SUMARIO

ESTUDIOS

- **San Pablo, gigante de la comunicación.**
  Francisco RAMÍREZ FUEYO, SJ 701
- **Elementos para la comprensión actual de la transmisión y recepción de la fe.**
  Abel TORAÑO FERNÁNDEZ, SJ 711
- **Familia, escuela, parroquia: tres pilares en la transmisión de la fe.**
  Isabel GARCÍA-GALLO y Concha VALDÉS MOREIRAS . . . 723
- **Testigos y ciudadanos. Cinco dramas en la presencia pública de la fe.**
  Agustín DOMINGO MORATALLA 735

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Solidaridad ¿con quién? «Incola» y el trabajo en red.**
  Delegación de Acción Social Provincia de Castilla SJ 749

LOS NOMBRES DE DIOS

- **7. Dios el existente. Los nombres de Dios en el islam.**
  Thomas MICHEL 755

LOS LIBROS

- **Recensiones** 771

PRESENTACIÓN

PASAR EL TESTIGO DE FE

Una de las inquietudes compartidas hoy por la gran mayoría de los creyentes es la dificultad de comunicar la fe, tanto a las nuevas generaciones como a quienes viven ajenos al evangelio. Cierta sensación de fracaso y desesperanza se cuela en los corazones. Da la impresión de que no sabemos transmitir y de que no basta con la «vuelta a la experiencia» como eje fundamental de la comunicación; de que no hay lenguaje actualizado ni personas con perfiles suficientemente atractivos para llegar con eficacia a nuestro mundo y nuestra sociedad, especialmente a los jóvenes.

Además, hay que contar con un doble reto: por una parte, la necesidad de dar cabida a que las nuevas generaciones se vayan expresando (el inevitable pero siempre dificultoso relevo generacional); por otro lado, la toma de conciencia de que esto de la fe, mucho más que contar experiencias, significa entregarse/vaciarse totalmente. Como le sucede al donante de sangre, la vida cambia en el hecho de darse (en el donante, la sangre se ve obligada a regenerarse y renovarse, y en el que la recibe obra el milagro de otorgarle nuevas posibilidades de vivir). En ambos, la donación se convierte en un hecho en el que todos ganan. Es una inyección de vida.

De ahí que, al comenzar un nuevo año académico en España, ofrezcamos este número de SAL TERRAE, que se abre con el artículo de *Francisco Ramírez,* «San Pablo, gigante de la comunicación». El autor subraya la osadía de titular así su artículo en un mundo como el nuestro. Detrás de él están algunos aspectos que, sin embargo, pueden animar a muchos de los que colaboran en la tarea que refleja este número de nuestra revista: Pablo, hombre apoyado en la fuerza de Dios que actúa en él y en otros; Pablo, movilizador de personas; Pablo, orador y escritor preparado.

¿Transmitir la fe o recibir la fe? Es ésta una pregunta importante que quizás es bueno que se haga todo el que quiera colaborar en la labor de pasar el testigo de la fe. Recogiendo algunas afirmaciones e intuiciones del Vaticano II, y partiendo de la imprescindible dimensión mística que posee la citada tarea, *Abel Toraño* reflexiona en torno al transmisor de la fe, a los contenidos y modos de la transmisión, así como en torno al receptor de la fe.

Tres lugares estrechamente relacionados, en los que se hace indispensable pasar el testigo de la fe, son la familia, la escuela y la parroquia. Desde su cotidiana labor evangelizadora, y teniendo como importante referencia una encuesta por ellas realizada, *Isabel García-Gallo* y *Concha Valdés* subrayan que la educación en libertad y la transmisión de la fe dirigida a las libertades personales es el gran reto que debe mover a la familia, la escuela y la parroquia en su deseo de colaborar en la tarea comenzada por Jesús, Pablo, Pedro y muchos otros seguidores suyos.

También en la plaza pública puede transmitirse la fe. *Agustín Domingo Moratalla* afronta el reto de desarrollar el difícil y muy actual tema de la transmisión de la fe en un ámbito más público. Lo hace reflexionando sobre tres aspectos complementarios: transmisión de la fe en cuanto proceso de alfabetización y capacitación cultural; la ética narrativa, oferta para testigos y ciudadanos del mundo de hoy; algunos dramas que vive el cristiano en el espacio público de ciudadanía.

ST 93 (2005) 701-710

ESTUDIOS

San Pablo, gigante de la comunicación

Francisco RAMÍREZ FUEYO, SJ*

Sólo el título que se me sugirió para este artículo da ya qué pensar. Los «gigantes de la comunicación» son hoy principalmente las grandes empresas de telefonía y los grupos internacionales de televisión, prensa y otros medios. *Internet,* por su parte, puede considerarse ya hoy como el «supergigante» de la comunicación. Estos medios llegan y comunican a cientos de millones de seres humanos de todo el mundo. Estos medios crean opinión, cuando no crean noticias, y son sin lugar a dudas uno de los mayores poderes de nuestro mundo.

Al lado de estos medios, resulta casi irónico hablar de una sola persona, Pablo de Tarso, como «gigante de la comunicación»: un hombre que vivió hace dos mil años, y cuyas palabras y cartas llegaron en vida a unos pocos cientos o miles de personas. Cualquier encuentro del Papa con los fieles reúne normalmente a más personas de aquellas a las que probablemente habló Pablo en toda su vida.

Como Jesús de Nazaret, como tantos otros cristianos, la persona y la palabra de Pablo fue la semilla que «cae en tierra y muere» y que luego Dios hace fructificar. Pablo mismo, hablando de la resurrección, emplea esta imagen en 1 Co 15,36-43: «lo que tú siembras no cobra vida si antes no muere [...] se siembra débil, resucita poderoso». Y así lo entendió Lucas cuando puso en boca de Pablo, en su magnífico discurso de despedida: «pero no aprecio en nada mi vida, con tal de completar mi carrera y el ministerio que recibí del Señor Jesús, anunciar la buena noticia de la gracia de Dios».

---

* Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas. Director de la revista *Estudios Eclesiásticos.* Madrid.

Podríamos multiplicar los textos en que se relaciona apostolado y cruz, testimonio y sacrificio; no habría que pensar mucho: sin ir más lejos, ahí está el impresionante, y un tanto irónico, catálogo de penalidades de 1 Co 4,9-13: «a nosotros los apóstoles Dios nos ha exhibido los últimos, como condenados a muerte [...] nosotros por Cristo somos locos, vosotros por Cristo prudentes; nosotros débiles, vosotros fuertes; vosotros estimados, nosotros despreciados. Hasta el momento presente pasamos hambre y sed, vamos medio desnudos, nos tratan a golpes, vagamos a la ventura, nos fatigamos trabajando con nuestras manos...». Más allá de la retórica propia de estos catálogos, bastante conocidos en el mundo pagano, nos encontramos con el apóstol de carne y hueso rodeado de aquella debilidad de la que le gustaba presumir (2 Co 12,9) y que, a la postre, le hacía, le hizo fuerte (2 Co 12,10).

Pero esto no es todo. Sería una ingenuidad reducir a Pablo a las persecuciones sufridas, como no debemos ver en Jesucristo sólo al Crucificado. Para Pablo, las persecuciones fueron el sello de su apostolado; la entrega de la propia vida, la garantía de su verdad (Ga 5,11; 6,12-14). Pero su apostolado también estuvo acompañado de fuerza: «lo que Cristo ha realizado por mi medio para la conversión de los paganos: de palabra y de obra, con señales y prodigios, con la fuerza del Espíritu de Dios» (Rm 15,19; véase 1 Co 4,20; Rm 15,13); hasta el punto de desafiar, como Moisés a los magos del faraón, el poder de sus detractores: «os visitaré pronto, si Dios quiere, y entonces mediré, no las palabras de los orgullosos, sino su fuerza» (1 Co 4,19). Siguiendo con Moisés, el apostolado de Pablo no era sólo debilidad, también era «gloria», y una gloria superior a la que brillaba en el rostro aquel: «nosotros todos, reflejando con el rostro descubierto la gloria del Señor, nos vamos transformando en su imagen con esplendor creciente, como bajo la acción del Espíritu del Señor» (2 Co 3,18).

En un artículo publicado en esta misma revista, Rafael Aguirre ya ha dado algunas claves fundamentales sobre las características de la misión de Pablo, especialmente con respecto a la relación entre la actividad misionera y las características sociales y culturales de su mundo y sus comunidades: universalismo, cristianismo urbano, mestizaje cultural, la casa como base de la comunidad cristiana, el trabajo profesional de Pablo[1]. En las páginas que siguen intentaremos fijarnos algo

1. «¿Cómo evangelizaba Pablo? Estrategias del anuncio evangélico»: *Sal Terrae* 1001 (Mayo 1997) 407-420.

más en Pablo y en su personalidad de apóstol, respondiendo a la inquietud que formula este número: la «dificultad de comunicar la fe», la falta de un «lenguaje actualizado» y de «personas con perfiles suficientemente atractivos para llegar con eficacia a nuestro mundo». Quisiera fijarme en algunos rasgos del Pablo evangelizador que puedan ser luz, consuelo y fermento para quienes hoy intentamos comunicar el evangelio de Jesús.

1. «Que la fuerza te acompañe»

Puede parecer un chiste citar en estos medios una frase tomada de una película (por si alguien no lo reconoce, de la doble trilogía «La guerra de las galaxias»). Pero lo cierto es que para la mayoría de nuestros contemporáneos el personaje de Yoda es mucho más conocido, y por tanto significativo, que Buda, Mahoma o Jesucristo (excepto para los respectivos seguidores de cada uno de éstos). Una breve conversación de Yoda con Anakin Skywalker en la película que cierra la segunda trilogía («La venganza de los Sith») basta para resumir el mensaje de toda la película:

YODA: Muy prudente debes de ser al percibir el futuro, Anakin. El miedo a la pérdida un camino al lado oscuro es.
ANAKIN: No dejaré que esas visiones se hagan realidad, Maestro Yoda.
YODA: La muerte es una parte natural de la vida. Alégrate por los que te rodean que se transformen en la Fuerza. Llorarles, no. Echarles de menos, no. El apego lleva a la envidia. La sombra de la ambición, eso es.
ANAKIN: ¿Qué debo hacer, maestro Yoda?
YODA: Intenta liberarte de todo lo que temes perder.

Anakin no seguirá los sabios consejos de Yoda, continuando por ese camino que del temor lleva al apego, y del apego a la ambición (recordando los tres famosos escalones de los Ejercicios de san Ignacio: riquezas, honor, soberbia). El camino hacia la Fuerza (no el Lado Oscuro) es precisamente el del desapego y el sacrificio de uno mismo. No está muy lejos del catálogo de penalidades que hemos citado más arriba. En esa gran epopeya que es la Guerra de las Galaxias, de destrucción de un orden ideal y de lucha violenta y guerrillera por restablecerlo (frente a la justicia de Dios no violenta que justifica al pecador, según Pablo), sólo unos pocos seres reciben el acceso a esta Fuerza: los caballeros Jedi, una especie de caballería religiosa medieval.

Si me he detenido un momento en el recuerdo de esta obra de ciencia-ficción, es porque, como en tantas ocasiones, la parábola o el mito están inspirados directamente en las creencias religiosas, las interpretan y nos las devuelven sutilmente transformadas, a veces peligrosamente transformadas. La Fuerza de la que se habla es lo que Pablo llamará «Espíritu»; la «carne» paulina se acerca mucho a ese «lado oscuro» de la ficción cinematográfica. No vamos a desarrollar estas comparaciones, pero sí quiero fijarme en un elemento: el «Espíritu», que es fuerza, que acompaña a Pablo, es el mismo que actúa en quienes lo escuchan para que lleguen a la fe, y es quien obrará todo tipo de carismas en todos los creyentes: «a cada uno se le da una manifestación del Espíritu para el bien común» (1 Co 12,7). Nadie es espectador pasivo del drama del mundo, nadie es mero receptor de la predicación.

La fantasía que imagina a unos seres humanos dotados de unos poderes especiales, capaces de salvar o de condenar al resto de la humanidad (y de ellos está plagado el imaginario cinematográfico actual), conduce al integrismo o al fascismo. No hay dualismo ni determinismo en Pablo que divida el mundo entre buenos y malos. El evangelio es «fuerza de salvación para todo el que cree» (Rm 1,16). Cuando Pablo viajaba de un lugar a otro, no se apoyaba sólo en la fuerza de Dios en él: también, y quizá más, en la fuerza de Dios en los otros, en los destinatarios de su misión. El «pescador de hombres» no crea los peces, sino que recoge los peces que el espíritu de Dios, que mana del Nuevo Templo que es Jesús, está produciendo ya en los gentiles (Ez 47,9-10). El evangelizador que era Pablo, y que podemos ser nosotros, confía tanto en el Espíritu que le asiste a él como en el mismo Espíritu (1 Co 5,4) que asiste a quienes le escuchan.

2. Una misión compartida

Pablo no estaba sólo en la misión. Para tantas preocupaciones y atenciones a sus comunidades supo ir rodeándose de colaboradores y amigos que le ayudaban en ella. Pablo considera a Apolo colaborador suyo en la misión (1 Co 3,6) –y Pablo colaborador de Apolo–, de quien está seguro que podrá ayudar a los corintios en la gran diversidad de cuestiones que se plantea la comunidad (1 Co 16,12). De Áquila y Priscila, un matrimonio de evangelizadores, Pablo llega a decir que «por salvarme la vida se jugaron la suya; no sólo yo les estoy agradecido, sino toda la iglesia de los paganos» (Rm 16,4).

Estos colaboradores de Pablo eran más que meras ayudas en su trabajo: eran personas en quienes Pablo podía confiar como en sí mismo y a quienes encargaba los asuntos más delicados. Timoteo será su «hijo querido y fiel al Señor» (1 Co 4,17) y llevará a cabo las más variadas misiones (1 Tes 3,2; 1 Co 16,10s): «a nadie tengo que se le iguale en su genuina preocupación por vosotros [...] en el anuncio de la buena noticia estuvo a mi servicio como un hijo para un padre» (Flp 2,20-22). Timoteo firma algunas cartas junto con Pablo (1 Tes, 1 Co, Flp, Flm).

Junto con Timoteo, quizás el colaborador más cercano a Pablo fue Tito, quien le acompañó en el difícil viaje a Jerusalén para el Concilio (Ga 2,3): de origen gentil –no judío–, Tito podía ser presentado por Pablo como un buen ejemplo de lo que la fe obraba en los seres humanos sin necesidad de someterse a la Ley de Moisés. Nunca sabremos la importancia que Tito pudo tener en la configuración del evangelio «libre de la Ley» de Pablo. El papel de Tito para mejorar las relaciones del Apóstol con los corintios, tras el fracaso de Timoteo, parece haber sido también muy relevante (2 Co 2,12-13; 7,6-13).

Timoteo y Tito son sólo dos, quizá los más relevantes, de una pléyade de compañeros y compañeras que flanquearon a Pablo en su apostolado, una auténtica «compañía de Pablo»: Silas (1 Tes 1,1; 2 Co 1,19), Evodia, Síntique, Aristarco, Marco, Demas, Justo, Febe, Epafro-dito, María, Andrónico, Junia, Ampliato, Clemente, Urbano, Eusta-quio, Apeles, Trifena, Trifosa, etc. Dependiendo de si tomamos en cuenta toda la literatura paulina o sólo las cartas auténticas, o de si incluimos los Hechos de los Apóstoles, podemos llegar a individuar hasta casi cien nombres de los muchos colaboradores de Pablo (algunas fuentes antiguas, como Eusebio, hablan, quizás exageradamente, de varios miles).

Con razón dice G. Barbaglio: «Pablo supo movilizar alrededor de su proyecto misionero a muchas personas y programar un trabajo articulado y eficaz de propaganda. Fue un óptimo organizador y un sabio planificador, líder carismático de equipos misioneros suficientemente elásticos, en donde se juntaban colaboradores estrechos y permanentes, ayudantes ocasionales, personalidades fuertes y humildes gregarios, compañeros de viaje, representantes de las comunidades... La conclusión más obvia es que, sin menguar en lo más mínimo su espíritu de iniciativa y su intensa acción, hay que reconocer la aportación tan importante que le dieron sus colaboradores»[2]. No siempre es fácil

2. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos,* Sígueme, Salamanca 1992, 97-98.

trabajar en grupo; no es fácil organizar y dirigir; tampoco obedecer o dejarse enviar. Nuestra cultura valora tanto la individualidad, la libertad y la originalidad, que no es fácil conjugar estos valores con el humilde trabajo en grupo, el aceptar la misión dada por otro, el aportar nuestro esfuerzo a una obra que no es sólo del individuo.

Hch 19,9 nos habla incluso de una «escuela» o «sinagoga» de Pablo: «Pablo se apartó de ellos, llevó consigo a los discípulos y siguió discutiendo diariamente en la escuela de un tal Tirano». Antes de enviarles a predicar, como había hecho Jesús, Pablo se junta con sus discípulos y les enseña al modo socrático, o quizá judío, mediante preguntas y respuestas. La teología de Pablo que hallamos en sus cartas no surgió, seguramente, de una reflexión y oración puramente personales, sino del diálogo, la discusión, el encuentro, la oración y la celebración con sus colaboradores y colaboradoras. La fuerza de esta escuela paulina fue tal que, incluso tras la muerte del «maestro», sus discípulos continuaron reflexionando y escribiendo cartas bajo su nombre, como Colosenses, Efesios o la Segunda a los Tesalonicenses. Esta escuela paulina fue posiblemente determinante en la conservación y difusión de las cartas y la teología del Apóstol. Quizás hoy deberíamos recuperar esta dimensión comunitaria de la producción teológica: no sólo la interpretación comunitaria de la Escritura en los grupos bíblicos; también la reflexión comunitaria (necesitada siembre de orientación) sobre cuestiones eclesiales, morales, etc.

Una última nota sobre los colaboradores de Pablo: las mujeres tuvieron en este grupo una importancia que tal vez hoy nos resulta difícil valorar adecuadamente, pero que sin duda fue grande. Ya hemos citado algunos nombres; seamos algo más precisos: en Rm 16 se menciona a Febe (llamada «hermana» y «diácono de la Iglesia»), Priscila, María, Junia («ilustre entre los apóstoles»), Pérside, Trifena, Trifosa, Julia; en 1 Co 1,11 y 16,19, a Cloe; en Flp 4,2, a Evodia y Síntique, posiblemente mujeres con importantes responsabilidades comunitarias; Flm 2 habla de la hermana Apfia; podríamos añadir más nombres. La participación de las mujeres en las comunidades paulinas, sin que podamos advertir rasgos de discriminación respecto de los varones (con la excepción del texto de 1 Co 34-36, interpolación que proviene de 1 Tm 2,11-15), fue posiblemente decisiva en la extensión rápida del evangelio en los medios paganos, desbordando los límites de la sinagoga judía.

3. El poder de la palabra

Aunque Pablo afirma en 1 Co 1,17 que fue enviado a «anunciar la buena noticia sin elocuencia alguna, para que no se invalide la cruz del Cristo», lo cierto es que las cartas de Pablo señalan a un autor preocupado por crear un discurso eficaz y convincente, y para ello lo dota de toda la fuerza retórica posible. Algunos consideran las cartas de Pablo como conversaciones con sus comunidades –en la definición de Aristóteles, toda carta es la mitad de una conversación–. Para otros, las cartas de Pablo son un reflejo de su modo de expresarse en vivo: la carta sería leída por un enviado de Pablo o por un líder de la comunidad, y sería un modo de hacer presente la palabra –oral– del Apóstol (1Tes 5,27).

En el mundo antiguo no se separa fácilmente el mensaje de la forma. La educación clásica consistía, en buena medida, en lograr que el alumno se expresara de forma culta y elocuente; su eje, la retórica, era considerada la ciencia fundamental de los hombres libres. Es difícil entender los problemas de fondo en 1 Co 1,17 – 2,5 si no se recuerda que en Corinto no podía uno ser considerado sabio sin ser elocuente. Si nuestras ciudades están repletas de consumidores de televisión y cine, las de Pablo lo estaban de consumidores de oratoria: en las plazas, en los templos, en las reuniones de todo tipo. La elocuencia y la sabiduría iban unidas. En la retórica clásica, la elocuencia no consiste tanto en el uso de bellas palabras o de frases altisonantes, sino en la belleza del pensamiento, en la brillantez de las ideas que se expresan. Hablar en público no era tarea fácil, y uno se exponía a ser insultado, a ser objeto de todo tipo de befas o a recibir el fuego cruzado de los tomates y verduras que se vendían en la misma plaza. Se cuenta que un cierto Polemo (Filostratos, *Vidas* 541) a un gladiador que en el circo sudaba aterrorizado, por el miedo al combate inminente, le decía: «Tienes tanto miedo...; ni que fueras a hablar en público...».

Cuando Pablo escribe sus cartas, como cuando hablaba a sus discípulos, buscaba lo que busca cualquier orador: convencer, animar, lograr una respuesta positiva a las propuestas que se hacen. No todo discurso es efectivo. Con ello ironiza Shakespeare en su *Enrique IV,* cuando el orgulloso mago Owain Glyndwr afirma: «Puedo invocar a los espíritus del inmenso abismo», y Hotspur le responde: «También puedo hacerlo yo, y cualquier hombre puede hacerlo: falta saber si vendrán cuando los llames».

Como buen orador, Pablo adapta su discurso al público que tiene delante o que imagina escucharán la carta; les dice a los gálatas: «quisiera estar con vosotros ahora para cambiar el tono de voz, pues no sé qué hacer con vosotros» (Ga 4,20). Según la ocasión, Pablo exhorta (1 Tes 4,1-10; Flp 4,2), ruega (1 Tes 5,12), desea (1 Co 7,32; Rm 1,13), conjura (Ga 5,3), amonesta (1 Co 4,14); ordena (Flm 8), enseña (1 Co 4,17), informa (1 Co 12,3; 2 Co 8,1), indica (1 Co 4,17), responde (1 Co 7,1), alaba o reprocha (1 Co 11,2), se asombra (1 Co 5,1), invita (1 Co 4,16; Flp 3,17), recuerda (1 Co 11,23; 15,1-5), expone (1 Co 14,38), revela (1 Co 15,51), conforta (2 Co 1,4), etc[3]. No sólo en sus palabras, también en sus costumbres Pablo se hizo «todo a todos» (1 Co 9,22): con los judíos se comportaba y comía como judío; con los gentiles, como gentil. Aun a riesgo de ser tachado de camaleón, Pablo ponía por delante su deseo de «salvar a alguno». Podría ponerse 1 Co 13 –algún autor lo ha hecho– como una descripción encubierta de lo que significaba para Pablo ser apóstol.

