
LAICOS CRISTIANOS,
IGLESIA EN EL MUNDO

CARLOS GARCÍA DE ANDOIN

LAICOS CRISTIANOS, IGLESIA EN EL MUNDO



Ilustración de portada: Rosai, *Crucifixión* (Galería Vaticana de Arte Moderno).

1.ª edición: *Noviembre de 2004.*

© Ediciones HOAC
Alfonso XI, 4, 3.º
Teléf. 91 701 40 83
28014 Madrid

ISBN: 84-85121-87-2
Depósito Legal: M. 47.231-2004

Imprime:
Gráficas Arias Montano, S. A.
Puerto Neveros, 9. Polígono Industrial núm. 6
Teléf.: 91 616 46 84
28935 MÓSTOLES (Madrid)

*A Maite, Pello y Jone,
mi iglesia doméstica.*

Nire elizbarrutiari, Bilboko, jakinez.

*A ellos debo agradecido
lo más propio de este libro.*

ÍNDICE

	<u>Páginas</u>
PRESENTACIÓN	15
INTRODUCCIÓN. Todavía la hora de los laicos.....	17
CAPÍTULO I	
Siglo xx, la hora de los laicos y laicas.....	23
1. León XIII: Los deberes de los ciudadanos cristianos..	23
2. Años 50 y 60: la pujanza eclesial del laicado	35
3. Un capítulo sobre los laicos, el Concilio Vaticano II...	50
CAPÍTULO II	
Horas pasadas de los laicos	57
1. Antes de la contraposición <i>laikos-kleros</i> : los mártires..	57
2. Los dos géneros de cristianos	62
3. Al viento del humanismo	65
4. Acción laical en la sociedad perfecta y desigual.....	72
CAPÍTULO III	
Nuevas energías de santidad y participación.....	79
1. Compromiso laical en las Iglesias locales.....	80
2. Los llamados nuevos movimientos eclesiales.....	87
3. Laicado y congregaciones religiosas: la misión com- partida	93
4. Las mujeres, un movimiento transversal.....	105
5. Un primer balance	114

CAPÍTULO IV

El laicado: gigante dormido.....	129
1. Un cristianismo laico difuso.....	130
2. Déficit de presencia pública	133
3. Crisis de transmisión de la fe	138
Excursus: el catolicismo norteamericano, ¿identidad católica o reforma eclesial?.....	144

CAPÍTULO V

Reconstruir la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo.....	147
1. La pretensión religiosa del capitalismo global y posmoderno.....	147
2. Volver al Dios del Evangelio.....	150
3. Mantener la provocación del discurso bíblico sobre Dios.....	152
4. La inhabitación de Dios en el mundo	155
5. El primado de la experiencia	157
6. El seguimiento y el amor, acceso a la experiencia cristiana de Dios	160
7. La construcción de la identidad cristiana hoy	163

CAPÍTULO VI

La secularidad ¿de los laicos?.....	169
1. ¿Acaso no es en la secularidad donde vive y precisamente se sitúa el ministerio pastoral?	171
2. ¿Separan los consejos evangélicos del siglo?	174
3. ¿En qué queda finalmente la secularidad que se atribuye al laico?	176
4. La forma apostólica de vida: La suegra de Pedro y Pablo el Tejedor	179
5. El presupuesto: la separación del mundo como sacramental de Dios	182
6. La profanidad como mediación del encuentro con lo sagrado.....	186

7. La secularidad como desplazamiento a la periferia de la Iglesia	189
8. La secularidad como condición, dimensión y misión de la Iglesia toda	192
9. Replantear los carismas y las vocaciones desde la antropología cristiana y desde una eclesiología de comunión	196
CAPÍTULO VII	
La presencia pública de los cristianos.....	203
1. La invisibilidad eclesial y social de los cristianos en el mundo.....	205
2. Qué presencia pública	211
3. Vivir religiosamente lo profano.....	218
4. Cristianos en la familia, la familia cristiana	221
5. Cristianos en el trabajo, la antropología cristiana del trabajo.....	229
6. La presencia asociada en la vida pública	236
CAPÍTULO VIII	
La política, en el centro de la presencia pública	249
1. Del confesionalismo al pluralismo.....	250
2. Cristianismo apostólico también en política	254
3. Una cultura eclesial activa hacia la política	257
4. Cristianos en las izquierdas	262
5. Católicos en el centro-derecha	269
6. Cristianos en partidos nacionalistas	277
7. Las relaciones Iglesia-Gobierno en el periodo popular	285
CAPÍTULO IX	
Impulsar la corresponsabilidad y la ministerialidad laical ..	291
1. Un hecho.....	291
2. Un techo.....	294
3. La precaria y sumergida realidad de los ministerios confiados a los laicos.....	304

	<i>Páginas</i>
4. Algunas cuestiones planteadas: pastorales y existenciales	309
5. Perspectivas teológicas y marco canónico	316
6. Necesidad de una clarificación por el Ministerio jerárquico	325
 CAPÍTULO X	
Opciones clave de la Iglesia local: formación y apostolado seglar asociado.....	331
1. Formación integral para descubrir y vivir la vocación y misión	331
2. La iniciación cristiana de jóvenes.....	335
3. Asociacionismo y formación, unión indisoluble	343
4. Laicado y parroquia. La necesidad del apostolado seglar asociado	348
5. La Acción Católica: forma habitual de asociación de laicos de la diócesis.....	353
6. Una formación teológica vocacional.....	360
7. Vocaciones para la acción pública, acompañamiento y formación	370
8. Laicos con encomienda episcopal, acompañamiento y formación	376
 EPÍLOGO.....	 387
 BIBLIOGRAFÍA.....	 389

SIGLAS

AA: Apostolicam Actuositatem
AG: Ad Gentes
CA: Centesimus Annus
ChL: Christifideles laici
CLIM: Cristianos Laicos, Iglesia en el Mundo
CVP: Católicos en la Vida Pública
FC: Familiaris Consorcio
GS: Gaudium et Spes
LE: Laborem Exercens
LG: Lumen Gentium
OA: Octogesima Adveniens
OT: Optatam Totius
PO: Presbiterorum Ordinis
RN: Rerum Novarum
SRS: Sollicitudo Rei Socialis

Presentación

«Es tarde, pero es todo el tiempo que tenemos para hacer futuro»¹. Posiblemente un buen número de lectores se identifique con esta frase aplicada a la realidad de los laicos cristianos. Las expectativas provocadas por el Concilio Vaticano II y por documentos posteriores de la Iglesia sobre el ser y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo siguen en buena parte pendientes. Son muchos los interrogantes que surgen: ¿Sigue viva aquella «preocupación constante y creciente» por «promover la corresponsabilidad de los laicos en la comunión y en la misión de la Iglesia», tal como lo planteaba el CLIM²? ¿Ha habido verdaderos avances? ¿Sigue estando esta convicción en el centro de interés de nuestra Iglesia o ha sido desplazada por otras preocupaciones?... Y sin embargo quienes nos sentimos miembros de la Iglesia vemos la necesidad de poner todo lo que esté de nuestra parte a fin de que los laicos asumamos el protagonismo que nos pertenece.

Para «hacer futuro» es imprescindible hacer un diagnóstico adecuado del momento presente. Ésta es la aportación central del libro que presentamos. Nos ofrece un balance documentado e incisivo sobre la situación del laicado en nuestra Iglesia. Recoge con rigurosidad una historia del laicado en el siglo XX y, sobre todo, recrea las aportaciones del Vaticano II poniendo de manifiesto sus posibilidades y los miedos que han provocado en muchos. Aporta datos para enjuiciar aspectos fundamentales de la misión de los laicos como son: la presencia pública, la corresponsabilidad eclesial, el asociacionismo laical... Plantea puntos pendientes que deben ser objeto de nuevas reflexiones teológicas a partir de las experiencias de las comunidades cristianas. Pone nombre al «impasse» que se está viviendo en la Iglesia con respecto a los laicos. Invita a seguir buscando nuevos caminos desde una eclesiología de comunidad-ministerios.

El autor, Carlos García de Andoin, es un laico cristiano, profesor de teología, comprometido en la sociedad e implicado en la pasto-

¹ CASALDALIGA, P.: «Nuestra hora», en *El tiempo y la espera*, Sal Terrae, Santander, 1986.

² CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Cristianos Laicos, Iglesia en el Mundo*, 4 y 1, Edice, Madrid, 1991.

ral de su Iglesia local. Cuenta, pues, con un conocimiento directo y cercano de las cuestiones que afronta en el libro, lo cual llena de realismo los planteamientos que hace y las respuestas que ofrece. En este sentido, el libro que tienes en tus manos aporta también un testimonio personal que sitúa y cualifica su contenido.

Ediciones HOAC edita este libro porque cree que la Iglesia no se puede entender sin el protagonismo de los laicos y de la misión que están llamados a realizar hoy tanto en la Iglesia como en la sociedad. Y, sobre todo, porque es una buena propuesta para contribuir a la reflexión y al diálogo sobre los laicos en este momento decisivo para la Iglesia española. Ojalá que este libro abra caminos y provoque diálogos fecundos. Hay muchas cuestiones que han de ser dialogadas con sinceridad, con valentía, con espíritu abierto, con fidelidad al evangelio y a las inquietudes propias de este momento histórico. Nos parece que nuestra Iglesia necesita mucho del diálogo ya que es el camino para «hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión».

Solamente unos cristianos laicos adultos y conscientes de lo que el evangelio puede aportar a sus vidas y a la sociedad en que viven, darán rostro a una Iglesia que sirva de verdad a nuestro mundo, pues ésta es su vocación más profunda. *«Es tarde, pero es madrugada si insistimos un poco»*. Con ilusión y esperanza cristiana.

LA COMISIÓN PERMANENTE DE LA HOAC

Introducción

Todavía la hora de los laicos

En 1955, Gérard Philips, obispo y teólogo, comenzó su libro sobre la *Misión de los seglares en la Iglesia* con un capítulo titulado «La hora de los laicos». Nótese que él iba a ser el relator de la Constitución *Lumen Gentium* en el Concilio Vaticano II.

Constataba G. Philips el interés creciente de los laicos por los asuntos religiosos, por las realidades misteriosas y la vida profunda de la Iglesia, como un hecho que se extendía por todo el mundo católico. Tras mucho tiempo en que los laicos habían sido sujetos pasivos de la autoridad eclesiástica, ahora, por el contrario había desaparecido «su entumecimiento» para sentirse como miembros activos y vivos de la Iglesia. Este hecho lleno de esperanza le hacía decir: «nos hallamos en presencia de un ahondamiento y una expansión del más auténtico cristianismo, el cristianismo de la revelación»¹. Constataba como, tras la primera Guerra Mundial, arranca un fervoroso espíritu misionero expresado en múltiples formas de apostolado y menciona singularmente el ardiente protagonismo de las mujeres en dar al mundo el testimonio cristiano². Apunta el nombre de numerosos laicos. En Francia, el genio teológico de Pascal, la crítica a la burguesía de León Bloy, el temple escolástico de Jacques Maritain, el sabio Maurice Blondel, el diplomático Paul Claudel, el lúcido Charles Peguy, encarnación del hijo pródigo, el bravo luchador Emmanuel Mounier, temerario por pura fidelidad. En Alemania, los intelectuales Ludwig von Pastor, G.K. Chesterton, Chr. Dawson... En Italia, los sociólogos y profesores Tiniolo y C. Ferrini, el alcalde de Florencia y orador de la Misa de los Pobres, La Pira, etc. (Adviértase que no menciona ningún español).

También I. de La Potterie, máxima referencia en el estudio del origen y el sentido primitivo de la palabra laico escribía en 1958: «se habla de la 'hora de los laicos' y los teólogos trabajan en la elaboración de una teología del laicado»³. En efecto en la década de

¹ *Ibid.*, p. 12.

² *Ibid.*, p. 14.

³ Ignace de la POTTERIE-Stanislas LYONNET, *La vida según el espíritu*, Sígueme, Salamanca, 1966, p. 17.

los 50, numerosos teólogos publican esbozos para una teología del laicado. Entre 1955 y 1966 hay una bibliografía sobre el laicado de más de 2.000 títulos. A. Sustar (1957) decía «el puesto de los seglares en la Iglesia es uno de los problemas más discutidos en teología dogmática, en la pastoral canónica y en la ascética práctica»⁴.

Había una conciencia de que nos adentrábamos inevitablemente en el inicio de la que sería en efecto la época de la mayoría de edad del laicado. Por aquí comenzará precisamente este libro. El capítulo I: *Siglo xx, la hora de los laicos y laicas* intenta describir esta hora desde León XIII hasta el Concilio Vaticano II. Aquella conciencia todavía hoy pervive. Sin embargo hay que empezar a preguntarse si este lugar común no es sino un espejismo. La tan anunciada hora del laicado corre el riesgo de pasarse. Siendo francos, vivimos hoy tiempos en la Iglesia más pobres que aquellos en apostolado, en interés teológico y en apertura del gobierno de la Iglesia. La hora de los laicos puede malograrse, por muchos factores, igual que en otras etapas de la historia del cristianismo. El capítulo II: *Horas pasadas de los laicos* hace un pequeño recorrido por la historia de la Iglesia con el objeto de entrever, en medio de la dominante contraposición clero-laicado, propuestas de superación del mismo, también experiencias de afirmación del laicado y su papel en la Iglesia y en el Mundo.

Hoy, con todo hay zonas de luz que recogeremos en el capítulo III: *Nuevas energías de santidad y participación*, donde se valora lo que acontece en torno a las Iglesias locales, particularmente las nuevas responsabilidades pastorales de laicos y laicas, los nuevos movimientos eclesiales, las experiencias que se están dando en relación al laicado en las congregaciones religiosas, y el movimiento de emancipación de las mujeres cristianas, transversal a todos ellos. Pero los avances son precarios y afectan todavía a minorías. La mayoría del laicado, particularmente en Europa y España, está silencioso, en crisis y retroceso. Esto lo analizará el capítulo IV: *El laicado: gigante dormido* en torno a tres vectores: un cristianismo laico difuso, un grave vacío de presencia pública y una seria crisis de trasmisión de la fe. ¿Qué hacer para que las nuevas energías de santidad y participación que ya están presentes en significativos ámbitos acaben por sacudir y despertar al gigante dormido y lleguen a convertirse en el gran hecho de la Iglesia del siglo XXI?

⁴ Cfr. Max KELLER: «Teología del Laicado» en *Mysterium Salutis IV/2*, Ed. Cristianidad, Madrid, 1984, pp. 383-408.

De modo previo hemos de salir de falsas aporías. Hay quienes postulan la recuperación de la identidad católica en el mundo frente a toda reforma de la Iglesia, acusando a los progresistas, teólogos y laicos, de acomodación y debilidad hacia el mundo moderno, y, consiguientemente, de disolución de la identidad cristiana y, paradójicamente, de pérdida de significatividad en la sociedad. Los hay, por el otro lado, que ponen el énfasis en las reformas que la Iglesia debe impulsar, en la responsabilidad de la jerarquía y en la necesidad de la corresponsabilidad real de los laicos. Pues bien, hay que hacer lo uno y lo otro: reconstruir la identidad cristiana hoy y llevar adelante reformas tanto de mentalidad, como de talentos y prácticas. Pero lo uno y lo otro debe emprenderse a partir de una tarea que no se ha de dar por supuesta, que es el fundamento de todo lo demás, a saber, la reconstrucción de la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo.

Así es, en primer lugar hay que volver a Dios. Los laicos y laicas no vigorizarán su vivencia y práctica de la fe sin una nueva y más viva espiritualidad. El capítulo V es el capítulo gozne de este libro, el capítulo de la espiritualidad cristiana. Ahí se plantea la necesidad de *Reconstruir la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo*. Se trata de volver a Dios, de levantar la provocación del Dios bíblico en la cultura de un capitalismo posmoderno y de ficción, para desde ahí reconstruir con vitalidad una identidad, o casi mejor, un instinto cristiano.

Esta tarea de volver a Dios, no puede darse sin una vuelta al mundo. Y esto como tarea no sólo de los cristianos laicos, sino de toda la Iglesia. La secularidad es condición, dimensión y misión de la Iglesia toda. No es un territorio específico de los laicos. No es la separación del mundo sino el corazón de la profanidad, el lugar excelso de la revelación de Dios, y esto afecta a una reconfiguración de las otras dos vocaciones: la vida religiosa y el ministerio pastoral. Es lo que aborda el capítulo VI: *La secularidad ¿de los laicos?*

Conscientes de la necesidad de impulsar la vocación de los cristianos y de promover la corresponsabilidad y participación en la vida de la Iglesia y en la sociedad civil, los Obispos han impulsado en los años 80 y 90 una serie de reflexiones y de líneas de acción. Particularmente se expresan en la exhortación apostólica de Juan Pablo II *Christifideles laici*, tras el Sínodo de Obispos sobre los laicos de 1987, y el documento de la Conferencia Episcopal Española *Cristianos laicos, Iglesia en el mundo* de 1991. Los capítulos siguientes del libro pondrán en diálogo estas líneas con la realidad eclesial española en este inicio del siglo XXI. El capítulo VII: *La prioridad de la pre-*

sencia pública de los cristianos; el capítulo VIII: *La política en el centro de la presencia pública*; el capítulo IX: *Impulsar la corresponsabilidad y ministerialidad laical* y el capítulo X: *Opciones clave de la Iglesia local: formación y apostolado seglar asociado*. Así, con esta lectura, preñada de análisis y propuestas, intentaremos contribuir a su desarrollo práctico. No son documentos superados. Constituyen un marco de referencia para la acción práctica de indudable valor y vigencia.

Después de cincuenta años de la proclamada hora de los laicos todavía es un reto lograr la mayoría de edad del laicado y superar la contraposición clero-laicado. A menudo lejos de avanzar se observan serios signos de retroceso. Se podrían poner múltiples ejemplos de hoy que pondrían de manifiesto el clima de reserva, cuando no de rechazo decidido, a un protagonismo real de los laicos y laicas en la vida y misión de la Iglesia en el Mundo y a sus consecuencias en todos los órdenes tanto doctrinales como disciplinares. Este clima, por un lado, atenaza respuestas que a tenor de los retos que vivimos debieran ser mucho más ambiciosas. Por otro, sume en la decepción y la desesperanza a muchos que impotentes optan por el abandono silencioso. No obstante hay quienes sostienen la esperanza, hay religiosos, sacerdotes, obispos, laicos y laicas, que siguen abiertos a lo que la hora del laicado representa como presencia de Dios resucitado, como don del Espíritu a su Iglesia y como llamada a ésta para la conversión.

Ciertamente por unas y otras razones nos encontramos en una encrucijada. Quizá vivamos inmersos todavía en un ensueño producido en el siglo XX sobre un progreso definitivo acerca del papel del laicado en la Iglesia y en la sociedad y, sin embargo, quizá ya haya vuelto a pasarse aquella hora del laicado. Lejos de asistir al nacimiento real de una nueva etapa marcada por la mayoría de edad del laicado en la Iglesia, podríamos estar asistiendo a la crónica de un nuevo intento fallido.

Este libro quiere contribuir a que no sean así las cosas. Junto al realismo está preñado de la esperanza de que sí, de que, efectivamente, ésta es la hora. Ello depende de la escucha del Espíritu de todos; la jerarquía, la primera, y también los religiosos y religiosas, y, por supuesto, los propios laicos y laicas. Es necesaria una nueva vitalidad religiosa nacida de la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo. Es decisiva la adecuación de mentalidades y esquemas de pensamiento teológico. Y es vital una firme determinación en las opciones pastorales a favor de la corresponsabilidad de los cristianos laicos en la vida de la Iglesia y en su misión en el Mundo.

Agradezco a Ana Díaz-Beitia, laica liberada de la diócesis de Bilbao, a Txomin Perales, presbítero decidido impulsor de ministerios confiados a los laicos y a Angel M. Unzueta, Vicario episcopal y profesor de Eclesiología, sus observaciones sobre el texto. A Román Bilbao y a Javier Badiola les agradezco profundamente su vida ministerial entregada al apostolado seglar. A Marisol Gallarreta, mujer que se afanó por ser cristiana, mujer laica, que lo gozó y que lo sufrió, buscaba a Dios, esperaba en Él, también en las vísperas de una muerte temprana... En la fe de que Dios se le haya dado a ver por fin cara a cara.

Capítulo I

Siglo XX, la hora de los laicos y laicas

Desde León XIII hasta el Concilio Vaticano II se produce en la Iglesia un progresivo despertar acerca del papel de los cristianos laicos⁵. Éste acontece en todos los órdenes: en la liturgia, en el apostolado, en la acción política, en el magisterio, en la teología... Veamos en este capítulo lo que ocurre en este siglo XX, en tres apartados: León XIII, los deberes de los ciudadanos cristianos; los años 50 y 60, pujanza eclesial del laicado y el último que concluye con el Concilio Vaticano II.

