarrollo debe tener en cuenta las cuestiones vinculadas a la crisis deudora de muchos países pobres⁵³.

- b) Causas estructurales en el ámbito nacional: en un marco general del libre mercado total, tal como hemos visto anteriormente, las relaciones

48. Para profundizar en toda esta cuestión se puede acudir a: I. BESTARD. “Globalización y solidaridad”, en: *Cor XIII* 96 (2000) 19-52 y J. T. RAGA. “El comercio de mercancías y los flujos financieros: Consecuencias en las economías de los países subdesarrollados”, en: *Cor XIII* 96 (2000) 241-304.

49. Cf. *IP* 31-33; *CV* 22, 33.

50. Se denominan precios de transferencia aquellos que resultan de la venta de productos en el mismo seno de la compañía transnacional sin aplicar los precios del mercado.

51. Cf. A. OLIVARES. “Deuda externa. Aspectos económicos”, en: *Cor XIII* 90 (1999) 116-117.

52. Para una mayor profundización en este tema: L. DE SEBASTIAN. “El contexto social y económico internacional. Globalización, exclusión y pobreza”, en: *Cor XIII* 90 (1999) 45-65; L. M. VILLEGAS. “La inmoral deuda externa”, en: *Cor XIII* 90 (1999) 137-155; R. BARJA. “La deuda externa y su impacto social”, en: *Cor XIII* 90 (1999) 157-170.

53. Cf. JUAN PABLO II. *Tertio millennio adveniente. Carta apostólica como preparación del Jubileo del año 2000* (Roma 1994) n.º 51; C 450.

de la economía internacional condicionan las nacionales⁵⁴; por ello, las causas se encuentran en la lógica económica del sistema capitalista y del liberalismo económico: economía de mercado, la libre empresa, la competitividad y la tiranía de los beneficios⁵⁵.

- c) Causas personales: la pobreza y sus factores no se pueden comprender independientemente de las estructuras antes mencionadas, pero no podemos engañarnos culpabilizando solamente a estas estructuras económico-político-sociales, hay también una responsabilidad individual, ya sea operando a través de estas estructuras, o de una manera personal con actitudes de egoísmo e insolidaridad o estableciendo relaciones con nuestros semejantes basadas en el interés, utilitarismo, opresión, ostentación, competitividad y despreocupación por el sufrimiento ajeno⁵⁶.

Esta actitud personal antifraterna no es éticamente neutra⁵⁷, ya que presenta una responsabilidad y una culpabilidad moral para los que la ejercen existencialmente. Es una situación de auténtico pecado que no solo esclaviza a quien la lleva a cabo, sino que produce como efecto la opresión de los demás⁵⁸. Estamos asistiendo, desde esta perspectiva, a la quiebra del hombre mismo y de su dignidad⁵⁹, lo que está en juego es la dignidad de la persona⁶⁰.

3. Discernimiento evangélico y eclesial para elaborar unos principios y criterios que orienten la acción en la dirección del proyecto de Dios sobre la historia

Es necesario en un primer momento situarnos en diálogo con el mundo para discernir la llamada que Dios nos hace a través de los pobres, para mejor servir a Cristo

54. Cf. IP 34 y 37.

55. Cf. IP 36-38.

56. Cf. IP 37 y 43.

57. Cf. IP 78.

58. Cf. IP 141-142.

59. Cf. IP 8.

60. Cf. SRS 47.

en ellos⁶¹ y transformar las situaciones de injusticia para eliminar la pobreza y crear formas de convivencia más conformes con la dignidad humana⁶². Esto es lo que hace nuestro documento, que interpreta la situación de la pobreza desde tres principios: la justicia⁶³, el servicio amoroso⁶⁴ y la espiritualidad cristiana⁶⁵. Estos tres ejes van a orientar las acciones que se planteen en el futuro, dotándolas de un contenido evangélico auténtico.

Vamos a esbozar a continuación de una manera muy breve esas tres claves evangélicas:

- a) La justicia: el documento señala la injusticia⁶⁶ como la principal causa de la pobreza, generadora a su vez de otras causas que también actúan en la aparición de la misma. Por eso, constatando su valor etiológico en la aparición de la marginación y exclusión, el texto *IP* nos plantea la necesidad de erradicarla a base de luchar por la justicia⁶⁷.

Esta contienda por la justicia lleva implícito un comportamiento personal justo⁶⁸, así como realizar una denuncia profética de la injusticia cuando esta subyugue a personas y Estados⁶⁹.

Estamos hablando, en definitiva, de no buscar la solución al problema de la pobreza y exclusión desde un modelo asistencialista que intenta paliar los efectos de la misma, sino que tratamos de superar o eliminar la causa que la produce.