El lenguaje de Pablo es rico en todo tipo de figuras del discurso, como «hipérboles (Ga 1,8; 4,15; 5,12), pleonasmos (Ga 4,10), juegos de palabras (1 Co 5,6-8; 10,11; 2 Co 10,4-6), paralelismos (1 Co 9,20; 7,29-34), paronomasias (2 Tes 3,10-11; 1 Co 8,2-3), quiasmos (Rm 2,6-11; 10,9-10), juegos de preposiciones (Ga 1,1; Rm 3,30), paradojas (1 Co 1,22-25; 7,22), ironía y sarcasmo (1 Co 4,8; 6,4), símiles (1 Tes 2,11-12; Flp 2,15.22), metáforas (Ga 1,10; 5,1), alegorías, etc.»[4].

Mérito del profesor L. Alonso Schökel fue interpretar el concepto teológico de «inspiración de la Escritura» sin disociarlo del concepto literario de inspiración: Dios inspiró no sólo las ideas, sino también las palabras, las metáforas, las imágenes... en las que se encarnan las ideas. Vale la pena continuar la cita de J.J. Bartolomé: «las antítesis, los clímax, los apóstrofes y los interrogantes mantienen abierta la atención, mientras que los impresionantes desahogos conquistan el ánimo de los lectores... Cuando no encuentra palabras, no duda en inventarlas; ni lo detienen las reglas sintácticas, si le entorpecen una mejor comunicación de su pensamiento... Pasa sin la menor preparación de un tono conciliador y amistoso a la polémica agria y descompuesta; inte-

3. Véase Giuseppe BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos,* Sígueme, Salamanca 1992[2], 112-113.
4. Tomo esta lista, abreviándola algo, de Juan José BARTOLOMÉ, *Pablo de Tarso, una introducción a la vida y la obra de un apóstol de Cristo,* Editorial CCS, Madrid 1998[2], 145-146.

rrumpe la argumentación que lleva, al intercalar temas nuevos...; ante sus oyentes, imagina un diálogo con interlocutores...»[5].

La efectividad de la misión de Pablo dependió en buena medida de la fuerza retórica de sus cartas y de sus enseñanzas. Todo ello no se improvisó: surge de su educación, se apoya en sus cualidades personales y en la actividad del Espíritu de Dios en él, y se consolida en el trabajo personal, la preparación y redacción inmediata de los discursos. ¿Echamos en falta algo de esto en las palabras que hoy se pronuncian en nuestras iglesias, catequesis, clases de religión, revistas?[6]

4. Premios, no salarios

En 1 Co 9,1-27 vemos la relación entre el apostolado de Pablo y su renuncia a ser mantenido por la iglesia de Corinto. El «ser mantenido» por los discípulos era típico de los filósofos populares, en un mundo pagano (no el judío) donde el trabajo manual no era propio de personas de cierta categoría social (como en la España de los hidalgos y los caballeros, que para mantener su condición debían vivir de rentas).

En el caso de Pablo, se trataba no tanto de evitar ser oneroso para la gente sencilla –aceptó, por ejemplo, ayuda de los macedonios (2 Co 11,8; Flp 4,14-20) sabiendo que eran extremadamente pobres (2 Co 8,2)– cuanto de garantizar la autenticidad, libertad e independencia de su misión (2 Co 11,9-15) respecto de la comunidad de Corinto, cuya situación económica era buena (2 Co 8,13-14).

A diferencia de los otros apóstoles, Pablo renunció al derecho a vivir de aquellos a quienes sirve (Lc 10,7; Mt 10,10), a llevar una mujer consigo y a que ésta sea mantenida también por la comunidad. Pudiendo no trabajar, Pablo prefirió trabajar como artesano (1 Co 4,12: «nos fatigamos trabajando con nuestras propias manos»), para «no poner obstáculos a la buena noticia de Cristo» (1 Co 9,12). Anunciando gratis el evangelio, se hacía evidente la gratuidad del mismo (vv.15-18). Paradójicamente, en 1 Co 9 Pablo defiende, no sus derechos, sino su derecho a renunciar a los derechos de apóstol.

---

5. *Ibid.,* 146.
6. Para quien esté interesado en saber algo de retórica, no sólo paulina, recomiendo el reciente y ameno *Manual de retórica,* de David PUJANTE (Castalia, Madrid 2003), o el más denso *Manual de Retórica,* de Bice MORTARA GARAVELLI (Cátedra, Madrid 2000[3]).

Esa renuncia es causa de orgullo para Pablo: «nadie me quitará esa gloria» (v.15). Para Pablo, evangelizar es un deber, no porque vaya contra su deseo, sino porque es su vocación, el destino de su vida, para lo que Dios le ha creado: «el que me eligió desde el seno de mi madre» (Ga 1,15-16). Si no cumpliera con ese destino para el que ha nacido, estaría frustrando la razón de su existencia. Ése es el lote de Pablo, del cual puede decir: «me ha tocado una parcela hermosa, es espléndida mi heredad» (Sal 16,6). Es la experiencia profunda del evangelizador, que, contra viento y marea, siente dentro de sí esa convicción que le lleva a continuar: «si yo para esto he nacido...».

Por esta razón, Pablo siente que no puede ser recompensado con un salario, porque no realiza un trabajo voluntario, sino que cumple con su misión en la vida. Pablo quiere ser recompensado por algo que surja de su propia iniciativa, algo que él ponga de su parte. Aquí está la paradoja, pues lo que Pablo añade a una vocación recibida es precisamente la gratuidad, hacer lo que tiene que hacer de forma gratuita. Su paga, su salario, su motivo de orgullo, es hacerlo sin cobrar, porque de esta forma queda más evidente que el evangelio es regalo, es don, es salvación –alejando cualquier sombra de interés propio–. A cambio, Pablo sí recibe una recompensa: la independencia respecto de la comunidad, la libertad que le hace crecer como apóstol verdadero.

Epílogo

Quizá no sea Pablo el modelo perfecto para todos los que toman sobre sus espaldas la tarea de evangelizar. Los retos a los que se asomaba eran probablemente mucho mayores de los que hoy tenemos: todo un mundo conocido que no ha oído hablar de Cristo. Las dificultades externas (judíos y romanos) e internas (divisiones entre judeocristianos y paganocristianos) no eran ciertamente menores que en nuestros días. La misma figura de Pablo (converso, formación judía y gentil, apóstol itinerante, célibe...) no es quizá reproducible miméticamente entre nosotros. Sin embargo, muchas de sus propuestas –y en este artículo sólo hemos hecho referencia a unas pocas– pueden iluminar nuestros apostolados. Dentro de los apóstoles, era incluso una excepción, por su renuncia a ser mantenido. Pero quizá fue su carácter excepcional lo que le convirtió en un gigante del cristianismo. Quizá la Iglesia hoy necesita también de estos hombres y mujeres excepcionales. Excepcional, no por un don de Dios que a otros se les niegue, sino por la recepción, la fecundidad creativa y la entrega personal al don recibido.

ST 93 (2005) 711-722

Elementos para la comprensión actual de la transmisión y recepción de la fe

Abel TORAÑO FERNÁNDEZ, SJ*

0. Introducción

El famoso teólogo dominico Yves Congar escribía en 1972 sobre la *recepción:* «¿Tema peligroso? En todo caso, tema rara vez abordado y, a pesar de ello, de importancia capital tanto desde el punto de vista del ecumenismo como desde el de una eclesiología plenamente tradicional y católica»[1].

Transmisión y *recepción* son dos realidades correlativas: no se puede dar la una sin la otra. Si bien los conceptos teológicos de *transmisión* y *recepción* aluden básicamente a la comunicación y aceptación en el seno de una comunidad eclesial (entiéndase iglesia local o iglesia universal) de principios doctrinales, lo que aquí nos ocupa es algo más básico. Partimos de la experiencia cotidiana de la Iglesia y de tantos cristianos que encuentran serias dificultades a la hora de comunicar aquello que creen. Partimos de una experiencia –quizá la de las iglesias del Primer Mundo– en que los templos, continua y constantemente, van perdiendo feligresía, y muchas parroquias se han quedado desiertas de jóvenes y, en ocasiones, de ilusión. Partimos de la dificultad que sienten tantos laicos para entablar un diálogo con el mundo (ya sea el mundo del trabajo, la familia, la política o el tiempo libre), en el que la fe sea algo significativo. Partimos de una sociedad lejana, en su manera de configurarse, a las ya antiguas sociedades de cristiandad, en las que la fe era algo asumido acríticamente como algo bueno y necesario

* Jesuita. Pastoral Universitaria. Madrid.

1. Y. CONGAR, «La recepción como realidad eclesiológica»: *Concilium* 77 (1972) 57.

para la vida individual y social. Nuestra sociedad parece no necesitar de Dios en su estructuración y autocomprensión[2]. Se ha hecho ya tópico el referirnos a valores de la sociedad actual como contrarios o difícilmente conciliables con los valores del evangelio (piénsese en los tan citados hedonismo, individualismo, consumismo o relativismo).

A todo esto se une la sensación en algunos cristianos de que la transmisión de la fe no es tarea urgente. Para otros, más conscientes y comprometidos con la acción evangelizadora de la Iglesia, la sombra de la desazón y el horizonte del desánimo se ciernen como una amenaza a la que no se ve fácil solución. Puede cundir la desolación al ver los escasos resultados que se consiguen y al no saber bien cómo actuar.

Las siguientes líneas no pretenden resolver estos interrogantes. Las ofrezco como una reflexión sincera que intenta discernir, y ayudar a discernir, los elementos que pueden formar un marco para comprender la realidad de la transmisión de la fe hoy.

1. La imprescindible dimensión mística

Creo importante subrayar la importancia que tiene la dimensión mística para una correcta comprensión de la transmisión de la fe. No se trata de darle una mano de pintura espiritual a toda realidad cristiana. Tampoco pretendo subrayar que el transmisor de la fe debe ser una persona de oración; cosa, por otra parte, obvia. Considero que al hablar de la dimensión mística de la fe se están poniendo ya los pilares básicos sobre los que debe apoyarse todo esfuerzo evangelizador, y sin los cuales cualquier empeño por transmitir nuestra fe puede quedar abandonado a la suerte o a la eficacia de nuestras estrategias pastorales.

La Carta Magna de aprobación pontificia de la Compañía de Jesús nos recuerda que la Compañía fue fundada «ante todo para atender principalmente a la defensa y propagación de la fe y al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana». Pero para la consecución de este fin, eminentemente evangelizador y misionero, el mismo documento nos recuerda que el jesuita «procure tener ante los ojos, mientras viva, primero a Dios»[3]. ¿Qué está en juego al afirmar la relevancia de la

2. Cf. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo,* Anagrama, Barcelona 1986, pp. 57ss.
3. *Fórmula del Instituto S.J.,* I; cf. *Constituciones S.J.* [813]. En este número de

dimensión mística para la transmisión de fe? Señalemos los siguientes puntos.

1.1. Radicalmente, quien transmite es Jesucristo[4]

Nunca debemos olvidar que el origen y término de nuestra fe es Jesucristo; que él es el único camino hacia Dios. Los cristianos no somos transmisores de unas ideas propias de las que estamos convencidos, sino que somos aquellos que hemos recibido un encargo que no nos pertenece. Es decir, somos donantes de la fe porque primero hemos sido, y somos, receptores de esa misma fe. Una actualización viva de nuestro enraizamiento en Cristo puede ayudar a vivir mejor las dificultades y a evitar infructuosas tensiones y desánimos.

1.2. Mística del encuentro

El término de la acción evangelizadora de la Iglesia no puede ser otro que la confesión de Jesucristo como Señor. No hay para el ser humano verdadero «nacimiento» como cristiano si no ha tenido la experiencia original del encuentro con Jesucristo como el Señor[5].

En una sociedad en la que se ha ido difuminando el sentir cristiano, se hace necesaria una revisión de nuestros fines pastorales. Del mismo modo que no es suficiente la afirmación de la existencia de Dios para ser cristiano, así también debemos preguntarnos si basta con contar el número de los bautizados para saber cuántos cristianos hay. La revisión de la pastoral sacramental, comenzando por el bautismo, e intentando recuperar su sentido más tradicional y genuino, es tarea urgente. ¿Cuántos bautizados no han tenido nunca una experiencia viva y adulta de Dios?

---

las Constituciones, Ignacio de Loyola une la eficacia apostólica a la vida en el espíritu: «...los medios que juntan el instrumento con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano, son más eficaces que los que le disponen para con los hombres...».

4. Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo,* Herder, Barcelona 1979, pp. 357-358.
5. Cf. B. SESBOÜÉ, *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y hombres del siglo XXI,* San Pablo, Madrid 2000, p. 302. En estas páginas el autor cita la obra de E. SCHILLEBEECKX, *Jesús de Nazaret. La historia de un viviente:* «Todo empezó con un encuentro. Algunas personas entraron en contacto con Jesús se Nazaret y se quedaron con él. Por este encuentro y por lo que estaba en juego en la vida y en la muerte de Jesús, sus vidas recibieron un nuevo significado».

1.3. Mística de la encarnación y del servicio

¿Qué fe en Jesucristo transmitimos? No hay otro camino que la encarnación, que el encuentro con Dios en el mundo, en nuestra historia y en nuestras circunstancias. No es sólo que humanamente sea imposible otro esfuerzo, sino que afirmamos que es Dios mismo quien ha querido hacer de nuestro mundo y nuestra historia el lugar del encuentro con Dios. Cualquier acción evangelizadora que pretenda «flotar» angelicalmente sobre los condicionamientos de nuestro mundo no es cristiana.

Encarnarse, sí, pero ¿cómo? El cristiano es aquella persona que, a imitación de Cristo y siguiendo su mandato, entiende que la única manera de estar creyentemente en el mundo es sirviendo. El mismo ejercicio eclesial de la transmisión de la fe ha de entenderse siempre como servicio. Los derechos del cristiano en la Iglesia y en el mundo son los derechos del servidor.

2. La transmisión de la fe hoy. Elementos a considerar

Paso, a continuación, a presentar algunos elementos que considero imprescindibles para una adecuada transmisión de la fe. Me fijaré en tres apartados: el que dona la fe (transmisor), el contenido que se transmite y el modo de transmitir.

2.1. El transmisor-donante de la fe

Cierto que el transmisor radical de la fe es Jesucristo; pero ¿a quién compete en la Iglesia la tarea de la donación de la fe? ¿Sigue siendo cosa de obispos, curas, monjas... y de los padres con sus hijos? ¿Compete a todos por igual?

En primer lugar, la Iglesia es la verdadera transmisora de la fe. Siguiendo el Concilio Vaticano II, la Iglesia ha de entenderse como el Pueblo de Dios[6]. Desde esta comprensión de la Iglesia, la transmisión de la fe compete a todos los cristianos, no sólo a sus pastores o a aquellos que por especial carisma o vocación son llamados a la evangelización. La vida de fe del cristiano no puede ser meramente pasiva. No se puede vivir la fe sólo recibiendo. Se hace preciso dar.

En consecuencia, es sana una cierta desclericalización en la transmisión de la fe. No quiere esto decir que el clero –en sentido amplio–

6. Cf. *Lumen Gentium,* nn. 10-12 y 33-36.

no tenga una función importante e imprescindible en la transmisión de la fe. Sí quiere decir, en cambio, que el clero no debe ocupar todo el espacio en la donación de la fe. Hay muchos espacios que deben ser cubiertos por el laicado. Y no por concesión de la jerarquía, sino por ser el laicado el agente propio de esa transmisión. En este sentido, queda mucho aún por hacer.

En una Iglesia plural en su forma de vivir la misma fe; en una Iglesia constituida en comunión de iglesias locales; en una Iglesia con gran diversidad de carismas y con una importante presencia institucional en la sociedad..., se hace necesaria la acción evangelizadora conjunta y la comunicación fluida entre los diferentes agentes de evangelización. Sorprende, por ejemplo, en muchas de nuestras ciudades, la sobreabundancia de instituciones educativas católicas, hasta el punto de hacerse competencia directa, y en ocasiones nada fraternal, mientras en esas mismas ciudades se evidencia un déficit de presencia eclesial en los mundos de la marginación o de la formación de adultos.

Para ayudar a vivir la diversidad de carismas como un don, debemos ejercitarnos en el conocimiento y en el respeto del otro como yo. El donante de la fe debe vivir con gozo el hecho de que haya otros que también donan, aun cuando lo hagan desde sensibilidades y modos de vivir la fe diferentes. Ni son los nuestros los más acertados, ni los más guapos. La actitud cristiana ante la diversidad no debe ser de recelo, sino de agradecimiento, confianza e, incluso, de bendición.

En una Iglesia en cambio, y en medio de un mundo complejo y en continua transformación, se requiere un nuevo liderazgo cristiano. Liderazgo que sea capaz de una presencia significativa en la sociedad y la cultura contemporáneas. Líderes cristianos presentes en el mundo de la política, la economía, el derecho, la ciencia, las artes, las instituciones que rigen la vida pública... En nuestro mundo actual no debemos conformarnos con que el cristiano sea «sal de la tierra», sino que también se demanda de él que sea «luz del mundo».

2.2. El contenido de la transmisión de fe

El libro de los Hechos de los Apóstoles nos narra la primera experiencia eclesial de la transmisión de la fe. El día de Pentecostés, Pedro se puso en pie, junto con los otros once, y comenzó a predicar. Su predicación queda resumida en las últimas palabras: «Que toda la casa de Israel reconozca que a este Jesús que habéis crucificado, Dios lo ha nombrado Señor y Mesías» (Hch 2,36).

La Iglesia no se anuncia a sí misma. Nuestro anuncio, aquello que donamos por mandato, es Jesucristo como Señor y Mesías. Pero no un Mesías ajeno a la fe y la vida de la comunidad creyente, sino un Jesucristo vivo y presente en la comunidad de fe por su Espíritu. Es debido a esta presencia viva del Espíritu en la comunidad por lo que aquello que transmitimos es una vivencia, un testimonio. La primera transmisión de la fe (quizá no la primera en el tiempo, pero sí la primera en el orden de lo que es significativo para la persona) es la transmisión de un testimonio. B. Sesboüé recoge la importancia del testimonio a través de un bello ejemplo: «Un preso, alojado en la enfermería, me pide que vaya a verlo y me dice: "Tengo 78 años y me quedan todavía tres años más de prisión. No sé, además, si viviré para cumplirlos. He hecho tales cosas en mi vida que siempre me he dicho: si Dios existe, no puede perdonarme. Pero el otro día me enteré de que la religiosa que atiende la enfermería lleva aquí, como prisionera voluntaria en cierto modo, más de quince años. Esto no es simplemente humano. Esto quiere decir que Dios existe y que puede perdonarme". Este anciano pedía el bautismo»[7]. Como este anciano preso, a la fe todos hemos llegado por el testimonio de otros.

Si lo primero es el testimonio, ¿qué lugar ha de ocupar la doctrina, los contenidos de la fe y de la moral católica, en la transmisión de la fe? Sin duda, no se puede separar la doctrina de la Iglesia de lo que es su vida. Ahora bien, la insistencia en el adoctrinamiento de los fieles, cuando estos aún no han tenido experiencia madura de Dios, puede llevarnos en algunos casos a fomentar un perfil de cristiano puramente formalista, ritualista, excesivamente seguro de sí; con un corte bastante fariseo. En el otro extremo, la excesiva insistencia en la doctrina como primer lenguaje de transmisión del evangelio dejará a no pocos en el puro escepticismo e indiferencia. Sin negar la importancia de la doctrina, así como la importancia de la formación cristiana, se hace verdad el dicho castizo: «No pongamos el carro delante de los bueyes».

La insistencia en el valor del testimonio y de la experiencia personal puede llevar a la equivocación de considerar que el cristiano nace y se hace en su pura individualidad. Se puede pensar –y muchos así lo hacen– que las cuestiones de la vida de fe debe resolverlas cada cual en su interior, sin rendirle cuentas a nadie. Se puede incluso vivir con el convencimiento de que la pertenencia a una comunidad determinada es al-

7. B. Sesboüé, *op. cit.,* pp. 54-55.

go totalmente secundario y prescindible cuando hablamos de la fe. Una correcta transmisión de la fe ha de transmitir la forma en que los cristianos, como seres sociales, vivimos en común. Dicho de otro modo: cuando transmitimos la fe, estamos ya transmitiendo una forma eclesial de vivir esa fe. La fe es una forma de vida no sólo como individuos, sino también, y al mismo tiempo, como comunidad, como iglesia[8].

¿Qué Iglesia transmitimos? ¿Una Iglesia que ya tiene fijadas o prefijadas todas sus posibilidades de organización interna, ministerios y formas de diálogo e inserción en el mundo? ¿Una Iglesia uniforme y que se contenta con repetir formas pasadas? ¿O más bien una Iglesia que, enraizada en la tradición, está en continua peregrinación y en búsqueda constante? El camino de puesta al día –*aggiornamento*–, iniciado con el Vaticano II, debe afectar también a los modos de ser Iglesia en el mundo de hoy. No pocos cristianos nacidos en el posconcilio, y con fe sincera, no acaban de encontrar su manera de ser Iglesia. No se encuentran en sintonía con los modos de orar y celebrar tradicionales; no hay sintonía en el modo de compartir la vida y en la manera de vivir en contacto con la realidad, ya sea la realidad familiar, la laboral o cualquier otra. Se encuentran en tierra de nadie. En ocasiones pueden percibir que la Iglesia tiene miedo a la novedad y al riesgo y que, en medio de un ambiente sociocultural muy a menudo hostil, se vuelve a las formas del pasado como si fueran las únicas posibles. Se hace preciso perder el miedo y encontrar formas nuevas, sin anular ni negar todo cuanto de positivo tienen otras formas más tradicionales de entender la fe. Más aún, se hace preciso que estas formas nuevas de vivir en comunidad, de orar, de celebrar y de estar presentes en la sociedad se institucionalicen. Sin el paso a la institucionalización, la fe de muchos cristianos quedará sin su hogar social; en ocasiones, en el ámbito más privado; en otras, simplemente frustrada. Los esfuerzos por ser cristiano en el mundo actual se tornan baldíos sin el contorno de lo concreto que da una cierta institucionalización.

2.3. Los modos de transmitir la fe

La primera constitución aprobada por el Vaticano II fue la *Sacrosanctum Concilium,* sobre la liturgia. Una de las medidas aprobadas en esta constitución fue la traducción de la liturgia a las distintas lenguas

8. Cf. K. RAHNER, *op. cit.,* pp. 398 y 448; J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo,* Sígueme, Salamanca 1987, pp. 68-73.

vernáculas, abandonando el uso del latín como lenguaje único de la liturgia[9]. Uno de los frutos más visibles de este cambio fue la participación activa de los fieles en la liturgia.

¿Cómo transmitir hoy la fe? No pretendo extenderme en este punto. Mucho de lo anteriormente expuesto ya toca, de alguna manera, este tema. En este mismo número de *Sal Terrae* encontrará el lector esta realidad alumbrada desde el contexto social y familiar. Pero no quiero pasar adelante sin hacer algún subrayado.