1. LEÓN XIII: LOS DEBERES DE LOS CIUDADANOS CRISTIANOS

La emergencia eclesial y teológica del laicado en la historia de la Iglesia viene inaugurada en 1890 por León XIII. Será el primer Papa que propone expresamente el apostolado de los laicos. La encíclica *Sapientiae christianae* versará en su totalidad sobre los deberes de los «ciudadanos cristianos». Les exhorta a la misión de «sembrar la fe católica con la autoridad del ejemplo, y predicarla profesándola con tesón» frente a los enemigos de la Iglesia. Asimismo subraya el deber de amor a la patria, si bien en caso de conflicto entre la obediencia a la ley del Estado y el deber religioso, se ha de anteponer el derecho divino al poder público, por lo que «entonces la resistencia es un deber». En tercer lugar, impele a luchar en unidad y «concordia de pareceres» bajo la autoridad eclesial, pues es deber de los cristianos «dejarse regir y gobernar por la autoridad y dirección de los Obispos y, ante todo, por la Sede Apostólica», porque León XIII, distingue bien la Iglesia docente y la discente, y considerará todavía al laico sí ciudadano en

⁵ Para la elaboración de este capítulo han supuesto una valiosa guía de búsqueda el libro de Joaquín PEREA GONZÁLEZ: *El laicado, un género eclesial de vida sin nombre*, IDTP-DDB, Bilbao, 2001, pp. 95-147. También la conferencia publicada de Evangelista VILANOVA: *La evolución del laicado en el siglo XX*, Fundación Santa María, Madrid, 1997, pp. 5-55.

el mundo, pero súbdito en la Iglesia, sin parte alguna en el gobierno de la misma⁶.

El hincapié de este Papa en el laicado se comprende en la pretensión de restaurar y promover la civilización cristiana, puesta en crisis sucesivamente por el racionalismo ilustrado y el liberalismo y, posteriormente, por la Revolución Industrial y el movimiento obrero. La nueva actuación, en quien también es impulsor de la Doctrina Social de la Iglesia, requería la movilización y la organización de los laicos. La jerarquía y el clero eran manifiestamente insuficientes. Va a ser la razón para promover la acción de los católicos. Se trataba de edificar un mundo católico consistente y alternativo frente al mundo laico.

El catolicismo francés es especial precursor de las iniciativas que van a impulsar los pontífices a mediados del siglo XIX. Los Círculos Católicos de Obreros de Albert de Munt, el empresario social y apóstol Léon Harmel, la Sociedad de San Vicente de Paúl de Frédéric Ozanam, y la inicial democracia cristiana de Marc Sangnier, son experiencias de laicos verdaderamente referentes, algunas de ellas, como ésta última, no exentas de conflicto y cargada de significación acerca del papel que los pontífices quieren otorgar a los laicos.

El Conde Albert de Mun (1841-1914) es un católico francés con gran iniciativa y político conservador, buen orador. Fue parlamentario desde 1876 a 1902. Es precursor de la legislación social, a través de iniciativas en el parlamento francés, a favor del descanso dominical, la disminución de la jornada de trabajo, la protección del trabajo de las mujeres y los niños, el seguro obligatorio contra accidentes y enfermedad, las pensiones para obreros y campesinos. Junto al marqués René de la Tour du Pin (1834-1924), como teórico, fundó los círculos católicos de obreros para aproximar a empresarios y obreros en un corporativismo cristiano. Comienzan a crearse en España en 1873 (Alcoy, Las Palmas, Badalo-

⁶ Cfr. Carta al Arzobispo de París (17 de junio de 1885) en Joaquín AZPIAZU: *Manual de la Acción Católica*, Razón y Fe, Madrid 1930, pp. 28-29. «Por ciertos indicios que se observan, no es difícil entender que quizá por vicio de los tiempos, hay entre los católicos quienes no contentos con la parte de súbditos que les toca en la Iglesia, creen poder tener alguna parte en el Gobierno de la misma, y creen que les es permitido examinar y juzgar los actos propios de la autoridad. Sería esto, si prevaleciera, un grandísimo escollo para la Iglesia de Dios, en la cual por voluntad de su Divino Fundador, se distinguen absolutamente dos partes: la discente y la docente; el rebaño y el pastor entre los pastores, uno, que es cabeza y capitán supremo de todos ellos, a los pastores les fue concedido el poder de dirigir, juzgar y regir; a los fieles el de seguir las enseñanzas, someter dócilmente su juicio y dejarse conducir al puerto de salvación...».

na, Tarragona, Córdoba). Buscan la armonía de clases y la caridad sobre la base de la aceptación de la desigualdad entre ricos y pobres. El obispo de Córdoba fray Ceferino González en el programa de los asuntos que conviene explicar en las conferencias de los círculos dice: «la necesidad de que haya ricos y pobres. Respeto que nos debemos mutuamente. Dios cuida de todos y provee enviando a todos los bienes y los trabajos que nos convienen» (punto 27)⁷. También fundaron la Asociación Católica de la Juventud Francesa (ACJF) bajo el lema: oración, estudio, acción. Y promovieron las célebres Semanas Sociales de Francia.

En la acción social y política Frédéric Ozanam (1813-1853), laico, casado, profesor en la Sorbona en París, funda la Sociedad de San Vicente de Paúl (1833), para la atención y la solicitud con los pobres. Todavía hoy está establecida en 135 países, con un millón de socios. Desde su cátedra en la Facultad de Derecho, defiende la necesidad de que la ley reglamente el salario según las necesidades de la familia del trabajador, la intervención de los gobiernos en materia socio-económica cuando la justicia y el bien común así lo exigieran, y el derecho de los obreros a la creación de asociaciones gremiales. Apartándose de las concepciones liberales que propiciaban una democracia censitaria —en la cual se excluía a la mayor parte del pueblo—, Ozanam propugna una democracia participativa, en donde el pueblo se convierta en su verdadero protagonista, «ese pueblo» —afirmará—, «que tiene demasiadas necesidades sin atender y pocos derechos reconocidos, que reclama con razón, una mayor parte en la gestión de los asuntos públicos, garantías para el trabajo y contra la miseria». Tras la Revolución de 1848 fue elegido miembro de la Asamblea General Constituyente. Desde ahí convocará a la creación de un movimiento que aglutine a todos aquellos cristianos que tomando distancia tanto del «partido del Orden», propiciado por la burguesía conservadora o liberal, como también del «revolucionarismo», liderado por Louis Auguste Blanqui, quieran, no paliar, sino organizar la sociedad sobre las sólidas bases de la justicia, la solidaridad y la libertad. Para ello fundará el periódico *L'Ere Nouvelle*, en donde escribirán figuras como Lammenais y Lacordaire. Refiriéndose a las reivindicaciones obreras, Ozanam afirmará desde los editoriales de su periódico: «Tras la revolución política, hay otras

⁷ Cfr. José Andrés GALLEGO: «Los círculos obreros de Córdoba (1877-1916)» en: *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*, Universidad de Navarra, Pamplona, 6 (1979), pp. 125-171.

cuestiones que interesan al pueblo, y por razón de las cuales se han armado. Éstas son las cuestiones de la organización del trabajo, el descanso y el salario. No puedo creer que pueda uno desinteresarse de estos problemas». Ozanam es también uno de los iniciales impulsores de la Democracia Cristiana como gran movimiento social de los cristianos.

En la empresa, Léon Harmel (1829-1915), gran apóstol social francés, padre de familia numerosa, director de una empresa textil y propagandista de la doctrina social. Promueve desde su empresa en Val-des-Bois la mejora de las condiciones de vida de los obreros. Estableció el llamado salario familiar, las cajas de ahorros y las pensiones a la vejez. Asimismo, creó los consejos de empresa, en donde los obreros conjuntamente con los empresarios tenían competencia para resolver sobre la marcha de la empresa. Este empresario organizó e impulsó también otras muchas obras. Entre éstas los círculos de estudios sociales, la Organización de Patronos Católicos del Norte y las peregrinaciones de la Francia del trabajo a Roma cada dos años desde 1865 a 1891 que alcanzaron un éxito resonante. Éstas resultaban una ocasión para testimoniar su adhesión a León XIII y contribuyeron significativamente a la aparición de la *Rerum Novarum*. Es inspirador de la democracia cristiana. Fue admirado por León XIII, quien dijo de él que le había procurado los mejores días de su pontificado.

Marc Sangnier (1873-1950) fundador de «Le Sillon» (el surco) en Francia en 1891, un movimiento de sólida inspiración cristiana que une a una gran intensidad de vida espiritual y dedicación apostólica la aceptación íntegra de la III República y el sistema democrático. Sus círculos de estudios se extendieron con rapidez. En 1910 llegó a reunir en un Congreso a 10.000 personas. Pretendía influir cristianamente en la democracia desde la actuación de seglares, particularmente de las clases populares, con un pregnantante espíritu apostólico. Escribió varios libros entre ellos *El Espíritu democrático*⁸ (1906). Define la democracia como «la organización social que tiende a llevar al máximo la conciencia y la responsabilidad cívicas de cada persona». Para que la democracia sea posible es preciso que el interés privado y el interés general no estén disociados. Él considera que la fuerza que puede identificar uno y otro es el cristianismo. «Cristo es para nosotros, a la vez, la más extensa expresión del interés general y la más precisa

⁸ Marc SANGNIER: *L'Esprit démocratique*, Perrin et cie, París, 1906, pp. 166-172.

expresión del interés particular»⁹. El Reino de Dios, de la justicia, la verdad y el amor fraternal es donde se realiza nuestro destino particular de felicidad. Inicialmente obtuvo el beneplácito de León XIII, pero después, fue visto con recelo, particularmente, por cuestionar el orden social sentado en la autoridad y la obediencia y reivindicar la autonomía de la conciencia cívica, un elemento decisivo para la configuración de un laicado adulto. Pío X en 1910, poco partidario de la vinculación entre cristianismo y democracia, plantearía después la disolución de la organización y su diseminación en las diócesis bajo la autoridad de cada obispo¹⁰. Sangnier aceptó la condena y se limitó a una acción cívica a través del periódico *La Democratie* y a través de la *Ligue de la Jeune République*. Este laico tendrá un gran influjo en partidos franceses como el católico PRP (1925) y el MRP (1946), formado por jóvenes que habían participado en la resistencia. De éste será precisamente líder el democristiano y ministro de Asuntos exteriores, Robert Schuman, llamado padre de Europa. El pensamiento de Sangnier sería también fuente de inspiración para la fundación de la JOC. Diría el sacerdote fundador de la JOC y posteriormente cardenal J. Cardijn de él que fue el «promotor del más bello impulso de fe y apostolado que Francia ha conocido después de la Revolución».

A continuación del largo pontificado de León XIII vino el de Pío X (1903-1914). Será la época de las obras sociales: escuelas parroquiales, patronatos, asociaciones benefactoras de San Vicente de Paúl, círculos sindicales católicos, cajas de ahorros... en un contexto en el que el socialismo y las organizaciones sindicales de la clase obrera adquieren gran fuerza, y en el que diversos Estados europeos impulsan instituciones públicas laicas, en el orden de los servicios públicos, particularmente en la educación y la salud. También promueve la instrucción en la fe del pueblo cristiano que padecía una gran ignorancia religiosa, es célebre el Catecismo de San Pío X, así como la participación activa en los misterios eucarísticos. Es el despertad de un movimiento litúrgico que perseguirá, precisamente, transformar una masa amorfa en una comunidad de personas.

En esta época en España son reseñables algunos laicos como Severino Aznar (1870-1959) aragonés de formación religiosa carlista

⁹ *Ibid.*, p. 169.

¹⁰ «Notre charge apostolique» (25-08-1910). Carta al episcopado francés. Cfr. Joaquín PEREA, *El laicado: un género eclesial de vida sin nombre*, IDTP-Desclée, Bilbao, 2001, p. 99.

que representará en España las enseñanzas del catolicismo social del cardenal Mercier, a través de diferentes publicaciones¹¹. Es catedrático de Sociología en la Universidad central de Madrid. En 1906 funda la Paz Social, organismo que servía para estimular la fundación de sindicatos católicos agrarios y cajas rurales para su financiación. Haciendo frente al integrismo católico¹², fundó el Grupo de la Democracia Cristiana (1919) no en su acepción partidaria, sino como acción de los católicos encaminada a la difusión teórica y a la incorporación práctica de los principios sociales del catolicismo a las costumbres, a las leyes y a las instituciones procurando la justicia social para todos, y de un modo especial la elevación social, económica y moral de las clases menospreciadas y necesitadas». Fue director general de Previsión Social en el primer gobierno de Franco. Joaquín Ruiz Jiménez será uno de sus discípulos. También Claudio López Bru (1853-1925), el segundo Marqués de Comillas, laico capitalista e industrial que desarrolló un gran activismo social católico. Promovió el Banco Popular, la Universidad Pontificia de Comillas, los Círculos Católicos de Obreros y fue uno de los principales impulsores de la primera Acción Católica en España, a partir del Congreso Católico de Tarragona en 1894. Mantuvo una excelente relación con los papas León XIII, Pío X y Pío XI.

También es preciso reseñar al que con más de 50 años se ordenaría sacerdote y luego fuera cardenal Ángel Herrera Oria (1886-1968) que junto al P. Ayala ponen en marcha la Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas (1910). Doctor en Derecho, a requerimiento del Nuncio promueve y dirige durante dos decenios el periódico el *Debate* (1911), órgano de las derechas católicas moderadas al servicio de la construcción de una alternativa católica. Forma parte del grupo de fundadores de Acción Nacional, luego Acción Popular, el partido en torno al cual se aglutina la CEDA (Confederación Española de Derechas Autónomas) en la II República¹³.

Colaborador de Ángel Herrera y miembro de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas fue Alberto Martín Artajo

¹¹ El catolicismo social en España (1906), La cruzada sindical (1903), La acción social agraria en Navarra (1916), El subsidio de maternidad (1923), El retiro del obrero y la agricultura (1925), La familia como institución básica de la sociedad (1926) y El pensamiento social de Vázquez de Mella (1934).

¹² Cfr. José Luis GUTIÉRREZ GARCÍA (ed.): *Ángel Herrera Oria. Obras completas*, BAC, Madrid 2002. Publicados dos tomos de seis.

¹³ Cfr. José Luis GUTIÉRREZ GARCÍA (ed.): *Ángel Herrera Oria. Obras completas*, BAC, Madrid 2002. Publicados dos tomos de seis.

(1905-1979). Educado por los jesuitas y licenciado en Derecho fue letrado del Consejo de Estado desde 1930. Al comenzar la guerra civil apoyó a Franco. Éste le nombró en 1940 presidente de Acción Católica. En julio de 1945, tras consultar con el primado cardenal Pla y Daniel aceptó la cartera de Asuntos Exteriores y abandonó su cargo en Acción Católica. Sus gestiones diplomáticas lograron romper el aislamiento del régimen con la firma del Concordato con la Santa Sede en agosto de 1953 y los acuerdos hispano-norteamericanos de septiembre del mismo año.

Pío X es también impulsor de la primera Acción Católica, aún sin las notas que hoy la caracterizan. Era una «asociación laica para la propaganda católica en el mundo profano», para lo que dirige a los obispos italianos la encíclica *Il fermo proposito* (1905). En ella propone la Acción Católica como «la solución práctica de la cuestión social según los principios cristianos» (n. 13) que demandaba León XIII. Propiamente pretendía ser el movimiento católico¹⁴. Nótese que Pío X si bien disolvió el movimiento «Le Sillon» por liberal en Francia, también suprimió en 1904 el movimiento católico intransigente italiano, la «Obra de los Congresos», que no obstante en su inicio su finalidad era la «coordinación de todas las asociaciones católicas de cualquier género bajo la dirección única de la Obra de los Congresos»¹⁵. Su apuesta es una acción organizada de los católicos en la sociedad liberal bajo la dirección jerárquica, algo que no acabaría por decantarse hasta los años 30. Como dice J. Aspiazú, la Acción Católica suponía «la elevación del cristiano», por medio de la cual «el cristiano se hace apóstol: Apóstol de Jesucristo»¹⁶.

En España en este periodo (1919-1936) se da el surgimiento de la Acción Católica de la Mujer, a impulsos del cardenal Guisasola que veía la necesidad de crear una organización de mujeres que superase los planteamientos piadosos y benéficos de las asociaciones entonces existentes. Debía defender los intereses religiosos, morales, jurídicos y económicos de la mujer española de entonces. Las apuestas en que se centraron en esta época fueron, como pone de manifiesto María Salas: «la formación de las afiliadas a través de los círculos de estudio, la sindicación femenina, y el su-

¹⁴ Esta terminología propone Feliciano MONTERO para distinguir la Acción Católica anterior a Pío XI, que es quien le da el carácter de asociación con sus características específicas. Feliciano MONTERO: *El movimiento católico en España*, Eudema, Madrid, 1993.

¹⁵ León XIII, Carta al presidente de la Obra el 24 de agosto de 1895.

¹⁶ Joaquín AZPIAZU: *Manual de Acción Católica*, Razón y Fe, Madrid 1930, p. 31.

fragio de la mujer»¹⁷. Reunió a aristócratas como la condesa de Pardo Bazán, María de Arteaga y la Marquesa de Comillas; y obreras de la Federación del Sindicato femenino de la Inmaculada de Madrid como Soledad Izquierdo o de la Mutual Obrera femenina como Rosa Yuste.

La reorganización de la Acción Católica (1931) como «participación de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia» es algo que acabaría por cuajar con Pío XI en el contexto de un fascismo que absorbe la sociedad civil, también las Juventudes de Acción Católica¹⁸. A continuación se extiende por diversos países.

El cardenal E. Reig de Toledo el 31 de octubre de 1926 puso en vigor las primeras «Bases para la organización de la Acción Católica Española», bajo el influjo de Ángel Herrera, presidente de la Junta Central en los años de la República. Todavía tendrá un sentido amplio. Pronto serán actualizadas conforme a la referencia italiana (1932). «La ACE será un organismo que tenga por fin la restauración del reinado social de Jesucristo, por medio del apostolado seglar, bajo la dirección de la Jerarquía Eclesiástica»¹⁹. Para tal objetivo es decisiva la exquisita formación de la conciencia del cristiano laico a través de la organización. En 1931, la Juventud de Acción Católica Española, cuenta con 200 centros parroquiales y 10.000 socios, bajo el lema piedad-estudio-acción y el método de los círculos de estudio. Tras la Guerra Civil, en el marco del nacional-catolicismo la Acción Católica General experimentará un notable desarrollo (Bases del 39). Las bases de 1931 configuran cuatro ramas: hombres, mujeres, juventud masculina y juventud femenina.

En el área política, a lo largo del primer tercio del siglo fueron creándose también las bases para una concepción de la democracia cristiana como un programa político²⁰. Destacan el partido *Zentrum* en Alemania, Bélgica e Italia. Ello pese a las indicaciones de León XIII (encíclica *Graves de Communi*, 1901) para que del concepto de democracia cristiana «se excluya toda idea política y no designe otra cosa que el movimiento cristiano de beneficencia a favor del pueblo» (n. 7). La pretensión despolitizadora de la ac-

¹⁷ María SALAS LARRAZABAL: *Las mujeres de la Acción Católica Española 1919-1936*, Federación de Movimientos de la Acción Católica Española, Madrid, 2003, p. 26.

¹⁸ Tres entidades de varones: Hombres católicos, Jóvenes católicos, Federación Universitaria Católica y tres entidades femeninas: Unión de Mujeres Católicas, Juventud Femenina italiana, Juventud Universitaria Católica. Desde 1925 los niños católicos.

¹⁹ Javier AZPIAZU: *o.c.*, Apéndice III, pp. 161-169.

²⁰ Franz HORNER: «La Iglesia y los partidos políticos» en *Concilium* 213 (1987), pp. 205-216.

ción social del laicado católico ha sido una constante del siglo xx hasta la experiencia de los fascismos y de la II Guerra Mundial. La democracia cristiana política será el resultado histórico de la confluencia del catolicismo liberal y el catolicismo social, con un gran protagonismo de laicos y también de sacerdotes. En Italia el sacerdote Luigi Sturzo funda el Partido Popular (1918), fecha en que el Papa Benedicto XV accedió a liberar del control eclesiástico las actividades políticas de los cristianos laicos. Enseguida adquirió gran fuerza, alcanzando en las elecciones italianas del año 1919 cien escaños parlamentarios. Con el advenimiento del fascismo el Partido Popular se debilita en medio de una vigorosa y valiente militancia antifascista de Luigi Sturzo y Alcides De Gasperi, por lo cual uno será exiliado y otro encarcelado.

En este orden hay que situar en España, en el País Vasco, a José Antonio Aguirre y Lekube (1904-1960), primer lehendakari del Gobierno Vasco en la República y diputado en Cortes (1931/33-1933/35) será un hombre profundamente inspirado por la fe cristiana. Fue Presidente de la primera Juventud de Acción Católica en Bizkaia²¹, así como miembro del Consejo Supremo en España. Estaba fuertemente inspirado por Luigi Sturzo. Él impulsó la transición del nacionalismo étnico sabiniano a un nacionalismo demócrata-cristiano. El PNV sería después de la II Guerra Mundial uno de los partidos fundadores de la Internacional demócrata-cristiana. Con estas palabras manuscritas juró el cargo de lehendakari ante el partido en la Basílica de Begoña: «Juro ante la Hostia Santa fidelidad a la fe católica que profeso siguiendo y cumpliendo las enseñanzas de la Santa Iglesia Católica, apostólica y romana; juro fidelidad a mi patria Euzkadi y en su servicio queda ofrecida mi vida... Así lo juro desde el fondo de mi alma ante mi Dios en la Hostia Consagrada»²².

A esta experiencia apostólica y política se añaden el pensamiento de insignes intelectuales cristianos franceses como Maurice Blondel (1891-1949) y Jacques Maritain (1882-1973). Jacques Maritain es un gran filósofo católico convertido adulto. Juan Pablo II dice de él que fue «uno de los principales artífices del rena-

²¹ Martín UGALDE: *Obras Completas de José Antonio Aguirre y Lekube 1/2*, Sendoa, Zaratuz, 1981, p. 8.

²² Martín UGALDE: *o.c.*, p. 19 en nota 45.