- b) La misericordia⁷⁰: la acción caritativo-social de la Iglesia no puede prescindir de la lucha por la justicia, pero tampoco del amor de los cristianos hacia los marginados, que hace que los problemas, angustias y necesidades de estos sean sentidas como propias, y por tanto nos veamos impelidos, lanzados a actuar para solucionarlas como si fueran dificultades exclusivamente nuestras.

Esta misericordia nace del amor que Dios nos tiene y de la comprensión que despierta en nosotros, haciéndonos vivir la común expe-

61. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. *La caridad de Cristo nos apremia. Reflexiones en torno a la “eclesialidad” de la acción caritativa y social de la Iglesia* (Madrid 2004) n° 2.

62. Cf. *CVI* p 12.

63. *IP* 45-79.

64. *IP* 80-119.

65. *IP* 120-154.

66. *IP* 29-44.

67. Cf. *IP* 50. Esta lucha por la justicia supone para la Iglesia y los cristianos una exigencia fundamental: Cf. *IP* 40, 45-46. Por eso, teniendo en cuenta el necesario discernimiento evangélico, los cristianos debemos colaborar con todos aquellos que luchen por un mundo mejor y una sociedad más justa y solidaria: Cf. *IP* 50.

68. Cf. *IP* 48-49.

69. Cf. *IP* 51-54.

70. Cf. PRAT. *Lectura*, 205.

riencia de ser hijos de un mismo Padre y, por consiguiente, en fraternidad común. De esta manera, el amor “filial” deviene en “fraternal”, y el prójimo cobra una especial dimensión amorosa para nosotros.

- c) La espiritualidad cristiana: es la consecuencia de dejarse guiar por el Espíritu Santo para el seguimiento de Cristo. Es un talante de vida sin el que sería imposible luchar por la justicia, la misericordia y la espiritualidad.

Así pues, la justicia, la misericordia y la espiritualidad serán los tres ejes evangélicos que nos permitirán tomar decisiones adecuadas en cada situación concreta observada, analizada e interpretada a la luz de la fe, de tal manera que la praxis establecida pueda ser verdaderamente transformadora según el proyecto de Dios sobre la historia.

4. Elaborar unas propuestas de acción que concreten los principios y criterios que nos aporta el discernimiento evangélico-ecclesial

El documento *IP* no elabora unas actuaciones determinadas, las propuestas de acción que dimanen del mismo son las que contiene el documento *CVI*⁷¹.

Sí que nos advierte *IP* de que no se pueden presentar soluciones simplistas o retóricas, sino que desde el diálogo interdisciplinar se deben ofrecer propuestas posibles y realistas, opciones y fórmulas operativas para transformar las estructuras injustas⁷², sin olvidar que estas proposiciones recojan no solo aspectos asistencialistas, sino también preventivos⁷³.

71. Ambos documentos, *IP* y *CVI*, son fruto de un proyecto común, y su autoría está en el seno de la Conferencia Episcopal Española (=CEE). Las propuestas las ha hecho suyas la Plenaria de la CEE, mientras que la *IP* responde a la firma de la Comisión Episcopal de Pastoral Social de la CEE. Son publicadas conjuntamente en la colección: “Documentos de las Asambleas Plenarias del Episcopado Español”, con el número 17. El rango oficial y la autoría son el nexo de unión de ambos textos, que se fecundan mutuamente. El documento *CVI* es el que suscita la reflexión contenida en *IP* y el documento *IP* es la fuente de la cual emanan las “Propuestas para la acción pastoral” de la *CVI*.

72. Cf. *IP* 52.

73. Cf. *IP* 92.

En el año 2002, Cáritas Española, en el marco reivindicativo de la puesta en marcha por parte del Estado español de un Plan Nacional para la Inclusión Social, señalaba algunas medidas específicas que deberían llevarse a cabo para atajar el fenómeno de la exclusión social⁷⁴. Estas propuestas nos dan pistas hoy de por dónde deberían actualizarse las prioridades señaladas en el documento *CVI*: en primer lugar, garantizar las rentas y la protección familiar; en segundo lugar, elaborar un plan de empleo; y, en tercer lugar, una serie de medidas que incluirían: asegurar los niveles educativos básicos a todos los ciudadanos, favorecer programas de vivienda digna, asistencia a la dependencia de personas ancianas, y establecer programas sociosanitarios de atención y prevención de la prostitución y drogadicción.

El reciente informe FOESSA sigue señalando los mismos ámbitos de intervención: rentas, empleo, educación, sanidad y vivienda⁷⁵; si bien añade la carencia o no de los servicios sociales en un territorio o sociedad⁷⁶.