En primer lugar, hay que poner de relieve la importancia de una continua adaptación y actualización de los lenguajes de la fe. El transmisor debe preguntarse siempre cuál es el lenguaje o lenguajes significativos para aquel con quien se comunica. El esfuerzo de adaptación debe recaer siempre más de parte de quien dona que de parte de quien recibe.

La admisión de la diversidad de lenguajes, como modos distintos de vivir y de transmitir la fe, es consecuencia del hecho de que las sensibilidades humanas ante hechos comunes son muy diversas. Ya no sólo es que un niño, un joven, un adulto, o un anciano vivan de forma distinta realidades humanas que les son comunes (por ejemplo, el amor, el tiempo libre...); es que incluso se hace difícil hablar de una forma común de entender la vida en cada una de estas etapas de la vida. La diversidad es esencial a la vida humana. Una acción evangelizadora que respete esta diversidad y use de ella será más significativa y eficaz apostólicamente que aquella instalada en formas acríticamente fijas.

La afirmación de la diversidad y el esfuerzo por inculturar el evangelio en los lenguajes culturales actuales no quiere decir que cualquier modo de transmitir el evangelio sea válido. El esfuerzo por donar la fe debe situarse en la línea de los lenguajes significativos; de aquellas formas de expresión que se utilizan cuando el ser humano expresa lo que realmente le concierne de forma última. Cuando habla de sus deseos, esperanzas, proyectos de vida, dudas...[10] En esta línea, los planes de pastoral deben proponer experiencias en que la persona se encuentre con lo más radical de su ser. Experiencias de contraste y de encuentro con la realidad, en las que la fe se proponga como alternativa y respuesta a las mayores aspiraciones humanas. Experiencias de proba-

9. Cf. *Sacrosanctum Concilium,* n. 36.
10. Cf. J. RATZINGER, *op. cit.,* pp. 31-33; B. SESBOÜÉ, *op. cit.,* p. 8; P. TILLICH, *Teología Sistemática. I: La razón y la revelación. El ser y Dios,* Sígueme, Salamanca 1982, pp. 88-89.

ción, en las que la persona ejercita sus talentos y va descubriendo ante el Señor su lugar como cristiano en la Iglesia y en el mundo actual.

Si la comunicación de la fe sólo se establece desde los lenguajes que expresan lo verdaderamente significativo de la persona, entonces es preciso que en el lenguaje de la fe no nos quedemos en la periferia. Siguiendo la terminología conciliar, se precisa una jerarquía de verdades de aquello que queremos transmitir. Así, por ejemplo, parece más importante que el adolescente vaya descubriendo a Jesús como amigo y modelo a seguir, que no el que conozca la historia de la Iglesia y los dogmas marianos punto por punto.

3. Aspectos a considerar en la recepción de la fe

Si, hace ya más de treinta años, Yves Congar advertía sobre la dificultad de abordar el tema de la recepción, podemos decir que hoy en día, aun cuando el concepto teológico se ha ido aclarando, la dificultad pastoral ha ido en aumento. La transmisión de la fe es transmisión para ser recibida. ¿Qué decir de la recepción de la fe?

3.1. Sobre el receptor de la fe

Probablemente el cambio más notable que ha experimentado la realidad de la transmisión-recepción de la fe no tenga directamente que ver con la fe, sino con la nueva y compleja realidad sociocultural que vivimos, al menos en lo que entendemos por «mundo occidental». Estos cambios profundos no hacen fácil decir una palabra común y universalizable sobre el receptor de la fe. Pero quizá algo sí pueda decirse.

En primer lugar, no sólo es que la sociedad haya cambiado mucho con respecto al pasado; es que en un mismo espacio social conviven formas muy diferentes de entender la vida. En este contexto social, el perfil del receptor de la fe no es unívoco, sino plural. Más aún, no en pocas ocasiones un determinado perfil no tendrá un contorno claramente definido, en una suerte de mezcla sincrética y no discernida de varias opciones existenciales. ¿Qué hacer ante semejante variedad? Primero, tomar conciencia de la realidad. Segundo, formarse; es decir, esforzarse por conocer a la persona o al grupo al que soy enviado. No basta la buena voluntad. Tercero, dar a cada uno lo suyo con actitud sincera y responsable.

Reconocer el pluralismo no conduce a negar que todos los seres humanos compartimos una humanidad común. Tanto el transmisor co-

mo el receptor son personas que, en su común humanidad, desean realizarse plenamente como personas, albergan sus propias esperanzas, sus dudas... Son personas que desean amar y sentirse amadas. El primer lenguaje de la transmisión –el primero, por tanto, de la recepción– es el lenguaje del encuentro y del compartir una humanidad común. No es el lenguaje de las meras palabras ni el lenguaje del indoctrinamiento. Es la comunicación que se produce cuando dos personas se encuentran desde lo profundo de su existencia. El receptor es aquel que se siente llamado a apropiarse de la fe que otro (la Iglesia) le transmite (testimonio) como la manera más «eficaz» de habérsela con las cuestiones importantes de su existencia.

Por último, el receptor no se apropia de la fe de un modo meramente pasivo, obediente y sumiso. Se debe admitir que quien recibe tiene un papel activo en la recepción. No sólo tendrá sus preguntas, sus dudas y modos de entender, sus críticas..., sino que además cabe la novedad de que en su manera de apropiarse de la fe y de vivirla se produzca novedad[11].

3.2. ¿Cuándo decir «basta»?

No es infrecuente encontrarse con cristianos cansados de la escasa respuesta que encuentran a su misión evangelizadora. Este cansancio es en ocasiones desazón, profundo desánimo y pérdida de ilusión. Esta misma duda afecta a las instituciones cristianas más tradicionales, que muchas veces se preguntan, sin hallar respuesta satisfactoria: ¿estamos donde y con quien tenemos que estar?; ¿estamos haciendo lo que tenemos que hacer?; ¿qué hacer cuando el receptor parece no querer recibir?...

Es cierto que aún estamos lejos de la situación de Elías, Jeremías y tantos otros hombres y mujeres de Dios que sentían cómo el pueblo había abandonado la Alianza y estaban solos. Pero no debemos olvidar que, a pesar de su soledad y escaso éxito apostólico, nunca dejaron de ser profetas; pues a pesar de que «la palabra del Señor se me volvió escarnio y burla constantes [...] la sentía dentro como fuego ardiente encerrado en los huesos: hacía esfuerzos por contenerla y no podía» (Jr 20,8b-9). La transmisión es para la recepción; cierto. Transmitimos

11. La tesis de que el cambio y la novedad es inherente a la vida de la Iglesia desde sus orígenes la defendió J.H. Newman en el siglo XIX. Básicamente, su postura sostiene que la Iglesia se reforma, cambia, para seguir siendo la misma.

nuestra fe para que otros lleguen al conocimiento de Cristo. Pero lo que sustenta la transmisión, su verdadera razón de ser, es la palabra recibida, el mandato del Señor, el envío. Por eso el donante no puede jamás dejar de ser donante: en su confesión de fe en Jesucristo está inscrita su apostolicidad.

La afirmación del intrínseco carácter apostólico de nuestra fe no debe llevarnos a la incomprensión de los cansancios y desilusiones de muchos miembros de la Iglesia. Tampoco nos exime de la tarea –urgente en muchos casos– de un serio examen de conciencia y discernimiento de nuestra misión. Habrá, además, que aceptar que cada contexto sitúa al cristiano en una situación de comunicación de fe distinta. Así, por ejemplo, imaginemos una persona que es a la vez padre y educador. Como padre, nunca podrá renunciar al intento de transmitir y educar en la fe a sus hijos; como educador, sin embargo, podrá preguntarse si aquellos a quienes intenta transmitir su fe y sus valores cristianos no deberían ser otros.

Con todo, debemos afirmar que en ocasiones es de Dios sacudirse el polvo de las sandalias: «Si un lugar no os recibe ni os escucha, salid de allí y sacudíos el polvo de los pies para que les conste» (Mc 6,11). En las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola da a los jesuitas una serie de criterios para decidir sus lugares de misión. Estos criterios son para discernir, para decidir y, por tanto, también para cambiar cuando es preciso. No en vano, uno de los distintivos de la Compañía de Jesús, desde sus inicios, es la disponibilidad y movilidad apostólica[12].

En un lenguaje más existencial, habría que decir dos cosas. En primer lugar, que hay personas que se niegan a vivir desde lo profundo de su ser; que han optado por la periferia. Muchos bautizados se encuentran en este grupo. En segundo lugar, también nos encontramos con personas que, desde lo profundo de su ser, e incluso con un gran respeto, no encuentran significativa para sus vidas la fe en Jesucristo. ¿Qué hacer en estos casos? Quizá, con profundo respeto por las personas, irnos. Y pensar muy seriamente dónde están en nuestra sociedad los pobres, lisiados, ciegos y cojos que de buena gana pueden acoger la buena nueva de Jesucristo. Dónde las veredas y caminos por los que debemos transitar anunciando, sin desfallecer, el banquete del Reino que el Señor nos tiene preparado (Lc 14,21b-23).

12. Cf. *Constituciones S.J.* [618-632].

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

CASIANO FLORISTÁN
«Al celebrar tu memoria».
Poesía para domingos y fiestas
440 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 20,00 €

Es cada vez mayor el interés por la poesía religiosa en creyentes asiduos a grupos de oración, comunidades cristianas, conventos, monasterios y casas de retiro. Se saborean los salmos en la lengua del pueblo, se recitan con gusto los nuevos himnos de la Liturgia de las Horas, se reza con asiduidad laudes y vísperas... Casiano Floristán ha recogido trescientas cuarenta composiciones de poetas españoles e hispanoamericanos de poesía religiosa y las ha ordenado de acuerdo con los evangelios de las grandes fiestas cristianas y los domingos del calendario litúrgico en sus tres ciclos.

ST 93 (2005) 723-734

Familia, escuela, parroquia: tres pilares en la transmisión de la fe

Isabel García-Gallo Peñuela*
Concha Valdés Moreiras**

En la exposición que vamos a realizar, partimos de nuestra situación y experiencia personal. No intentamos hacer un «tratado» sobre cómo se puede transmitir la fe en la familia, puesto que ya hay mucho escrito. Es nuestra vida de profesora de religión en un colegio católico, de catequista en una Parroquia, con formación teológica ambas, y madres de familia numerosa, pertenecientes a una comunidad de matrimonios cristianos, con hijos y nietos que van desde recién nacidos hasta los dieciocho años, la que hace que nuestra experiencia vital sea muy rica y variada.

Nuestro itinerario personal ha tenido un proceso similar en cuanto a la personalización de nuestra fe. La recibimos de nuestros padres y, en un momento determinado, se convirtió en algo propio que ha marcado el sentir y la razón de nuestra vida. Y es desde esta vivencia profunda de fe desde la que queremos hablar. Su transmisión no es un deber que tengamos que cumplir; es algo que brota de lo más profundo de nuestro interior y que hemos descubierto como el mejor tesoro que podemos dejar a nuestros hijos, que, habiendo sido educados en el mismo ambiente, tienen distintas maneras de vivir o no vivir la fe. Y son fruto de su tiempo. De ahí la sensación de fracaso y dolor de muchos padres que, intentando educarlos en ella, no han sabido o no han podido llegar a ellos.

---

* Profesora de Religión en el Colegio «Nuestra Señora del Recuerdo». Asesora familiar. Madrid.
** Catequista en la Parroquia «Santo Tomás Moro». Estudios de Teología en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

El día de nuestra boda recibimos un encargo muy directo: «¿Estáis dispuestos a recibir de Dios responsable y amorosamente los hijos y a educarlos en la fe?», y lo aceptamos como una misión a realizar con alegría. Hemos recibido una tradición de nuestros padres que nosotros debemos hacer llegar, con las interpretaciones propias de cada tiempo, a nuestros hijos. Es, por tanto, dentro de la familia como podemos pasar a las futuras generaciones el testigo de lo que creemos y de lo que mueve nuestras vidas.

Cuando la Biblia habla de Dios, lo hace utilizando imágenes paternas y maternas que nos hablan de vida, de seguridad, de apoyo, de confianza. Isaías dice: *«¿Puede una madre olvidarse de su criatura, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella se olvide, yo no te olvidaré. Mira, en mis palmas te llevo tatuada»* (Is 49,15-16). Este sentido de cercanía del Dios bíblico debería ayudarnos a hablar y transmitir nuestra experiencia de Él. La fe es un proceso que avanza desde una profunda interrogación. No es una certeza; es una experiencia vital; es sentirse seguro apoyado en alguien. Y esto es algo que cada cual tiene que interiorizar y personalizar a su debido tiempo. No se apoya en las normas, sino en la experiencia vital de Jesús Resucitado, que forma parte de la vida del hombre. Las normas son la consecuencia de este proceso, no al revés.

La familia es la institución más valorada por los jóvenes desde hace varios años; es en ella dónde se pueden apreciar valores como la igualdad, la gratuidad, la solidaridad, la defensa del más débil, la aceptación de uno mismo y de los demás... Pero, paradójicamente, en esta valoración no entran en juego los valores religiosos. ¿Por qué no? Si Jesús ha sido el que ha asumido hasta el extremo los valores humanos, debería ser nuestro referente. Su aprendizaje fue similar al nuestro, dentro de una familia, la de Nazaret, en la que recibió, junto con los valores religiosos, los valores humanos que marcaron su vida. Pero quizá lo hemos subido demasiado a los altares y lo hemos deshumanizado. Es necesario recuperar el valor de lo religioso como connatural al ser humano que se abre a la trascendencia, buscando respuesta a su origen y a su destino, y convencernos de que la fe es una Buena Noticia y de que no podemos convertirla en algo triste.

Evolución de la familia

La familia, en este nuevo milenio, está sometida a constantes desafíos y cambios profundos. Para verlo, basta asomarse a los numerosos estudios realizados sobre el tema[1]. Lo cierto es que el concepto de familia ha sufrido variaciones muy importantes con respecto a la familia nuclear tradicional. Junto a ésta, existen otras formas de familias: monoparentales; de padres separados y/o divorciados, que han vuelto a rehacer su vida y constituido un nuevo núcleo familiar; parejas de hecho; etc. Pero muchas de ellas tienen en común el deseo de transmitir valores éticos o religiosos a sus hijos.

No sólo modelos de familia; J.A. Pagola describe situaciones muy diferentes entre las familias que se llaman cristianas: las que mantienen viva su identidad cristiana; aquellas en las que sólo uno de los cónyuges tiene sensibilidad religiosa; y aquellas otras en las que ninguno mantiene su fe, y ambos se han alejado de la práctica religiosa. E igualmente se dan reacciones distintas entre los padres: absoluta despreocupación, desorientación, miedo, abandono...[2] Pero también existen muchos padres que sienten la responsabilidad de vivir su propia fe y compartirla en el hogar, y piden ayuda y orientación: ¿qué hay que decir o hacer?; ¿por dónde empezar?; ¿qué estilo de vida hay que potenciar?; ¿cómo compartir la fe?; ¿cómo rezar cuando ya no son niños?...

¿Qué piensan los jóvenes?

Aunque existe una encuesta reciente del CIS, realizada entre 2.400 jóvenes en el mes de abril de este año (2005), hemos hecho una encuesta con 178 chicos y chicas de entre 17 y 18 años pertenecientes a familias cristianas, para conocer el ambiente de fe en el que habían crecido y la influencia que dicho ambiente había tenido en su vida.

Los resultados de nuestra encuesta coinciden en gran parte con los de la realizada por el Secretariado de Pastoral Familiar de Barcelona entre jóvenes pertenecientes a movimientos cristianos[3].

---

1. J.M. DÍAZ MORENO, «Transmisión de la fe en la familia»: *Diálogo* n. 247. Del mismo autor: «El pluralismo religioso en la familia»: *Diálogo* n. 248. Juan MARTÍN VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea,* Sal Terrae, Santander 2001. VV.AA., *Jóvenes españoles 99,* SM, Madrid 1999.
2. J.A. PAGOLA, *Cómo vivir la fe en la familia actual,* Idatz, San Sebastián 2002.
3. J. BOIX, «La familia, ámbito de evangelización»: *Phase* n. 203 (septiembre-octubre 1994).

Recogemos aquí algunos comentarios y resultados obtenidos que nos parecen significativos:

1) AMBIENTE RELIGIOSO

– El ambiente que describen es, en su mayoría, practicante, aunque con matices. No siempre practican ambos padres, e incluso algunos describen a su familia como agnóstica, y un número significativo de indiferentes.
– Cobran especial relieve los buenos recuerdos y experiencias de fe de la infancia (Primera Comunión, Navidad y actividades en el colegio), así como las oraciones, criterios y enfoques de vida que se mantienen en la familia. «Recuerdos de niño en los que la vida sólo tenía sentido al lado de Dios, echo de menos aquello»; «Son recuerdos bonitos, pero llega un momento en que cada uno decide su camino»; «Me han enseñado a no perder la esperanza»...
– Reconocen que el clima vivido les ha ayudado de manera decisiva en el desarrollo de su fe, tanto positiva como negativamente.
– Defienden el valor de la libertad en lo referente a la fe, aunque es sorprendente cómo en algunos casos los padres, a muy temprana edad, les dejan en total libertad de elección. «Una vez que hice la Primera Comunión, me dijeron que era cosa mía avanzar más, aunque ellos me podían ayudar»; «Siempre me han dejado elegir, por eso siento indiferencia hacia la religión, pero no rechazo»; «A los trece años dejaron en mis manos si quería seguir a Dios o no»; «Mi situación familiar y mis vivencias me hicieron plantearme lo absurdo de la religión»... ¿No se está corriendo el riesgo de dejar a los hijos sin referencias?
– En las familias que se declaran tradicionales, los hijos mantienen con más frecuencia el esquema de vida de los padres, aunque se aprecia que es una fe poco personalizada.
– Ven de manera negativa la imposición en el cumplimiento de normas –ir a misa, confesarse...– en la adolescencia. Pero, una vez superada esta fase, algunos reconocen que les ha ayudado: «He pasado por etapas: de la imposición a la fe personal»; «A los 13-15 años, piensas que te lo han impuesto, pero ahora lo considero un regalo».
– Valoran más los criterios y la coherencia de vida de sus padres que su práctica religiosa: «No me han hablado mucho, pero he visto cómo viven la fe».

2) VALORES RECIBIDOS

– Destacan el amor, el servicio y la entrega a los demás, el perdón, el querer a todos como son, sin juzgarlos, la bondad, la comprensión, la perseverancia, la libertad, la sinceridad, la responsabilidad, el respeto mutuo...

  En menor medida, la relación con Dios («Él debe estar siempre presente en nuestra vida»; «Dios no es culpable de las desgracias»), la protección de la vida, el compromiso social de los cristianos, la opción preferencial por los pobres.

– Cuestionan:
  * Todo lo referente a la moral sexual.
  * Valores: «Presentar los valores buenos como cristianos cuando son humanos»; «No cuestiono los valores transmitidos en casa, porque se han practicado».
  * Creencias: La existencia de Dios. El dolor, el mal, la muerte, la otra vida. Los dogmas.

– Iglesia: Su carácter conservador, el papel de la mujer en ella. «Hay mucha gente falsa entre los católicos». El dinero, la jerarquización y el poder que tiene, la forma de transmitir la fe, la religiosidad exagerada. La forma de vivir la misa, que consideran absurda y rutinaria.
– Muchos reconocen el valor de la educación recibida para fundamentar sus valores, aunque en algunos casos les haya hecho entrar en conflicto con su ambiente.
– Dan más valor a lo ético que a lo religioso Las razones aducidas en defensa de los valores éticos es que son los que fundamentan la vida. De ellos puedes pasar a los religiosos, aunque no necesariamente. «Te comprometen más a ser buena persona».
– Los valores religiosos los califican como más difíciles y engloban los éticos. «Los valores religiosos “estancan” y no dejan libertad de opinión»; «Los éticos son el mínimo exigible; los religiosos son personales».
– Ven la fe como meta, sentido, respuesta a las grandes preguntas, fuerza para afrontar problemas, necesidad para ser felices, lo único que da esperanza de resurrección. Sin fe en Cristo no hay vida plena. Pero lo paradójico es que un número importante dice que es posible una vida plena sin fe. Otros se declaran no creyentes y di-

cen: «Se puede vivir sin fe, pero es una pena, porque el hombre tiene necesidad de creer»; «Los ateos tienen una vida plena»; «Yo tengo fe y creo que se puede vivir sin ella».

La familia, escuela de fe

La familia es el lugar donde se está jugando hoy, en gran parte, la fe o la increencia del futuro y, a la vez, donde los padres pueden actuar hoy de manera más eficaz para recuperarla y renovarla[4]. Pero en ocasiones va dejando de ser «escuela de fe». Lo que se transmite en muchos hogares no es fe, sino tradiciones, creencias, que se repiten como se aprendieron y recibieron, pero que no se han hecho vida ni encuentro con Jesucristo. El ambiente creyente que existía en las casas se ha ido perdiendo. Se habla poco de religión y, salvo bendecir la mesa o rezar por la noche –¡con los más pequeños!–, la oración va dejando de hacerse. Y es una pena, porque las oraciones aprendidas en la infancia duran toda la vida. Algunos confiesan seguir rezando el «Jesusito de mi vida» y las «tres avemarías»; «no hay ninguna vivencia de fe en mi familia», dirán cuatro. No hay tiempo ni espacio para crear un clima tranquilo, de convivencia entre los miembros de todas las edades, de poder hablar de lo ocurrido en el día, de los juegos de los pequeños, de las clases, de los contratiempos, de las alegrías, de los amigos, del trabajo de los padres, de sus ilusiones, de sus preocupaciones. Esa vida y ese amor compartido son el cultivo de la fe. En esos momentos, y de forma espontánea, es fácil la referencia a Dios, él está allí con nosotros, le damos gracias por lo que hemos vivido, le pedimos por lo que nos preocupa, por los que conocemos.

Es importante recalcar que educar en la fe es responsabilidad de ambos padres[5]. En una sociedad que reivindica la paridad en el trabajo y en otras actividades; que defiende la guarda y custodia compartida de los hijos y el permiso de paternidad en los primeros meses; que valora la recuperación de la sensibilidad en el hombre..., no tiene sentido que, en lo referente a la educación y a la transmisión de la fe, pueda pensarse que la falta de fe o de compromiso del padre tenga menos consecuencias en la formación religiosa del hijo que la de la madre.

4. J.A. PAGOLA, *op. cit.*
5. *Cathechesi Tradendae,* n. 68.

No sólo educan los padres; también lo hacen los hermanos y los abuelos[6]. Estos, para muchos jóvenes de nuestra encuesta, han tenido un papel fundamental en su vivencia de fe, que expresan en frases como: «me enseñaron a confiar siempre en Dios»; «me hablaban de Jesús, me contaban parábolas, me han transmitido los valores de Jesús». Más que sus palabras, lo que les llega es un ejemplo de vida y cómo, a pesar de las dificultades, mantienen su identidad de creyentes.