²³ JUAN PABLO II: *Carta al Convengo promosso nel centenario della nascita di Jacques Maritain* (5-08-1982). Citado por Juan Manuel BURGOS en el prólogo a la edición de Jacques MARITAIN: *Humanismo integral*, Biblioteca Palabra, Madrid, 1999, p. 8.

cimiento tomista del Magisterio de la Iglesia»²³, al encuentro de la fe y la razón, como Sto. Tomás de Aquino en el final de la Edad Media. Decía de él Mounier: «Él ha devuelto la exigencia por el rigor y la salud intelectuales a toda una generación»²⁴. *Humanismo integral* (1936) y *El hombre y el estado* (1951) son las dos obras centrales de su filosofía política. Maritain quiso construir un proyecto de acción política y social para los cristianos del siglo xx, superando definitivamente el paradigma de la Cristiandad medieval, en torno al humanismo integral, esto es, teocéntrico, un humanismo enraizado allá donde el hombre tiene sus raíces, en Dios. Éste no podía venir sino de la nueva vitalidad del cristianismo, de la mano de una nueva generación de santos. «Una renovación social vitalmente cristiana será así obra de santidad o no existirá; y me refiero a una santidad vuelta hacia lo temporal, lo secular, lo profano. ¿No ha conocido el mundo jefes de pueblos que han sido santos? Si una nueva cristiandad surge en la historia, será obra de una tal santidad»²⁵. Fue un teórico de la democracia y el antitotalitarismo. La influencia del pensamiento de Maritain es importantísima en la declaración conciliar «Dignitatis humanae» sobre la libertad religiosa. También en la Declaración universal de los Derechos Humanos. Participó activamente en su elaboración. Rechazó el franquismo, el apelativo de «cruzada» y firmó manifiestos en favor de los nacionalistas vascos. Ello le llevó a ser considerado enemigo de los católicos que apoyaron la insurrección franquista a la II República y a ser consiguientemente vetados sus escritos en España.

Emanuel Mounier (1905-1950). El intelectual cristiano laico francés que murió tan joven. Propuso el personalismo comunitario frente al capitalismo y su exacerbación del individuo y frente al colectivismo y la anulación del individuo. Comenzaba así su *Manifiesto al servicio del personalismo*²⁶: «llamamos personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan el desarrollo». Como director de la revista *Esprit* intentó «el vínculo entre las grandes tradiciones revolucionarias francesas y sus grandes tradiciones espiritua-

²⁴ «Cahiers proptestans», abril-mayo de 1939, p. 160. Citado por Candide MOIX: *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Estela, Barcelona, 1964, p. 17.

²⁵ Jacques MARITAIN: *Humanismo integral*, Biblioteca Palabra, Madrid, 1999, p. 160.

²⁶ Emmanuel MOUNIER: *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1972, p. 9.

les»²⁷. Contribuyó así a situar el diálogo con los agnósticos y a poder reconciliar cristianismo y socialismo, de modo que dice de él A. C. Comín: «Mounier contribuyó de manera muy eficaz a que muchos militantes españoles descubrieran que se podía ser cristiano y socialista, en el sentido de la praxis económica, social e histórica de esa palabra. Mounier contribuyó a desarrollar una mayor honestidad en este punto, fomentando un profundo sentido del compromiso temporal y de la responsabilidad histórica de los cristianos»²⁸. Postuló el *engagement*, el compromiso político nacido de una experiencia religiosa fuerte pero en un modelo propio muy diferente al que representaba la democracia cristiana emergente. En diálogo con el socialismo. Su influencia se extendió a España. El FLP —Frente de Liberación Popular— en los años cincuenta formado por cristianos y no cristianos con un planteamiento aconfesional se inspiró en los temas centrales del personalismo comunitario. Así lo resume J. A. González Casanova: «De este pensador francés los pioneros del FLP tomaron, sin duda, cuatro principios básicos: todo comienza en mística y termina en política; la necesaria revolución material está al servicio de una revolución espiritual; rechazo del totalitarismo, pues el Estado ha de ponerse al servicio de la persona; y crítica de la cultura burguesa del dinero»²⁹.

Una mujer destaca en este panorama dominado por varones: Simone Weil (1909-1943). Intelectual, radicalmente espiritual y activista francesa. Sus escritos impactaron tras su muerte. De familia judía se convierte al cristianismo en edad adulta. Graduada en estudios de Filosofía y Literatura, en la Escuela Normal Superior de París, donde estudia con Simone de Beauvoir, inicia la profesión docente. Tras hacerse «esclava» trabajando en Alsthom y la Renault como operaria, en unas breves vacaciones en Portugal, para intentar recuperar su salud, presencia una procesión católica popular, en una aldea pobre. Allí se encontró con la certeza de que el cristianismo es por excelencia la religión de los esclavos,

²⁷ Texto radiado el 7 de enero de 1945 (*Boletín de amigos de Emmanuel Mounier*, n.º 9-10, diciembre de 1956, p. 3. En Candide MOIX: *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Estela, Barcelona 1964, p. 16.

²⁸ Alfonso COMÍN: *Obras*, Tomo I (1966/1974), Fundació Alfons Comín, Barcelona 1986, p. 214.

²⁹ Cfr. Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, Ed. HOAC, Madrid, 2001, p. 91. José GONZÁLEZ CASANOVA: «El Frente de Liberación Popular, ¿un partido cristiano de izquierdas?» en AA.VV., *Actas del Congreso «Los cristianos en la lucha por la democracia»*, Sevilla, Ayuntamiento-Centro Arrupe, 1999 (mecanografiado).

que los esclavos no podían dejar de seguirla y ella entre ellos. En Asís sentiría por primera vez el impulso de arrodillarse. Dicen de ella que «nadie ha acordado de manera más heroica sus actos con sus ideas»³⁰. Unió el impulso revolucionario a la búsqueda de la vida interior en Dios, le apodaron la «virgen roja», cuestionó los límites éticos de la concepción procedimental de la democracia, reclamó la obligación incondicionada del reconocimiento al otro como la perspectiva adecuada para hablar de los derechos del individuo, «tuve hambre y no me diste de comer»³¹. En la crisis de la Segunda Guerra Mundial, reivindicó el echar raíces como la necesidad más importante del alma humana, echar raíces en la totalidad de la vida moral, intelectual y espiritual de la tradición de su colectividad³². Participó en la Guerra Civil española en Aragón con grupos anarquistas, trabajó en una granja cultivando la reflexión y la vida interior, se exilia a Nueva York y Londres con la invasión nazi, intenta regresar a Francia, pero sólo consigue trabajar en la resistencia francesa en la organización Francia Libre... Mue- re a los 34 años de tuberculosis tras una salud siempre frágil. De vida corta pero intensa, profundamente intensa, se identificó siempre con quienes en cada caso llevaban la peor parte, con la humanidad sufriente.

Francois Mauriac (1885-1970) ensayista y novelista católico, premio Nobel de literatura en 1952. Fue un novelista innovador que inserta la religión en la novela de una manera psicológica a través de sus personajes. Decía que sus novelas no podían separarse de su vida religiosa, que así como los ensayos habían nacido de los momentos de fervor, las novelas habían surgido en los momentos de desolación espiritual, de abandono de Dios³³. También ensayos clarividentes como el de Henri Godin e Ivan Daniel, *La France, pays de mission?* (1943) que replantean radicalmente la relación de la fe y de la Iglesia con el mundo, y la concepción del laico.

En el área de la cultura en España es preciso señalar personalidades como Antonio Gaudí (1852-1926), gran genio creador y arquitecto modernista catalán, llamado, el arquitecto de Dios, que vivió con gran hondura espiritual. De comunión diaria y con gran

³⁰ Simone PETREMENT: *Vida de Simone Weil*, Trotta, Madrid, 1997, p. 12.

³¹ Simone WEIL: *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1996, p. 25.

³² *Ibid.*, p. 51.

³³ *Le Desert de l'amour* (1925), *Thérèse Desqueyroux* (1927), *Le Noeud de vipères* (1932), *La Fin de la nuit* (1935), *La Pharisiennne* (1941) son las obras que escribe de temática religiosa.

fe en la Providencia de Dios. Murió atropellado por un tranvía sin otra pertenencia que el vestir y los Evangelios. La Sagrada Familia es su gran proyecto aún en construcción. Otro gran hombre cristiano de la cultura modernista fue el poeta catalán Joan Maragall (1860-1911). Publicó diferentes obras entre las que destaca *Elogi de la Paroula* (1903). Ejerció una gran influencia reflexiva y ética en la opinión pública como columnista de *El Diario de Barcelona* y *La Veu de Catalunya*. Lleva su nombre la Fundación que el arzobispado de Barcelona ha creado para el diálogo entre la fe y la cultura.

2. AÑOS 50-60: LA PUJANZA ECLESIAL DEL LAICADO

La concepción acerca del modo de evangelizar el mundo y por ende, del papel del laicado, experimenta un notable cambio a mediados del siglo xx. Destaca el apostolado de los jóvenes obreros impulsado por la JOC, de la mano del sacerdote belga Joseph Cardijn, desde los años 30. Dirá muy respetuosamente pero muy claramente ya en 1931 que «habrá quien tenga a bien crear medios artificiales —escuelas, patronatos, círculos— tratando de influir en ellos sobre los trabajadores; pero mientras la acción educativa se limite a estos medios artificiales, no se salvará el mundo del trabajo». Y continuará: «lo que hace falta es salvar al trabajador en su medio cotidiano, habitual, en su medio propio; enseñarle y ayudarle a actuar en él, a transformar este medio, a conquistarlo, a hacerlo conforme al plan providencial». No se trata de crear espacios sagrados alternativos sino que es la misma vida real, en las mediaciones seculares, esto es «la familia, el taller, la oficina, la fábrica, el barrio obrero, el tren, el autobús» los que «deben convertirse en templo, santuario, escuela de virtud, de santidad, de honor y de grandeza moral». Es una tarea que corresponde al laicado obrero, al que se debe ayudar desde el exterior pero al que no se le puede sustituir de ninguna manera: «los primeros apóstoles, los apóstoles inmediatos de los obreros, serán los obreros»³⁴. El trabajador es colaborador en la obra creadora y redentora de Dios. De la JOC dirá Simone Weil: «Sólo la JOC se ha ocupado de las desventura de los obreros adolescentes; la existencia de una

³⁴ «Le Laicat Ouvrier» en *Notes de Pastoral Jociste*, junio de 1931, publicado posteriormente en Joseph CARDIJN: *Laicos en primera línea*, Editorial Nova Terra, Barcelona 1965, pp. 46-53.

organización así quizá sea el único signo cierto de que el cristianismo no está muerto entre nosotros»³⁵.

Tras la II Guerra mundial la democracia cristiana europea adquirirá su madurez en países como Alemania, Bélgica e Italia. Son políticos cristianos los padres de Europa, Robert Schuman, Konrad Adenauer y Alcide De Gasperi (1881-1954). Bajo el imperativo de un compromiso católico en el terreno político a través de un partido político, el laico A. De Gasperi lidera el nacimiento de la Democracia Cristiana Italiana, con el apoyo del entonces obispo Montini (después Pablo VI) y con la influencia intelectual de J. Maritain. El apoyo de la Iglesia y de la Acción Católica fue decisivo para la DCI. La concepción de la actuación de los laicos de la Santa sede chocó con la de los dirigentes laicos de la DCI. Pío XII exigía la supeditación propia de un partido de Iglesia con una defensa de los intereses de ésta, mientras estos reivindican la autonomía propia de un partido de inspiración cristiana pero laico³⁶. La DCI no podía ser correa de transmisión de la voluntad de la Iglesia. Como ejemplo sirva éste. Pío XII se negó a recibir a De Gasperi, siendo Jefe de Gobierno de Italia y habiendo sido Administrador de la Biblioteca del Vaticano, con ocasión del 30 aniversario de su matrimonio, para reprobarle públicamente su negativa a pactar con la derecha para hacer frente a los comunistas en las elecciones municipales de Roma (1952). Pío XII calificaba de débil la política democristiana respecto a los comunistas y los socialistas.

La evolución eclesial y teológica, social y política hará que a mediados de los años cincuenta termine por hacerse necesaria una nueva forma de entender la presencia de la Iglesia y del cristiano laico en el mundo. Se habla de la «hora de los laicos». Los laicos son Iglesia, construyen la Iglesia, son la línea más avanzada de la Iglesia. Así lo refleja Pío XII: «los fieles, más concretamente, los laicos, se encuentran en la línea más avanzada de la Iglesia; por ello la Iglesia es el principio vital de la sociedad humana. Por esto, ellos, especialmente ellos, deben tener un convencimiento cada día más claro, no sólo de que pertenecen a la Iglesia, sino que son la Iglesia»³⁷. Dirá que la jerarquía ha de aceptar lo que proponen los seglares porque en las batallas decisivas las iniciati-

³⁵ Simone WEIL: *Echar Raíces*, o.c, p. 65.

³⁶ Andrea RICCARDI: «El Vaticano de Pío XII y el partido católico» en: *Concilium* 213 (1987) pp. 217-231.

³⁷ Pío XII: «A los nuevos cardenales», 20 de febrero de 1946. Alocución consistorial del 20 de noviembre de 1946, AAS 38 (1946), p. 149.

vas de más valor nacen a veces en la línea de combate. En este contexto se constituye el COPECIAL (Comité Permanente de los Congresos Internacionales del Apostolado laical) que promueve los dos primeros Congresos Mundiales del apostolado de los laicos (1951 y 1957). Este Comité elabora una encuesta cuyos resultados publica en 1963 para conocer el «Panorama del apostolado organizado de los laicos en el mundo». Descubrió una gran variedad de asociacionismo laical.

Será el tiempo en que se lleven a la práctica y se extiendan las orientaciones de Pío XII en la encíclica *Divino Afflante* (1943) que impulsan la lectura personal y cotidiana de la Biblia, a ser posible en familia, las traducciones y el estudio por laicos de las ciencias auxiliares para la exégesis de los textos. Así se superan las desconfiadas prescripciones contra la lectura de la Biblia por los fieles que habían sido dictadas por la Iglesia en la contrarreforma y ya anteriormente ante los valdenses y albigenses. Con todo será la encíclica *Mystici corporis Christi* (1943) el texto más importante de Pío XII para la conciencia teórica y práctica de los laicos. La ecle-siología jerárquica-piramidal será sustituida por una visión de la Iglesia como totalidad. El cuerpo necesita multitud de miembros, trabados entre sí, jerarquía, laicos, religiosos con diversidad de funciones. Al igual que el cuerpo humano cuando un miembro sufre, todos los demás sufren con él, y unos se prestan socorro a los otros, «así también en la Iglesia los diversos miembros no viven únicamente para sí mismos, sino que ayudan también a los demás, y se ayudan unos a otros, ya para mutuo alivio, ya también para edificación cada vez mayor de todo el cuerpo» (n. 7).

Es también un momento de eclosión desde el punto de vista de la reflexión teológica acerca del laicado. Alrededor de 1950 un gran número de revistas católicas publican números especiales dedicados a la teología del laicado. Entre los autores cabe citar a Yves M.-J. Congar, G. Philips, F.X. Arnold, K. McNamara, E. Schillebeeckx, K. Rahner, H.U. von Balthasar, R. Spiazzi, A. Sustar, S. Tromp, G.W. William, R. Tucci, J.B. Bauer, etc.

El dominico francés Yves M.-J. Congar (1904-1995) comienza a escribir una serie de artículos a finales de los cuarenta, a reclamo de la experiencia jocista. Pero es en su emblemática y extensa obra *Jalones para una teología del laicado* (1953) cuando formula una reflexión teológica sistemática sobre el laicado. Definirá positivamente la identidad del laico. Considera que el papel de la Jerarquía es hacer llegar a nosotros la plenitud pascual, la de la encarnación, y la misión de los fieles, una vez recibida la vida de Cris-

to de aquella, consiste «en desplegar todas sus virtualidades en un mundo dado por Dios, pero cuyo perfeccionamiento nos encarga por vocación»³⁸. Es histórica su amplia y fundada reflexión, que luego incorporará el Concilio Vaticano II, sobre la participación del laico por el bautismo en la triple función de Cristo sacerdote, profeta y rey. A partir de la idea previamente extendida del sacerdocio universal de los fieles³⁹, afirmará que a los laicos corresponde el sacerdocio real espiritual de la existencia cristiana así como el litúrgico, diferente del sacerdocio ministerial⁴⁰. También les corresponde la participación en la realeza de Cristo⁴¹, tanto en cuanto forma de vida en la nueva alianza, como poder o competencia para conducir al pueblo de Dios a la comunión perfecta en Cristo. Finalmente, articula una reflexión sobre los laicos y la función profética de la Iglesia⁴². Por esta corresponde a los laicos la enseñanza de la revelación divina con autoridad, en la educación familiar, en la acción misionera para la plantación de la Iglesia, a través del arte, la cultura y el pensamiento, también con misión canónica, en la enseñanza de teología, etc. Si bien no tienen autoridad dogmática alguna. Yves M.-J. Congar ensalza la identidad del laico en relación a su papel en el mundo. El laico está llamado a realizar la salvación en el mundo, a «hacer la obra de Dios, precisamente en cuanto ella debe hacerse en y por la obra del mundo»⁴³. La vocación propia del laico es servir a Dios y cumplir la misión de la Iglesia en y por el compromiso en las tareas temporales, principalmente el matrimonio y la profesión, la ciencia, la economía y la política. El laico trabaja para el reino de Dios, sin restar nada de su entrega a lo terrestre. Se diferencia de los sacerdotes y monjes que estos están ordenados únicamente, exclusivamente y directamente al reino de Dios y por ello, dispensados de las tareas terrestres: «engendrar a otros hombres, el progreso de la humanidad mediante la ciencia y el trabajo profesional, es decir mediante el trabajo y la producción»⁴⁴. Es curioso el laico «no toma el atajo que toman el sacerdote y el religioso, consagrados únicamente al reino de Dios. Sigue un camino más

³⁸ Yves M.-J. CONGAR: *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona, p. 137.

³⁹ E. NIEBECKER, 1936.

⁴⁰ Yves M.-J. CONGAR: *Jalones..., o.c.*, pp. 141-269.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 275-319.

⁴² *Ibid.*, pp. 321-395.

⁴³ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁴ Yves M.-J. CONGAR: *Sacerdocio y Laicado*, Editorial Estela, Barcelona 1964, pp. 282-283.

largo, más difícil, pero que es el suyo, que es su vocación». En la parusía ya no habrá mediación jerárquica, ni poder de gobierno, ni dogma, ni ley, ni sacramento, porque Dios será todo en todos (1 Cor 15, 28)⁴⁵.

El teólogo suizo Hans Urs von Balthasar⁴⁶ (1905-1988) en 1949 comienza a exponer su concepción del laicado cristiano. Plantea su reflexión acercando la identidad de la vida religiosa consagrada y la laical. Los llamados consejos evangélicos pobreza, castidad y obediencia representan el ideal de la vida cristiana en el mundo. La renuncia a los bienes espirituales, corporales y mundanos son la expresión de la entrega total de todo lo propio a Dios, y por Dios, al prójimo⁴⁷. De hecho, toda imagen ejemplar de la santidad en la Iglesia participa del espíritu aunque no en la forma de vida concreta de los consejos. No niega que se pueda alcanzar la santidad perfecta en la vida del matrimonio pero sólo como caso límite y siempre que el espíritu de la triple renuncia aparezca realizado plenamente en él⁴⁸. El apostolado en sentido paulino, de laicos que ponen su vida entera al servicio de la obra de Cristo, exige personas totalmente libres para dedicarse al servicio del evangelio en medio del mundo y de su profesión⁴⁹. Para él el laico en el mundo, dedicado a la familia, está demasiado ocupado en las cosas terrenas como para poder dedicarse al apostolado. Éste exige la entrega total de la persona, no sólo en el tiempo libre. Considera paradigma del apostolado laico a los Institutos seculares, cuyos miembros se consagran por entero al apostolado. Sostiene asimismo que los miembros de la acción católica son laicos clericalizados, no realmente laicos.

Edward Schillebeeckx (1914-), en 1949 reflexiona sobre los fundamentos teológicos y el carácter específico de la espiritualidad del laicado⁵⁰. Considera un «error monumental proponer desde la cátedra, a unas gentes que viven en el mundo, un ideal de santidad que no sería en definitiva más que el ideal de santidad de los

⁴⁵ Yves M.-J. CONGAR: *Jalones...*, o.c., p. 132.

⁴⁶ Hans Urs von BALTHASAR: *Laïcat et plein apostolat*, Liège, 1949. Cfr. Edward SHILLEBEECKX: *La Misión de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, pp. 239-240.

⁴⁷ Hans Urs von BALTHASAR: *Estados de vida del cristiano*, Ed. Encuentro, Madrid, 1994, pp. 45-46.

⁴⁸ Hans Urs von BALTHASAR: *Estados de vida...*, o.c., p. 282.

⁴⁹ Hans Urs von BALTHASAR: *Der Laie und der Ordensstand*, Einsiedeln, 1948, p. 21. Citado en AA.VV.: *Mysterium Salutis IV/II*, o.c., p. 385.