5. Verificar periódicamente, en la praxis, los resultados

Es importante analizar lo que se hace y la perspectiva de tales acciones en el presente y para el futuro. Esta revisión debe valorar cuanto haya de positivo en lo que se está haciendo, reconocer las deficiencias que se produzcan y proyectar un programa para el futuro ⁷⁷

Del acierto en el modo de hacer esta revisión dependerá en gran medida la tarea de la lectura creyente de la realidad: observar, analizar e interpretar la propia realidad, para diagnosticar si lo que hacemos responde al proyecto evangélico y poder avanzar así en la construcción del Reino de Dios.

74. Cf. SERVICIO DE ESTUDIOS Y PROGRAMAS DE PERSONAS SIN TECHO. CÁRITAS ESPAÑOLA. “Asociaciones, Instituciones y ONG’S católicas en la promoción de un nuevo compromiso ético cristiano. Inclusión social: Un derecho constitucional”, en: *Cor XIII* 101 (2002) 279-289.

75. Cf. FOESSA. *Resumen*, 14-15; FOESSA. *Conclusiones*, 89-144.

76. Cf. *Ibid.*, 145-156. Benedicto XVI nos recuerda el peligro que conlleva que los países recorten su gasto social, ya que no solo se mantienen los niveles de pobreza, sino que pueden aumentar (cf. *CV* 25). Proclama de una manera clara que se mejoren los servicios sociales en todos los países (cf. *CV* 60).

77. Cf. *CVI* p 13.

Últimos títulos publicados

EUROS

<ul style="list-style-type: none"> ■ Comentarios al Documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas» (Enero-marzo 2000) N.º 93 ■ La Trinidad (Abril-junio 2000) N.º 94 ■ Cuestiones actuales de Teología de la Caridad (Julio-septiembre 2000) N.º 95 ■ La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas (Octubre-diciembre 2000) N.º 96 ■ Por una pastoral de justicia y libertad. VI Congreso Nacional de Pastoral Penitenciaria (Enero-junio 2001) N.ºs 97-98 ■ La Acción Caritativa y Social de la Iglesia. Del dicho al hecho (Julio-septiembre 2001) N.º 99 ■ Teología de la caridad: cien números de CORINTIOS XIII (Octubre-diciembre 2001) N.º 100 ■ Retos y caminos de actuación ante la problemática social de la España actual. XI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia (Enero-marzo 2002) N.º 101 ■ Inmigrantes: Vivencias, reflexión y experiencias. XIII Jornadas sobre Teología de la Caridad (Abril-junio 2002) N.º 102 ■ Migraciones, pluralismo social e interculturalidad. Retos para la Doctrina Social de la Iglesia (Julio-diciembre 2002) N.ºs 103-104 	<p>9,91</p> <p>9,91</p> <p>9,91</p> <p>9,91</p> <p>13,22</p> <p>10,16</p> <p>10,22</p> <p>10,46</p> <p>10,46</p> <p>10,46</p>
---	---

■ Coordinación de la acción caritativa y social de la Iglesia. Encuentro Nacional de delegados episcopales y responsables de la acción caritativa en la diócesis (Enero-marzo 2003) N.º 105	10,82
■ Una nueva imaginación de la caridad (Abril-junio 2003) N.º 106	10,82
■ Desarrollo de los pueblos y caridad (Julio-diciembre 2003) N.º 107-108	10,82
■ Modelo de vida: consumo, consumismo y caridad (Enero-marzo 2004) N.º 109.....	10,82
■ Cultura de la solidaridad y caridad política (Abril-junio 2004) N.º 110	10,82
■ La Iglesia en Europa desde la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II (Julio-septiembre 2004) N.º 111	10,82
■ ¿Hacia dónde va el Estado de Bienestar? Debate sobre el bien común y sus mediaciones. XIII Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre 2004-marzo 2005) N.ºs 112-113	10,82
■ Mediación-reconciliación «por una pastoral de justicia penitenciaria» (Abril-septiembre 2005) N.ºs 114-115	10,82
■ «La presencia de la Iglesia en una sociedad plural». XIV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre-diciembre 2005) N.º 116	10,82
■ De Camino hacia «Deus caritas est» (Enero-junio 2006) N.ºs 117-118	10,82
■ El compartir fraterno (Julio-septiembre 2006) N.º 119	10,82