Para Martín Velasco, *«La generación de los padres actuales tiene ya muy difícil transmitir la fe, porque ellos mismos apenas han sido socializados cristianamente y porque tienen una identidad cristiana muy notoriamente en crisis. Con el agravante de que hasta ahora los abuelos han sustituido a los padres en el proceso de transmisión; pero las abuelas de la próxima generación* –las llamadas por algún autor "madres secularizadas"– *no serán capaces ya de hacer esto»*[7].

Generalmente, del tema religioso se habla poco en familia. En ocasiones, porque los propios padres van rebajando su práctica sacramental, están pasando una crisis de fe, o no es el tema religioso algo importante en sus vidas. Sin embargo, los padres suelen buscar una educación cristiana para sus hijos y buscan apoyo en el colegio y en las parroquias. De forma mayoritaria, los jóvenes manifiestan que lo religioso ocupa uno de los últimos lugares detrás de la familia, el amor, los amigos, el estudio, el futuro, el ayudar a los demás... «No le encuentro sentido»; «tener fe no sirve para nada»; «la misa no me dice nada, salgo como he entrado»; «se puede ser buena persona y no tener fe».

En materia moral, salvo en familias tradicionales, los valores cristianos recordados por la Iglesia se relativizan cuando chocan con lo aceptado por la sociedad. «Es la Iglesia la que está anticuada, la que tiene que adaptarse a los tiempos, y tener más comprensión». Las mismas situaciones familiares responden, en muchos casos, a un modelo de familia que no coincide con el presentado por la Iglesia. «Mis padres no practican porque están divorciados»; «no estoy de acuerdo con la Iglesia, hay mucha hipocresía»; «si Jesús vino a hacernos libres, cuando se ha acabado el amor se debería respetar la libertad de las personas para rehacer sus vidas».

6. *Christifideles laici,* n. 48: «A las personas ancianas les recuerdo que la Iglesia pide y espera sepan continuar esa misión...».
7. J. MARTÍN VELASCO, *op. cit.*

No nos podemos dejar vencer por el desánimo. Alegría, esperanza, perseverancia, optimismo, confianza... son valores que no pueden faltar en una familia cristiana. Tenemos la promesa de Jesús de que el mal no podrá con nosotros. Todo el mensaje de las Bienaventuranzas es un canto a la vida, al triunfo del bien sobre el mal, al amor del Padre por nosotros. «Los que lloran serán consolados»; «los que sufren persecución, hambre, injusticia, violencia, pobreza, serán saciados y verán el Reino de Dios». El niño desde pequeño tiene que captar esas actitudes en sus padres y hermanos. Así también se transmite la fe.

La familia, una realidad plural

Vivimos la fe dentro de un pluralismo religioso y en un ambiente en el que valores como el respeto a la libertad individual y el amor entre los miembros de la familia priman sobre lo aceptado hasta ese momento.

En la misma familia conviven personas practicantes, comprometidas, indiferentes, no creyentes, con las distintas actitudes derivadas de ello, y que son vistas como normales por los hijos. «La familia de mi padre es agnóstica, la de mi madre creyente»; «mis hermanos son indiferentes»; «ateos»; «mis primos están sin bautizar»; «mi hermana vive con el novio, pero no se van a casar»; «se van a casar por lo civil, porque el novio no quiere nada con la Iglesia»; «en casa no interesa la religión»; «el aborto en los jóvenes no es una irresponsabilidad, lo sería tener un hijo con la carrera sin terminar»; «mi hermana se va de voluntaria a Perú, pertenece a una Comunidad». Podemos constatar cómo al lado de grandes valores aparecen grandes contradicciones.

Ser practicante no siempre se identifica con la práctica sacramental. Los sacramentos son vistos como ritos que, generalmente, no dicen nada. Tienen sentido cuando se viven con «mi grupo», «cuando estoy preparado o lo necesito». Para ellos ser practicante es entregarse a los demás, trabajar en zonas de marginación, colaborar con una ONG, rebelarse ante las injusticias, no discriminar a las personas. ¿No es esto, dirán, vivir las bienaventuranzas y llevar a la práctica el Mensaje de Jesús?

La misa dominical no es el centro de la vida cristiana. Así, nos podemos encontrar con jóvenes que cuando no celebran la eucaristía en el colegio, en su grupo parroquial o con su comunidad, dejan de asistir a ella. Padres que han vivido con intensidad la preparación a la Primera Comunión de sus hijos, pero, si les viene mal, no consideran necesario llevarles a misa los domingos siguientes; o padres con hijos pequeños que dejan pasar meses sin asistir a la eucaristía, porque ten-

drían que ir con ellos, y es una complicación. Es comprensible que cristianos de cierta edad tengan dificultad para aceptar todo esto. ¿No era pecado no ir a misa los domingos?; ¿no se turnaban los padres para ir cada uno a una hora y quedarse con los hijos? ¿Y ahora qué? No todo lo que se siembre va a dar fruto: una parte se perderá; pero se sigue sembrando, porque siempre está la confianza en que habrá cosecha (Mt 13,4-9).

Es la vida que nos toca vivir, y es dentro de ella donde tenemos que desarrollar y transmitir nuestra fe. En su oración al Padre en la Última Cena, Jesús dirá: *«Yo les he transmitido tu Mensaje... no te ruego que los saques del mundo, sino que los protejas del mal»* (Jn 17,14-15). Confianza infinita en Dios, en su paciencia, en su amor. El pesimismo y el negativismo nos esterilizan, nos ponen a la defensiva, despiertan en nosotros signos de agresividad, y éste no es el camino, Jesús nos marca otro bien distinto. No se trata de preparar a los hijos para defenderse, aunque sí hay que proporcionarles los medios de fundamentar su actitud, de potenciar lo positivo y bueno que tienen, abrirles a los demás, educar su sensibilidad para que les afecte la realidad, también su sentido crítico hacia otros valores. Y confiar, porque en esta tarea no estamos solos. Lo humanamente imposible es posible para Dios (Lc 18,27).

Escuela y Parroquia, colaboradoras con la familia

Brevemente, nos gustaría hacer referencia a la actitud de los padres en su relación con la escuela y la parroquia, los otros dos ámbitos en que se realiza la formación religiosa de los niños, adolescentes y jóvenes, y que, desde la enseñanza y la catequesis, colaboran de forma fundamental, aunque complementaria, con la misión de los padres[8]. La fe no puede imponerse nunca, pero mucho menos en la adolescencia. Esto es algo que se observa a diario en el aula. Los alumnos desean ser escuchados, poder dar sus opiniones y oír las de sus compañeros. Es verdad que a veces se muestran muy críticos, cuestionan la existencia de Dios y los dogmas, y defienden posturas contrarias a la moral de la Iglesia; pero si se les escucha, si no se sienten censurados o juzgados, van descubriendo qué es la fe en Jesucristo, y que la crisis de fe puede ser la oportunidad de acercarse más a Dios y conocer cómo es en realidad[9].

---

8. JUAN PABLO II, Discurso a los obispos españoles en su visita «ad limina» (16-12-1991).
9. L. GONZÁLEZ CARVAJAL, *Esta es nuestra fe,* Sal Terrae, Santander 1004[18].

Señalar que no será lo mismo si se trata de un colegio confesional católico o de un centro público o colegio no religioso. En el primero, la actitud será de apoyo, diálogo, presencia activa en las celebraciones sacramentales y actividades como retiros y preparación a los sacramentos, sensibilidad eclesial para acoger las propuestas y directrices de la pastoral diocesana, asistencia a cursillos de formación, etc.

Cuando se trate de un colegio público o no religioso, sí estará cubierta el área de los contenidos religiosos, pero la vivencia de los valores religiosos y el ámbito sacramental tendrán que buscarlo los padres, los cuales tendrán que ser muy sensibles a que son ellos los responsables de proporcionárselo a sus hijos. En estos centros, así como en los religiosos concertados, los hijos convivirán más con un pluralismo religioso, con todo lo que de positivo puede tener, pero también de riesgo en unos años en que van aprendiendo a ser libres y a hacer sus primeras elecciones entre influencias de los compañeros y del ambiente.

En cuanto a la parroquia, los niños acuden por primera vez, después del bautismo, para la preparación a la primera comunión. Es un momento importante no sólo para ellos, sino también para los padres, porque puede ser ocasión de renovación en su vida de fe. Esto debe ser el inicio de un proceso en el que van a necesitar apoyo y seguimiento. Pueden ser de gran ayuda las catequesis de postcomunión, que podrán facilitarles el enlace con grupos de confirmación o de jóvenes en quienes empieza a manifestarse la necesidad de un mayor compromiso. Los padres deben ser conscientes de ello y tomarse en serio la asistencia de los hijos a los distintos catecumenados, colaborar con el párroco y los catequistas, estar disponibles para lo que se les necesite, preocuparse de su propia formación para que el hijo vea coherencia en el mensaje, los valores y el lenguaje recibido en la catequesis y lo vivido en la casa, pues, como diría Juan Pablo II, «la ignorancia es el peor enemigo de la fe».

«En nombre de Jesús, echa a andar»

Para muchos padres que intentan vivir y transmitir su fe es muy doloroso ver cómo los hijos no siguen el mismo camino y se apartan de ella. Se preguntan qué han podido hacer mal, en qué han fallado y cómo tendrían que haber actuado para que las cosas no fueran así. Pero la fe es una aventura personal; es necesario hacerla propia para que transforme la vida. Los padres podemos posibilitar su conocimiento a

los hijos y proporcionarles medios para que puedan tener ese encuentro con ella. Disponemos de una etapa muy corta para fundamentar los valores religiosos: los niños cada vez desarrollan antes el pensamiento crítico respecto de las creencias y opiniones de los padres. Por eso es muy importante, desde muy pequeños, tratar de inculcar valores éticos fuertes sobre los que apoyar la experiencia de fe.

¿Qué fe queremos transmitir? No es lo mismo una fe de certezas, normativa, que una fe dirigida a las libertades personales. *«En todos los campos, la educación en la fe cristiana debe ser inseparable de la educación a la libertad, que a menudo pide ser liberada de aquello que la detiene o la hiere, para abrirse al don de Dios»*[10]. No cabe duda de que la educación en libertad es más difícil, con más nivel de riesgo, más comprometida; pero ello no significa que no tengamos que ir acompañando y señalando caminos de encuentro que hagan posible la maduración y apropiación de la fe.

Siguiendo a Dolores López Guzmán, no hay un solo modelo de transmisión de la fe que sea estable: vivimos en constante movimiento. Hay que encontrar la palabra adecuada, en el momento adecuado y a la edad adecuada.

Pertenecemos a una tradición recibida de nuestros padres que se remonta al mismo Cristo, y que en nuestras manos está continuar. Es importante hacer memoria histórica de los acontecimientos pasados. Recordar, como el pueblo judío, las tradiciones que han marcado nuestra vida, nuestras raíces, sin las que no es posible encontrar la identidad. Contar historias, no sólo de la Biblia (los patriarcas, parábolas...), sino también de sus padres, de sus abuelos... y de cómo ellos vivieron su fe[11].

Somos y pertenecemos a la Iglesia, y es en ella donde podemos desarrollar y vivir nuestra fe. Puede ser de gran ayuda la pertenencia a una comunidad en la que podamos compartir nuestras experiencias y vivencias, aunque, curiosamente, no parece ser ésta la opinión mayoritaria entre las familias practicantes de nuestra encuesta. Sin embargo, los hijos de familias con experiencia de comunidad lo consideran bueno para ellos. Pero han de ser abiertas, comprometidas y dialogantes con el mundo y con quienes piensan de distinta manera y no encerradas en sí mismas, con el peligro de convertirse en «ghettos».

---

10. «Carta de la Conferencia Episcopal francesa»: *Ecclesia,* abril 1997.
11. Dolores López Guzmán, «La transmisión de la fe en la familia», conferencia en el Aula «Pedro Arrupe» (24-11-2005).

¿Qué actitud debemos tener los padres?. No nos angustiemos por creer que no hemos conseguido nuestros objetivos. El tiempo de Dios no es el nuestro. Y ellos, en este mundo nuevo en el que el cristiano se encuentra, como dice Rahner, *en situación de diáspora, viviendo en medio de una multitud de no cristianos,* tendrán que hacer el proceso de integración de valores profundamente éticos y religiosos, que serán los que regirán y marcarán sus vidas.

Si la fe es un encuentro personal con Cristo, fruto de nuestra elección por Él, podremos darles los medios que favorezcan su encuentro, que les ayuden a descubrir su presencia, a sensibilizarles a lo trascendente y a lo religioso. Pero lo que no podemos hacer es tomar la decisión por ellos. Podemos ser transparentes en nuestra vida, intentar ser consecuentes, ser signo de lo que queremos transmitir e incluso ayudar a que puedan dar el paso de lo éticamente bueno a tener a Cristo por referencia. Quizá lo más importante sea ponerlos en actitud de búsqueda de Dios. Los padres, en nuestro deseo de lo mejor para nuestros hijos, en nuestra oración pedimos constantemente que encuentren a Dios. Y, posiblemente, lo que tendríamos que pedir es la necesidad de buscarlo, en la seguridad y la confianza de que lo van a encontrar.

«No tengo oro ni plata, ***lo que tengo te lo doy; en nombre de Jesús, echa a andar****»* (Hch 3,6). Muchas veces, ésta será la actitud de los padres ante las preguntas o la crisis de un hijo: «No sabemos, me faltan conocimientos, autenticidad, pero te doy lo que tengo... mi fe, con sus dudas y certezas, la experiencia de Dios en mi vida: en los momentos de oscuridad y en los de gozo, mis incoherencias y mis búsquedas, el haberme sentido querido por Dios sin merecerlo. Y todo esto es un tesoro para mí, y creo que puede serlo para ti».

ST 93 (2005) 735-746

Testigos y ciudadanos.
Cinco dramas en la presencia pública de la fe

Agustín DOMINGO MORATALLA*

«Aun reconociendo las dificultades ambientales contra la fe religiosa, cristiana y eclesial, favorecidas por algunos medios de comunicación de fuerte implantación, los cristianos tenemos que reconocer que la debilidad de nuestra Iglesia tiene su primera causa en nuestras propias debilidades espirituales. La debilidad de la adhesión personal a las realidades y a la vida de la fe, la escasa formación intelectual, la falta de estima por la propia fe... hacen a muchos de nuestros cristianos especialmente vulnerables a la acción descristianizadora del ambiente y los incapacitan para asumir una responsabilidad apostólica en sus propios ambientes»[1].

«La Iglesia en España no puede hablar más como si fuera la representante de la dimensión religiosa y moral de toda la sociedad, sino como la expresión de la fe y los valores de un cierto sector social, no mayoritario, con ideas claras y con un programa de convicciones para el bien de todos. De ahí que no debería tener miedo a entrar al trapo en las "guerras culturales" que nos declaran a menudo algunos periodistas e intelectuales, y que se sirven de argumentos de ínfimo rigor, pero que actúan con total impunidad»[2].

Introducción

La transmisión de la fe es una preocupación central de quienes, además de ser católicos, nos dedicamos a la educación y tenemos responsabilidades públicas. Por eso acepto el reto de elaborar este artículo,

---

* Profesor Titular de Filosofía Moral y Política. Universidad de Valencia.

1. F. SEBASTIÁN, «Los fieles laicos, Iglesia presente y actuante en el mundo» (*Congreso de Apostolado Seglar,* Madrid, 12 de Noviembre de 2004).
2. L. OVIEDO, «La iglesia española en la encrucijada»: *Razón y Fe* 250:1273 (2004), 219-234, p. 233.

que dividiré en tres partes: primero plantearé la transmisión de la fe como un proceso relacionado con la alfabetización y la capacitación cultural; después presentaré las posibilidades que ofrece la ética narrativa para poder ser testigos y ciudadanos en nuestra vida cotidiana; para terminar, presentaré las dificultades de conciliar nuestras responsabilidades como testigos en los espacios públicos de ciudadanía, deteniéndome en los que considero cinco dramas donde aparecen de forma clara las tensiones de una identidad cristiana en los espacios públicos de ciudadanía.

Alfabetización cultural y transmisión de la fe

He seleccionado los dos textos que encabezan el artículo para iniciar mi reflexión sobre la transmisión del evangelio, por varias razones. Primero, porque son dos textos recientes; segundo, porque han sido escritos por dos personas de generaciones eclesiales diferentes; tercero, porque se hacen desde sensibilidades teológicas distintas; y, cuarto, porque coinciden cuando ponen el dedo en la llaga al presentar la transmisión de la fe como un reto de responsabilidad intelectual y cultural.

El análisis del primer texto pone de relieve no sólo la necesidad de hacer autocrítica en la forma de transmitir el evangelio, sino la vulnerabilidad de los agentes transmisores. Las dificultades del nuevo contexto cultural y, sobre todo, lo que Fernando Sebastián describe como «acción descristianizadora del ambiente», exigen una profunda renovación en las formas de transmitir la fe. Hasta ahora, la transmisión tenía mucho de natural y mecánico, como si fuera un elemento más en los procesos de socialización o un factor incuestionable en la construcción de los imaginarios con los que nos instalamos en la vida. Teníamos claro que la transmisión de la fe era algo natural en los procesos de transmisión de valores, convicciones y creencias. De la misma forma que había una alfabetización literaria, histórica, artística o tecnológica, también había una alfabetización religiosa en la que nos implicábamos sin demasiados esfuerzos. Sin embargo, ha llegado el momento de evaluar este carácter natural, mecánico y rutinario, como si la transmisión de la fe fuera una parte incuestionable, obvia y que puede darse por descontada en el paquete de la capacitación cultural.

Al evaluar este proceso de alfabetización cultural descubrimos que tanto la fe como el evangelio ya no forman parte del paquete de capacitación cultural. Se trata de un paquete cultural más complejo de lo

que nos imaginamos, porque en él interviene una serie de factores agrupados en torno a lo que Fernando Sebastián llama «acción descristianizadora», dando a entender que hay agentes culturales interesados en desterrar el mensaje del evangelio de los programas de alfabetización cultural o de capacitación intelectual. Afirma que, a pesar de que oficialmente la transición política se hizo en forma de reconciliación, «en realidad los años de vida democrática han permitido el desarrollo de una mentalidad revanchista, según la cual los vencedores de la guerra civil eran injustos y corruptos, mientras que la justicia y la solidaridad estaba *toda y sólo* en el campo de los vencidos. Por eso ahora, en los años de democracia, se pretende desplazar como *perversión cultural* todo cuanto provenga de las décadas y aun siglos centrales de la historia española, incluida, claro está, la valoración de la religión católica como un componente importante del patrimonio espiritual y cultural de los españoles»[3].

También descubrimos que habíamos construido un evangelio a nuestra medida o, mejor dicho, adaptado a nuestras necesidades, gustos y expectativas. Al haber dejado que los agentes ambientales orientaran nuestra evangelización, hemos generado un catolicismo «a la carta» que, en lugar de hacernos menos vulnerables, nos ha hecho más dependientes de los paquetes culturales ambientales. En este sentido, además de vivir una época de enfriamiento en las prácticas de religiosidad eclesial, vivimos una época de debilidad profética y apostólica, dando la impresión de que transmitimos un catolicismo culturalmente invertebrado por estar intelectualmente desinstalado.

Precisamente el texto de Luis Oviedo incide en la forma de empezar a vertebrar culturalmente la transmisión de la fe. Lo hace incidiendo una y otra vez en la máxima evangélica que siempre recordaba Juan Pablo II cuando decía: «No tengáis miedo». Y no se trata de no tener miedo a estar en la cultura, fecundarla o dialogar con ella, como si nuestra fe y sus expresiones no tuvieran también una intrínseca dimensión cultural; se trata de no tener miedo a entrar en las «guerras culturales» que hoy condicionan no sólo la experiencia de fe, sino la estrategia de los agentes que la transmiten o las instituciones que renovadamente la mantienen. Como agentes transmisores de la fe, no somos simples padres o catequistas; debemos plantear nuestra transmisión sin tener miedo al conflicto. En este contexto, la expresión «gue-

3. F. SEBASTIÁN, *loc. cit.* (los subrayados son nuestros).

rra cultural» tiene un valor más descriptivo que expresivo o metafórico, porque detrás de «algunos periodistas e intelectuales» hay personas e instituciones que no son ajenas a la «acción descristianizadora» a que se refería Fernando Sebastián en el primer texto.

A todos nos gustaría que esta batalla fuera únicamente de argumentos, pero sabemos que los procesos de capacitación cultural son procesos educativos, simbólicos, históricos y políticos. Es decir, que en el terreno de los argumentos no intervienen únicamente las palabras o los discursos, sino también los símbolos, las tradiciones, las prácticas vitales y el conjunto de elementos expresivos que conforman una cosmovisión o un universo simbólico. Cuando, en la primera Carta de Pedro, se nos recuerda que el creyente debe estar siempre dispuesto a dar razón de su esperanza (3,15), no está diciendo únicamente *dar argumentos verbales;* está diciendo *dar testimonio vital.* Salvo si se trata de batallas académicas, la expresión *dar testimonio* es ética y políticamente más adecuada, porque describe la verdadera transmisión, que se realiza «de cuerpo entero»; no sólo dando la fe que uno ha recibido, sino dándose a sí mismo al darla.

Ante esta situación cultural, de la misma forma que no vale cualquier argumento, tampoco vale cualquier testimonio. Un testimonio que tendrá más valor a medida que seamos conscientes del modesto y minoritario lugar que ocupamos en el nuevo contexto cultural (por muy mayoritaria que sea la minoría). Por eso son importantes dos actitudes que aparecen implícitas en el segundo texto. En primer lugar, no vale el testimonio de quienes administran el patrimonio religioso y moral de los pueblos en régimen de monopolio cultural, como si no fueran posibles otras formas de alfabetización religiosa y moral que no fueran las de la Iglesia católica. En segundo lugar, tampoco vale el testimonio de quienes administran el patrimonio religioso y moral en términos de silencios o heroicidades individuales, como si en la alfabetización religiosa no intervinieran elementos sociales, políticos y culturales.

Para que nuestro testimonio tenga valor es importante que conozcamos las dimensiones de nuestra empresa clarificando las ideas y articulando un conjunto de convicciones que hagan atractivo el proyecto evangélico de vida buena en una sociedad menos secular de lo que se nos presenta. Un proyecto donde el pluralismo, las ofertas de ética cívica o los modelos de ciudadanía que nos ofrece el mercado ideológico, político y cultural no son fines últimos. En este sentido, la promoción y desarrollo de una ética cívica es una condición necesaria, pero no suficiente, para la instalación intelectual o la vertebración cultural

del catolicismo[4]. Una vertebración donde pueden articularse los mínimos exigibles de una ética cívica con los máximos ofertables que están presentes en el modelo evangélico de vida buena. Y que supone necesariamente medirnos con la modernidad para que la vertebración cultural no suponga una adaptación, asimilación o disolución del catolicismo en la modernidad, sino que sea ésta la que pueda vivirse desde el catolicismo[5].