⁵⁰ Artículo recogido posteriormente en «Fundamentos del lugar profano del seglar en la Iglesia», en Edward SHILLEBEECKX: *La Misión de la ...*, o.c., pp. 119-139.

religiosos puesto al alcance de los seculares, o sea una forma de santidad religiosa misericordiosamente adaptada y suavizada para su uso»⁵¹. Concluye, este modo de ver las cosas desconoce el tipo propio de santidad, tanto del religioso como del laico. Plantea la necesidad de una identidad y espiritualidad específica basada en la propia misión del laico en el mundo que es la tarea de salvación y organización de la vida terrena. Destaca en él la reflexión sobre el trabajo del laico. Rechaza la ruptura que se da entre el aspecto técnico y el aspecto cristiano, como si el aspecto técnico fuera neutro o ajeno al orden de la salvación y necesitara de una intencionalidad sobreañadida para tener sentido cristiano. Esto lleva al laico a vivir la mayor parte de la existencia, la actividad profesional, como extraña a la vida cristiana y esto le hace vivir su vida cristiana como inauténtica y en inferioridad a la vida religiosa. Es una concepción contraria a la fe en la unidad del plan de la creación y de la salvación⁵². «Es una equivocación considerar la caridad como la única fuente capaz de darle a la actividad terrena un valor para el reino». Recuerda a Santo Tomás que dice que no sólo se exige intención buena en el desarrollo del propio trabajo, sino también según la capacidad de cada cual, un trabajo competente, «en conformidad con las exigencias del oficio, ya que es el trabajo bien hecho el que expresa con mayor intensidad la ordenación interna de las realidades terrenas de la salvación»⁵³. Así lo que debe caracterizar el compromiso del laico cristiano es el cristianismo vivido de una forma consecuente en la fe, la esperanza y la caridad, y un buen trabajo, realizado según sus posibilidades morales y la capacidad técnica. Esto es lo que debe determinar la espiritualidad y la ascesis. «La manera propiamente seglar de vivir la fe como cristiano-en-el-mundo consiste ante todo en el espíritu cristiano y en el ejercicio competente y autónomo de una profesión como actividad propiamente seglar y colaboración en el reino de Dios»⁵⁴. Desde esta perspectiva Schillebeeckx no considera incompatible sino que incluye la posibilidad del apostolado propiamente eclesial y jerárquico, sea de modo individual u organizado, sin que por ello el seglar deje de serlo.

Francisco Xavier Arnold también sitúa su reflexión en el campo de la búsqueda de la especificidad de la espiritualidad laical,

⁵¹ *Ibid.*, p. 119.

⁵² *Ibid.*, p. 131.

⁵³ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 133.

que ha de tomarse en serio la realidad del mundo. Se plantea el tipo de relación con el reino de Dios de las realidades de la cultura, la técnica y la economía, y recupera a Sto. Tomás quien proponía un valor y consistencia propias al orden profano. Así considera que a la persona laica le compete el mundo por su valor inmanente y sus leyes propias en las que ha de realizar la obra de Dios⁵⁵. En los años 1947 y 1948 ante la Liga Femenina Católica Alemana plantea la reflexión teológica sobre los laicos desde la doble polaridad de la creación, el hombre y la mujer. Recoge de Maura Böckeler que «según la revelación, toda la historia de la humanidad y toda la historia de la salvación, el destino del mundo y de la Iglesia, se encuentran en el signo de la doble polaridad de hombre y mujer»⁵⁶. Si bien desde un esquema que aún asigna la vida pública al varón y la privada y familiar a la mujer, habla de la mujer específicamente como llamada al sacerdocio común, al apostolado seglar y a la acción católica, donde se sitúa en plena igualdad al hombre. La transmisión kerigmática de la fe a los hijos, la vida espiritual-litúrgica y la práctica de la caridad son sus maneras de vivir el apostolado. Algo de razón incluso puede tener Oda Schneider que considera que la mujer ocupa el puesto más avanzado del apostolado seglar, porque los hombres verdaderamente religiosos ingresaban en el sacerdocio.

Gérard Philips (1899-1972), el obispo y teólogo belga publica también en 1954 el que posteriormente en castellano se titula *Misión de los seglares en la Iglesia*⁵⁷. Plantea una unidad de misión mayor entre el laico y el presbítero. Dice que lo que determina el modo de amar y servir a Dios y al prójimo y por tanto la espiritualidad de los laicos, es su condición cristiana en el mundo⁵⁸. Ahora bien no se puede definir al laico asignándole en exclusiva una misión en el mundo. Considera que el laico juega un mayor papel en el ámbito intraeclesial. Plantea el papel del laico en el gobierno de la Iglesia, de la participación en la tarea pastoral, de la predicación de los laicos, del sentido de la fe y de la consideración de la familia como célula de Iglesia. Los laicos pueden recibir una misión especial, una designación canónica o un mandato para una misión eclesial determinada. Denuncia el escaso in-

⁵⁵ Cfr. Joaquín PEREA: *El laicado, ..., o.c.*, p. 137.

⁵⁶ F. Xavier ARNOLD: *La mujer en la Iglesia*, Atenas, Madrid, 1958.

⁵⁷ Gérard Philips será el redactor principal de la «Lumen Gentium» en el Vaticano II. Cfr. Gérard PHILIPS: *Misión de los seglares en la Iglesia*, Dinor, San Sebastián, 1956.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 267.

terés del clero en la formación de laicos teólogos competentes⁵⁹ y menciona cómo en la Iglesia oriental los profesores de teología suelen ser laicos. Apela a la responsabilidad de los laicos como tales cuando dirigen organizaciones confesionales, evitando ser y parecer instrumentos del clero, si bien les exige una determinada prudencia⁶⁰ y denuncia como trampantojo al clero que se queda a medio camino cuando los laicos ejercen realmente sus responsabilidades⁶¹. Curiosamente dirá que de los diferentes modos de peregrinar hacia la unión definitiva con Cristo, «el religioso adopta de una vez para siempre la “travesía directa”, saltando todos los puestos intermedios»⁶², esto es, la diferencia está «en el trayecto más o menos rápido» con que los cristianos realizan su peregrinaje hacia Dios.

El teólogo alemán Karl Rahner (1904-1984) en 1955 situará también lo específico del laicado en su relación con la realidad del mundo. Su estar situado en el mundo, como padre de familia, sastre, político, aficionado al arte... que precede a su condición de cristiano no es modificado por su ser cristiano, sino que es el que propiamente configura su estado y su apostolado. «El cristiano en cuanto seglar, se distingue del no seglar (clérigo o religioso) por el hecho de que no sólo tiene un puesto originario en el mundo *para* realizar su cristianismo (lo cual se puede decir de todo cristiano), sino que además *lo conserva* aun siendo *ya cristiano*, con el fin de realizar su mismo cristianismo, sin abandonarlo tampoco en el devenir de su existencia (al menos, sin adquirir una forma de vida que por lo duradera constituyera un nuevo *estado*)»⁶³ Así cuando el laico se entrega de forma consagrada a un apostolado específicamente eclesial, renunciando a las actividades ordinarias del seglar, como es el caso de un Instituto secular, entonces, deja de ser seglar. Es más, cuando un laico es catequista o auxiliar de la parroquia también se convierte en clérigo. «Dondequiera que un cristiano, de una manera o de otra, se halla legítimamente en posesión habitual de alguna fracción de potestad litúrgica o jurídica, ya no es seglar en sentido propio, puesto que ya no pertenece al simple «pueblo de Dios»⁶⁴. Así los dirigentes de la Acción Católica no son propiamente laicos, aunque sí la mayor parte de sus militantes.

⁵⁹ Gérard PHILIPS: *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II 2/2*, Herder, Barcelona 1968, p. 59.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 173.

⁶¹ *Ibid.*, p. 196.

⁶² *Ibid.*, p. 88.

⁶³ Karl RAHNER: *Escritos de Teología II*, Taurus, Madrid, 1961, p. 342.

Así la reflexión teológica irá colocando al pueblo junto a los pastores, a la comunidad de salvación junto a la institución salvífica. El laico es miembro pleno del cuerpo de místico y co-portador de la única gracia. Debe colocarse no sólo como receptor de los bienes que recibe del clero sino como colaborador activo. Así se plantean derechos de los seglares en el gobierno de la Iglesia, aprobando la elección de los obispos, aceptando decisiones conciliares, asesorando a los obispos, administrando bienes eclesiásticos. Y se resalta con gran unanimidad la misión secular del laico, como misión cristiana. Se discutirá si el apostolado seglar es participación en el apostolado jerárquico o si se funda en la esencia misma del cristiano, en el propio bautismo, pero hacia 1957 la mayor parte de los teólogos coinciden en la definición del concepto de seglar: los laicos son miembros plenos del cuerpo de Cristo, pueden aspirar a un puesto legítimo en la Iglesia y cooperan en la misión de la Iglesia. Su campo de acción cristiana es el mundo. El laico es el cristiano que con su vida y actuación dentro de las estructuras y tareas mundanas realiza su cooperación a la obra de la salvación y al progreso del reino de Dios⁶⁵.

Tras la guerra mundial, la Acción Católica experimenta un nuevo impulso y una identidad definida. Irá pasando de la «participación en el apostolado jerárquico» de los laicos, a la «cooperación según el modo que les es propio con la jerarquía en “el fin apostólico de la Iglesia”, como dirá posteriormente el Vaticano II. Es también el contexto en el que la Acción Católica española experimenta una profunda renovación hacia una pastoral del testimonio, sobre la base de los movimientos especializados en el mundo obrero y estudiantil, acción que con el tiempo marcará la preparación de la Iglesia para la transición democrática.

A partir del portillo abierto en los estatutos de 1939 para la especialización obrera y universitaria, y en el marco del espíritu del Concordato promovido por Alberto Martín Artajo, Ministro de Exteriores, anteriormente Secretario General de la Acción Católica, la Junta de Metropolitanos decide promover la HOAC, Hermandad Obrera de Acción Católica, como embajada de la Iglesia al mundo obrero, pues en palabras del cardenal Pla i Deniel, el papa Pío XII le había hecho constar su preocupación por el alejamiento histórico de la Iglesia española en sus relaciones con el

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 339 y ss.

⁶⁵ Max KELLER: «Teología del laicado», en *Mysterium Salutis IV/II*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 383-384.

pueblo trabajador, razón por la que éste se había inclinado a otras ideologías⁶⁶. Así se trataba de construir en España un movimiento semejante a las ACLI en Italia, Asociaciones Católicas de Trabajadores Italianos, que estaban fuertemente vinculadas a la Democracia Cristiana. Figuras relevantes de la jerarquía española creían que el régimen procedería a una democratización progresiva y se trataba de «crear el fermento de una base popular de la futura democracia cristiana» como dice A. Álvarez-Bolado⁶⁷. El primer presidente-promotor será Santiago Corral, presidente de los Hombres de A.C. y activo empresario. Después la Junta de Metropolitanos le encarga, aún sin nombramiento oficial alguno, en 1949 la promoción de la HOAC a Guillermo Rovirosa Albet (1897-1963)⁶⁸, un converso adulto al cristianismo con 35 años, buen ingeniero que descubre como vocación el apostolado obrero. Hasta 1957, en que fue retirado del cargo por el Arzobispo de Toledo, a cuenta de rumores y acusaciones, se dedicó a recorrer todas las diócesis de España buscando que los obreros recuperaran su dignidad de hijos de Dios. Promovió las Semanas Nacionales y las Reuniones Nacionales de Estudio, la revista TÚ con 45.000 ejemplares, el Boletín de la HOAC, los Cursos Nocturnos, del Método de Encuesta y el Plan Cíclico para la formación cristiana de los militantes. Escribió numerosos artículos sociales, cursillos y otras publicaciones. De su doble conversión brotaría la identidad cristiana de la HOAC: fidelidad a Cristo dentro de la Iglesia y fidelidad a la clase obrera. Tuvo una gran claridad sobre lo que debía y no debía ser la HOAC: rechazó con claridad el sindicalismo confesional. Con los años la HOAC, la acción de sus militantes, será determinante para la creación del sindicato español más importante Comisiones Obreras. Rovirosa postuló el comunitarismo, como una doctrina laica de inspiración cristiana, frente al capitalismo. Será precisamente su *Manifiesto comunitarista* una de las claves que explicará su destitución al frente de la HOAC. Así de hecho informó el Consiliario de la HOAC al Pleno el 17 de mayo de

⁶⁶ Cfr. Basilia LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC 1946-1981*, Ediciones HOAC, Madrid, 1995. Recoge esta idea del discurso del Cardenal Pla i Deniel en la I Semana Nacional de Consiliarios sobre la especialización obrera, cuyo extracto apareció en *Ecclesia*, año VII, p. 7.

⁶⁷ Alfonso ALVÁREZ-BOLADO: *Teología Política desde España*, Desclée, Bilbao, 1999, p. 328.

⁶⁸ Ver biografía de Guillermo Rovirosa en Xavier GARCÍA, Jacinto MARTÍN, Tomás MALAGÓN: *Rovirosa, Apóstol de la Clase Obrera*, Ediciones HOAC, Madrid, 1985. Cfr. *Guillermo Rovirosa. Obras completas*; edición de Ángel Ruiz Camps, Ediciones HOAC, Madrid 1995, cuatro tomos.

1957: «Dijo el Sr. Cardenal que no debemos emplear el término ‘revolución’ por expresar éste violencia [...] el Boletín silencia las cosas buenas realizadas, sin duda, por el Gobierno [...] no se puede condenar al régimen español con el cual tiene relaciones normales la Santa Sede [...] por lo que respecta al campo económico, el Sr. Cardenal indicó la necesidad de que se fomente el espíritu de diálogo con los empresarios y afirmó que la HOAC debe atacar el Liberalismo económico, pero no al Capitalismo, entendido como existencia de capital y de empresas»⁶⁹. El 8 de julio de 2003 se ha abierto la causa de beatificación. La JOC en España se fundará en 1947 y llegará a reunir a 150.000 jóvenes obreros en sus actos de masas. Su revista «Juventud Obrera» en 1966 tendrá una tirada de 41.000 ejemplares. También se funda la JUMAC —Juventud Universitaria Masculina de Acción Católica— que llegará a ser JEC —Juventud Estudiante Católica— en 1961⁷⁰.

Dice Rafael Díaz-Salazar que estos movimientos crearon una nueva cultura política de izquierda⁷¹ que transformaría el campo religioso y lo convertiría en un factor extraordinariamente importante de resistencia al franquismo. Los cristianos de esta tradición eclesial son los principales creadores aunque no únicos, de diversas organizaciones sindicales, políticas y sociales: SOCC, FST, USO, AST, MOA, ORT y SOC. El FLP —Frente de Liberación Popular—, fue una experiencia singular preñada de expectativas con pretensión política formada por cristinos y no cristianos. Se crea en 1953. En 1959 en medio de las renovadas relaciones del régimen franquista con la Iglesia algunos de sus miembros fueron encarcelados: Julio Cerón, católico y diplomático, precisamente acusado de ser el fundador del FLP. Algunos de sus miembros eran el intelectual cristiano Ignacio Fernández de Castro en Santander que escribió varios significativos libros: *Del paternalismo a la justicia social* (1956), *¿Unidad política de los cristianos?* (1959), *Teoría de la revolución* (1959) y *La demagogia de los hechos* (1962). También José Ramón Recalde en el País Vasco. El FLP evolucionó desde el pensamiento cristiano de inspiración mouneriana al socialismo.

Otro nombre significativo de los años 50-60 es el jocista Eugenio Royo, presidente de la JOC (1955-1958), miembro del Buró In-

⁶⁹ Basílisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia...*, o.c., pp. 351-352.

⁷⁰ Feliciano MONTERO, (Codo.): *Juventud Estudiante Católica 1847-1997*, JEC, Madrid, 1998.

⁷¹ Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Nuevo Socialismo y Cristianos de Izquierda*, Ediciones HOAC, Madrid, 2001, p.18.

ternacional de la JOC (1957-1961) y Director del Secretariado de los *Centros de Cultura Popular* creados por la JOC en los sesenta. Éste sería después máximo dirigente de USO y, posteriormente, Consejero de Economía de la Comunidad de Madrid con J. Lequina. También significativos son los destacados dirigentes sindicales, José M. Zufiaur y Salce Elvira de la JOC y Antón Saracibar de la HOAC⁷².

En el ámbito de el Movimiento de Mujeres de Acción Católica una figura preeminente es Pilar Belosillo (1913-2003)⁷³. Fue presidenta de Mujeres de Acción Católica en los años cuarenta, y desde ahí promotora de los Centros de Promoción de la Mujer. En 1951 pasó a trabajar en la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC), desde donde promovió en España la Campaña contra el Hambre lanzada por la UMOFC, en colaboración con la FAO, en el año 1955, que años más tarde daría origen a Manos Unidas. Fue miembro de la Ejecutiva de «Izquierda Democrática» con Joaquín Ruiz-Giménez. Creó en España el Foro de Estudios sobre la Mujer, que recoge su herencia. Su trayectoria y su pensamiento es representativo de la evolución del pensamiento cristiano sobre las mujeres. También fue presidenta de las Organizaciones Internacionales Católicas, organización que aglutina a Cáritas Internacional, la Sociedad de San Vicente de Paúl, JOC, Pax Romana, Unión Internacional de Prensa, etc. Pilar Belosillo, en calidad de presidenta de UMOFC será auditora del Concilio Vaticano II.

En los años sesenta un buen número de laicos españoles se convierten en dirigentes de las organizaciones católicas a escala internacional⁷⁴. Además de Ramón Sugranyes⁷⁵ y Pilar Belosillo, presidentes de la Conferencia de la Organización Internacional Católica y de la UMOFC, Enrique del Río ocupó la presidencia de la JOC Internacional; José María Otero Navascués, la Federación Internacional de Hombres Católicos. Otros quince dirigentes formaban parte de diferentes Comités ejecutivos como Alberto González Quijano, en el Apostolado Rural; Juan Vidal Gironella, en la U.N.I.A.P.A.C.; Marisa Muñoz en la Federación Mundial de Ju-

⁷² Cfr. *ibid.*, pp. 82-89.

⁷³ María SALAS LARRAZABAL y Teresa RODRÍGUEZ DE LECEA: *Pilar Belosillo: Nueva imagen de mujer en la Iglesia*, ACE, Madrid, 2004.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁷⁵ Ha sido publicado el epistolario de este laico Ramón Sugranyes con Carles Cardó en Jordi GIRÓ i PARÍS: *Dos homes de pau en temps de guerra*, Editorial Claret, Barcelona, 2001.

ventudes Femeninas Católicas; Teófilo Pérez Rey de la Federación Internacional de Movimientos Obreros Católicos. Un editorial de *Ecclesia* en 1962 resalta el prestigio que los españoles alcanzan en el mundo internacional católico. Esta presencia internacional influyó muy decisivamente en la renovación de los movimientos apostólicos en España y en la recepción del Vaticano II, a pesar de las fuertes resistencias que encontró.

Otros laicos señeros a mencionar de este periodo son Joaquín Ruiz Jiménez (1913-) y Enrique Miret Magdalena. Ambos poseen una dilatada trayectoria vital que llega hasta el siglo XXI, pero es precisamente en estos años 50-60 cuando ya adquieren relieve en España. Joaquín Ruiz Jiménez será profesor universitario de Filosofía del Derecho en los cuarenta, Ministro de Educación con Franco en los años 50, en los sesenta Presidente internacional del Movimiento de Intelectuales Católicos Pax Romana y fundador y director de la revista mensual *Cuadernos para el diálogo* desde 1963, que agrupa figuras cristianas a favor de la democracia en España. Participa como auditor laico en el Concilio Vaticano II. En los setenta protagoniza los fracasados ensayos por una verdadera democracia cristiana con contenido social en España, «Izquierda Democrática». Defensor del Pueblo desde 1982 será en los noventa presidente de UNICEF.

Por su parte Enrique Miret Magdalena fue presidente de la Unidad Nacional de Graduados de Acción Católica (1956-1967)⁷⁶. Previamente había sido director de una revista con el significativo título *Espiritualidad seglar*. Dirigiendo este movimiento impulsó con la Universidad Complutense, siendo rector Pedro Laín Entralgo, la Cátedra Católica Libre Pío XII, donde participaron activamente personas como Gregorio Peces-Barba, Juan Luis Cebrián, Oscar Alzaga, Javier Rupérez.... El movimiento contó con consiliarios como Gabino Díaz Merchán, posterior Presidente de la Conferencia Episcopal o Ramón Echarren, Obispo de Canarias, y militantes como el Presidente del movimiento en Segovia que sería a la sazón posterior Ministro de Economía con la UCD, Fernando Abril Martorell. Siguió el concilio con artículos en la revista *Triunfo*. En los setenta crea la sociedad de técnicas políticas, CITEP (Centro de Investigación y Técnicas Políticas), y con J. Ruiz Jiménez, el Instituto de Técnicas Sociales. Será pequeño empresario y presidente de la Confe-

⁷⁶ Enrique MIRET MAGDALENA: «Apuntes sobre los graduados de Acción Católica», en Feliciano MONTERO (coord.): *Juventud Estudiante Católica 1947-1997*, JEC, Madrid, 1998, p. 78.

deración Independiente de la Pequeña y Mediana Empresa. En los ochenta fue Director de Protección de Menores en el gobierno de Felipe González. En los noventa como teólogo escribe artículos de opinión en diversos medios. Es Presidente de la Asociación de Teólogos Juan XXIII⁷⁷.

Un matrimonio que precisamente inicia su andadura en este periodo es el del periodista cristiano Lorenzo Gomis y su mujer Rosario Bofill. La revista *El Ciervo* comenzó a publicarse en Barcelona en 1951. Con el primer número hubo problemas, pues estaba autorizada como boletín cultural de un centro de jóvenes de la A.C.N de Propagandistas. No gustó a los patrocinadores así que no se hicieron cargo de la publicación. Hoy, tras más de cincuenta años todavía sale *El Ciervo*. Es de las pocas revistas que responde a una iniciativa de cristianos laicos, sin respaldo institucional alguno. Y otro de sus valores es que sigue cruzando el límite del espacio eclesial para venderse en las librerías comunes, como revista de pensamiento y cultura. Así la define el sociólogo Salvador Giner, miembro descreído de la revista, como él se dice, «es una revista cristiana, progresista, fraterna, racional y moralmente indignada... inasequible a las modas, a las frivolidades del posmodernismo, tolerante con las demás concepciones del mundo, pero firme en la suya»⁷⁸.