<ul style="list-style-type: none"> ■ «El amor como propuesta cristiana a la sociedad de hoy». Reflexiones a partir de la Encíclica <i>Deus caritas est</i>. XV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre-diciembre 2006) N.º 120 ■ Testigos de la dignidad del pobre en un nuevo mundo (Enero-marzo 2007) N.º 121 ■ La actual situación democrática en España. Su base moral (Abril-junio 2007) N.º 122 ■ La caridad crece por el amor (Julio-septiembre 2007) N.º 123 ■ Ecumenismo unidad en la caridad (Octubre 2007) N.º 124 ■ Esperanza y Salvación. Lectura de la encíclica <i>Spe Salvi</i> (Enero-marzo 2008) N.º 125 ■ El desarrollo de los pueblos (Abril-junio 2008) N.º 126 ■ V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Julio-diciembre 2008) N.ºs 127-128 ■ San Pablo, testigo de la caridad (Enero-marzo 2009) N.º 129 ■ Conciencia individual y conciencia pública ante la situación social y política (Abril-junio 2009) N.º 130 ■ Acogida y solidaridad con el emigrante (Julio-septiembre 2009) N.º 131 ■ <i>Cáritas in veritate</i>: una propuesta humanista (Octubre-diciembre 2009) N.º 132 	<p>10,82</p> <p>11,50</p> <p>11,50</p> <p>11,50</p> <p>11,50</p> <p>12,00</p> <p>12,00</p> <p>12,00</p> <p>12,50</p> <p>12,50</p> <p>12,50</p> <p>12,50</p>
---	---

■ Construir un nuevo modelo social: provocación y respuesta cristiana (Enero-marzo 2010) N.º 133	12,60
■ La crisis, un desafío cultural y ético (Abril-junio 2010) N.º 134	12,60
■ Celebrar desde la caridad el año europeo contra la pobreza y la exclusión social (Julio-septiembre 2010) N.º 135	12,60
■ La crisis ecológica, un reto ético, cultural y social. XIX Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre-diciembre 2010) N.º 136	12,60
■ Iglesia, colectivos vulnerables y justicia restaurativa. «Por una pastoral de justicia y libertad» (Enero-junio 2011) N.ºs 137-38	18,00
■ Voluntariado y ciudadanía activa: la institucionalización de una utopía (Julio-septiembre 2011) N.º 139	12,85
■ VII Congreso Hispano-Latinoamericano y del Caribe de Teología sobre la Caridad (Octubre-diciembre 2011) N.º 140	12,85
■ ¿Qué propuestas de evangelización para la vida pública en España? (Enero-marzo 2012) N.º 141	12,85
■ La familia: fuente y espacio de caridad (Abril-junio 2012) N.º 142	12,85
■ “La Iglesia y los pobres” (1994) (Julio-septiembre 2012) N.º 143	12,85
■ Los nuevos escenarios de la Iglesia en la evangelización de lo social (Octubre-diciembre 2012) N.º 144	12,85



Boletín de suscripción anual a Corintios XIII

Datos personales:

D./D.ª/Entidad _____

Domicilio _____ n.º _____ piso _____ C.P. _____

Localidad _____ Provincia _____

Teléfono _____ E-mail _____ NIF/CIF _____

Precio de suscripción 2013: España 33,35 € Europa: 45,50 € América: 74 \$

Forma de pago:

Por domiciliación bancaria: Titular de la cuenta:

Código cuenta cliente:

Entidad	Oficina	D.C.	Número
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>

Adjunto cheque

Realizo transferencia a la cuenta de la Caixa

Número: 2100-2208-33-0200255098

Firma



Caritas Española, de acuerdo a la legalidad vigente, incorpora sus datos personales a nuestros ficheros garantizando su confidencialidad. Si lo desea puede acceder a ellos, rectificar o cancelarlos escribiendonos a Embajadores, 162. 28045 Madrid.



La presencia de la Iglesia en la sociedad como agente de evangelización es una fuerte llamada que resuena en este Año de la Fe convocado por Benedicto XVI. Por ello, la Fundación Pablo VI y el Instituto Social León XIII han escogido este eje como guía de su vigésimo Curso de Doctrina Social de la Iglesia. Este número contiene las ponencias, mesas redondas y comunicaciones del curso.

El vínculo entre fe y caridad, destacado en *Porta Fidei*, abre un camino de preguntas y retos en los tiempos actuales. Los retos van siendo abordados por los ponentes, precisamente, en el cincuenta aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II. Es el Concilio, leído hoy, el que alumbró los pasos que se proponen para evangelizar la sociedad por la caridad.

Se aborda la cuestión teológica de la relación fe-caridad, de la educación y de la evangelización de la cuestión social; se presenta también una visión eclesiológica de la Iglesia en el mundo de hoy desde la lógica del don y la construcción de lo social. Una Iglesia solidaria con la historia humana, que tiene en su Doctrina Social un tesoro todavía poco conocido.

Dos mesas redondas aportan la riqueza de la reflexión de personas que prestan su servicio "a pie de obra", en espacios en los cuales se ejerce la caridad desde la fe, con pasión evangelizadora.

Por último, pocos creyentes como el cardenal Van Thuan vivieron la fe en la caridad de la manera más radical. A él se dedica la sección "Testigos de la Caridad".

 **Caritas
Española**

Editores

Embajadores, 162 - 28045 MADRID

Teléfono 914 441 000 - Fax 915 934 882

publicaciones@caritas.es

www.caritas.es