Continuando la tradición del personalismo comunitario de Emmanuel Mounier, Paul Ricoeur presenta la compatibilidad de mínimos y máximos como la compatibilidad entre el Amor y la Justicia, proponiendo una ética narrativa en la que hay elementos importantes que podemos aplicar a nuestra situación cultural[6]. La narratividad no describe aquí sólo la verdad de un lenguaje, de un discurso, de un argumento o de un conjunto de prácticas religiosas; presenta su inteligibilidad y potencialidad cultural. Dicho con otras palabras, la ética narrativa no es sólo aquella ética fecundada por las narraciones de las primeras comunidades que originaron el nacimiento del cristianismo y lo hicieron culturalmente relevante. No describimos una narración particular, sino que hacemos referencia a la inteligibilidad y la voluntad de verdad de la tradición moral del cristianismo.

Ética narrativa para testigos y ciudadanos

La ética narrativa a que nos referimos no se repliega en una comunidad de testigos y le da la espalda a la comunidad de los ciudadanos que buscan el bien común. La narratividad a que nos referimos no describe la particularidad de un grupo de creyentes culturalmente replegados sobre sí mismos. Necesitamos mantener una espiritualidad de frontera, donde los programas de evangelización no se construyan al margen de los proyectos de ciudadanía y donde, *mutatis mutandis,* una educación

4. Véanse nuestros trabajos: *Responsabilidad bajo palabra,* EDIM, Valencia 1995; *Ética,* Acento, Madrid 2001; *Ética y Voluntariado,* PPC, Madrid 2000[2]; *Calidad educativa y justicia social,* PPC, Madrid 2002.
5. A. HORTAL, «Modernidad y crisis de sentido», en (J.C. Scannone y V. Durán [eds.]) *Religión y cultura en América Latina,* Santafé de Bogotá 2003.
6. Una «narratividad» en la que pueden coincidir dos tradiciones culturales distintas como las que representan, por un lado, Unamuno, Ortega y Julián Marías y, por otro, Paul Ricoeur, Charles Taylor y Jean Greisch.

para la ciudadanía entre en diálogo con los programas de transmisión que se realizan desde las distintas confesiones religiosas.

«Ciudadanía» y «testimonio profético» no son dos orillas sobre las que tengamos que estar siempre tendiendo puentes. Más que laderas u orillas, son dimensiones importantes para quienes se toman en serio la doble tarea de dar testimonio de su fe y argumentos de su responsabilidad moral, histórica y cultural. En este sentido, no hay que tener miedo a buscar afinidades en los proyectos de ciudadanía, pero tampoco a marcar explícitamente las diferencias[7].

En los procesos educativos y culturales, estas dos dimensiones no se presentan siempre claramente diferenciadas. Es difícil explicarle a un niño que respetar las reglas del juego es una exigencia de la ciudadanía y una expresión del reconocimiento del otro; es difícil explicar por qué el no mentir es una exigencia que cabe por igual en la comunidad de ciudadanos y en la comunidad de testigos. La ética narrativa que nos proporciona la tradición del personalismo comunitario nos ayuda decisivamente a saber medir nuestros compromisos como testigos y ciudadanos. Para ello son importantes las siguientes consideraciones:

1) La necesidad de distinguir entre *presencia pública* y *presencia política,* entre compromiso político y compromisos públicos. Algunas tradiciones de ciudadanía tienen a identificar lo público con lo político, como si todos los bienes públicos tuvieran que ser administrados por el Parlamento, como si todas las deliberaciones públicas se redujeran a deliberaciones político-parlamentarias. La perspectiva del evangelio nos recuerda que la perspectiva del Estado no tiene para el cristiano carácter de ultimidad. No nos da igual cualquier modelo de Estado, de sociedad civil o de organización de la relación entre ambas.

2) No hay que tener miedo a participar de las tradiciones filosóficas y culturales humanistas, atreviéndonos a defender un *humanismo de inspiración cristiana* como matriz filosófica de nuestros compromisos cívicos. Esto no significa que nos reconozcamos únicamente en las tradiciones culturales donde se ha planteado un humanismo explícita y confesadamente cristiano; significa mantener abierto el debate sobre el humanismo y atreverse a construir un progra-

7. A. HORTAL, «Es hora de marcar las diferencias»: *Sal Terrae* 1.064 (2003), pp. 137-147.

ma moral esperanzador, donde pensemos la persona abierta a la trascendencia del Dios de Jesús, lo que filosóficamente llamamos «en clave de autonomía teónoma».

3) La transmisión no puede hacerse de manera acomplejada, pidiendo siempre perdón y disculpas a todos por los errores cometidos durante el franquismo, la conquista de América o la Reconquista. Tenemos que *dejar de transmitir un catolicismo acomplejado* y pasar a un catolicismo liberador. La nueva evangelización no puede realizarse desde ningún complejo, sea éste de inferioridad o de superioridad; ya está bien de que a los católicos del siglo XXI se nos compare con los católicos del XIX, a los que tanto criticaron –y con razón– figuras como Unamuno o Nietzsche.

4) La apelación al derecho natural en los debates culturales tiene que realizarse de una forma más crítica y racional. En los *procesos de deliberación pública* hay teorías de la justicia que se construyen de espaldas a los proyectos de vida buena, y ello significa que no podemos participar en las deliberaciones públicas como si poseyéramos y gestionáramos la verdad de los bienes públicos. En sociedades abiertas y liberales, *la ética narrativa es una ética perfeccionista* que ofrece una teoría de la vida buena y no se limita a la estricta justicia liberal. En el debate político contemporáneo sobre los modelos de ciudadanía hay muchas formas de plantear este perfeccionismo, y en la transmisión del evangelio debemos contar no sólo con el liberalismo político, sino con otras tradiciones como el republicanismo, el humanismo cívico, el comunitarismo o el propio personalismo. En este sentido, tanto la búsqueda del mejor argumento como la búsqueda del testimonio más convincente exigen una concepción histórica y narrativa de la «recta razón». Sería interesante elegir bien el iusnaturalismo que se reivindica, y hacerlo con el coraje de una teoría perfeccionista de la justicia, porque lo que está en juego es la libertad real de todos.

5) Los agentes transmisores de fe tienen que estar convencidos de que lo que transmiten merece la pena. Nuestro catolicismo no puede ser conformista, resignado o pasivo. No puede limitarse a compartir programas de ciudadanía que olvidan lo mejor de cada uno, que se limitan a la pasividad u obediencia al orden legal sin evaluar sus fuentes de legitimidad moral, que se conforman con una democracia de masas construida al margen de cualquier ideal humanista y aristocrático. Sin *proyectos máximos de vida buena,* la ciudadanía

siempre estará bajo mínimos morales. No podemos conformarnos con los modelos liberales, republicanos o comunitaristas de ciudadanía; tampoco con los socialdemócratas o reformistas. Aceptar el pluralismo no es resignarse al silencio o la mediocridad.

6) La identidad cristiana es mucho más compleja de lo que a veces imaginamos y está mucho próxima a lo que, desde la ética narrativa, describimos como «identidad narrativa». Esto significa que la inculturación de la fe es un proceso complejo que se renueva de generación en generación y donde tanto valor tienen los argumentos como los testimonios de vida. La identidad cristiana no es un conjunto de verdades lógicas, un conjunto de principios inmutables, universales y situados fuera de la historia. Tampoco es un conjunto disperso de símbolos o narraciones que transmiten verdades fragmentadas, acomodaticias y al servicio de intereses contingentes. Además de los argumentos, es importante *el coraje de las prácticas,* la vitalización de las tradiciones, el mantenimiento de comunidades de testimonio y el valor de *generar ejemplos de vida buena.*

7) A pesar de las dificultades ambientales, a medida que encontramos proyectos de ciudadanía construidos en clave de responsabilidad, tenemos las puertas abiertas para el testimonio. La *lucidez de la responsabilidad* que necesitan los programas de una ciudadanía verdaderamente activa y global no puede nacer de intereses partidistas, gregarios o particulares. Resulta curioso observar cómo en el año 2005, que ha sido declarado por la Unión Europea «Año de la Ciudadanía Activa», casi todas las conmemoraciones inciden en lo de «ciudadanía» y suprimen lo de «activa», como si fuera posible olvidarse de los ideales de vida buena que motivan, incentivan y empujan a las personas no sólo a ser «ciudadanos» o «socios en la ciudad», sino a ser «vecinos» y «prójimos en la vida cotidiana».

Cinco dramas en la presencia pública de la fe

Estas reflexiones sobre la transmisión de la fe en los espacios públicos son más exigentes de lo que a primera vista pudiéramos pensar. Además de trabajar por la formación intelectual, histórica y cultural de nuestras comunidades de testigos y ciudadanos, la vertebración de una modernidad católica requiere un laborioso trabajo de discernimiento

interior, de profundización en el sentido de las propias actividades y de capacidad espiritual para hacer presente el evangelio en la vida cotidiana. Probablemente se trata de un programa intempestivo que nos proyecta hacia la soledad y la singularidad, pero necesitamos firmeza para mantenerlo.

Para transmitir este programa hay que estar dispuesto a vivir cierto sentido dramático de la existencia. Sobre todo, si queremos que nuestra presencia no sea sólo virtual; sobre todo, si queremos que el evangelio no tenga un carácter marginal; sobre todo, si nos tomamos en serio tanto la encarnación como la redención. No somos simples agentes que transmiten un mensaje, tampoco simples actores que representan un papel en un drama: somos autores y re-creadores. Este sentido dramático al que nos referimos me atrevo a describirlo en cinco situaciones a las que debemos hacer frente personal y comunitariamente.

1) El primero de ellos está relacionado con la actividad social y económica, porque en muchos espacios públicos de ciudadanía es incompatible ser *empresario y católico.* Hay una cierta tradición sociológica que deslegitima el catolicismo para la actividad empresarial, porque ha sido la «ética protestante» y no la «ética católica» la responsable del capitalismo, según la interpretación avalada por Max Weber. Esta simplificación ha traído como consecuencia un doble acomplejamiento, por un lado el de los empresarios católicos que repliegan su fe a la vida privada, porque no quieren ser identificados públicamente; por otro, el de los agentes de formación evangélica (catequistas, sacerdotes), que en raras ocasiones afrontan una pastoral de la empresa, y sobre todo de la empresa familiar como institución central en el fortalecimiento del capital social de los pueblos.

b) No menos escandaloso resulta el drama de ser *político y católico* cuando debería ser natural el pluralismo de fuentes, raíces y tradiciones en los partidos políticos. Pues bien, aquí no sólo hay complejos, sino un doble analfabetismo: por un lado, el de la práctica política de nuestro país, donde son raros los militantes que no se ruborizan de ser «católicos en el partido y liberales en la iglesia» o, como diría Alfonso Carlos Comín, «católicos en el partido, comunistas en la iglesia». Y en estos casos no se trata sólo de identificarse como católico, sino de mostrar en todas las actividades de partido que se pertenece a una tradición de ideas, de propuestas y de convicciones que podrían adaptarse, ajustarse o aplicarse tanto

en la redacción de programas como en la realización de las políticas concretas.

Y, por otro lado, el de la práctica social y política de unas parroquias donde parece que sólo existen Caritas, Manos Unidas y las «Oeneges» como opciones de compromiso cristiano. Si alguno de los lectores milita en algún partido, sabrá bien lo que estoy diciendo; y si, además, ha tenido responsabilidad en los programas de formación del laicado, verá el poco lugar que ocupa el discernimiento para la militancia social, sindical o política. Cuando uno mienta en las parroquias la Acción Católica Española, la JOC, la JEC o la HOAC, tiene que dejar muy claro que no se está refiriendo a la prehistoria de la vida de la Iglesia.

c) Otro drama importante que nos afecta es el de querer ser *científico y católico.* En los espacios públicos de deliberación, el científico es alguien que mira hacia el futuro, preocupado por el progreso, sin límite alguno para experimentar con lo que haga falta, dispuesto a colaborar con un saber científico que haga más felices a todos los mortales. En este contexto, uno no puede identificarse claramente como católico, porque la pertenencia a tradiciones religiosas es algo asociado al pasado, a la falta de formación y a mentalidades mágicas o irracionales.

Un drama en el que comprobamos no sólo la escasa formación católica de los científicos, sino la pobre formación científica de los católicos. Cuando los científicos se identifican con la Iglesia, dejan claro que la fe es un asunto privado. Así, cuando la formación de los científicos es pobre, acaban aceptando la fe del carbonero o convirtiéndose en autodidactas de la interdisciplinariedad. Resulta poco gratificante oír a párrocos, obispos y teólogos sentar cátedra en cuestiones científicas y tecnológicas sin promover el conocimiento de la Historia de la ciencia, sin mostrar preocupación por fomentar la interdisciplinariedad, sin mostrar al menos una cautelosa confianza en la actividad científica.

d) Un cuarto drama nos afecta de manera especial cuando queremos ser *intelectuales o universitarios y católicos.* En el mundo universitario y en la vida intelectual es muy raro conocer a personas que se identifiquen explícitamente como católicos. Son identificaciones que suelen hacer en la privacidad de los despachos, en las charlas de café con los alumnos o compartiendo el tiempo de ocio con algún compañero. Quienes así se identifican son rápida y simple-

mente etiquetados como pertenecientes a alguna «secta», «lobby» o colectivo marginal e irrelevante en estos ambientes aparentemente «progres», ilustrados, modernos, liberales o democráticos.

El problema no se soluciona con la creación de universidades explícita y confesadamente católicas. El diálogo de la Teología con el resto de los saberes sigue sin solucionarse por el hecho de que ahora contemos en nuestro país con más universidades explícitamente católicas. El tan traído y llevado problema de la enseñanza de la religión en la escuela muestra tan sólo la punta del iceberg de un problema mayor, a saber, el estatuto universitario de la Teología en la sociedad del conocimiento. Aunque se han dado pasos significativos, mientras los responsables de las universidades públicas no se tomen en serio la Teología, y los responsables de las universidades católicas no clarifiquen el lugar de la Teología en la organización de los saberes, mucho nos tememos que tendremos que seguir viviendo con este drama.

e) Por último, aunque no en último lugar, en la transmisión de la fe aparece el drama de *conciliar la identidad cristiana con la felicidad humana.* Es curioso comprobar cómo, mientras las relaciones entre «fe y justicia» o «fe y solidaridad» están más normalizadas en nuestros ambientes, las relaciones entre «fe y felicidad» no acaban de plantearse adecuadamente. Y digo que no acaban porque cada vez han sido más los esfuerzos que se han realizado desde la psicología y la psicoterapia para acertar con un planteamiento adecuado.

En el conjunto de la Iglesia española hay una mayor preocupación por la moral social que por una teología del sentido y de la gracia; estamos preocupados por la injusticia, la insolidaridad y la marginación, pero nos desentendemos de la calidad de los proyectos de vida, de las ilusiones, de las esperanzas o incluso de los sentimientos de quienes tenemos más próximos. Algunas veces estamos tan preocupados por la militancia y la justicia social que se nos olvida la gracia, la capacidad de perdonar, la capacidad de cuidar o consolar, la capacidad de generar una felicidad próxima.

La transmisión del evangelio no puede ser una amenaza para la felicidad, como si lo que transmitiéramos fuera un conjunto de normas, leyes y obligaciones; como si nuestro catolicismo fuera una ascética sin mística. La vertebración cultural de nuestra fe en una modernidad católica no puede presentarse en los espacios públicos como fuente de infelicidad o de represión. Nuestra oferta de felici-

dad no tiene por qué ser inaccesible, como quieren mostrar los herederos de planteamientos estrictamente nihilistas y desesperanzados. Lo que no significa querer plantear nuestra felicidad en términos de planificación racional o ensoñación ilusoria.

Conclusión

Al analizar la transmisión de la fe en los espacios públicos de ciudadanía, descubrimos que estos dramas siguen siendo desafíos pendientes para un catolicismo que no se conforma con ser simplemente «moderno». En la sociedad del riesgo y la información, estos desafíos hacen que la transmisión de la fe no sea únicamente un problema educativo, mediático o familiar. Nos hallamos ante un problema estructural de instalación crítica en las instituciones de una modernidad donde los niveles de analfabetismo religioso no sólo exigen un esfuerzo educativo, catequético o asistencial, sino intelectual, político y cultural.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

RICHARD A. HORSLEY
NEIL ASHER SILBERMAN

La revolución del Reino.

Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo

296 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 35,00 €

Los hallazgos arqueológicos están recomponiendo los indicios necesarios para construir una imagen de los orígenes históricos del cristianismo que contrasta de manera inquietante con imágenes más familiares y reverentes de Jesús, los discípulos y la idílica Galilea. Poco a poco, sale a la luz un mundo largo tiempo acallado de campesinos, profetas, centuriones y césares, en el que unas ideas políticas radicales y la pertenencia a comunidades de «santos» estrechamente unidas eran algunos de los medios con que los primeros cristianos intentaron resistir al poder de gobernantes extranjeros y afirmar su propia dignidad.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

JOSÉ MARÍA DE LLANOS, SJ
Confidencias y Confesiones
(***Prólogo de mons. Alberto Iniesta***)
208 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 9,00 €

He aquí unas memorias escritas por el P. José Mª de Llanos en 1982, tituladas *Confidencias,* que él mismo envió a un grupo amplio de amigos. También unas *Confesiones en clave eucarística,* inéditas y destinadas a la oración personal. En ellas se deja ver con claridad la intimidad orante de tan admirado y controvertido jesuita. En ambos escritos aparece una línea conductora de fondo firme: su fe y su seguimiento del Señor Jesús. Así se podrá juzgar más atinadamente a este complejo personaje, protagonista de la postguerra, del preconcilio y el postconcilio y la transición política española.

ST 93 (2005) 749-754

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Solidaridad ¿con quién?
«Incola» y el trabajo en red

Delegación de Acción Social.
Provincia de Castilla SJ

En los últimos años se ha puesto de moda hablar de redes, también en el terreno de la acción social. Dado que la realidad de la injusticia es omnipresente, dura y desbordante, los grupos que luchan contra la exclusión social han descubierto la necesidad de generar alianzas («sinergias» se dice) para realizar una intervención más eficaz. Lo que no podemos hacer solos, aprendemos que uniendo las fuerzas con otros podemos hacerlo mejor. Por eso se habla de coordinación, colaboración, sinergias o redes, casi como si de palabras mágicas se tratase. Así aparecen nuevas posibilidades válidas y fecundas.

Sin embargo, no todo es luminoso en este planteamiento. También hay riesgos. De hecho, el capitalismo globalizado es quizá el ejemplo más palpable de trabajo en red, y no parece que sus efectos consistan precisamente en un aumento de justicia o de solidaridad. En el ámbito de la acción social, a veces la coordinación se convierte en una acumulación de reuniones sin rumbo fijo, que más bien frenan la acción cotidiana y no la estimulan. En ocasiones, se trata de inercias de profesionales (asalariados o voluntarios), más dominados por la mentalidad burocrática que por el compromiso real con los pobres. El término «coordinación» puede esconder muchos papeles y reuniones, pero poca acción común («colaboración»). No es exagerado decir que a veces priman las «redes virtuales» frente a las «redes reales». En suma, podemos estar viviendo (también en el ámbito de la acción social) una realidad virtual al margen de la vida cotidiana de las personas y grupos marginados.

Por eso es preciso partir siempre de la realidad concreta. Nunca se subrayará suficientemente la importancia de lo local, de las raíces, de la base. Sólo desde ahí, desde el contacto directo y cotidiano con los pobres, tendrá sentido establecer redes más amplias. Es precisamente la experiencia compartida del sufrimiento y la injusticia la que nos exige una colaboración amplia, generosa y eficaz con todos los grupos e instituciones que comparten nuestra preocupación. No es, por tanto, una moda. Es una necesidad que brota del corazón mismo de la injusticia y de los anhelos de solidaridad. Frente a la globalización del capital, se hace necesaria la globalización de la resistencia y la esperanza. Frente a la amplitud creciente de la exclusión, es preciso generar redes inclusivas que encarnen alternativas de solidaridad efectiva.

Un ejemplo ayudará a entender la necesidad, la sencillez y la fecundidad del trabajo en red que parte de la base. Tomemos el caso de Hugo. Cuando llegó a Valladolid desde Ecuador, previo paso por Madrid-Barajas, tenía ya algunos primos y conocidos que se encargaron de proporcionarle lo necesario para las primeras semanas (un sitio para dormir y comer, contactos para buscar trabajo, acogida inicial). Pero, a medida que fueron pasando las semanas y los meses, Hugo descubrió otro tipo de necesidades, en los ámbitos laboral, jurídico o de vivienda: fue así como contactó con la oficina de DESOD, que, además de atender esas cuestiones, le indicó la existencia de un punto de encuentro para inmigrantes llamado «Calor y café». Este espacio le abrió nuevas posibilidades de encuentro y relaciones, pues para entonces Hugo estaba ya algo saturado de la monotonía de una vida reducida a la empresa de construcción en la que trabajaba y a su hacinado apartamento, compartido con otros compañeros. Además de nuevas relaciones y encuentros, allí supo de la existencia de unas casas para inmigrantes y un servicio de ropero, a los que algún tiempo más tarde pudo enviar a su compañero Ahmed, recién llegado de Beni-Mellah y sin conocidos en la ciudad. Cuando, finalmente, Hugo logró traer a su familia desde Ecuador, se abrió un nuevo horizonte de esperanza, pero también surgieron nuevas dificultades. Inicialmente fueron los problemas de sus hijos en la escuela, por diferencias en el nivel académico; algo más tarde, hubo algunas dificultades en la relación de pareja. En ambos casos, de nuevo fue la conexión con el punto de encuentro la que les remitió con agilidad a servicios de atención especializada. Puede verse, en este ejemplo y de una manera sencilla, que la conexión de los diversos servicios en una red ágil sirvió para ayudar de manera

más eficiente a Hugo, sus familiares y conocidos, respondiendo adecuadamente a sus necesidades específicas.