En estos años hay en España un intelectual católico que resalta especialmente: José Luis L. Aranguren (1909-1996). Profesor de Ética y Filosofía, sufrió la represión del franquismo por su libertad cristiana. Fue educador y pensador de referencia de importantes intelectuales católicos y no católicos en España. Muestra de ello son los que escriben en el número de la revista de filosofía moral y política *Isegoría* tras su muerte⁷⁹ dedicado monográficamente a él: «Adiós a Aranguren». Pedro Laín Entralgo, Amando De Miguel, Elías Díez, Carlos Castilla del Pino, Amelia Valcárcel, Agustín García Calvo, Javier Muguerza, Adela Cortina, José Antonio Marina, Pedro Cerezo Galán, Carlos Thiebaut, Manuel Fraijó, Victoria Camps, Ignacio Sotelo, José M. González García, José Gómez Caffarena, Enrique Bonete, Feliciano Blázquez.

Es precisamente entre 1949 y 1953 cuando este intelectual cristiano español escribe diversos artículos que son recogidos en el volumen *Catolicismo día tras día*⁸⁰. En las primeras páginas constata la

⁷⁷ Enrique MIRET MAGDALENA: *Memorias*, Planeta, Barcelona, 2000.

⁷⁸ Número especial con ocasión del 50 aniversario. *El Ciervo*, 603-604 (2001), p. 109.

⁷⁹ «Adiós a Aranguren», *Isegoría* 15 (1997).

⁸⁰ José Luis L. ARANGUREN: *Catolicismo, día tras día*, Editorial Noguer, Barcelona, 1955.

introducción en España del neologismo laicado. Se pregunta si es necesaria pues ya contábamos antes con la palabra fiel y con la palabra pueblo. Concluye que no es superfluo el cambio, porque expresa una realidad nueva, una realidad apenas naciente todavía: «la de una Iglesia que, sin dejar de ser discente, comienza a tener también algo que enseñar y, sobre todo, mucho que hacer para que el reino de Dios llegue a ser una realidad entre los hombres». Para Aranguren «laicado significa en suma esto: cristianismo activo operante, apostólico. Es decir sacerdocio real (1 Pe 2,9) de los fieles cristianos»⁸¹. Aranguren reflexiona sobre el inicio en Europa del moderno movimiento seglar y destaca en él tres impulsos. El «político», de quien es máximo representante Lord Acton (1834-1902) que defendió el liberalismo político y el religioso, esto es, la tendencia a definir y delimitar el poder del Papa frente a los obispos y de estos frente a los fieles. Dice de él que es el primer católico que tuvo conciencia de laicado. En segundo lugar, el «religioso», el hombre católico que toma sobre sí la preocupación religiosa, del que es máximo exponente en España, Miguel de Unamuno (1864-1936). Dice de él que es «el primer seglar español que asumió una renovadora inquietud religiosa, en contraste con el rutinario conformismo católico usual de su época»⁸². En tercer lugar, el «eclesial» en dos direcciones: la del movimiento litúrgico que renovó la liturgia abriéndola a los seglares impulsada a su vez por la teología del Cuerpo Místico de Cristo; y el apostólico, la fundación de la Acción Católica por Pío XI, como reconocimiento de la misión apostólica del seglar.

Un joven fraguaba al punto de los sesenta un proyecto que quedó truncado por una muerte prematura cuando acababa de estrenarse en 1980 como parlamentario catalán por el PSUC —Partido Socialista Unificado de Catalunya—: Alfonso Carlos Comín (1932-1980). Es precisamente entre 1956 y 1966 cuando escribe numerosos artículos en *El Ciervo*, *Cuadernos para el Diálogo*, *Qüestions de Vida Cristiana*, *Esprit*, *Iglesia Viva...* en los que se irá fraguando la que es su gran contribución: el compromiso por el «gran encuentro» entre cristianismo y comunismo, que en los setenta alcanzará su culmen con la publicación de *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*⁸³ y la Declaración del Partido Comunista de España

⁸¹ *Ibid.*, p. 20.

⁸² *Ibid.*, p. 18.

⁸³ Alfonso COMÍN: *Obras*, Tomo III (1977/1979), Fundació Alfons Comín, Barcelona 1986, pp. 21-217.

(1975), del Partido Comunista de Euskadi (1976) y luego del PSUC (1976) del que era miembro del Comité Central. Lo que dice el teólogo catalán Josep M. Rovira Bellosó de él, en el prólogo de la edición de sus *Obras Completas*, da muestra del alcance de este militante cristiano: «La actitud patética de Alfonso —ser un comunista en la Iglesia y un cristiano en el partido— la veo, ante todo, como un gran gesto de reconciliación: una transgresión simbólica de la eterna barrera que enfrentaba a las dos Españas. Como un gesto de intención evangélica, de generosidad humana y de alcance político que, por cierto, en el nivel de los puros hechos eficaces logró —de una parte— contribuir a la movilización posconciliar del mundo católico hacia los pobres, y —en el otro polo— contribuyó a la instauración de un debate teórico-práctico sobre el marxismo crítico así como a una realidad enormemente valiosa para la vida política catalana y española: el paso de un partido a-teo a un partido laico: algo que debe atribuírsele de modo muy especial. ¿No son éstas las pruebas de la actualidad de la vida y de la obra de Comín? Se resumen en el proyecto de reconciliación cruenta que vivió Alfonso en pensamiento y carne»⁸⁴.

3. UN CAPÍTULO SOBRE LOS LAICOS, EL CONCILIO VATICANO II

El cambio en la concepción del laicado se plasmará en toda su amplitud en el Vaticano II. Será «la primera vez en la historia que un concilio consagra un capítulo particular a los seglares»⁸⁵. Abordará teológica y sistemáticamente la realidad del laicado en las constituciones pastorales *Lumen gentium* y *Gaudium et Spes*, y particularmente en el decreto apostólico *Apostolicam Actuositatem*.

Es el capítulo cuarto de la constitución dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia *Lumen gentium* el que intenta clarificar cuál es la identidad y la misión de los laicos. Después de tensos y vivos debates, la sexta redacción consigue finalmente una aprobación casi unánime de los padres conciliares. El primer capítulo describe el Misterio de la Iglesia, con el objeto de radicar su ser visible y su misión histórica en el Dios trinitario: la Iglesia es en Cristo como un sacramento, «signo e instrumento de la unión íntima con Dios

⁸⁴ Alfonso COMÍN: *Obras*, Tomo I (1966/1974), Fundació Alfons Comín, Barcelona 1986, p. 11.

⁸⁵ Gérard PHILIPS: *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. T. 2/2*, Herder, Barcelona 1968, p. 13.

y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). El segundo capítulo describe la Iglesia como Pueblo de Dios. Todo cristiano laico, religioso o sacerdote antes que nada constituyen un pueblo elegido por Dios en medio de la historia de la humanidad cuya finalidad es «dilatarse más y más el reino de Dios, incoado por él mismo en la tierra» hasta la consumación en Cristo (LG 9).

Tras este pórtico los dos siguientes capítulos se van a centrar respectivamente en la jerarquía y el laicado. Así, el tercero expone la constitución jerárquica de la Iglesia y particularmente el ministerio episcopal, ministerio instituido por Cristo para apacientar el Pueblo de Dios por el bien de todo el Cuerpo de Cristo (LG 18). Y el cuarto trata sobre los laicos, todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso a quienes corresponde tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios (LG 31).

A continuación el capítulo quinto afirmará la universal vocación a la santidad en la Iglesia de todos y cada uno de los estados: los pastores, los presbíteros y los diáconos; los esposos y padres cristianos, los dedicados al trabajo y los oprimidos y víctimas; y los que viven los consejos evangélicos. Y así plantea el marco para el capítulo sexto, el dedicado a los religiosos, estado de vida constituido por la profesión de los consejos evangélicos, que aunque «no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo de manera indiscutible a su vida y santidad» (LG 44).

Sin duda alguna los padres conciliares llegan a plasmar un esquema de la *Lumen Gentium* que sitúa la especificidad de las diferentes vocaciones en el marco de la igual y más radical pertenencia de todos los cristianos al Pueblo de Dios por el bautismo y la común llamada a la santidad.

El capítulo IV, números 30-38, titulado así «Los laicos» se va a subdividir en varios apartados:

n. 30 [Peculiaridad] Es un párrafo eminentemente introductorio que no obstante plantea dos importantes ideas: primera, reconoce la insuficiencia de los pastores para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia en el mundo y segunda, su tarea de guiar al conjunto de los fieles, implica reconocer sus servicios y carismas para la obra común.

n. 31 [Qué se entiende por laicos] Es el apartado más importante. Pretende definir quiénes son los laicos. Se servirá de dos perspectivas: la participación por el bautismo en Cristo sacerdo-

te, profeta y rey y el carácter secular como propio y peculiar de los laicos.

En primer lugar, por el bautismo en Cristo, los laicos son miembros del Pueblo de Dios, hechos partícipes de su «función sacerdotal, profética y real» y por ello responsables de la misión común de toda la Iglesia. De esta forma se incluye la alteridad clero-laico en el ser de Cristo, en la comunitariedad del pueblo de Dios y en la común misión de éste. Así dice: «los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde»⁸⁶.

En segundo lugar, vincula la identidad laical a la realidad del mundo, el «carácter secular es propio y peculiar de los laicos». Viven en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, asumiendo todos y cada uno de los deberes y ocupaciones, con las que su existencia está entretrejida. Sin embargo, esta relación con la secularidad no es una relación cualquiera, sino una relación cristiana⁸⁷ y teológica, «allí están llamados por Dios», esto es por vocación, «a tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios». Esta afirmación de la misión «en el mundo» no excluye su tarea también «en la Iglesia», manteniendo los propios padres conciliares un equilibrio entre ambas y evitando el riesgo del dualismo clero-Iglesia y laico-mundo.

n. 32 [Unidad en la diversidad] Este capítulo insistirá con gran fuerza en la unidad de todo el Cuerpo de Cristo. Todos los miembros del Pueblo de Dios tienen idéntica fe, todos están llamados a la santidad, todos tienen la misma dignidad derivada de su regeneración en Cristo, todos tienen la gracia de ser hijos de Dios, todos están llamados a la perfección, a una sola salvación, única esperanza e indivisa caridad. No hay razón para la desigualdad en razón de raza, nacionalidad, condición social o sexo. Es en este marco en el que distingue los ministerios: son hermanos con la misión de enseñar, santificar y gobernar con la autoridad de Cristo a la familia de Dios. Y recuerda lo que tan bellamente dice San Agustín: «para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano... aquél indica un peligro, éste la salvación» (Serm. 340, 1: PL 38, 1483).

⁸⁶ El subrayado es mío, pues quiero llamar ya la atención sobre algo que reflexionaremos en el capítulo 6.

⁸⁷ Edward SCHILLEBECKX: *La misión de..., o.c.*, p. 225 y pp. 235-237.

n. 33 [*El apostolado de los laicos*] El apostolado deja de ser privativo de los pastores o de los laicos que colaboran inmediatamente con ellos. La misión de la Iglesia no descansa exclusivamente en ellos. El apostolado es la acción de todo cristiano laico: ser testigo del don de Cristo haciendo presente y operante la misión salvífica de la Iglesia en todo tiempo, lugar y circunstancia. Todos y todas están llamados a este apostolado, para el cual ha de abrírseles por doquier el camino. En este marco es donde se ha de comprender y reconocer una forma específica de apostolado laical: la colaboración más inmediata con la Jerarquía, al igual que aquellos hombres y mujeres que ayudaban al apóstol Pablo en la evangelización (Fil 4,3 y Rom 16, 3 ss.).

n. 34 [*Consagración del mundo*] La dimensión sacerdotal de la identidad laical. Los laicos son vivificados e impulsados por el Espíritu del Señor para que continúen el testimonio y el servicio del mismo Cristo sacerdote. Así, si son hechas en el Espíritu, todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el trabajo cotidiano, el mismo descanso del alma y del cuerpo, las pruebas de la vida, son frutos del mismo Espíritu y ofrenda espiritual a Dios, que adquieren su culmen en la Eucaristía. Así, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, consagran el mundo a Dios.

n. 35 [*El testimonio de la vida*] La dimensión profética de la identidad laical. Desde los propios cuidados temporales los laicos, provistos por Cristo del sentido de la fe y de la gracia de la palabra, están llamados a la evangelización y a la dilatación del reino de Dios en el mundo. Es un anuncio del Evangelio con el testimonio de la vida y por la palabra. Menciona de modo particular la vocación de los cónyuges por el matrimonio de ser testigos de la fe y el amor de Cristo para sus hijos. Y exhorta al conocimiento de la Biblia y la teología.

n. 36 [*En las estructuras humanas*] La dimensión real de la identidad laical. Por la participación en Cristo rey corresponde a los laicos el poder y la misión de dilatar el reino hasta que Dios sea todo en todo (1 Cor. 15, 28). Por un lado contribuyen con su competencia y con su actividad elevada desde dentro por la gracia de Cristo, por medio del trabajo, la técnica y la cultura, a que los bienes sean útiles a todas las personas sin excepción. Por otro saneando las estructuras y los ambientes del mundo, conforme a la justicia, y guiándose siempre por la conciencia cristiana.

n. 37 [*Relaciones con la Jerarquía*] Este número plantea una dinámica por la que sitúa en primer lugar el derecho de los laicos a re-

cibir de los Pastores los auxilios de los bienes espirituales. Asimismo explicita las relaciones de los laicos con el ministerio jerárquico, unas relaciones que han de estar presididas por un trato familiar y cooperativo. Les atribuye una facultad de consejo acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia. Ayudado por la experiencia de los seculares están en condiciones de juzgar con más precisión y objetividad tanto los asuntos temporales como los espirituales. Asimismo les exhorta a la obediencia hacia los pastores, en su calidad de maestros y gobernantes. A los pastores les llama a reconocer la dignidad y responsabilidad de los laicos. Particularmente les convoca a recurrir a su consejo y a tomarlo en cuenta, a encomendarles cargos de confianza en servicio de la Iglesia y a animarles a emprender obras por propia iniciativa.

n. 38 [Como el alma en el cuerpo] Parafraseando la Carta a Diogneto, este número, de carácter conclusivo, invita a cada laico y a todos juntos a ser alma del mundo, en calidad de testigos del Dios vivo.

Los padres conciliares realizaron un gran avance en la comprensión del laicado. Supieron recoger el impulso que en el primer tercio de siglo y sobre todo en los años 50 supuso la hora del laicado. Era preciso poner el énfasis en la Iglesia Pueblo de Dios que engloba a todos, jerarquía y laicado. Era urgente hablar de los laicos en términos positivos, en términos de una vocación con un papel en la misión de la Iglesia en el mundo. Esto lo consiguió el Concilio. Sin embargo, también presentó ambigüedades e insuficiencias. Dicen eclesiólogos e historiadores que fue un concilio de transición. Supo romper con el «constantinismo eclesiológico» y delineó los vectores del nuevo modelo. Sin embargo, todavía no supo dar una respuesta suficientemente nueva y madura a las cuestiones planteadas. Es el caso de la llamada definición tipológica del laicado, una descripción más que una definición teológica. Es una concepción en positivo, que marca una línea de compromiso de la Iglesia con el mundo, sin embargo está todavía excesivamente condicionada por la contraposición clero-laicado. Ni la secularidad es tan propia de los laicos, ni la ministerialidad se reduce al orden jerárquico. Sobre esto reflexionaremos en los capítulos sexto y noveno. En cualquier caso era un nuevo punto de partida lleno de esperanza.

A partir de ahí comenzó la recepción eclesial, la hora de la verdad, la «quinta sesión», el tiempo en el que tocaba a sus planeamientos encarnarse en la realidad, hacerse «verbo común», en pa-

labras del cristiano laico con el que concluíamos el apartado anterior, A.C. Comín. Así decía al término del Concilio⁸⁸:

«Hemos podido asistir a la proclamación inesperada, preparativos, desarrollo intensivo y conclusiones finales del Concilio Vaticano II. Esto se dice en pocas palabras. Sin embargo los años pasados encierran una historia que desborda sus límites cronológicos y abre un futuro que sólo muy limitadamente podemos profetizar. [...] Hemos de estar atentos y comprender que el auténtico alcance del Concilio solo se logrará si los fermentos de *aggiornamiento* puestos a la luz del día en el aula conciliar, logran penetrar y hacerse tierra de los hombres, verbo común, norma de relación entre las personas; en una palabra, si se encarnan realmente en el tiempo histórico»⁸⁹.

Nos encontramos a comienzos del siglo XXI en una segunda fase de la recepción del Concilio, cuando la novedad, anhelada o rechazada, ha perdido su emoción inicial. La recepción eclesial es un proceso decisivo, pues atestigua la vigencia real del pensamiento y de las propuestas de un concilio. Como dice Ricardo Blázquez, «sin la recepción, puede quedar estéril hasta la decisión formalmente más legítima y objetivamente más pertinente»⁹⁰. Esta recepción, en pocos años, provoca nuevas prácticas y se encuentra con nuevas realidades. Los cambios en el orden social, cultural, económico y político se han acelerado.

El Sínodo de los obispos de 1987 sobre la «Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo» constata algunas de estas «novedades posconciliares»: los ministerios y servicios eclesiales confiados o por confiar a los fieles laicos, la difusión y el desarrollo de los nuevos movimientos junto a otras formas de agregación de los laicos, el puesto y el papel de la mujer tanto en la Iglesia como en la sociedad (ChI 2). Sobre ellas nos centraremos en el capítulo tercero: *Nuevas energías de santidad y participación*.

Las grandes coordenadas del Vaticano II han abierto sendas diversas, y todavía, a pesar de sus insuficiencias, siguen siendo un marco de referencia válido para construir la Iglesia del futuro.

⁸⁸ «La Hora del Concilio». Así titulan sus obras completas el conjunto de artículos que analiza y comentan el desarrollo del Concilio Vaticano II. Alfonso COMÍN: *Obras*, Tomo I (1956/1974), o.c., pp. 145-231.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 184-185.

⁹⁰ Ricardo BLÁZQUEZ: *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 15.

Capítulo II

Horas pasadas de los laicos

Cuando alguien se acerca a la historia de la Iglesia⁹¹ para escrutar en ella el papel del laicado se da cuenta al menos de dos cosas: primera, que la llamada hora del laicado ha tenido importantes antecedentes que no se pueden ni deben desconocer, es más, hay que valorarlos y saber aprender de ellos. Y, en segundo lugar, que ni en ésta ni en muchas otras cuestiones hay un tracto lineal que avanza progresivamente hasta su realización plena. No, lo que nos encontramos es con intentos que podrían haber conducido la historia por otros derroteros y que sin embargo han resultado fallidos.

1. ANTES DE LA CONTRAPOSICIÓN *LAIKOS-KLERO*S: LOS MÁRTIRES

El término *laikos* adquirió carta de ciudadanía en la Iglesia antigua en el siglo III. No se puede comprender al margen de la transformación que el cristianismo primitivo experimenta en estos primeros siglos. De hecho esta expresión adquirió relevancia en la Iglesia en la medida en que fue institucionalizándose un grupo jerárquico, el del clero. Es un término inexistente en el Nuevo Testamento. Son otros como discípulos, elegidos, santos, creyentes, hermanos, bautizados... los que sirven para designar al conjunto de los cristianos y también a los singulares compañeros y compañeras de faena apostólica del propio Pablo: Prisca y Aquila, María, Andrónico y Junia, Ampliato, Urbano, Trifena y Trifosa, Eustaquio, Apeles, etc. (Rom. 16, 3 ss). Lo sustantivo no era tanto el tipo de relación entre unos y otros miembros del interior de la comunidad cristiana, cuanto la relación de toda ella con Cristo y su diferencia en relación al mundo. Es un texto conocido el de la Carta a Diog-

⁹¹ Para la elaboración de este capítulo han servido como guía de búsqueda Joaquín PEREA: *El laicado: un género eclesial de vida sin nombre*, IDTP-DDB, Bilbao, 2001; Domingo BUESA: *Presencia del laicado cristiano en la construcción de la sociedad a lo largo de la historia*, Ponencia en el Congreso de laicado cristiano de Aragón, Zaragoza, 31 de enero de 2004. Material informatizado; Juan M. LABOA: *Los laicos en la Iglesia*, BAC, Madrid, 1998.

neto, que habla de cómo vivían los cristianos en los siglos II y III precisamente como laicos, en medio de la laicidad del mundo, mostrando «un tenor de peculiar conducta admirable».

«Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla, ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás... sino que habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta admirable y, por confesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toda tierra extraña es para ellos patria y toda patria tierra extraña... Obedecen a las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes. A todos aman y por todos son perseguidos. Se les desconoce y se les condena. Se los mata y en ello se les da la vida. Son pobres y enriquecen a muchos. Carecen de todo y abundan en todo...»⁹²

Si estudiamos la etimología y el uso del término «laico» nos encontramos con que su significado es eminentemente relacional y particularmente pasivo y subordinado. El término *laikós* se deriva del sustantivo griego *laós*, pueblo, al que el sufijo —*ikós* le otorga precisamente un significado de categoría contrapuesta a otra en el interior del pueblo. Es una clasificación específica dentro del pueblo. Su uso es eminentemente civil, al menos desde el siglo III antes de C., y significa pueblo bajo, ignorante, vulgar. A menudo expresa la masa del pueblo en relación a la administración civil romana. De ahí pasará a uso bíblico. La traducción griega de la Biblia lo usa de modo que laico se opone a lo sagrado. Es aquella cosa no consagrada, no reservada a los sacerdotes y levitas para el servicio del culto. Muy posteriormente adquirirá un uso cristiano. En este sentido es preciso salir al paso de una doble confusión muy usual todavía hoy que es la de considerar que nace en el contexto del cristianismo primitivo y que su significado se deriva del de pueblo de Dios considerado en su conjunto, esto es el laico como miembro del pueblo entero de Dios, más allá de división alguna⁹³.

⁹² Daniel DÍAZ BUENO: *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 1950, pp. 850-851.

⁹³ Ignace de la POTTERIE-Stanislas LYONNET: *La vida según el espíritu*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1966, pp. 15-32. De la Potterie publica el primer trabajo en 1958, «La palabra 'laico' origen y sentido primitivo» en *Nouvelle Revue Theologique* 80 (1958), pp. 840-853.

En los textos griegos cristianos más antiguos se emplea muy ocasionalmente y designa al pueblo en cuanto distinto a los sacerdotes que offician el culto. El primero es la Primera Carta de Clemente⁹⁴ (95-96) para quien laico es el sencillo creyente no relacionado con el servicio divino, a diferencia de presbíteros y diáconos. Dice así: «Al sumo sacerdote de la antigua ley le estaban encomendadas sus propias funciones; su propio lugar tenían señalados los sacerdotes ordinarios, y propios ministerios incumbían a los levitas; el hombre laico, en fin está ligado por preceptos laicos». Será la literatura patrística la que progresivamente incorpora a la reflexión cristiana este término. Dice Clemente de Alejandría «Él (San Pablo) admite el matrimonio de un hombre con una sola mujer tanto para el sacerdote, como para el diácono, como para el laico»⁹⁵. Finalmente en Tertuliano⁹⁶ y San Cipriano se verá ya fijado el significado de este término usual en el mundo latino *laicus*. El laico es el resto, el que no pertenece al clero. Sirve para designar a la parte de los cristianos que no es ministerio jerárquico. Adquiere significado en el marco de una contraposición en el interior de la comunidad cristiana, entre clero y laicado. Así es bueno advertirnos que la palabra laico significa hoy lo mismo que en el siglo III. Así la Didaskalia de los Apóstoles, II, 56,4, cuando establece la misión de cada uno en la Iglesia, deja a los laicos el cometido único de trabajar en pro del progreso de la comunidad, sobre todo del progreso numérico.

Tal contraposición no anula que hubiera laicos con notable espíritu apostólico, altura teológica y relieve eclesial. Cabe destacar a San Justino (165), mártir laico, primer apologeta cristiano, a San Clemente de Alejandría, que dirige la Escuela de catequesis y teología de Alejandría, el primer Orígenes y Tertuliano, padre de la Iglesia y primer teólogo latino luego montanista. También Arístides, Arnobio, Lactancio, Boecio y Casiodoro. Y muchos más olvidados por la historia, pero que Eusebio de Cesarea en *Historia eclesiástica* menciona como mártires, confesores, didáscalos, ascetas..., diferenciados respecto al clero. Es menester reparar en la importancia de los mártires desde una perspectiva de historia del laicado. A lo largo de las sucesivas persecuciones en los siglos I-III fueron martirizados no pocos cristianos laicos, muchas mujeres. Por ejem-

⁹⁴ *Primera Carta de Clemente*, BAC, Madrid, 1950, p. 215. 1 Clem 40, 6.

⁹⁵ Clemente ALEJANDRINO: *Stromates*. III, 12, 90, 1: CGS, Klemens, 2, 237, 21: PG 8, col. 1189c.

⁹⁶ TERTULIANO: *De eshortatione castitatis*, 7, 3.

plo, tras el Edicto de 202 fueron ejecutados seis discípulos de Orígenes en Alejandría, un grupo de catecúmenos en Cartago entre los que destacan la noble Perpetua y su esclava Felícitas, varios en Egipto, Leónidas, padre de Orígenes, la virgen Potamiana con su madre Marcela y el soldado Basíldes. Las letanías de las catacumbas de San Calixto en Roma mencionan los mártires, papas, diáconos, obispos y sobresale, entre ellos, el número de fieles. En la entonces Hispania, particularmente en tiempos de Diocleciano (285-305) también hubo «Innumerables mártires» cristianos como dan muestra los himnos a los mártires del *Peristephanon* de Prudencio Clemente⁹⁷. Uno de ellos fue Santa Engracia, noble joven cristiana que al encuentro de su prometido con el fin de contraer matrimonio cristiano, se enfrentó al prefecto Daciano, en Zaragoza, quien ordenó que la torturasen, junto con su séquito, y luego él mismo le dio muerte.

En el martirio de estos y otros muchos, también diáconos, obispos, se observa cómo lo esencial es el ser cristiano, no el desempeño de tal o cual ministerio. En el acta del tormento de los Mártires de Lyon (177) se lee de un cristiano llamado Santos cómo en medio de los tormentos más inimaginables, «no dijo su nombre ni el de su nación, ni el de su ciudad, ni aun si era siervo o libre, sino que a todas las preguntas respondía en latín: “Soy cristiano”. Esto era para él su nombre, su patria y su raza, y los gentiles no pudieron hacerle pronunciar otras palabras». Así también testifica San Policarpo⁹⁸, llamado maestro del Asia, ante el procónsul que le incita a jurar por el genio del César bajo amenaza de ser echado al fuego. Orígenes insistirá en esta idea, cómo la confesión martirial es el más excelso sacerdocio. En la «Exhortación al martirio» dedicada a Ambrosio y a Protoceto, dirá: «¿Quién otro es el sacerdote sin mancha sino la persona que confiesa firmemente y llena todos los requisitos que exige el martirio?» (n. 30). Y en otro lugar dirá como los mártires son los apóstoles pues las «profecías sobre el martirio no las hizo el Señor dirigiéndose a las multitudes, sino a los apóstoles»⁹⁹ (n. 34).

Un hecho importante en este periodo será el papel del pueblo cristiano, de su sentido de la fe, ante la herejía arriana en el siglo IV.

⁹⁷ Así consta en el *Peristephanon* (Libro de las coronas), 14 poemas en honor de los mártires hispanos, del alto funcionario del Imperio romano y poeta hispanolatino Aurelio Prudencio Clemente nacido en el año 348 en Calahorra (o Zaragoza?).

⁹⁸ «Carta y Martirio de San Policarpo», en Daniel RUIZ BUENO: *Padres Apostólicos II*, Aspas, Madrid, 1946, p. 47.

⁹⁹ Cfr Mt. 10, 17-23.

En el siglo XIX lo recordará el cardenal Newman: «hay que hacer notar que, aunque históricamente hablando el siglo IV sea el siglo de los doctores, ilustrado por santos como Atanasio, Hilario, los dos Gregorios, Basilio, Crisóstomo, Ambrosio, Jerónimo y Agustín, que fueron también todos, salvo uno, santos obispos, no obstante en esta misma época, la tradición divina confiada a la Iglesia infalible fue proclamada y mantenida mucho más por los fieles que por el episcopado»¹⁰⁰. En efecto el dogma de la divinidad de Jesucristo, declarado en el Concilio de Nicea, fue preservado más por el «consensus fidelium», el consenso de los fieles, la llamada *Ecclēsia docta*, que por el cuerpo de los obispos. Fue preciso recurrir a la fe de los fieles cristianos para conocer la tradición de los apóstoles. Esto ocurrió durante sesenta años en un momento y en un asunto constituyentes de la fe, cuando se inicia la *Ecclēsia docens*, y acerca del fundamento mismo del sistema cristiano.

Para concluir ha de contemplarse el mismo movimiento monástico que surge en el siglo IV como un movimiento inicialmente laical que aspira a vivir con radicalismo evangélico la vocación cristiana. El monaquismo se presenta como vocación a vivir en una perfección cristiana que es común a todos los cristianos, la única diferencia es de condición, «la cohabitación» con una pareja¹⁰¹. Dice San Juan Crisóstomo: «Es una equivocación pensar que se exigen cosas distintas al que vive en el mundo y al monje (...) Las escrituras quieren que todos lleven el mismo estilo de vida monástica, incluso los que están casados (...). Cuando el evangelio habla de seguir el camino angosto no se dirige sólo a los monjes, sino a todos los hombres. Lo mismo cuando manda odiar la propia vida en este mundo y otros preceptos parecidos que son para todos (...) El cristiano que vive en el mundo y el monje deben tender a la misma perfección»¹⁰².

Por su importancia en el primer cristianismo en España, es preciso mencionar el movimiento laical prisciliano, que fue combatido por el I Concilio de Zaragoza (380) y declarado herejía. Nació en Galicia y se extendió por Andalucía, Vasconia, Aragón y Aquitania. Prisciliano fue un noble que, convertido al cristianismo, abrazó el apostolado con gran vocación¹⁰³. Todo este grupo apostaba por la defensa de un ascetismo a ultranza. También defendía la

¹⁰⁰ John H. NEWMAN: *Pensamientos sobre la Iglesia*, Estela, Barcelona, 1964, p.379.

¹⁰¹ Juan CRISÓSTOMO: *In Hebraeos*, Hom. 7,4: PG 63,68).

¹⁰² Juan CRISÓSTOMO: *Adversus oppugnatores vitae monastice* 3: PG 47, 372-75.

¹⁰³ Es clara la reflexión que hace Marcelino MENÉNDEZ PELAYO en su *Historia de los Heterodoxos españoles*, 1, Madrid, 1978, pp. 190 y 191.

igualdad de sexos y estamentos sociales entre los creyentes, así como el abandono del sacerdocio para dedicarse al monacato. Proponía hacer poco caso a la jerarquía eclesiástica¹⁰⁴, a la que retrataba como relajada. Incluso llegaba a proponer que ni legos ni mujeres quedaran exentos del ministerio del altar. Defendían la única naturaleza divina de Hijo de Dios, y consecuentemente que el Hijo de Dios no pudo haber nacido, era «inascible»¹⁰⁵. Sus postulados fueron condenados en el I Concilio de Toledo (397-400).

2. LOS DOS GÉNEROS DE CRISTIANOS

En la Edad Media los laicos también son un género de cristianos opuesto esta vez no sólo al ministerio jerárquico sino también ahora a un pujante monacato, que se ha ido configurando progresivamente frente a los laicos. Es célebre el *duo genera christianorum*, del canon atribuido a Graciano (1140):

«Hay dos géneros de cristianos. Uno ligado al servicio divino y entregado a la contemplación y a la oración, se abstiene de toda bulla de realidades temporales y está constituido por los clérigos... El otro es el género de los cristianos al que pertenecen los laicos. En efecto, *laós* significa pueblo. A estos se les permite tener bienes temporales, pero sólo para sus necesidades. En efecto, no hay nada tan miserable como despreciar a Dios por dinero. A estos se les permite casarse, cultivar la tierra, hacer de árbitros en los juicios, defender sus propias causas, depositar ofrendas en los altares, pagar los diezmos: así podrán salvarse, con tal que eviten los vicios y obren el bien»¹⁰⁶.

Así pues hay dos géneros de cristianos, el de los clérigos y el de los laicos, el uno separado de lo temporal, el otro inmerso en él. Aquél superior, dedicado al servicio divino, éste, inferior, dedicado

¹⁰⁴ Josep VILELLA MASANA: «Un obispo-pastor de la época teodosiana: Prisciliano» en *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58 (1997) 508-510 y 517. Cfr. Domingo BUESA: *Presencia del laicado cristiano en la construcción de la sociedad a lo largo de la historia*, Ponencia en el Congreso de laicado cristiano de Aragón, Zaragoza, 31 de enero de 2004. Material informatizado

¹⁰⁵ «Concilios visigóticos e hispano-romanos», edición preparada por José VIVES, con la colaboración de Tomás MARÍN MARTÍNEZ y Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, *España Cristiana, textos, vol. 1*, Barcelona-Madrid 1963, pp. 19-33. Cfr. Domingo BUESA: o.c.

¹⁰⁶ «Decretum Gratiani», II, causa XII, qu. 1, can. 7 (Ed. Emil Friedberg) *Corpus Iuris Canonici*, vol. 1, I, Leipzig 1879, (=Graz 1959), col. 678.

a la familia y al trabajo. Emerge así una nueva diferenciación en torno a lo sagrado y lo profano. El clero es el consagrado. El laico es el profano, el que vive en la bulla de lo mundano.

También la palabra laico se connotará con un nuevo significado, el lego, esto es el que carece de formación, estudios y cultura, nuevamente frente al clero, especialmente, el monacato que poseerá en monopolio los bienes culturales y particularmente el latín, vehículo de la cultura. Para los monjes los laicos, «venían a ser como hermanos coadjutores casados que se ocupan de las necesidades vitales y materiales de los siervos de Dios»¹⁰⁷. Es en este esquema en el que se organiza, en torno a los monasterios, la llamada «familiaritas» cristiana. Hay laicos, como también presbíteros, que se vinculan a la vida monástica, desde un estatus propio, pero dándose en cuerpo y alma a la comunidad monástica, con sus donaciones o con su mano de obra para las tareas agrícolas, etc.¹⁰⁸. Estos obtendrán el preciado bien de ser enterrados en el propio monasterio.

En este periodo de *societas cristiana* hubo también un laicado con relieve político y eclesial. Así las figuras del emperador, de los nobles y príncipes son eminentemente laicales. Estos laicos ejercieron una autoridad que también procedía de Dios. Llegaron a establecer Iglesias propias, a poner clérigos a su cargo, a nombrar obispos, incluso a establecer y deponer papas. No obstante según la teoría de las dos espadas vigente en toda la Edad Media¹⁰⁹, al sacerdote le correspondía el gobierno de lo espiritual mientras al laico el gobierno de lo secular. Esta divisoria, como es conocido, no fue pacífica, sino motivo de graves disputas entre el sacerdotium y el imperium. La Reforma gregoriana (siglo XI) que había afirmado la libertad de la Iglesia frente al poder civil, agudizó la contraposición entre clero y laicos. Así lo atestigua el programa básico de reformas contra la simonía, contra el matrimonio de los clérigos y contra la investidura por los laicos. La reforma también implicaría la

¹⁰⁷ Yves M.-J. CONGAR: «Iglesia II» en *Conceptos fundamentales de la teología II*, Ed. Cristiandad, Madris, 1966, p. 314.

¹⁰⁸ José ORLANDIS: *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971, pp. 254-309. Cfr. Domingo BUESA: *o.c.*, Zaragoza, 31 de enero de 2004.

¹⁰⁹ Ya GELASIO I, en el 496, en el documento más famosos de la Iglesia antigua sobre los dos poderes que hay en la tierra, postula la doble autoridad suprema sobre la tierra. Dice en la Carta «Famuli vestrae pietatis» al emperador Anastasio I: «Son dos, en realidad, o augusto emperador, los poderes por los cuales este mundo está principalmente dirigido; la autoridad en virtud de la consagración de los obispos y la potestad real; de esos dos poderes es tanto más grave el peso de los sacerdotes, en tanto que estos darán cuenta en el juicio divino de los mismos reyes de los hombres».

subordinación del poder laico al sacerdotium incluso en poder de jurisdicción. Los *Dictatus papae* (1090) de Gregorio VII contienen por ejemplo, esta perla preciosa: «Que solamente del papa todos los príncipes besarán los pies» (n. 9) o «Que le es permitido depone a emperadores» (n. 12). En las postrimerías del periodo medieval se ratificará esta idea de primacía de la espada espiritual. Así dice Bonifacio VIII en *Unam Sanctam* (1302): «es menester que una espada esté bajo la otra espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual». Con semejante tesis no era de extrañar las hostilidades que él mismo cita en la bula «Clericis laicos» (1296): «La antigüedad nos enseña y la experiencia de los tiempos presentes nos atestigua con evidencia que los laicos han sido siempre extremadamente hostiles a los clérigos»¹¹⁰.

Por otro lado, cabe destacar en el final de la Edad Media, una revalorización eclesial del laicado. Es el caso de quienes se involucran en la guerra santa, en defensa de la fe contra el Islam, y después contra los judíos y los herejes. Ahí aparecen las órdenes militares y la figura del caballero cristiano, en loor de santidad. Por otro, en el nacimiento de las ciudades y la burguesía, se desarrolla una nueva visión espiritual del trabajo, de las profesiones, artes y oficios ejercidos por laicos. Las «artes mecánica» son camino de adoración a Dios y colaboración en su acción creadora (Sto. Tomás de Aquino). Así aparecerá una nueva figura, la del «laico religioso» que no era ni mundano ni separado, sino que intentaba vivir con clara referencia evangélica su actividad profesional y familiar¹¹¹. Muestra de ello es la canonización por el papa Inocencio III en 1197 de Omobono Tucenghí, comerciante, casado, padre de familia y entregado a la vida apostólica, en lo que supone un intento de aportar nuevas referencias de santificación a la sociedad bajomedieval, un santoral desde el que se está planteando la valoración de la actividad económica y profesional. Algo que como dice Domingo Buesa «viene a paliar esa vieja idea de San Bernardo que decía que el mundo era un mar que se atravesaba para lograr la salvación. Pero un mar que los monjes pasaban por un puente exclusivo, que los eclesiásticos surcaban en barca y que los casados lo atravesaban a nado.»

Este laicado experimentará una nueva vivencia religiosa basada en el aprecio por el orden natural y el trabajo, el redescubrimiento de

¹¹⁰ Bonifacio VIII: *Clericis laicos*, 1296. «Clericis laicos infestos oppido tradit anti-quitatis, quod et praesentium experimenta temporum manifeste declarant...». Traducción en Y. M. J. CONGAR: *Les laïcs et la vie de l'Église*, París 1963, 122; 117-42.

¹¹¹ André VAUCHEZ: *Les laïcs au Moyen Âge*, París 1987, 288-289; 203-210. Cfr. Domingo BUESA: *o.c.*, Zaragoza, 31 de enero de 2004.

la Sagrada Escritura, el aprecio por la predicación y por una renovada piedad centrada en la pasión de Cristo, el ayuno, la limosna y la penitencia. Hay una revalorización del matrimonio y del papel de la mujer en el mundo religioso. Este laicado controlará los nuevos espacios urbanos y de su mano nacerán cofradías por gremios, movimientos penitenciales, como los flagelantes, se fundarán hospitales, se asistirá a los pobres, se crearán grupos para enterrar a los muertos, se organizaran montes de piedad para dar préstamos sin usura a los pobres. Aquí emergerá una nueva parroquia, punto de referencia obligado para la organización de la ciudad en su papel religioso, pero también en el orden socioeconómico y político.

En este contexto es importante recordar el sello laical con el que nacen diferentes movimientos de pobreza y renovación evangélica de la vida cristiana que acabarán o bien clericalizados, por ejemplo las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, o bien fuera de la Iglesia, los valdenses, quienes reivindicaban el derecho de los laicos a la predicación.

Y también hay que subrayar la importancia del movimiento femenino. Hay nombres como los de Matilde de Magdeburgo, Clara de Montefalco, Brígida de Suecia, Catalina de Siena que abogaron con valentía por la reforma de la Iglesia y que contribuyeron, decisivamente, a la búsqueda de una nueva piedad y al enriquecimiento de la mística cristiana.

La dualidad clero-laicado habrá necesitado a lo largo del medioevo clarificar la función de cada cual: aparece con meridiana claridad la asignación al laico de las realidades temporales.

3. AL VIENTO DEL HUMANISMO

El Renacimiento representa el inicio de una nueva etapa cultural en Europa marcada por el humanismo. En el marco de este giro antropocéntrico con implicaciones de toda índole se va a situar la progresiva secularización y autonomización de la política, de la ciencia, de la cultura, respecto de la Iglesia. Algo que la Iglesia vivirá contradictoriamente, entre la acomodación —secularismo del papado—, el diálogo y el distanciamiento con la cultura moderna —p. e. caso Galileo—. En este momento emergerá con fuerza un nuevo significado de lo laico, como autonomía de las realidades del mundo respecto al poder del clero y como confianza en la razón frente al criterio de la autoridad y la tradición. El humanismo va a suponer una creciente autonomía y emancipación de los laicos

respecto al clero. Sin embargo lo que desde el altomedievo se presentaba como una oportunidad histórica para un cristianismo laico, en la Iglesia y en el Mundo, acabaría, como veremos, finalmente frustrado.

En correlación con los nuevos tiempos, en los que se produce una importante crisis en la Iglesia y particularmente en el monacato, surge una nueva espiritualidad, llamada la «Devotio Moderna». Este movimiento fue uno de los primeros en dar a la Iglesia una reforma espiritual y un programa para realizarla. Se opuso a las prácticas mecánicas pietistas de la época, para favorecer una relación con Dios más afectiva y apoyada en la Escritura. Surge en los Países Bajos a mediados del siglo XIV, en la experiencia religiosa de Gerardo de Groote (1340-1384), inspirado en el dominico Juan Eckhart. Convertido, tras una vida mundana distribuyó sus bienes entre los pobres, renunció al sacerdocio y pasó los últimos años de su vida recorriendo Países Bajos en misiones populares. Impulsó principalmente la renovación espiritual personal. En 1381 fundó los *Hermanos de la vida común*, asociación de clérigos y de laicos deseosos de vivir según el espíritu del Evangelio. Tenían largos ratos de oración, meditación y lectura de libros piadosos. Concedían gran importancia a la dirección espiritual. Junto a ello se dedicaban cada uno a cumplir cada día los deberes de su propia profesión. El máximo exponente de este movimiento fue Tomás de Kempis con su obra *De Imitatione Christi*, libro que más ediciones ha tenido después de la Biblia. Se caracterizó por una nueva concepción del apostolado laico, masculino y femenino, particularmente con una atención al problema educativo. Pobreza, trabajo, meditación y lectura personal de la Biblia llevó a tener una amplia difusión en el siglo XVI¹¹².