En este contexto, conviene decir una palabra sobre la colaboración con las instituciones públicas. Nos parece que la actitud general de los cristianos no debe caer ni en demagogias irresponsables (como si las administraciones públicas fuesen un ogro o el «enemigo» a combatir) ni tampoco en una ingenuidad acrítica (como si no hubiese intereses políticos y económicos que intentan amordazar la fuerza profética del evangelio encarnado en la Iglesia). La relación con las instituciones públicas de las diversas administraciones (europea, central, autonómica, municipal) debe ser de colaboración respetuosa y crítica. Ni la prudencia en las relaciones institucionales ni la dependencia económica, en forma de subvenciones o convenios, pueden minar la libertad evangélica de nuestra acción socio-caritativa. Más aún, da la impresión de que el actual momento histórico pide agudizar el talante profético, poniendo énfasis en el anuncio de alternativas reales y de denuncia de la apatía, inercia o falta de creatividad. Más que intentar solucionar todos los problemas, quizá la misión de la comunidad creyente es mostrar con hechos que es posible avanzar en otra dirección. Mostrar a las instancias públicas que hay modos de responder a la realidad de la injusticia con creatividad y eficiencia solidaria. No se trata simplemente de colaborar «porque sí», sino de espolear iniciativas a favor de los pobres.

Finalmente, permítasenos una iluminación específicamente cristiana de estas cuestiones del trabajo en red. Hay una escena en el evangelio en la que los discípulos intentan impedir la actuación de una persona que echaba demonios en nombre de Jesús, «porque no anda con nosotros» (Mc 9,38). Es curioso que el texto evangélico diga que lo intentan impedir, como dando a entender que no lo logran. El evangelista parece decir que el sectarismo excluyente no es capaz de frenar la libertad del Espíritu que actúa frente al mal «expulsando demonios». De hecho, Jesús reprocha abiertamente la actitud de los discípulos, afirmando que «el que no está contra nosotros está con nosotros» (Mc 9,40). Quizá, dos mil años después, nosotros debamos todavía aprender a trabajar con otros, con los que piensan distinto, sin encerrarnos en nuestro pequeño y confortable proyecto. Se nos invita a abrirnos, a mirar más allá, a colaborar con otros. Ahora bien, el evangelio indica que no cualquier colaboración o «trabajo en red» es bueno de por sí, como si de una moda se tratase. El criterio central es la lucha real y efectiva contra el mal y la injusticia («expulsar demonios», «hacer milagros»). Dicho de otro modo, parece que hay dos lecciones simultá-

neas que podemos obtener de este pasaje para nuestro modelo de acción social: es preciso abrirse a la colaboración con otros grupos y personas, siempre que el objetivo común sea el esfuerzo sostenido en pro de una sociedad más justa. El trabajo en red no puede ser una mera moda ni una excusa para eludir responsabilidades.

La Red Incola:

Incola es una red de atención integral para inmigrantes (extracomunitarios) creada en octubre de 2002 en Valladolid. Cada recurso tiene un acuerdo bilateral con DESOD, en el que se detallan los compromisos de las partes. El año pasado se atendió a unas 3.200 personas (70% irregulares). Confluyen 8 órdenes religiosas y 2 ONGS, aunque el total de congregaciones que participan suma 18.

Hay también un acuerdo multilateral firmado por todas las instituciones de la red. La formación de los voluntarios es común.

- DESOD dispone de programas de acogida, inserción laboral, asesoría jurídica, formación y sensibilización social. Asume la gestión técnica del proyecto de la red, determinando las personas que acceden a los recursos.
- El *Hogar Pax,* de los Capuchinos, dispone de dormitorio con catorce camas para hombres inmigrantes, con servicio de desayuno y duchas. También gestionan las ayudas de emergencia alimentarias.
- El *Hogar Vicuña,* de las Religiosas de María Inmaculada, cuenta con veinte camas para mujeres inmigrantes. Tiene servicio de cena y desayuno.
- *Sicar,* de las Esclavas del Sagrado Corazón, es un centro de acogida con dormitorios y servicios para familias inmigrantes.
- *Calor y Café* es un punto de encuentro de baja prestación de la Red, gestionado por los Jesuitas.

AIC, (voluntariado de las Hijas de la Caridad): gestionan las ayudas de emergencia de ropa, calzado y servicio de ducha.

Las Religiosas *Filipenses,* misioneras de la educación, es un recurso de apoyo escolar para 18 niños/as de 6-12 años

- OIKOS (Dominicos): orientación, mediación y terapia familiar. *Teléfono de la Esperanza,* proporciona atención y apoyo psicológico en situaciones de crisis personal, familiar y social.

Desde el ano pasado, tenemos dentro de la Red un programa de Familia que supervisa todas las actuaciones relacionadas con la misma (pisos, filipenses, escolarizaciones, terapia, mediación y orientación familiar... asesoría jurídica para la violencia domestica, etc.). Se trata de un programa transversal

Cómo funciona:

➢ Reticularmente: aunando esfuerzos y aprovechando sinergias.

➢ Estructuradamente: DESOD valora, organiza, deriva y evalúa.

➢ Subsidiariamente: cada recurso mantiene su autonomía y responsabilidad

➢ Voluntariamente: más de 200 voluntarios y voluntarias sostienen la estructura.

La coordinación con el resto de las ONGS, instituciones públicas y privadas especializadas es fluida, ordinaria y eficaz.

Avda Moncloa, 6 / 28003 MADRID
Tlf. 915 344 810 / Fax. 915 358 243
E-mail: socialcas@jesuitas.es

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

ELSA TAMEZ

Luchas de poder en los orígenes del cristianismo.

Un estudio de la Primera Carta a Timoteo

208 págs.
P.V.P.: 12,00 €

La Primera Carta a Timoteo no es atractiva para las mujeres. Su discurso retórico es patriarcal y verticalista. En cualquier caso, es una carta circunstancial, de la que se puede disentir. Algunos versículos han tenido repercusiones drásticas contra las mujeres y otros sectores discriminados por la Iglesia y la Sociedad. El objetivo del presente libro es reconstruir la situación que subyace al texto para entender mejor el discurso y, de ese modo, disentir de aquellas partes de la Carta que oprimen a las personas, se alejan de los principios del evangelio y van contra la voluntad de un Dios solidario.

ST 93 (2005) 755-770

LOS NOMBRES DE DIOS

7. Dios el existente. Los nombres de Dios en el islam*

Thomas MICHEL, SJ**

1. Los 99 nombres de Dios en el Corán

Esto enseña el Corán, el libro sagrado del Islam: «A Dios pertenecen los Nombres más Bellos; así pues, llámale (por medio de ellos)» (7: 179). Este versículo del Corán no explica el número de nombres de Dios, aunque la tradición islámica recoge que en el Corán se mencionan 99 diferentes nombres de Dios. Eso significa que, a lo largo de los siglos, los investigadores musulmanes del Corán han estudiado el texto sagrado y han recogido los diversos apelativos que se dan a Dios, llegando a elaborar una lista de 99 nombres.

Un dicho atribuido a Abu Huraña, transmitido por el profeta Mahoma, ha favorecido dicha investigación. El dicho dice así: «A Dios pertenecen 99 Nombres, cien menos uno, ya que a Él, el Único, le gusta (que se le designe por estos nombres) uno por uno. Quien conozca los 99 nombres entrará en el paraíso». Conocer los nombres de Dios y alabarlo invocándolo con dichos nombres es, pues, nada menos que garantía de felicidad eterna.

Los investigadores musulmanes están de acuerdo en reconocer que los nombres bellos dados a Dios en el Corán no se limitan a 99; po-

---

* Original inglés: «God the Existing: the Names of God in Islam». Traducción de Enrique Sanz Giménez-Rico.

** Secretario de la Compañía de Jesús para el Diálogo Interreligioso. Roma.

drían incluirse muchos más. Por otra parte, algunos de los nombres de la lista tradicional no aparecen *ad litteram* en el Corán. Por tanto, la lista de 99 nombres que mencionan diversos investigadores y comentaristas del Corán no es siempre consistente, sino que presenta algunas variaciones mínimas que, sin embargo, no afectan a su significado.

2. Los Nombres Bellos

Debido a su importancia, algunos musulmanes dejan de lado el nombre propio de Dios (Alá) y no lo incluyen entre los 99. El comentario popular del Corán, escrito por Jalalayn («Las dos Jalalas») sigue esta orientación. Más frecuentemente suele situarse en primer lugar de la lista el nombre «Alá», suprimiéndose el número 67 («al-wahid», que significa «el Único»). Éste se combina con el 68 («al-ahad»), de idéntico significado, de manera que la lista de los 99 nombres permanece inalterada.

Un importante pasaje del Corán incluye en tres cortos versículos no menos de 17 nombres de Dios. La lista de 99 nombres divinos, tal como es memorizada y recitada por los musulmanes, comienza habitualmente con los nombres que se encuentran en este breve pasaje:

«Él es *Alá,* junto al Que no hay ningún Dios. El que *Conoce* lo invisible y lo visible. Él es el *Compasivo,* el *Misericordioso.* Él es *Alá,* junto al Que no hay ningún Dios. El *Rey,* el *Santo,* el *Dador de paz,* el que *Asegura la seguridad, Guardián* de todo, el *Poderoso,* el *Supremo*, el *Poseedor de toda grandeza.* Gloria a *Alá,* desde lo que ellos crearon (con Él). Él es *Alá,* el *Creador,* el *Hacedor,* el que *Forma.* Suyos son los nombres más bellos. Todo lo que hay en los cielos y en la tierra declara Su gloria. Y Él es *Poderoso,* el *Sabio*» (59:22-24).

El nombre propio de Dios, *Alá,* aparece cuatro veces en el anterior pasaje; ello subraya su preeminencia para los musulmanes.

Otros dos nombres divinos que aparecen en el citado pasaje merecen especial atención. Se trata de «El Misericordioso» (*al-rahman*) y de «El Rico en Clemencia» (*al-rahim*). Junto con el nombre «Alá», estos dos nombres comienzan todos los capítulos del Corán, excepto uno, con la frase *«Bismillah al-rahman al-rahmin»* («en el nombre de Dios, el Misericordioso, el Rico en Clemencia»). La frase se utiliza al comienzo de toda recitación del Corán, así como en otras muchas ocasiones: por ejemplo, al comenzar un trabajo o actividad, al salir de viaje, al comer, etc.

Tanto *al-rahman* como *al-rahim* derivan de la raíz árabe *al-rahm,* que significa «vientre». Obvia es la idea. Dios es misericordioso como una madre que siente compasión y cuidado por el niño de sus entrañas. Dios es misericordioso con el tipo de misericordia que tiene una madre con el fruto de su vientre. La frase, repetida muchas veces al día por piadosos musulmanes, es, pues, un recordatorio constante de que el Dios que proclama el Corán es Aquel que muestra una disposición de ternura y misericordia para con los que creen.

3. Los nombres de Dios en la piedad musulmana

El versículo del Corán citado arriba (7:179) no sólo afirma que Dios posee los nombres más bellos, sino que exige a los musulmanes llamar a Dios por medio de dichos nombres. Así pues, se considera un acto de culto lleno de fervor el llamar a Dios por medio de sus nombres más bellos. Los musulmanes pueden hacer esto de diversos modos; el más habitual es el uso del rosario (*tasbih, subha*). El rosario musulmán posee 99 cuentas en 9 varas de 11 cuentas; el musulmán recita uno de los nombres de Dios en cada cuenta. Puesto que el rosario entero puede resultar muy abultado, los «rosarios de bolsillo» que llevan la mayoría de los musulmanes presentan habitualmente 33 cuentas; con ellos puede un musulmán recitar los 99 nombres divinos, realizando tres repeticiones.

Cada nombre (*ism*) de Dios se refiere a una de las características o particularidades (*sifah*) de Dios. Por ejemplo, Dios es *Al-Quddus,* «El Santo». Este nombre se refiere a una de las características divinas: la *santidad* de Dios. Igualmente, el nombre de Dios «El Misericordioso» se refiere a la compasión de Dios; «El Rico en Misericordia», a la misericordia de Dios; etc. Por lo tanto, cuando un musulmán reza el rosario islámico y recita los Nombres más Bellos, la oración es, de hecho, una meditación sobre los atributos y características de Dios.

4. Los nombres de Dios en la teología islámica

En la teología islámica clásica, el tratado sobre los nombres divinos ocupaba uno de los capítulos de los escritos teológicos y era objeto de polémica. En las discusiones que llenaban los debates de los círculos escolásticos cristianos medievales, una corriente de pensamiento sostenía que los nombres eran simples descripciones de Dios: palabras

que empleaban los humanos para expresar algo sobre las cualidades de Dios. Los nombres no añaden nada a la naturaleza de Dios, sino que son meramente términos que emplea la razón humana con el fin de comprender y expresar algo sobre Dios, aunque no sea lo adecuado. En la teología musulmana clásica, esta corriente de pensamiento era la de Mu'tazila.

La segunda corriente de opinión, llamada habitualmente la de los As'aristas (según su temprano intérprete, Abu al-Hasan al-Ash'ari), sostenía que los nombres divinos no eran palabras, términos o descripciones «vacíos», sino que cada nombre se refería a una cualidad realmente existente en Dios. Así, nombres coránicos de Dios como El Poderoso, El Noble, El Generoso, El Sabio, el Viviente, El Dador, etc. se refieren cada uno de ellos a una cualidad divina que existe de manera independiente a la razón humana: el poder de Dios, su nobleza, su generosidad, su conocimiento, su vida, su atención, etc. En caso necesario, los atributos existen no sólo como herramientas útiles de comunicación humana para que los humanos puedan saber y hablar sobre Dios, sino que son auténticos aspectos de la propia naturaleza de Dios. Éste no sería el Dios anunciado por el Corán en el caso de que a Dios le faltara alguno de los citados aspectos.

La conclusión lógica de la postura As'arista es que las cualidades de Dios (*sifat*) son auténticos atributos de la naturaleza de Dios, que no cambia. Así pues, tiene que haber formado parte de la naturaleza de Dios desde toda la eternidad; ello parece implicar, pues, una multiplicidad de eternos. Para ser coherentes con su visión de los nombres y atributos divinos, los teólogos As'aristas declararon que el Corán, en cuanto expresión del discurso eterno de Dios, era en sí eterno. Los de la escuela de Mu'tazila vieron en esto una negación implícita de la unidad divina, contando con que Dios y el Corán existieron desde toda la eternidad.

A lo largo de los siglos, la ortodoxia Sunní trató de afirmar y desarrollar la postura As'arista; por su parte, los estudiosos Shiíes optaron en general por la postura de Mu'tazila. La teología islámica enseñada y estudiada a lo largo de más de 1.000 años en las instituciones Suníes de Egipto, Pakistán, Nigeria y el Norte de África ha desarrollado y refinado durante todos esos milenios la postura As'arista de los nombres y atributos divinos; igualmente, la enseñada en las instituciones Shiíes, tales como las de Qum en Iraán y Lucnow en India, son elaboraciones de la concepción de Mu'tazila de los nombres de Dios.

5. Paralelos cristianos

Los cristianos que conocen la historia del dogma pueden encontrar muchos paralelos con la controversia sobre los nombres y cualidades divinas que se dio entre los As'aristas y Mu'tazila. El temprano debate entre Atanasio y Arrio, dos teólogos alejandrinos del siglo IV, se extendió por todos los lugares de la iglesia cristiana y llevó a convocar el Concilio de Nicea. La controversia entre Atanasio y Arrio puede ser vista a la luz del posterior debate musulmán.

Atanasio y Arrio estaban de acuerdo en que la palabra de Dios se hizo carne y habitó en el hombre Jesús. Sin embargo, discrepaban sobre la naturaleza de la palabra. Atanasio sostenía que la Palabra, Discurso de Dios que se hizo carne en Jesús, era *eterna y no creada* y estaba junto a Dios en el principio. Arrio afirmaba que la Palabra de Dios *no era eterna, sino creada* en su momento por Dios, antes de la creación del universo. Según Arrio, lo que se hizo carne en Jesús no era la Palabra eterna y no creada, sino una criatura. Existen fuertes paralelos, tanto en la lógica como en la terminología, entre la postura de Atanasio y la posterior postura As'arista; igualmente, Arrio, tal como hace Mu'tazila varios siglos después, intenta preservar la unicidad eterna del Divino.

6. Implicaciones para las polémicas cristiano-musulmanas

Cuando los cristianos y los musulmanes comenzaron a debatir cuestiones teológicas en los siglos VIII y IX (primero en Damasco, y posteriormente en Bagdad), los estudiosos musulmanes acusaron a los cristianos de postular la multiplicidad de Dios por medio de la doctrina cristiana de la Trinidad. Los estudiosos cristianos respondieron que, del mismo modo que los musulmanes aprendían los nombres bellos de Dios en el Corán, nombres que corresponden a cada una de las cualidades o características de Dios (*sifat*), esenciales a la naturaleza de Dios, también los cristianos sostenían que, de todos los nombres y características de Dios, tres son esenciales a su naturaleza, de manera que, si se negaba o ignoraba una de estas *sifat,* Dios no era el Dios anunciado en la Biblia. En suma, afirmaron que los musulmanes adoraban a un Dios con 99 nombres y atributos esenciales, mientras que los cristianos adoraban a un Dios con 3 nombres y atributos esenciales.

Este argumento, que posee una verdadera consistencia y un poder persuasivo, puede considerarse únicamente una verdadera respuesta a la postura As'arista. De hecho, teólogos seguidores de Mu'tazila, como Abd al-Jabbar, acusaron a los As'aristas y a los cristianos de defender la misma postura con respecto a las cualidades divinas, y condenaron a los As'aristas por «negar» la unidad divina al adoptar una postura «cristiana». Por su parte, los As'aristas no negaron la formulación cristiana de un Dios con tres características esenciales, sino que preguntaron a los cristianos por qué ellos, según un punto de vista islámico, limitaron arbitrariamente a tres los nombres y atributos divinos: ¿por qué no 5 ó 12 ó 99? A lo largo de los siglos, la teología cristiana árabe, que se desarrolló dentro de un contexto social de interacción cristiano-musulmana, empleó con consistencia la noción de «un Dios con tres atributos esenciales».

7. ¿Un solo Dios y mismo Dios?

Las reflexiones anteriores conducen a uno a preguntarse si realmente los musulmanes y los cristianos creen en el mismo Dios. Desde el punto de vista cristiano, ¿conduce la negación islámica de la Trinidad a una concepción de la naturaleza de Dios tan realmente contradictoria que no pueda considerarse a los musulmanes como los que adoran al mismo Dios que los cristianos? Y, a la inversa, según los musulmanes, ¿lleva la doctrina trinitaria cristiana a eliminar a los cristianos de la familia de los creyentes monoteístas?

No es nueva la idea de que los términos *Dios* y *Alá* se refieren a divinidades distintas y rivales. Por ejemplo, la ópera lírica de Giuseppe Verdi de 1843, *I Lombardi alla prima cruciata,* refleja en el coro de los cruzados la percepción popular europea de su tiempo: «Oh estúpido Alá, que te aplaste ya la cabeza la totalidad de la ira prometida». Es claro que el libretista del siglo XIX considera a Alá una divinidad rival del Dios profesado por los cristianos.

Y, al contrario, la tradición teológica árabe, tanto la musulmana como la cristiana, incluidos los escritos polémicos citados más arriba, no ha formulado nunca el asunto de la existencia de divinidades distintas, sino que ha considerado siempre que Alá es el nombre común para el Único Dios, sobre cuya naturaleza ambas comunidades poseen puntos de acuerdo y de desacuerdo. Incluso hoy los cristianos árabes rezan a Alá en árabe, y el nombre divino es la traducción habitual en las traducciones árabes de la Biblia tanto de *Yahveh* como de *ho theos.*

8. Declaraciones modernas

La cuestión sigue teniendo implicaciones prácticas. Algunos cristianos conservadores rechazaron aceptar la invitación del Papa a participar en los días de oración por la paz, en Asís, en 1986, 1993 y 2002, ya que no aceptaban que los judíos, los musulmanes y, *a fortiori,* los seguidores de otras religiones rezaran al mismo Dios. Por otra parte, algunos musulmanes en Malasia han tratado de restringir el uso del término *Alá* a los musulmanes, porque rechazan la idea de que los cristianos adoren al mismo Dios en cuanto el Único revelado en el Corán.

Para los católicos, el asunto parece haber sido formulado en *Lumen Gentium,* la Constitución sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II: «los musulmanes adoran con nosotros al Único Dios».

Por si quedara alguna duda, el Papa Juan Pablo II afirmó repetidamente que los musulmanes y los cristianos creen y adoran al único y al mismo Dios. Entre los muchos ejemplos que se pueden ofrecer, tres pueden bastar. En su alocución a los musulmanes en Marruecos, en 1985, afirmó: «nosotros, cristianos y musulmanes, creemos en un Dios, el único Dios, que es infinita justicia y misericordia». Ese mismo año, en Roma, se dirigió a una delegación musulmana que le visitaba, diciendo que «vuestro Dios y el nuestro es uno y el mismo, y somos hermanos y hermanas en la fe de Abraham». En una catequesis de 1999, y en referencia a los musulmanes, afirmó: «creemos en el mismo Dios, el único Dios, el Dios viviente, el Dios que creó el mundo y que conduce a la perfección a sus criaturas».

En una época tan temprana como el año 1970, y sin obligar forzadamente a los miembros de las iglesias, el Consejo Mundial de las Iglesias efectuó declaraciones similares. Por ejemplo, en un comunicado conjunto de 1974 en Ghana, las delegaciones musulmana y cristiana afirmaron: «los musulmanes y los cristianos comparten una tradición monoteísta, y reconocen y adoran al Único Dios». Probablemente Kenneth Cragg, antiguo Arzobispo anglicano de Jerusalén, hombre de correcta imagen, afirmó lo anterior de un modo más claro y sucinto: «cuando los cristianos y los musulmanes nos referimos a Dios, el sujeto es el mismo; nos distinguimos en los predicados».

En relación con la pregunta *¿por qué deben afirmar la identidad esencial del Dios de las tradiciones judía, cristiana e islámica?,* los cristianos poseen una motivación más profunda que la mera adhesión a las afirmaciones de sus líderes. El único Dios adorado por las tres comunidades de creyentes es el mismo Dios con el que se encontró

Moisés, el Dios en cuyo nombre hablaron los profetas, el que proclamó Juan el Bautista, aquel al que Jesús enseñó a sus discípulos a llamar *Abba*. Rechazar al Alá del Corán equivale a rechazar la afirmación coherente de las escrituras hebreas y los grandes personajes de los evangelios. ¿Que desafiaría al cristiano a afirmar que el Dios de los patriarcas y profetas de las escrituras hebreas, o el Dios de Juan el Bautista, de María y de otros personajes del evangelio, no es el Dios de los cristianos, porque su comprensión de él carece de un contenido específicamente trinitario?

9. ¿Comprendió equivocadamente el Corán la creencia cristiana?

Los cristianos afirman con frecuencia que la negación islámica de la naturaleza trinitaria de Dios se basa en una equivocada comprensión de la doctrina cristiana. Algunos dan un paso más al enraizar esta errónea concepción en pasajes del Corán. Una afirmación que los musulmanes consideran ofensiva, ya que implica que Mahoma, y no Dios, es el autor del Corán; e incluso –algo que es aún más blasfemo– que el autor divino del Corán fue el culpable de la errónea comprensión de la enseñanza cristiana.

Aunque no son numerosos los pasajes del Corán que parecen rechazar la Trinidad, sí subrayan con énfasis su rechazo de los conceptos trinitarios. Son típicos dos pasajes, tomados ambos del *Surat al-Mâ'ida:* «No creen a los que dicen que Dios es uno de tres» (5:77); «Recuerda cuando Dios dijo: Oh Jesús, hijo de María, ¿fuiste tú el que dijiste al pueblo *consideradme a mí y considerad a mi madre como dos dioses distintos de Dios*? Él contestó: ¡Gloria a Ti! No me toca decir lo que no es verdad; si lo hubiera dicho, lo habrías sabido» (5:116). Dichas afirmaciones parecen establecer una barrera insuperable en la comprensión musulmano-cristiana de la naturaleza de Dios.

Sin embargo, deben considerarse dichas afirmaciones en su contexto histórico. Antes de la era de Cristo, fue patente durante siglos, en el marco de la religiosidad de las tribus nómadas y de las poblaciones establecidas de la región de Siria y Arabia, la «tríada semita». A pesar de que los nombres de las divinidades cambiaban de un lugar a otro, de una tribu a otra, existía una creencia extendida en una «trinidad»: el *High God,* llamado por algunos árabes *Allâh,* es decir, «el Dios»; su consorte, llamada en ocasiones *Allât,* «la diosa»; y su hijo *Ba'l* (o *Ba'l Shamîm*), es decir, «el Señor» o «el Señor de los Cielos». Era normal

para tribus cristianizadas de manera superficial, poco formadas en su fe, identificar a las personas de esta tríada tradicional con Dios «el Padre», María «la Madre de Dios» y su hijo Jesús «el Señor».

Se puede afirmar que es esta primitiva comprensión pseudo-cristiana semita la que es rechazada con fuerza por el Corán; la comprensión que supone la generación física de Jesús de un tipo de unión sexual de Dios con María. También teólogos, obispos y concilios cristianos han rechazado tajantemente este concepto. De hecho, en fuentes cristianas acreditadas, tanto de la época anterior como posterior a Mahoma, se pueden encontrar paralelos a cualquier condena del Corán de toda forma de multiplicidad y asociación en Dios. Así pues, se puede leer el Corán como el que rechaza estas comprensiones inadecuadas de Dios, y como el que proclama que Dios está muy lejos de esas afirmaciones entremezcladas, estando de este modo de acuerdo con las condenas cristianas de dichas interpretaciones erróneas. El Corán no se pronuncia ni en positivo ni en negativo sobre la doctrina trinitaria cristiana ortodoxa; nada de eso fue encontrado entre los pocos árabes semicristianizados de la región de Hijaz, en la que se encuentran La Meca y Medina.

Este argumento es curioso y, en cierto sentido, convincente. Uno podría desear que existieran mayores pruebas de que la tríada semita era adorada no sólo por poblaciones establecidas, sino también por árabes nómadas. Además, la mayoría de los ejemplos citados por los investigadores se toman de las regiones limítrofes nórdicas del desierto de Arabia. En cualquier caso, se sabe muy poco sobre la forma o las formas que adoptó la cristiandad en la Hijaz del siglo VII; también sobre si la cristiandad en la Hijaz avanzó más allá del escenario de individuos aislados que fueron atraídos o que adoptaron algunos elementos de la creencia cristiana. Es difícil moverse más allá de la conjetura o de la especulación.

10. Formulaciones trinitarias árabes

Sin embargo, requiere un examen más atento la afirmación de que, si los musulmanes comprendieran correctamente la creencia trinitaria cristiana, no encontrarían en ella nada que se opusiera al verdadero monoteísmo. Los grandes polemistas musulmanes como Ibn Taymiyya y ‘Abd al-Jabbar no rechazaron la comprensión primitiva de las tribus árabes cristianizadas de manera superficial, sino más bien las formulaciones excesivamente sofisticadas de Bagdad, Damasco y Constantinopla.

Los dos factores que tuvieron influencia y configuraron el desarrollo de la teología cristiana árabe en los periodos Umayyad y Abbasí fueron las controversias entre los defensores bizantinos (llamados Melquitas por las fuentes árabes), nestorianos y jacobitas, y los debates polémicos de entonces con los estudiosos musulmanes. Cuando los musulmanes argumentaron contra las formulaciones cristianas que se ofrecían, se revisaron y mejoraron los argumentos cristianos, y se sustituyó la terminología impropia con nuevos términos y conceptos, reanudándose así el debate. En el lado musulmán, tal y como ha señalado Wolfson, éstos se embarcaron en un proceso similar; y, en gran parte por medio de una interacción simbiótica de estudiosos árabes, musulmanes y cristianos, evolucionó la terminología y la conceptualización de la *kalâm* islámica y cristiana.

Los primeros pensadores cristianos árabes utilizaron términos tomados del griego para definir los conceptos trinitarios: *uqnûm,* para indicar la *hipóstasis* divina. Sin embargo, *uqnûm,* que poseía connotaciones de individualidad y se refería a un sujeto autónomo de ser y de actividad, fue reemplazado de manera gradual por el nativo árabe *sifah,* que significaba «atributo» o «característica».

Así, la tradición teológica cristiana árabe se desarrolló en un contexto intelectual en el que se daban dos factores que estaban ausentes en las especulaciones teológicas de los círculos de estudiosos de Bizancio y de la Europa Occidental. En primer lugar, entre los cristianos árabes, la teología «Melquita» que aceptó los Concilios de Éfeso y Calcedonia no era sino una de las tres vibrantes corrientes de teología que buscaban tener adeptos entre los cristianos. Por ejemplo, en Bagdad la cristología «descendente» nestoriana estaba más profundamente enraizada que la bizantina, mientras que en Egipto predominaba la cristología «ascendente» monofisita o jacobina. Ello estaba en claro contraste con la situación de la cristiandad europea bizantina y occidental, donde las denominadas posturas nestoriana y monofisita podían ser sumariamente consideradas como heréticas.

El segundo factor es que la teología cristiana árabe se desarrolló en un marco en el que no debía ser examinada ninguna conceptualización de la Trinidad, incluso si estaba formulada a la manera en que dicha formulación tenía que ser necesariamente oída y percibida por el omnipresente musulmán. Ello está en claro contraste con la teología trinitaria desarrollada por los escolásticos en Europa, que se encontraban geográfica y conceptualmente distantes de los pensadores musulmanes y de quienes les presentaban objeciones.

Este último factor condujo a las tres teologías cristianas que competían en el mundo árabe a formular su comprensión trinitaria usando el término *sifât* como la traducción habitual del árabe del término *hipóstasis* que habían definido los primeros concilios. La comprensión trinitaria común de las regiones árabes ha sido siempre «un Dios con tres atributos esenciales», algo que produjo una comprensión significativamente diferente, en cuanto a su matiz, de la comprensión propia de la tradición occidental, que tradujo al latín *hipóstasis* por *persona,* transformándose en último lugar en el concepto de las lenguas europeas modernas «un Dios en tres personas». La palabra latina *persona* tuvo una evolución histórica considerable en cuanto a su significado; de su significado original en el teatro («máscara» o «rol», algo que permanece en la frase *dramatis personae*), pasó a referirse, en una comprensión moderna, a «el ser que posee una conciencia o racionalidad independiente».

11. ¿Tres personas en un Dios o un Dios en tres modos de subsistencia?

Karl Rahner, uno de los pocos teólogos europeos modernos que han intentado formular la doctrina trinitaria cristiana en total sintonía con las sensibilidades monoteístas islámicas, ha notado que la terminología de «tres personas en Dios» es, por no decir otra cosa, «engañosa y abierta a la errónea comprensión». A pesar de que se puede encontrar una explicación ortodoxa a la frase, redefiniendo «persona» según su uso normal, el cristiano y el no cristiano modernos pensarán, casi de manera inevitable, haciéndose la idea de un tipo de comité de «tres sujetos que difieren uno de otro en su subjetividad, conocimientos y libertad, y preguntándose qué tipo de lógica es ésa que permite comprender de este modo a tres personas que sean simultáneamente uno y el mismo Dios».

Así como en el siglo VII el Corán pudo haber respondido a algo distinto de la doctrina ortodoxa cristiana de la Trinidad, así también los musulmanes de hoy, mediante la negación de la doctrina cristiana de la Trinidad, pueden, de hecho, estar negando proposiciones cristianas que no expresan debidamente el contenido de dicha doctrina.

Una afirmación más adecuada de lo que la fe cristiana dice sobre el Dios trino puede lograse mediante el uso del término *hipóstasis,* definido por los primeros concilios, que quizá puede traducirse como

«modo (o manera) de subsistencia» (lo que prefiere Rahner), o «modo de ser», sugerido por Karl Barth. Hablar de un Dios que subsiste en tres modos distintos está también más cerca de la formulación cristiana árabe tradicional de un Dios con tres características esenciales o *sifât.*

Una objeción frecuentemente formulada contra el hecho de considerar la *hipóstasis* trinitaria como «modos de subsistencia» o «maneras de subsistir» es que ella es una reformulación del error moralista del teólogo del siglo II Sabelio, cuyos escritos fueron condenados por el Concilio de Nicea. Sin embargo, en Nicea no se condenó como tal el concepto «modalidad», pues de hecho los padres de Nicea incorporaron gran parte de la teología de Sabelio en su enseñanza. Lo que se condenó de la postura de Sabelio fue su consideración de que los modos divinos de ser y actuar no eran parte de la naturaleza eterna de Dios, sino más bien modos de ser que Dios adoptó con el tiempo. Los modos hipostáticos fueron considerados por Sabelio como extrínsecos a la naturaleza inmutable de Dios, más bien «accidentes» condicionados históricamente que pertenecientes a la esencia de Dios.

Hay que reconocer que el esfuerzo de Sabelio por preservar la unidad divina se aparta de la comprensión teológica de ortodoxia. El Concilio de Nicea afirmó la creencia tradicional de que la divina *hipóstasis,* o modos de ser y actuar de Dios, era *eterna* antes que haber sido originada en el tiempo, *real* más que un constructo lógico, y *esencial,* es decir, perteneciente por necesidad a la esencia de Dios y no una característica extraña añadida a la naturaleza de Dios. Cualquier formulación moralista moderna de la Trinidad que quiera ser fiel a la comprensión conciliar debe afirmar a un Dios cuyos tres modos de subsistencia son eternos, reales y esenciales a la naturaleza divina.

12. Retos mutuos de los creyentes monoteístas

Tenemos que proceder yendo más allá del interés por adoptar la terminología más adecuada; y hacerlo en dirección a la cuestión más central relativa a la naturaleza de Dios, que las religiones monoteístas plantean unas a otras. Por un lado, los musulmanes (y los judíos) tienen que preguntar en todo momento a los cristianos si su profesión de fe en el Dios trino no equivale a un triteísmo, o cómo puede ser desarrollada dicha creencia de manera religiosa por alguien para quien el reconocimiento de un Dios es el auténtico núcleo de la fe del creyente. Por otra

parte, el cristiano debe preguntar en todo momento al musulmán (y al judío) si conviene que ellos den pasos adelante para llegar a un monoteísmo radical, cuya expresión encuentran los cristianos en la doctrina de la Trinidad.

Para todos los creyentes monoteístas, las cuestiones que tocan a la unidad de Dios no son problemas ontológicos especulativos, cuya solución deba buscarse en la metafísica, sino que son más bien esfuerzos por conocer mejor a este Dios vivo, que crea, enseña, salva y da vida. La experiencia de la historia de la revelación y de la salvación de los cristianos es de naturaleza triple. Es una experiencia del Dios uno, que no vive y permanece en un lugar metafísicamente remoto, sino que busca continuamente transmitirse a sí mismo a las criaturas, con verdad y amor, como nuestra propia vida eterna.

Desde un punto de vista cristiano, no se trata de una cuestión de que Dios revelara algo distinto de Dios, sino más bien de la propia *autorrevelación* de Dios a la humanidad, tanto en la contingencia histórica como en el corazón trascendente de nuestra existencia. Los cristianos encuentran la autorrevelación histórica de Dios en la encarnación del mensaje eterno de Dios (*Logos*) en la persona de Jesucristo. Los cristianos llaman «Espíritu Santo» a la presencia trascendente y activa de Dios en el corazón no sólo de la naturaleza humana, sino de todo el universo creado.

Si nuestro concepto de Dios no es el del Otro totalmente distante, sino más bien el del Dios que ha elegido libremente formar parte de la historia humana contingente y transitoria, y que permanece activamente presente en el corazón más interno de la creación, no basta con hablar de un mensaje eterno encarnado en una alianza, un pueblo o un texto sagrado. Debemos considerar la presencia activa de Dios en función de su autorrevelación divina: la presencia de Dios que se autorrevela en las vicisitudes de la vida humana y la autorrevelación trascendente de Dios en toda partícula del cosmos. Un monoteísmo radical requiere que el Dios uno posea estos dos caminos o modos de presencia y de actividad en la historia y en la creación; además, que estos modos no sean creados o distintos de Dios. Ya que, si estamos hablando de una verdadera *autocomunicación* de Dios a la criatura, entonces los modos de comunicación deben ser en sí divinos, no una mediación creada.

Esta discusión puede parecerle irrelevante a un creyente que se contenta con alabar y obedecer al Dios incomprensible desde un distancia infinita. Pero, si uno admite la posibilidad de que Dios puede estar también íntimamente cercano, y si uno responde a la sed religiosa

de una íntima comunicación con este Dios radicalmente presente, ello implica que Dios posee caminos o modos que son en sí divinos, no creados y no separados de Dios, por los que Dios entra de manera definitiva en la historia humana y permanece también como una presencia dadora de vida en el corazón trascendente del universo creado. Cualquier otra cosa que no sea eso conduciría a mediaciones creadas y a un politeísmo no reconocido. ¿No puede verse acaso, en la tradición islámica, el rechazo por parte de Mu'tazila de la naturaleza real (o «hipostática») de los atributos divinos y, por tanto, el rechazo de la naturaleza eterna increada del Corán, como un esfuerzo para evitar una dualidad implícita y afirmar un monoteísmo más radical?

Las diferencias fundamentales entre las percepciones cristiana e islámica del Dios vivo parecen reducirse a dos. La primera es la distinción entre revelación y autorrevelación, es decir, entre un Dios que revela un mensaje y el Dios que revela la presencia del propio Dios vivo. La fe islámica habla de revelación; la cristiana, de autorrevelación.

En segundo lugar, si alguien cree que Dios está radicalmente presente en la historia humana y en el corazón trascendente del universo, debe preguntarse *cómo* está presente Dios. Hablar del «cómo» es hablar de modalidades, de los modos en que Dios actualiza la presencia divina. En mi opinión, la fe islámica no aborda la cuestión de la modalidad. La fe cristiana sostiene que los modos de Dios son dos: autorrevelación histórica de Dios en la persona humana de Jesús y presencia trascendente y activa de Dios en el corazón de la creación. Es decir, las dos procesiones divinas y las dos misiones de la teología trinitaria clásica.

Si la creencia trinitaria está en último lugar preocupada por los modos o modalidades por los que Dios está *presente* en la historia humana transitoria y en el cosmos, se tendría que buscar la explicación de la creencia cristiana utilizando términos de presencia divina. Un teólogo árabe moderno ha formulado la creencia trinitaria justamente en esos términos; habla de las formas de presencia divina: *Allah hâdir lana,* «Dios presente para nosotros» (a quien los cristianos llaman Padre); *Allah hâdir ma'-na,* «Dios presente con nosotros» en el Logos encarnado; *Alla hâdir fî-na,* «Dios presente en nosotros» (es decir, el Espíritu). Ésta es una fe en el Dios uno que creó y crea todavía, que revela al propio Dios a todos los hombres y mujeres de todos los tiempos, que elige libremente no permanecer ajeno a la historia humana, sino entrar en el proyecto humano y aceptar las consecuencias que se siguen de esa decisión.

Es una fe que niega que todo cuanto hay en el universo es, en último término, medible, cuantificable; que, sin embargo, afirma que en el corazón de la partícula subatómica de materia más pequeña, en la auténtica energía que mueve al universo en expansión de agrupaciones galácticas, de agujeros negros y amenazas cósmicas, hay una chispa divina, *algo* trascendente que no puede ser comprendido por la inteligencia humana o por instrumentos, puesto que *es divino* y, por tanto, está esencialmente más allá de la materia y de la energía, la sustancia de la creación. De este modo, la fe trinitaria puede ser vista como la radicalización del monoteísmo.

13. Conclusión

No hay duda de que el debate entre musulmanes y cristianos continuará en los próximos siglos. Cada uno de ellos posee verdaderas razones y bases para retar al otro. Si la vocación islámica en nuestro mundo sigue siendo la de testimoniar la verdadera unidad de Dios y poner en duda cualquier conceptualización o formulación de lo divino que disminuya o niegue dicha Unidad, la vocación cristiana es atestiguar que este uno y mismo Dios está radicalmente cercano a la humanidad, que forma parte de nuestra historia humana mutable y que vive y trabaja incesantemente en el corazón del cosmos.

Se puede decir que los musulmanes se acercan a lo divino con la pregunta fundamental *«¿quién?»*. Y que la respuesta de la fe islámica es: «Alá, el Dios uno». Los cristianos están de acuerdo y formulan entonces una segunda pregunta: *«¿cómo?»*. Y la respuesta de la fe cristiana es: «en tres modos esenciales de presencia divina».

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

HENRI NOUWEN

El trabajo por la paz.

Oración - Resistencia - Comunidad

128 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 8,50 €

El libro más profético de Henri Nouwen nos ofrece un triple camino para poner en práctica la ética pacifista de Jesús. Primero, ser pacifista no consiste sólo en agitar pancartas o manifestarse contra la guerra. El verdadero pacifismo tiene que nacer de una vida de oración, del paso de la casa del miedo y el odio a la casa de Dios. Segundo, es preciso «resistir a los poderes de la muerte», que no son sólo los ejércitos y las armas, sino nuestro egoísmo de cada día y nuestro sometimiento al consumismo destructivo. Por último, hay que celebrar la vida y construir comunidades en las que el amor, el perdón y la compasión nos hagan solidarios con un mundo herido.

ST 93 (2005) 771-780

LOS LIBROS

Recensiones

GIRA, Dennis, *Tolerancia y Religiones,* Ed. San Pablo, Madrid 2004, 104 pp.

Este sencillo libro comienza con una experiencia inolvidable: 200 personas de veinte tradiciones religiosas y cincuenta países, reunidas en Roma, en la sala del Sínodo del Vaticano, con ocasión de una Asamblea interreligiosa. El encuentro, organizado conjuntamente por el Comité central del gran Jubileo del año 2000 y por el Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso, tuvo lugar del 25 al 28 de octubre de 1999. Junto con cardenales, obispos y laicos católicos, se encontraban budistas, hinduistas, judíos, musulmanes, sintoístas y cristianos de diferentes confesiones (p. 7). ¿Qué mejor símbolo del compromiso con el diálogo del catolicismo que el hecho de en el corazón del Vaticano se reunieran y se diera acogida a los más altos representantes de las diferentes tradiciones religiosas?

En la sala estuvo presente el autor del libro, Dennis Gira, casado y padre de dos hijos, director adjunto del Instituto de Ciencia y Teología de las Religiones, del Instituto Católico de París, redactor-jefe de la revista *Questions Actuelles* y con más de treinta años de dedicación a los estudios sobre las religiones del Japón.

El libro es una excelente introducción para quien desee «comenzar a navegar» por el largo y costoso viaje del encuentro y diálogo interreligioso al que todos estamos llamados. Su punto de partida es la declaración *Nostra Aetate,* del Concilio Vaticano II. Desde este puerto, y enraizándose en la profunda tierra de la tradición judeo-cristiana, el autor aborda los diferentes temas. En el recorrido, con un cariño entrañable, Dennis Gira, nos ofrece distintos textos bíblicos y principios que, como una buena brújula, le «han sostenido en los momentos difíciles a los que deben enfrentarse todos los que emprenden tales estudios, y que me han guiado constantemente en el camino, a menudo arduo, del diálogo con los budistas y otros creyentes de diferentes tradiciones de Extremo Oriente» (p. 13).

En el primer capítulo, «Tolerancia y diálogo interreligioso», plantea la necesidad de ir «más allá de la tolerancia y abrirse a un verdadero encuentro» con los creyentes de otras religiones. Es más fácil tolerar a alguien que relacionarse con él. Tolerar no implica reconocer que hay algo importante en el otro, que Dios distribuye sus riquezas entre las gentes (*Ad Gentes,* 11). De ahí la necesidad de un diálogo que abra nuestro concepto de religión, nos interpele, nos lance a comprender profundamente al otro y nos haga más humildes en la búsqueda de esa verdad que nos sobrepasa y que es la que auténticamente hay que respetar.

El segundo capítulo, «Las religiones que nos interpelan», es una presentación de las diferentes tradiciones religiosas desde la declaración *Nostra Aetate.* No podemos tolerar a nadie, y aún menos dialogar, si no conocemos las tradiciones con las que entramos en diálogo. La presentación es clara y sencilla y está acompañada de los textos más básicos de las principales tradiciones religiosas.

El tercer capítulo ofrece una mirada cristiana a las religiones. Nuestro diálogo es desde nuestro suelo cristiano, desde la fidelidad a nuestra tradición. Por eso el autor, de modo delicado, nos ofrece una serie de textos bíblicos y de los Santos Padres para entrar en la profundidad del diálogo y llegar a «sentir» la forma en que Dios trabaja en el seno de esa tradición. La presencia de Dios en el cueva del corazón de cada hombre y en la bóveda de la creación funda una experiencia religiosa que, a través de los símbolos de las tradiciones religiosas, le permiten al hombre tomar conciencia y desarrollar esa presencia y responder a esa llamada primera y gratuita del misterio.

El cuarto capítulo aborda la cuestión clave del diálogo: si Dios está presente en las otras religiones, ¿cómo se puede hablar de Jesucristo como el único mediador de la salvación? Con profundidad y sencillez, el autor muestra a ese Dios que hace señales al hombre, que se desvela y se revela en una dinámica cada vez más explícita hasta llegar a la Encarnación, punto culminante. Desde aquí el autor aborda las insuficiencias del modelo eclesiocéntrico y teocéntrico de diálogo, para apostar decididamente por el modelo cristocéntrico, pues «respeta auténticamente a las otras religiones sin perder de vista por ello ni la unicidad de Cristo ni la especificidad del cristianismo» (p. 78).