El Cisma de Occidente (1378-1435) abre abruptamente a la Iglesia a la Edad Moderna. Las razones históricas que animan este movimiento en la Iglesia son el espectáculo de dos y hasta tres papas rivales, apéndices, a veces de ambiciones dinásticas y nacionales, la corrupción en la organización eclesiástica, los pleitos, el lujo y la venalidad del gobierno papal y las tributaciones abusivas e irritantes. En Europa, tras más de un siglo de excesos la «reforma de la iglesia en su cabeza y en sus miembros» era una cuestión a debate público, era una aspiración ampliamente sentida.

¹¹² De los libros leídos por Ignacio de Loyola durante su convalecencia en la torre de Loyola: la *Vita Christi* de Ludolfo el cartujano lleva el sello de la Devotio Moderna. Otro aspecto de contacto que tuvo Ignacio con este movimiento se percibe en los modos de orar de los Ejercicios, en el uso que hace de la Escritura y en la importancia que da a los sentimientos y afectos.

Hubo experiencias que acabaron fuera de la Iglesia. Es el caso de John Wycliffe (1320-1384) en Inglaterra, traductor de la Biblia al inglés, y Juan Hus (1369-1415) en Bohemia. Reivindicaban una religión más espiritual, menos visible, menos jerárquica, se oponían al monopolio de la autoridad espiritual por la jerarquía y al poder absoluto del Papa. Postulaban una especie de doctrina proletaria de la igualdad religiosa, económica y social, basada en los ideales cristianos de fraternidad e igualdad. Se apoyaron en la nobleza y en el poder regio, el cual salió beneficiado del debilitamiento del poder eclesiástico.

No obstante, quienes participaron en los Concilios de Constanza (1414-18) y Basilea (1431-49) defendiendo la reforma conciliar discrepaban de los movimientos de agitación popular y de sus ideas. Y su reflexión apuntó una concepción de la Iglesia que colocaba la fe de los fieles cristianos en comunidad en un lugar de primer orden. Decía el conciliarismo que la Iglesia romana efectivamente no ha errado nunca en la fe, pero la Iglesia romana en el sentido de la Iglesia universal, la «congregatio fidelium», representada adecuadamente por el concilio general, no en el sentido de la Iglesia *de Roma*, aún incluidos el papa y los cardenales. Esta Iglesia puede errar en la fe, y de hecho ha errado más de una vez. Así el conciliarismo concluía que el poder espiritual de que está dotada la iglesia corresponde al conjunto de fieles como tal cuerpo, la congregatio fidelium, y que es esta congregación de los fieles la fuente de su propio derecho. Asimismo que los miembros del clero, incluyendo al papa, no son sino ministros u órganos por intermedio de los cuales actúa la sociedad, al servicio de ella misma. Están sometidos a la ley natural y a la ley divina que rige el ser y la organización de la iglesia. Si la viola, el papa puede ser justamente depuesto. En este debate se adelantaron los argumentos críticos al absolutismo que polarizarán Europa dos siglos después. Guillermo de Occam gran defensor de la teoría conciliar propuso hacer un concilio ampliamente representativo, con inclusión de seglares, sin objeción para las mujeres, a partir de las corporaciones (parroquias, monasterios o cabildos).

Habrà un pensamiento cristiano concordante con el humanismo emergente. Es el que representa Erasmo de Róterdam (1467-1536) que cree, al contrario que Lutero, en la bondad natural del hombre, en el valor de sus actos positivos y en su posibilidad de cooperar con la obra divina. Erasmo, doctor en Teología, es un precursor del espíritu moderno. En *Elogio de la locura* hace precisamente una sátira a las costumbres retrógradas y un canto a la li-

bertad, al ingenio, a la rebeldía, al atrevimiento, es decir, a la cultura libre. Su ideal fue la reforma gradual y pacífica de la Iglesia y la sociedad civil, hasta conseguir una sociedad humanizada, donde el hombre pudiera desarrollarse al máximo. Su concepción laica del compromiso cristiano se refleja bien cuando dice Erasmo, en su *Enchiridion militis Christiani*: «un gobernante que consume su tiempo en orar en lugar de administrar convenientemente los negocios no es un verdadero cristiano». Su ideal de tolerancia general y de educación moral lo convierte en precursor de formas espirituales modernas. Aun denostado, se mantuvo fiel a la Iglesia.

Ha de destacarse también su amigo, político y escritor Santo Tomás Moro, declarado en el año 2000 patrono de los políticos. Tomás Moro (1478-1535), autor de *Utopía* (1516), llegó a ser canciller del rey Enrique VIII en Inglaterra. Sin embargo no aceptó ni su divorcio, ni su ruptura con la Iglesia católica para formar la Iglesia anglicana. Ello le llevó a ser encarcelado en la Torre de Londres y a morir decapitado. Fue un gran defensor de la libertad de conciencia. Así ante el público presente en su decapitación dijo ser «buen servidor del Rey, pero primero de Dios».

En este marco tiene lugar la reforma de Lutero (1486-1546). La identidad del laicado representa uno de los elementos de su controversia con Roma, si bien no es propiamente el origen del conflicto, más centrado en la concepción del hombre y la salvación a la luz de la fe, desde el que ciertamente cuestionará la dimensión sacerdotal-sacrificial del ministerio ordenado. En el *Manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana* (1520) desarrolla la doctrina del sacerdocio universal de todos los bautizados y cuestiona la existencia de una diferencia esencial dada por el sacramento del orden, al que niega incluso el carácter de sacramento. No hay un sacerdocio diferente al bautismal. «El que surgió del bautismo puede gloriarse ya de haber sido consagrado como sacerdote, obispo y papa»¹¹³. Otro punto de confrontación va a ser el del matrimonio del clero. Lutero defiende que el matrimonio de sacerdotes y clérigos está fundamentado en la Palabra y el mandato divinos, como dice en la Confesión de Augsburgo¹¹⁴. Él mismo se casará con una monja y tendrán seis hijos. En su contra el Catecismo Romano pro-

¹¹³ WA 6,408. Cfr. Heinrich FRIES: «Cambios en la Imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático» en AA.VV.: *Mysterium Salutis IV/I*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1973, p. 263.

¹¹⁴ Martín LUTERO: *Confesión de Augsburgo*, XIII. El matrimonio de los sacerdotes.

clamará la virginidad como vocación «más excelente que el estado conyugal» que «encierra en sí mayor plenitud y santidad»¹¹⁵. Lutero impulsó la lectura individual de las Sagradas Escrituras, porque consideraba que eran inteligibles para los creyentes y tradujo el Nuevo Testamento al alemán, que alcanzó más de 350 ediciones durante su vida —y que resulta ser la base para la unificación del alemán—. Recordemos que había estado prohibida la lectura privada por los seculares de la Biblia, así como su traducción a lengua vulgar.

El Concilio de Trento sale al paso de Lutero y sostendrá que el sacramento del orden «imprime carácter» al igual que el bautismo y la confirmación y que es contrario a la doctrina paulina decir que «todos los cristianos son indistintamente sacerdotes del Nuevo Testamento» (DS 1767). Igualmente ensalzará la dimensión sacerdotal y sacrificial del ministerio. Los actuales Seminarios proceden de la renovación impulsada por el tridentino. Sostendrá la mayor perfección de la virginidad y el celibato al matrimonio «Can 10. Si alguno dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato, y que no es mejor y más perfecto permanecer en virginidad o celibato que unirse en matrimonio (cf. Mt. 19, 11 ss; 1 Cor 7, 25s 38 40): sea anatema» (DS 1810). El Concilio de Trento articulará una respuesta católica a la reforma protestante que ayudará a una renovación pastoral y espiritual del sacerdocio pero que ahondará en la diferencia entre laicos y clero. Como dice G. Philips, tras la crisis del s. XVI «fue la autoridad jerárquica la que salió reforzada de la contienda»¹¹⁶.

A finales del s. XVI surgen no obstante las primeras experiencias de apostolado laical. Ignacio de Loyola crea unos ejercicios espirituales para laicos. El jesuitismo, abanderado de la contrarreforma católica, promoverá «compañías» de laicos en torno a los ejercicios espirituales, cuyo propósito es aprender el pensamiento cristiano y tratar todo lo que les pueda servir para vivirlo en su vida diaria. Se comprometen a comulgar cada quince días y hacen muchas obras en beneficio para los pobres. Después nacerán las Congregaciones Marianas que se extenderán por África y América. Su lema es «unir virtud con letras», lo que simbolizará el esfuerzo por integrar la llamada de Dios a humanizar el mundo y la educación profesional.

¹¹⁵ *Catecismo Romano*, n.º II, 8, 12.

¹¹⁶ Gérard PHILIPS: *Misión de los seculares en la Iglesia*, Dinor, San Sebastián, 1955, p. 10.

Es históricamente muy significativa la participación de los laicos con responsabilidades de evangelización en la colonización americana en los siglos XVI y XVII. La fuerza de la necesidad lleva tal como lo estudia Dionisio Borobio a figuras laicas principalmente de indios que constituyen verdaderos ministerios. Un ejemplo claro es el Fiscal, indio seglar elegido por la autoridad eclesiástica y colaborador del religioso o sacerdote cuya función es vigilar la vida religiosa del pueblo, administrar la parroquia donde no hay sacerdote residente, velar por el cumplimiento de los preceptos sacramentales y reunir a la gente para la enseñanza del catecismo. Otras figuras son el Doctrinero lego, el Catequista, el Protector de indios, el Mayor-domo, el Sacristán, los Cantores. En todos estos casos hay elección y encomienda por parte de la autoridad eclesiástica, capacitación y cualidades para cumplir su misión, compromiso aceptado de modo público y permanencia o estabilidad en el cargo o función; derecho a un reconocimiento y percepción económica para poder dedicarse a la tarea; y hasta signo externo de desempeñar tal función para el reconocimiento de la comunidad, auténticos ministerios laicales no evangelización¹¹⁷. Los laicos también fundaron y dirigieron instituciones como escuelas y colegios, hospitales y orfanatos, y cofradías.

El buen obispo de Ginebra Francisco de Sales (1567-1622) tuvo una gran influencia en orden al desarrollo de una espiritualidad laical. Se propuso hacer accesible la perfección cristiana a quienes vivían en el mundo. Entre sus muchos escritos de dirección espiritual destaca *Introducción a la Vida Devota*, un diálogo con Filotea, nombre figurado de un «alma viviente en el mundo» en el que pretende introducirla por los caminos de la devoción. En la introducción lo dice de forma expresa: «casi todos los autores que hasta la fecha han venido estudiando la devoción, han tenido por pauta enseñar a los que viven alejados de este mundo o, por lo menos, han trazado caminos que empujan a un absoluto retiro. Mi objeto ahora, es adoctrinar a los que habitan las ciudades, viven entre sus familias o en la corte, obligándose en lo exterior a un modo de ser común»¹¹⁸. Considera «un error, mejor dicho, una herejía»¹¹⁹ soste-

¹¹⁷ Dionisio BOROBIO: *Los laicos y la Evangelización*, DDB, Bilbao 1987, pp. 144-145.

¹¹⁸ F. DE LA HOZ (ed.): *Obras selectas de S. Francisco de Sales I*. Madrid, 1953, p. 52. Cfr. Domingo BUESA: *o.c.*, Zaragoza, 31 de enero de 2004.

¹¹⁹ *Íbidem*. «Es un error, mejor dicho, una herejía, querer suprimir la vida devota de los cuarteles de los soldados, del taller del artesano, de la corte de los príncipes o de la sociedad conyugal. Cierto, Filotea, que la devoción puramente contemplativa, monástica y religiosa, no puede desarrollarse en los ambientes citados; pero, además de estas tres clases de devoción, existen otras muchas, aptas para procurar la perfección a los que viven en el estado secular».

ner que la piedad es incompatible con cualquier estado de vida. Insiste más en la mortificación interior que en la exterior. Su sentido práctico le dicta que está fuera de lugar pretender largas oraciones en un marco secular. A cambio, aboga por la piedad interior, por un sentimiento de presencia de Dios difuso y constante. Pone en primer plano —antes incluso que los ejercicios de piedad— las obligaciones derivadas del estado secular: las exigencias de la vida conyugal, familiar y profesional. Funda con Juana Francisca Fremyot de Chantal las «Visitadoras», una asociación de damas dedicadas a la contemplación y a la acción caritativa entre los pobres.

Vicente de Paúl (1581-1660), admirador de Francisco de Sales promueve el apostolado de mujeres, con el fin de hacer frente a las situaciones de hambre, enfermedad y necesidad. Son las Hijas de la Caridad. Él no busca una consagración en un convento de clausura, sino desea que estén en el mundo. Las «Hijas de la Caridad» serán religiosas sin hábito, sin velo, sin votos solemnes, sin convento. Como él dijo: «tendrán por monasterio las casas de los enfermos y la residencia de la superiora; por celda, una habitación alquilada; por capilla, la iglesia parroquial; por claustro, las calles de la ciudad; por clausura, la obediencia continua en la Providencia y la ofrenda de todo cuanto son». Son cuatro jóvenes del mundo rural las que con Luisa de Marillac, aprenden a ser enfermeras y a instruirse en la vida espiritual. Atenderán todo tipo de personas necesitadas: niños y ancianos, locos y presidiarios, y a toda clase de pobres.

Así en los últimos años del siglo XVII, nacieron las congregaciones religiosas laicales, comunidades de laicos dedicados principalmente a la instrucción enseñanza y catequesis de los niños y de los jóvenes; a atender la necesidad social: el cuidado de los enfermos, los presos, los desempleados. Son congregaciones que normalmente excluyen a sus propios miembros del sacerdocio, si bien en ocasiones admitieron que algunos de ellos recibieran el orden para desarrollar la labor de capellanes de la comunidad laical. Desde la mitad del siglo XIX, las congregaciones religiosas laicales son mayoritariamente femeninas.

El sacerdote y obispo Alfonso Ligorio (1696-1787), napolitano, será un gran promotor del asociacionismo laical conforme a la diversidad de la realidad social y a las diferentes necesidades materiales y espirituales existentes. Sobresale su apoyo al asociacionismo de mujeres: Donne Cattoliche y Gioventù Femminile.

En España los siglos XVII y XVIII, desde el punto laical se caracterizarán por una gran religiosidad popular. Es el tiempo de las pro-

cesiones, también de las misiones, como medio de conversión y renovación espiritual del pueblo cristiano. Emergen cofradías por doquier, se estiman en 19.000 sólo en Castilla, con fines de piedad y también de solidaridad social entre sus miembros. Las cofradías marcarán la actividad laical principal en el Antiguo Régimen y darán enorme vitalidad a las parroquias.

4. ACCIÓN LAICAL EN LA SOCIEDAD PERFECTA Y DESIGUAL

El siglo XIX es el siglo del combate de la Iglesia con la modernidad pujante. En el mundo se suceden las revoluciones que alumbran la modernidad y las transformaciones culturales, políticas y económicas que marcan nuestro presente, mientras la Iglesia se empeña en defender «aquella mutua sociedad y concordia entre el Sacerdocio y el Imperio, que fue siempre fausta y saludable, tanto a la república cristiana como a la civil» como dice Gregorio XVI, en la encíclica *Mirari vos* n. 16 (1832). El *Syllabus* y la *Quanta cura* de Pío IX (1864) condensarán en un índice los errores del presente siglo: el naturalismo, el liberalismo, el racionalismo, el comunismo, el socialismo y el indiferentismo.

En este contexto la Iglesia se cierra sobre sí, afirmándose como sociedad independiente frente al Estado naturalista que prescinde de la religión, «societas perfecta». Nuevamente, y en un marco de dialéctica con la modernidad, se agudiza la contraposición entre clero y laicado. El esquema sobre la Iglesia «Supremi Pastoris» entregado a los Padres del Concilio Vaticano I (1870) rezaba así: «Nadie puede ignorar que la Iglesia es una sociedad desigual en la cual Dios ha destinado a unos a mandar, a los otros a obedecer. Estos son los laicos, aquellos los clérigos». El precipitado final del Concilio impidió la aprobación de la constitución. Pero podemos observar como todavía en 1906, tras la aprobación de la ley que separaba Estado e Iglesia en Francia (1905), Pío X escribirá a la Iglesia francesa una encíclica *Vehementer Nos* que niega la legitimidad del régimen político laico francés y en la que afirma a la Iglesia como «societas inaequalis». La «Iglesia es por esencia una sociedad desigual», una sociedad integrada por dos categorías de personas «los que ocupan un rango en los diferentes grados de la jerarquía y la multitud de fieles». Y continúa diciendo, estas categorías son tan distintas entre sí, que «únicamente en el cuerpo pastoral residen el derecho y la autoridad necesarias» para «gobernar, para enseñar y para juzgar» promover y dirigir a todos los miembros ha-

cia el fin de la sociedad»¹²⁰. En fin, el pueblo fiel «no tiene otro deber que el de dejarse conducir y seguir dócilmente a sus pastores». Así pues sociedad perfecta y desigual.

No obstante en este contexto dominante, y en la estela de la Revolución Francesa, surgen laicos que toman parte en el combate que se libra entre el Mundo y la Iglesia. Laicos con formación suficiente para intervenir en la vida intelectual, social y espiritual de su tiempo. Como recoge Yves M.-J. Congar aparecieron laicos que se lanzaron a la defensa de la fe, a la acción política en pro de la causa religiosa, a la acción sobre la opinión pública mediante la prensa y a la acción caritativa y misionera. Son figuras que despiertan no sin ásperas críticas por parte de los clérigos. Recordemos algunas de ellas.

En el pensamiento Friedrich Pilgram (1819-1890), filósofo y teólogo alemán católico, Raffaele Lambruschini (1788-1873), filósofo y pedagogo toscano del grupo de los católicos liberales; y Friedrich von Hügel (1852-1925) escritor inglés, políglota, con gran influencia en el modernismo católico, llamado «el obispo laico del siglo XX» por su servicio de comunión entre los grupos que en los diferentes países europeos propugnaban. Johann Joseph Görres (1776-1848), publicista e historiador alemán que defiende con gran ardor el catolicismo. Fue uno de los impulsores del movimiento nacionalista alemán. Es autor de *Alemania y la Revolución* (1819) y *La mística cristiana* (1836-1842). Algo posterior Edouard Le Roy (1870-1934), discípulo de Bergson, católico convencido, profesor de Matemáticas, miembro de la Academia francesa de las Ciencias, que desarrolla un pensamiento filosófico para la confluencia entre las ciencias y la moral.

En la opinión pública, Charles le Comte de Montalembert (1810-1870), laico promotor del catolicismo liberal en Francia que

¹²⁰ Pío X dice: «L'Ecriture nous enseigne, et la tradition des Pères nous le confirme, que l'Eglise est le corps mystique du Christ, corps régi par des pasteurs et des docteurs (*Ephes.*, IV, 11), société d'hommes, dès lors, au sein de laquelle des chefs se trouvent qui ont de pleins et parfaits pouvoirs pour gouverner, pour enseigner et pour juger. (*Matthieu*, XXVIII, 18-20; XVI, 18-19; XVIII, 17; *Tite* II, 15; *II Cor.* X, 6; XIII, 10, etc.)

Il en résulte que cette Eglise est par essence une société inégale, c'est-à-dire une société comprenant deux catégories de personnes: les pasteurs et le troupeau, ceux qui occupent un rang dans les différents degrés de la hiérarchie et la multitude des fidèles; et ces catégories sont tellement distinctes entre elles, que, dans le corps pastoral seul, résident le droit et l'autorité nécessaires pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société.

Quant à la multitude, elle n'a pas d'autre devoir que celui de se laisser conduire et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs.

junto a Felicité de Lammenais (1782-1854), primero intransigente y después liberal, y Jean Baptiste Lacordaire en torno al diario *L'Avenir* (1830) plantean un ideario claro de alianza del cristianismo con la libertad: separación entre la Iglesia y el Estado; renuncia a la ayuda económica estatal; lucha contra el monopolio escolar del Estado; no intervención del Estado en el nombramiento de obispos; apoyo a los oprimidos y asociacionismo obrero; libertad de conciencia, de asociación y de imprenta, y extensión del voto a las masas. No fueron comprendidos ni por Napoleón III ni por los obispos franceses ni por Gregorio XVI, que en la *Mirari Vos* (1832) condenó todos los principios del liberalismo religioso y político: «esa absurda y errónea tesis, o más bien delirio, de que haya que garantizar y defender para todos la libertad de conciencia...»; «la pésima, nunca suficientemente execrada y detestable libertad de prensa»; y la tesis «de los que pretenden separar a la Iglesia del Estado y romper la mutua concordia del imperio con el sacerdocio..., ventajosa siempre para el gobierno espiritual y para el temporal». Tuvieron que cerrar el periódico. Montalembert tendría todavía oportunidad de recibir indirectamente una nueva desaprobación papal 32 años después en el *Syllabus* (1864). Su apuesta a favor de que la defensa de la libertad y los derechos de la Iglesia encontraban un mejor marco en la libertad general del liberalismo y no en los privilegios del absolutismo tuvo un momento privilegiado en los dos discursos que Montalembert pronunció en el Congreso Católico de Malinas (Bélgica, 20 y 21 de agosto de 1863) bajo el título «La Iglesia libre en el Estado libre». Este Congreso y la intervención de Montalembert tuvieron un gran impacto en la conciencia católica del tiempo. No sería extraño que tal impacto esté en la base de la dura reacción del *Syllabus* un año después.