En el capítulo final describe la vocación cristiana de diálogo interreligioso desde una rica comparación con su experiencia matrimonial como encuentro humilde frente al misterio del otro y frente al misterio de Cristo (pp. 82-85). La jerarquía, los monasterios, los especialistas y cada cristiano son lugares privilegiados para el desarrollo de esa vocación al diálogo en los «espacios» de la vida, del compromiso social, de la oración y del conocimiento teórico.

El libro termina con tres consejos que suele dar a sus estudiantes y amigos que quieren comprometerse con el diálogo y que dejamos que el

lector descubra abriendo las páginas de este delicioso libro, imprescindible para quienes quieran introducirse y dar sus primeros pasos en el largo viaje del diálogo interreligioso.

Javier de la Torre Díaz

GERMAIN, Sylvie, *Etty Hillesum. Una vida,* Ed. Sal Terrae, Santander 2004, 168 pp.

Se trata de una presentación de la vida y el pensamiento de Etty Hillesum, mujer difícilmente «etiquetable» (¿escritora?, ¿filósofa?, ¿teóloga?, ¿mística?...), pero cuya figura (conocida a través de su Diario y sus cartas desde el campo de concentración de Westerbork) sigue cautivando hoy a quienes se acercan a sus escritos. Es, por tanto, una breve biografía espiritual en el marco de los terribles acontecimientos que se iban sucediendo en la Holanda ocupada.

Como introducción a la figura de Etty Hillesum, la autora toca los principales temas de su universo religioso: el Dios débil que se convierte en víctima y al que tenemos que ayudar y salvar; lo que podríamos denominar su «triple conversión», que la lleva –animada por Julius Spier– a pronunciar el nombre de Dios (en el momento en que hacerlo parece más escandaloso); la conversión hacia el prójimo, en una actitud ética y fraterna sobrecogedora, y el encuentro verdaderamente místico con Dios en la contemplación de su presencia en las víctimas; la actitud de vigilancia para no caer en la tentación del odio ni de la venganza, evitando así toda mínima victoria del mal (actitud que a veces le ha sido criticada); su pasión por la poesía de Rilke; etc. Todo ello configura la «espiritualidad» de aquella *muchacha que no sabía arrodillarse,* de aquel *corazón pensante del Lager,* de aquel *bálsamo para tantas heridas...*

Uno de los aciertos de esta obra es el de poner en relación a Etty Hillesum con otras mujeres que, de diversos modos y quizás en segunda línea, han ido entretejiendo el tapiz intelectual y espiritual del siglo XX. Se trata de mujeres como Ana Frank (que también, muy cerca de Etty, escribe otro diario fascinante), Teresa de Lisieux (cuyas coincidencias con Etty quedan apenas apuntadas), Simone Weil (contraria, como Etty, a la espiral de violencia y a la mitificación de la grandeza en la Historia), Hannah Arendt (con quien compartió la denuncia de la banalidad del mal), Edith Stein (con quien probablemente coincidió en Westerbork y, más aún, en la coherencia ética y en la búsqueda valiente de la verdad). Nos atreveríamos a añadir a esa lista a Adrienne von Speyr y a Gertrud von Le Fort. Sería muy largo de explicar aquí las profundas conexiones intelectuales y espirituales entre ellas, pese a las diferencias (también notables) y los recorridos vitales, a veces muy lejanos. Estas mujeres, con sus reflexiones y con su vida, utilizando a Rilke, a Dostoyevski, la espiritualidad del Carmelo, a

Silesius, a Kierkegaard... han sabido entretejer los hilos de un tapiz espiritual grandioso, que no debería estar ausente de ninguna historia de la cultura del siglo XX, por muy parcial que sea.

Fernando Millán Romeral

ETXEBERRÍA, X., *Sociedades multiculturales,* Ed. Mensajero, Bilbao 2004, 144 pp.

El autor aborda en este libro el interesante y complejo fenómeno de la multiculturalidad teniendo presente que se trata de un hecho ineludible que está marcando las sociedades de nuestro tiempo. Realiza su análisis en tres pasos: 1) tratando de enraizarlo en sus fundamentos antropológicos; 2) clarificándolo conceptualmente; y 3) proponiendo criterios que orienten desde el punto de vista moral lo que debe hacerse.

Comienza con una breve introducción, en la que expone la finalidad del libro. A continuación, divide éste en tres capítulos que corresponden, cada uno de ellos, a los tres grandes bloques en los que el autor engloba su estudio.

El primero lleva por título «Nuestra multiculturalidad constitutiva», donde se defiende que el multiculturalismo es más *«una expresión de la condición humana que una elección»* (p. 15) y se analizan las diferentes formas que adquiere: racismo y xenofobia, asimilacionismo, multiculturalismo, interculturalismo, mestizaje. Esto sirve de pórtico al segundo capítulo: «Referentes éticos para la multiculturalidad». Ahí se intentan asentar los criterios que deben tenerse en cuenta para discernir estas formas y potenciar aquellas que dinamicen la riqueza de la multiculturalidad y eviten sus excesos. Finalmente, el capítulo tercero, «Las sociedades multiculturales actuales», nos describe los diferentes tipos de sociedades multiculturales que nos encontramos hoy día: las sociedades plurinacionales, las pluriétnicas y con presencia de colectivos inmigrantes, y las postcoloniales con presencia de pueblos indígenas. A cada una de ellas se aplican los conceptos y referentes anteriores, en orden a la clarificación de las relaciones que deben impulsarse desde cada una de ellas para un adecuado y positivo manejo de la diversidad cultural.

Este libro aborda de manera sencilla y clara las cuestiones esenciales en torno a la multiculturalidad. Al final del mismo se ofrece un anexo que es una guía para trabajar en grupos el tema y profundizar en él. La lectura del libro ofrece no sólo una reflexión teórica, sino también una orientación sobre el modo de situarse en una sociedad donde conviven diversas culturas que están en continua interacción. Ante la complejidad del fenómeno, el autor nos propone una visión desde dentro del mismo, sabiendo que forma parte de nuestra propia humanidad y que, por tanto, la opción lúcida no puede ser nunca rechazarlo, sino integrarlo en nuestras vidas y en nuestras sociedades y

buscar los cauces que nos permitan vivirlo en toda su riqueza. Hacia ese objetivo se encauza este libro, cuya lectura se recomienda a todas aquellas personas o grupos que, más allá de los tópicos que habitualmente manejamos sobre estos temas, deseen realizar un acercamiento profundo al mismo. En su conjunto, ofrece una amplia panorámica de los dinamismos que subyacen a las sociedades pluriculturales. Al mismo tiempo, analiza con seriedad las relaciones que entorpecen o facilitan la convivencia y que permiten o no el adecuado desarrollo de los derechos humanos para todos.

Ana Rodríguez Láiz

RAMONET, I. – GEORGE, S. – PETRELLA, R. – SHIVA, V., *Los desafíos de la globalización,* Ed. HOAC, Madrid 2004, 200 pp.

El proceso de globalización ha influido e influye en varias dimensiones de la vida de las personas. Su actual momento sugiere la consolidación del modelo capitalista neoliberal y una nueva etapa en su profundización. En este marco, el libro en cuestión, presenta los desafíos de la globalización desde la evaluación de sus efectos. El análisis intelectual y sistemático y la propuesta de alternativas surgidas de experiencias concretas que conducen a buscar posturas creativas ante la mayor flexibilización laboral, el aumento de competitividad, la actuación de los capitales transnacionales y las nuevas tecnologías de comunicación, son el modo en que la editorial HOAC quiere difundir un conjunto de visiones con un marcado acento militante en favor de «otra globalización», línea seguida por el reciente Foro Social Mundial de Porto Alegre (FSM).

Los colaboradores son diversos en las dos partes del libro, pero comparten intereses: en la PRIMERA PARTE aparecen intelectuales vinculados a Movimientos por la Justicia Global y al FSM (Porto Alegre, Mumbai), como Ignacio Ramonet, director de *Le Monde Diplomatique* y creador del movimiento ATTAC; Susan George, miembro del *Transnational Institute,* red que aglutina a investigadores que buscan alternativas a la globalización, y que recientemente ha escrito *Otro mundo es posible si...;* Vadana Shiva, ecologista y feminista india que trabaja en movimientos campesinos y dirige el *Research Foundation for Science, Technology and Ecology;* y Mark Weisbrot y Dean Baker, directores en Washington del *Center for Economic and Policy Reseach.*

La SEGUNDA PARTE refleja la línea de la Editorial HOAC, militancia y apoyo a sindicatos y movimientos por la justicia global articulados en los Foros Sociales desde el núcleo del Foro de Porto Alegre. Escriben Ricardo Petrella, profesor en Lovaina y promotor del *Comité para el Contrato Mundial del Agua;* Dan Gallin, con larga experiencia como dirigente obrero y actualmente al frente de *Global Labour Institute;* el

Foro Social Italiano, desde su importancia en Europa en este sector; Francisco J. Pérez Barbero, militante de la HOAC, miembro de CC.OO. y analista económico de la revista *Noticias Obreras.* Sendos textos de Susan George, ya mencionada, y Arundhati Roy, novelista implicada en el Foro Social Mundial, cierran este compendio de textos escogidos de variadas fuentes y lectura accesible.

La estructura presentada conduce ahora a una breve presentación de su contenido: en la PRIMERA PARTE *Ignacio Ramonet* analiza la «nueva revolución capitalista» y la configuración de un nuevo poder mundial: el poder transnacional, que actúa por encima de los estados y suscita movilizaciones contrarias e iniciativas, como el «impuesto Tobin» y la refundación de la economía, basadas en el principio del desarrollo sostenible. *Susan George* sugiere ver el origen de la globalización del neoliberalismo capitalista en el desplazamiento de unas políticas económicas y estrategias ideológicas por otras, encabezadas por la competitividad y respondidas con críticas y la búsqueda de una globalización alternativa. *Vadana Shiva,* desde su apuesta en la organización y producción campesina en la India, hace caer en la cuenta del empobrecimiento, manipulación, imposición y dominación que han experimentado en sus vidas campesinos agricultores por parte de las empresas transnacionales: por fomentar la productividad, se impusieron modos de cultivo que afectaron al medio ambiente e ignoraron la sabiduría ancestral. Ante esta situación, la autora propone el reto de promover una producción basada en la sostenibilidad y la biodiversidad. Finalmente, *Mark Weisbrot* y *Dean Baker,* desde la estadística y la observación empírica, explicadas en detalle, examinan, en dos períodos (1960-1980 comparados con 1980-2000), los efectos económicos y sociales de varios años de globalización en temas que afectan la vida de los ciudadanos del mundo: empleo, ingreso, vivienda, salud (con la presencia del SIDA), educación (alfabetización), edad..., para concluir que las dos última décadas del siglo XX no significaron un gran progreso para los países menos ricos del mundo, por causa de las medidas económicas neoliberales.

En la SEGUNDA PARTE *Ricardo Petrella* examina desde el adjetivo «actual» la situación de la globalización con sus tres definiciones, los seis retos económicos que plantea este proceso, y termina planteando alternativas a algunos de los retos anteriores, de cara a promover «otra globalización plural» a partir del proceso de actuación coordinada de diversas organizaciones a escala planetaria, la «première planetaria». *Dan Gallin* aborda los efectos de la globalización en las condiciones de vida de los trabajadores y en el empleo, desde la descripción de las reubicaciones de producción y de servicios que hacen las corporaciones transnacionales para abaratar costos, evadir exigencias socio-laborales y debilitar organizaciones laborales. Ante ello, el autor plantea dos desafíos: la reconstrucción del sindicalis-

mo con perspectiva internacionalista y la necesaria solidaridad ante la situación de obreros y campesinos de países empobrecidos. En dos capítulos del texto se presentan las articulaciones conseguidas (caso italiano) e intentadas (caso español) de las acciones de los movimientos sociales internacionalistas al Foro Social Italiano y al Foro Social de Zaragoza en la figura de *Francisco Pérez Barbero.* A continuación, *Susan George* reflexiona sobre el 11-S, al que reubica en el contexto de las crisis mundiales, sugiriendo nuevos causes para su comprensión lejos de la clave militarista y bélica actual. Y el itinerario se cierra con *Arundhati Roy,* que abrió con su alocución, que aquí se reproduce, la presencia de nuevas voces en el Foro Social de la India. La escritora propone la oposición franca a todo cuanto siga promoviendo destrucción y hegemonía a cualquier precio, enfatiza lo que se ve de ello en la ocupación de Irak por el «Proyecto del Nuevo Siglo Estadounidense», y anima a una existencia en clave de acción directa no violenta que recoja la sabiduría colectiva y la experiencia de luchas pasadas.

La gran virtud del libro es presentar de una vez las reflexiones críticas y científicas de entendidos y militantes de los movimientos altermundialización, así como el aporte desde la palabra escrita de «nuevos» sujetos: movimientos sociales, sindicatos de trabajadores y campesinos, mujeres de diversa índole que van indicando los nuevos derroteros a seguir en la búsqueda y construcción de «otra globalización». Intuición recogida de las conclusiones del Foro Mundial realizado en Mumbai, en el que las voces y las experiencias de organizaciones de base, de las que se escuchan en la calle, resonaron y le dieron un rostro a quienes buscan alternativas para una vida en mejores condiciones.

En la misma línea, el libro podría ser presentado como una herramienta útil para una estrategia «global»: pensar globalmente partiendo de lo local, de modo que se haga presente la vida cotidiana en que trascurre la existencia y es el campo en el que se generan nuevas propuestas desde una actitud propositiva para hacer frente a los efectos negativos de la globalización capitalista de tipo neoliberal, postura de los colaboradores y de los editores de este recomendable libro.

Osvaldo Chirveches, SJ

URDEIX, Josep, *Horas de Oración,* Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2004, 78 pp.

En la vida espiritual de una persona, en el desarrollo de la actividad pastoral de un catequista o en las celebraciones comunitarias hay muchas ocasiones en las que es necesario echar mano de alguna de las oraciones que la revelación bíblica y la tradición de la Iglesia nos han dejado. Estas oraciones han sido un magnífico medio de comunicación con Dios a lo largo de un prolongado periodo de la historia. Por eso tienen un gran valor espiritual. Josep Urdeix ha preparado una recopilación de las más importantes y significativas de estas oraciones en *Horas de Oración.*

En este librito podemos encontrar las oraciones relacionadas con el ritmo del día (en el momento de levantarse; antes de empezar la actividad de cada día; al mediodía; después de haber concluido la actividad propia de la jornada; antes del descanso nocturno); invocaciones y súplicas a la Santísima Virgen María; los tiempos litúrgicos a la luz de los salmos; los siete salmos penitenciales; el Rosario; la oración por los difuntos; oraciones por motivos o necesidades diversas; y breves invocaciones que los salmos ponen en nuestros labios.

Josep Urdeix tiene el cuidado de emplear la versión más conocida de las oraciones y la traducción litúrgica de los salmos. Por eso puede ser usado en celebraciones u oraciones comunitarias, además de en el rezo individual de cada persona. Normalmente, las oraciones vienen precedidas de un pequeño texto introductorio que ayuda al orante a dar sentido a lo que con ellas va a decir a Dios.

El contenido y el formato de la obra se adecuan bien a su objetivo de llegar al máximo público posible. Su brevedad no es obstáculo, sino todo lo contrario, para ofrecer una magnífica recopilación de oraciones de la Iglesia. Es de agradecer el interés de la editorial y del autor en ofrecer a la comunidad cristiana este tipo de obras, de indudable utilidad.

Fray Julián de Cos, OP

ZAMORA, J.A. (coord.), *Medios de comunicación. Información, espectáculo, manipulación,* Ed. Verbo Divino, Estella 2004, 288 pp.

A lo largo de las últimas décadas, los medios de comunicación se han constituido en el nuevo universo simbólico en que pensamos, actuamos y sentimos, que atraviesa valores, estilos de vida, información y acción política y educativa, y que establece las prioridades, las agendas y las opiniones de la sociedad. En definitiva, como señala en el prólogo José Antonio Zamora, coordinador del Foro Ignacio Ellacuría y responsable de la edición de este libro, «los *mass media* son los definidores de realidad, cuando no los creadores de la misma, pues la realidad mediada

se identifica con la realidad "natural"». No cabe duda de que, si Platón hubiera vivido en nuestro siglo, habría reflexionado muy detenidamente sobre ellos.

Karl Barth afirmaba que «tenemos, según mi vieja fórmula, necesidad de la Biblia y del diario; el diario es la narración cotidiana de lo que ocurre en la humanidad; la Biblia nos enseña lo que es esta humanidad –en el contexto del acontecimiento histórico– amada por Dios». En la misma línea, el también teólogo protestante Oscar Cullmann escribió: «Observar la actualidad, sopesarla, pronunciarse sobre ella: he aquí una tarea del cristiano. Como miembros de la Iglesia, pondremos el diario al lado de la Biblia y, sobre todo, la Biblia al lado del diario». Y el dominico francés M.-D. Chenu aseguró que «los acontecimientos son el material, un material abundante y ambiguo, con que se construye el Reino».

Por todo ello parece, más que necesario, imprescindible el debate, la reflexión y la mirada crítica en torno a los medios y al tratamiento de la actualidad que se propone en este libro, un compendio de diez artículos procedentes del ciclo de conferencias del mismo título celebrado entre 2001 y 2002 en Murcia, con firmas de primera línea en el mundo de la comunicación. El planteamiento es muy ambicioso, ya que pretende abarcar un abanico tan amplio de elementos, puntos de vista y aspectos relacionados con los medios que, en menos de 300 páginas, se hace imposible profundizar todo lo que los temas requerirían. Desde una mirada global a los medios en su función de información, formación y entretenimiento, hasta los criterios que marcan la conversión de la realidad en noticia, el proceso de producción de contenidos, las nuevas tecnologías –y en concreto Internet–, los grupos multimedia y su tendencia a la concentración, el universo de la publicidad, la televisión...

El gran valor de esta recopilación de ponencias reside justamente en ofrecer una visión de conjunto completa y con suficiente hondura y reflexión para dar al lector cristiano criterios y perspectivas con los que afrontar su ineludible relación cotidiana con los medios de comunicación. La aportación de este compendio es, en este sentido, de enorme utilidad.

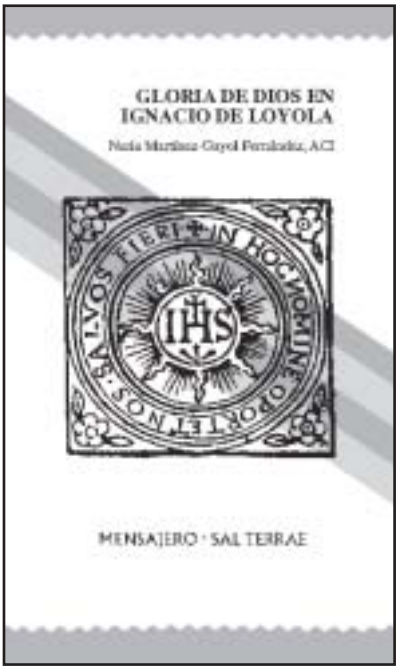
Si algo cabe objetar al conjunto de artículos, sería la notable heterogeneidad del tono y el lenguaje de unos respecto de otros. Algunos de los autores, catedráticos o profesores universitarios, parecen dirigirse al estudioso o al erudito, más que al ciudadano medio, ajeno a los entresijos del mundo de los medios de comunicación y necesitado de criterios para enfrentarse a ellos. Quizás habría sido más acertado y útil que el conjunto de los artículos se hubiera movido en un tono más próximo al que usan Lucerga, Gomis o Ferrés: periodístico y con ejemplos, dejando el lenguaje académico y riguroso para otros tratados, por otra parte necesariamente más extensos si se pretende abarcar todo el universo mediático. Aun así, aunque algu-

nos artículos exijan una mayor atención en su lectura, hay que subrayar que el libro se lee sin excesivo esfuerzo y está lleno de aportaciones sugerentes, desde las claves de la elaboración de una noticia en una redacción, incluida la necesaria selección del desbordante material de que se dispone, hasta las sofisticadas técnicas de manipulación, como el *product placement* en películas y series, pasando por los secretos que marcan el proceso de la creación del mensaje publicitario, vendiendo, más allá del producto, la marca; y más que la marca, el concepto, los valores/antivalores o el estilo de vida. Aportaciones valiosas para el público, pero también incluso para los profesionales del periodismo o de la publicidad.

José Manuel Burgueño

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

NURIA MARTÍNEZ-GAYOL

Gloria de Dios en Ignacio de Loyola

528 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 49,00 €

El concepto «gloria de Dios», de extraordinaria riqueza por su contenido bíblico y patrístico, ha experimentado a lo largo de la historia un proceso que lo ha convertido en portador de malentendidos, y conducido a una comprensión reductora y sesgada del mismo en la conciencia cristiana contemporánea. Este libro devuelve el término «gloria» a su matriz original en un momento y un lugar precisos: la vida y obra de Ignacio de Loyola, para quien «la mayor gloria de Dios» fue clave integradora de una vida totalmente ordenada, referida y polarizada hacia ella.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

PETER-HANS KOLVENBACH
En la calle del Espíritu Santo.
Conversación con J.-L. Pouthier
120 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 8,00 €

¿Cómo es el mundo visto desde la Compañía de Jesús? Peter-Hans Kolvenbach, su actual superior general, nos proporciona una valiosísima «geopolítica espiritual». Desde un observatorio único –la sede de los jesuitas en Roma, situada muy cerca del Vaticano, en Borgo Santo Spirito (la calle del Espíritu Santo)–, presenta una panorámica de las religiones del planeta y analiza sus relaciones con la política, la mundialización y la secularización. Indudablemente, para el Espíritu Santo no hay fronteras.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
Esperanza a pesar del mal.
La resurrección como horizonte
144 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 9,00 €

Durante siglos el tratamiento de la esperanza estuvo recluido en el tratado moral de las virtudes. Nuestro tiempo, roto por duros horrores el optimismo fácil de la Ilustración, la ha convertido en preocupación primera, interrogante común y tarea unitaria. Y en ese contexto la respuesta cristiana debe mostrar su sentido y su aportación. Pero sólo será creíble y efectiva si, entrando en diálogo con las demás, se muestra capaz de contribuir a hacer más plena y auténtica –más humana– la común esperanza que habita la entraña íntima de todos los hombres y mujeres.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

FABRIZIO PIERI

Pablo e Ignacio.

Testigos y maestros del discernimiento espiritual

216 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 12,50 €

Del mismo modo que a la luz del alba o del crepúsculo se percibe y se saborea la presencia fuerte y luminosa del sol, así también Ignacio de Loyola esboza alusiones discretas y vigorosas, serenas y apasionadas, de su experiencia humana y espiritual, estrechamente relacionada con la del camino y el trabajo espiritual de Pablo. En esta perspectiva se abren nuevos horizontes para una lectura atenta, profunda, serena y confiada del pensamiento ignaciano sobre el discernimiento espiritual, a la luz de la persona, el pensamiento y la teología del apóstol Pablo.