También Lord Acton (1834-1902), católico laico afincado en Inglaterra, hombre políglota y sabio, ingresó como parlamentario en la Casa de los Comunes en 1859. Fue un gran defensor de la libertad religiosa y política. Adquirió el periódico *Rambler* —El callejero—, haciendo de él un medio católico liberal dedicado a la discusión de ideas y asuntos sociales, políticos y teológicos. Llegó a ser profesor de Historia moderna en Cambridge. Compartió con el Cardenal Newman planteamientos, amistad y colaboración en el propio *Rambler*, donde Newman publicó el célebre artículo en defensa de la consulta al pueblo cristiano en materia de fe. De Lord Acton diría José Luis L. Aranguren que es el primer católico con conciencia de laico.

También en el campo de la opinión pública, pero en el bando de la intransigencia católica francesa, Louis Veuillot (1813-1883) gran periodista y escritor, defensor de la Iglesia en la política francesa. Denuncia el liberalismo y a los católicos liberales. Publica 58 obras y sus artículos están reunidos en 12 volúmenes. Desde el periódico *L'Univers* lucha y logra la libertad de enseñanza en Francia. Defiende la bondad de la vida y la doctrina católica. Es protegido de Pío IX.

En España cabe destacar a Juan Donoso Cortés (1809-1853), católico, literato, filósofo y político. Fue Ministro de Justicia y diputado liberal en las Cortes con Narváez. Es autor de diversos estudios entre los que destaca *Ensayos sobre catolicismo, liberalismo y socialismo* (1851). Para él la secularización de la sociedad y el liberalismo son obra del orgullo humano. Fue un influyente pensador contra el movimiento anticlerical del radicalismo español. Cuestionó la evolución de la democracia hacia el comunismo y la anarquía así que apoyaría la dictadura. Fue elogiado por los pensadores políticos alemanes precursores del nazismo.

En la primera mitad del siglo XIX el movimiento laical principal en Italia es la «Amistad Católica» impulsado por el sacerdote Pío Bruno Lanteri, con el objeto de implicar a los laicos en la reconquista cultural de la sociedad. Utilizan como método de apostolado el trabajo sobre libros. Impulsan la lectura, el estudio y el examen de cada obra, en el seno de las Amistades. La referencia para la formación en la teología moral fue San Alfonso María de Liguori (1696-1787) y para la espiritual los ejercicios ignacianos.

En el tercio último del siglo XIX la acción laical está dominada por el catolicismo intransigente, el llamado movimiento católico, aquel que no acepta la emergencia del Estado italiano en detrimento de los Estados pontificios (1870). Estos se aglutinan en 1874 en torno la *Obra de los Congresos* y de los *Comités Católicos*. Representan la oposición política al Estado liberal y boicotean la participación en las elecciones. Destaca Giambattista Casoni (1830-1919), abogado y periodista, que dedica su vida a la promoción del movimiento católico en Italia. Participa en la fundación de la Sociedad Católico-Italiana y en la Academia Santo Tomás de Aquino y será Secretario General de la Obra de los Congresos desde 1877 hasta 1889. Fue fundador del «Osservatore» de Bolonia y Director del «Osservatore Romano» cuando éste fue hecho órgano oficial de la Santa Sede. Otro laico activista de la Obra es el periodista Giuseppe Sacchetti (1845-1906), nacido en Padua. Funda el diario *Letture cattoliche*, posteriormente es director del *Veneto cattolico*, de la *Liga Lombarda*, de la *Voce della Verità* y finalmente por invitación expresa de León XIII,

director de *L'Unità Católica*. Defendió con ardor el «derecho a ser cristiano y a ser cristianamente gobernado». También David Albertario director del *L'Osservatore Cattolico* de Milán por un largo periodo. Otro destacado dirigente es el conde Giovanni Grosoli (1859-1937) consagrado al apostolado en celibato. Era el presidente de las «Obras de los Congresos» cuando este movimiento fue suprimido por Pío X. Entonces se dedicó a promover el llamado «trust» grosoliano, la editorial SER, Società Editrice Romana (1907), que agrupará diversos periódicos católicos *Il Corriere d'Italia* (Roma), *L'Avvenire d'Italia* (Bologna), *l'Italia* (Milán), *Momento* (Turín), *Messaggero Toscano* y *Il Corriere di Sicilia*, como iniciativa católica libre.

El pensamiento teológico que va a ser precursor de la teología del laicado del siglo xx procederá de la reflexión sobre la Iglesia de Johannes Adam Möhler (1796-1838) en Alemania, de Antonio Rosmini (1797-1855) en Italia, y del Cardenal de John Henry Newman (1801-1890) en Inglaterra.

J.A. Möhler centra su reflexión teológica en la Iglesia (*La unidad en la Iglesia*, 1825). Él, frente a la consideración dominante de la Iglesia como sociedad perfecta y desigual, considera que la naturaleza esencial de la Iglesia radica en que es obra y creación del Espíritu Santo. La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo que como tal, vive en la comunidad de los creyentes, de los santos y realiza en la vida de fe, esperanza y caridad la unidad de la Iglesia. Esta concepción, que corrige una concepción jerarcológica, juricidista y sociológica de la Iglesia, coloca en el centro una visión espiritual y orgánica de la misma, que implicará una revalorización del creyente en comunidad, lo que es común, más allá de las diferencias entre jerarquía y pueblo fiel. Para él «los laicos no son los lacayos de los señores cristianos, sino que constituyen un sacerdocio regio, del cual también el clero es un miembro»¹²¹. El sujeto de la misión es la Iglesia toda, no es el ministerio jerárquico. Es celebre la irónica frase de Möhler: «Dios creó (al principio) la jerarquía, velando así por la Iglesia hasta el fin del mundo de manera más que suficiente»¹²².

El sacerdote y filósofo Antonio Rosmini intenta reconciliar el cristianismo con los ideales modernos. Juan Pablo II dice de él en *Fides et Ratio* que es uno de los pensadores en los que se lleva a cabo un fecundo encuentro entre saber filosófico y palabra de

¹²¹ Cfr. Joaquín PEREA: *El laicado, un género eclesial de vida sin nombre*, IDTP-DDB, Bilbao, 2001, p. 85.

¹²² Cfr. Heinrich FRIES: «Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático» en: *o.c.*, pp. 274-275.

Dios, a citar entre los «ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe»¹²³. Rosmini propone una Iglesia más orgánica con una mayor colaboración entre sus miembros y confiere amplios poderes en la Iglesia a los laicos. En el libro *Las cinco llagas de la Iglesia* (1832)¹²⁴ concibe la autoridad como servicio que no se ejerce por el arbitrio de una autoridad dura, sino descendiente y fundamentado en la humildad y la razón; reivindica la participación activa del pueblo en la liturgia aunque no sepa latín ni teología. En *Filosofía del Diritto* (1842) habla de las funciones, de las responsabilidades y de los derechos de los laicos. El sacerdocio de los fieles, por el bautismo, les hace aptos para participar directamente, aunque no en su plenitud de todos los poderes existentes en la Iglesia. Los siete poderes en que participan los fieles son: el «constituyente», fundar la Iglesia sumando nuevos fieles, a través del bautismo; el «litúrgico», como ofrecimiento de sí a Dios; el «eucarístico», como recepción y administración a los demás; el «medicinal», la facultad de desatar o atar a través de la recepción de la penitencia, el «hierogenético», la capacidad de los fieles de generar lo sacro, por ejemplo como sujetos activos del matrimonio y como procreadores; el «didáctico» como transmisión magisterial de la fe en la familia, etc.; y el «ordinativo» como derecho a influir en el gobierno de la Iglesia tanto en relación a las personas propuestas para su gobierno, al menos en su ratificación, como respecto a las decisiones sobre las cosas que posee.

John Henry Newman, era intelectual y pastor anglicano en Oxford. Su tendencia pro-católica despertó denuncias que le separaron del ejercicio pastoral y que le llevaron a los 44 años a convertirse al catolicismo, mientras completaba un estudio sobre el desarrollo de la Doctrina cristiana a lo largo de la historia del cristianismo. Después de prepararse para sacerdote católico en Roma creó la Universidad Católica de Irlanda con un concepto liberal de educación. Tuvo que ser director del *Rambler* [El callejero] durante breve tiempo en 1859 porque la acción de los católicos laicos R. Simpson, director, y Lord Acton indispuso a la jerarquía por su espíritu abierto y liberal. Concretamente mantuvieron ideas opuestas a las de los obispos en relación a las proposiciones del gobierno inglés acerca de las escuelas católicas. Así siendo él director intentarían salvar la amenaza de cierre. En este contexto manifestó en un

¹²³ JUAN PABLO II: *Fides et ratio* (1999), n. 74.

¹²⁴ Juan María LABOA: *Los laicos en la Iglesia*, BAC, Madrid, 2003, pp. 43 y ss.

editorial: «Si incluso en la preparación de una verdad dogmática son consultados los fieles, como se ha hecho recientemente con la Inmaculada Concepción, es natural al menos esperar un acto parecido de bondad y de simpatía cuando se trata de cuestiones prácticas». Este texto fue denunciado a Roma, porque consideraron que atentaba contra la estructura esencialmente jerárquica de la Iglesia. Newman entonces tuvo que explicar públicamente su posición en un largo artículo en el propio *Rambler*: «On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine» (1859)¹²⁵. Allí puso de manifiesto un erudito conocimiento de la historia del cristianismo, particularmente de los siglos IV-V en los que la fe del pueblo salvó a la Iglesia de la herejía arriana en la que cayeron numerosos teólogos y obispos.

Su idea básica es que sin prejuicio de la identidad del ministerio jerárquico todo el cuerpo de fieles está llamado a representar un papel en la conservación y en el desarrollo de la fe. Los fieles deben ser consultados «porque el cuerpo de los fieles es uno de los testigos de la tradición de la doctrina revelada, y porque su *consensus* a través de la cristiandad es la voz de la Iglesia infalible»¹²⁶. Y profundiza en la idea. «Creo no equivocarme si digo que la tradición de los Apóstoles confiada a los miembros y a los diversos organismos de la Iglesia entera *per modum unius*, se manifiesta diferentemente en diversas épocas; ora por boca de los obispos, ora por los doctores, ya por el pueblo, ya por la liturgia, los ritos, las ceremonias y las costumbres, por los acontecimientos, las querellas, los movimientos y todos los demás fenómenos que recubre la palabra historia. De lo que resulta que ninguno de estos canales de la tradición debe ser tratado con desdén; al mismo tiempo queda bien entendido que el principio de discernir, distinguir, definir, promulgar y aplicar una parte cualquiera de esta tradición, pertenece únicamente a la *Ecclesia docens*»¹²⁷.

Fue obligado a dimitir como director del *Rambler* y permaneció un tiempo en silencio. Sin embargo sus escritos en defensa de la fe católica contra el racionalismo y el modernismo ganaron nuevamente el aprecio de Roma de modo que fue invitado como consultor al Concilio Vaticano I, propuesta que declinó. Y es que el Concilio en el que realmente influyó su pensamiento fue en el Vaticano II. En 1879 León XIII le hace Cardenal. Realizó la aportación más importante del siglo XIX para una nueva visión del laicado en la Iglesia.

¹²⁵ John H. NEWMAN: «¿Es necesario consultar a los fieles en materia de doctrina?» en: John H. NEWMAN: *Pensamientos sobre la Iglesia*, Estela, Barcelona, 1964, pp. 363-395.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 370.

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 371.

Capítulo III

Nuevas energías de santidad y participación

Tras lo que fue en los años 50 la hora del laicado, sin duda lo que se ha producido en este tiempo es la maduración por parte de una parte importante de cristianos laicos es un vivencia más personalizada y vocacional de la fe cristiana. Por otro un espíritu de corresponsabilidad por el que laicos y laicas asumen como propia la misión evangelizadora de la Iglesia. Juan Pablo II, ya en su primera encíclica *Redemptor hominis* en 1979 observa como un «espíritu de colaboración y de corresponsabilidad» (R.H. 5) se ha difundido entre los laicos. En *Christifideles laici* constata precisamente las «nuevas energías de santidad y de participación» de tantos fieles laicos que se manifiestan en el «nuevo estilo de colaboración entre sacerdotes, religiosos y fieles laicos; por la participación activa en la liturgia, en el anuncio de la palabra de Dios y en la catequesis; por los múltiples servicios y tareas confiados a los fieles laicos y asumidos por ellos; por el lozano florecer de grupos, asociaciones y movimientos de espiritualidad y de compromiso laicales; por la participación más amplia y significativa de la mujer en la vida de la Iglesia y en el desarrollo de la sociedad» (Chl 2). Este fruto maduro se refleja de modo particular en cuatro fenómenos de fondo de índole mundial:

— El compromiso laical en las Iglesias locales manifestado en las parroquias principalmente en múltiples formas de asociación y también en la participación laical en el servicio pastoral.

— El compromiso laical a través de las asociaciones de fieles y particularmente de los llamados nuevos movimientos eclesiales.

— El compromiso laical expresado en las nuevas formas de colaboración y cooperación de laicos en el ámbito de las congregaciones religiosas.

— Un movimiento diverso y transversal: la participación activa de las mujeres.

1. COMPROMISO LAICAL EN LAS IGLESIAS LOCALES

La parroquia es el lugar principal donde a escala mundial se alimenta la espiritualidad y se desarrolla el compromiso laical de ese 17% de ciudadanos, más de mil millones que se comprenden como católicos en el mundo. En el año 2.000 las estadísticas de la Iglesia dan cuenta de un total de 210.196 parroquias en los cinco continentes. De ellas 23.000 están radicadas en España. Ahí los cristianos laicos participan en la Eucaristía, escuchan la Palabra de Dios e intentan vivir con unidad la fe y la vida en el trabajo, la vida familiar y la convivencia cívica, apoyados por la experiencia local de comunitariedad eclesial.

En ese marco desarrollan un compromiso, insuficientemente valorado y contabilizado, multitud de catequistas de niños, jóvenes y adultos. En España las estimaciones apuntan a 180.000 —110.000 con niños y 70.000 con jóvenes—¹²⁸ de los cuales el 80% son mujeres¹²⁹. Asimismo, ahí han adquirido un importante desarrollo iniciativas múltiples el voluntariado de solidaridad contra la exclusión social y la cooperación internacional. Como ejemplo Cáritas española en 2001 cuenta con 67.248 voluntarios, 4.038 trabajadores, con un presupuesto de 27.300 millones de pts. También Manos Unidas, de la que es titular la Acción Católica, con 14.000 voluntarios y 78.100 socios que recauda 7.128 millones para financiación de proyectos de desarrollo en el Tercer Mundo. No hay parroquia que no cuente con diferentes ministerios litúrgicos de grado diverso, desde el lector hasta el bautismo de niños. Un singular ámbito de creciente asunción por parte de los laicos es el de la enseñanza de la religión. En España, de los 13.000 profesores de religión en la Escuela pública el 60 % del profesorado es laico¹³⁰. En 1987 se estimaban en 41.053 la suma de profesores de religión en la Escuela pública y en la concertada¹³¹.

En el último tercio de siglo se ha convertido en un hecho mundial la asunción por laicos de responsabilidades pastorales, no sólo

¹²⁸ Datos facilitados por José Luis MORENO MARTÍNEZ, Secretario de la Comisión Episcopal de Seminarios y Universidades, facilitados a Jesús MARTÍNEZ GORDO. Cfr. Jesús MARTÍNEZ GORDO: *Los laicos y el futuro de la Iglesia*, PPC, Madrid, 2002, p. 47.

¹²⁹ En 1987 se estimaban en 230.000. Cfr. CEAS, *El seglar en la Iglesia y en el mundo. Reflexiones y propuestas ante el próximo Sínodo*, Edice, Madrid, 1987, p.13.

¹³⁰ Datos extraídos de *Ecclesia* 6-3-1999 y de OESI-SECRETARIADO DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS: *La enseñanza religiosa católica en los centros escolares. Estudio sociológico*. Mayo 1998, Madrid, 1998. El total de profesores se distribuye así: 8.600 en Enseñanza Primaria y 4.200 en Secundaria.

¹³¹ Cfr. CEAS: *El seglar en la Iglesia y en el mundo. Reflexiones y propuestas ante el próximo Sínodo*, EDICE, Madrid, 1987, p.15.

en los llamados países de misión, sino también en las viejas Iglesias de Europa. Es lo que en Lourdes en 1990 manifiestan los obispos de Francia. «Cada vez es más frecuente la distinción entre el fenómeno ya antiguo, de los laicos activos, a veces con serias responsabilidades, y el fenómeno más reciente de laicos encargados, junto con el sacerdote, de coordinar y dirigir un conjunto pastoral, ordinariamente una parroquia o un grupo de parroquias»¹³². De hecho tal como muestran las estadísticas de la Iglesia hay 1.630 parroquias en el mundo confiadas a seculares, 218 en África, 303 en América, 141 en Asia, 922 en Europa y 46 en Oceanía. Y a ellas habría que sumar las 940 que llevan religiosas y las 237 que llevan religiosos no ordenados¹³³. Jesús Martínez Gordo muestra en *Los laicos y el futuro de la Iglesia*¹³⁴ cómo están desarrollándose las encomiendas pastorales a laicos en países como Italia, Francia, Suiza, España y Alemania. En ésta última al finalizar 1995 había 6.136 laicos con profesión pastoral en diferentes niveles de responsabilidad, esto es, por cada 100 sacerdotes había 43 laicos con encomienda pastoral. En otro entorno como Québec los propios obispos constatan el «rápido aumento del número de laicos con responsabilidad pastoral entre 1980 y 1990, que pasaron de unas cuantas unidades a varios centenares y llegarán pronto a varios millares»¹³⁵. Las iniciativas son diversas: hay equipos pastorales formados por presbíteros y laicos, laicos y laicas nombrados como responsables de áreas pastorales en diversas parroquias, laicos habilitados por el obispo para dirigir las Celebraciones dominicales en ausencia de presbítero, laicos responsables de comunidad y de parroquia, laicos que bautizan y enseñan, capellanes laicos de hospitales, residencias de tercera edad, escuelas y centros penitenciarios, laicos misioneros; hay también responsables diocesanos de diferentes áreas como pastoral de juventud, enseñanza y pastorales de ambientes, acción social.

También en el ámbito de las parroquias se dan formas más o menos desarrolladas de asociacionismo laical. Hay un sinnúmero de pequeñas comunidades y grupos de referencia que ayudan a

¹³² Citado por Bernard SESBOÛE: *No tengáis miedo. Los ministerios en la Iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander, 1998, p. 118.

¹³³ OFICINA DE ESTADÍSTICA Y SOCIOLOGÍA DE LA IGLESIA: *La Iglesia Católica en España. Estadísticas. Edición 2000*, Edice, Madrid, 2002, p. 315.

¹³⁴ Jesús MARTÍNEZ GORDO: *Los laicos y el futuro de la Iglesia. Una revolución silenciosa*, PPC, Madrid, 2003.

¹³⁵ *Communautés et ministères au Québec: situation, questions, défis*. Document de travail du Comité des ministères de l'Assemblée des évêques du Québec, 1 mai 1992.

alimentar la espiritualidad y la formación de un cristianismo vocacionalmente vivido. En España se estiman en 5.000 con 200.000 miembros¹³⁶. Muchas de ellas, carecen de una organización supra-local. Sin embargo, hay algunas organizaciones de carácter diocesano y otras que llegan a vincularse en Iglesias nacionales o regionales.

Entre estas experiencias cabe destacar las Comunidades Eclesiales de Base, especialmente en América Latina. A comienzos de los 80 sólo en Brasil suman unas 70.000 en las que están integrados cerca de 4 millones de cristianos que viven su fe en dichas comunidades¹³⁷. Suponen una experiencia de formación, viva eclesialidad y protagonismo laical para personas de pueblo que viven la Palabra de Dios como iluminación y liberación para su situación de pobreza y opresión. Son verdaderos focos de evangelización y motores de liberación y desarrollo y constituyen para la Conferencia episcopal de Latinoamérica reunida en Puebla (1979) motivo de esperanza y alegría (n. 96). Su vitalidad se manifiesta también en el surgimiento de ministerios confiados a los laicos como animadores de comunidades, catequistas y misioneros (n. 97). La incidencia política también es decisiva. El conjunto de la experiencia eclesial de Brasil está en la matriz y en la iniciativa de una de las realidades globales más esperanzadoras en el mundo para la vieja esperanza de la justicia: el Foro Social Mundial de Porto Alegre. En su dirección destaca el líder cristiano procedente de Justicia y Paz, «Chico» Withaker. También la importancia del tejido de las iglesias del Brasil es factor del proceso que ha llevado a la presidencia del gobierno a Luis Ignacio «Lula» da Silva. Una figura preeminente del gobierno es el cristiano Patrus Ananías de Sousa, Ministro de Desarrollo Social y Combate contra el Hambre, encargado de todo el área social desde enero de 2004. Comprometido con la prioridad del programa «Hambre cero» que para él «es la multiplicación de los panes, una cuestión sagrada, primer grado de ciudadanía y dignidad»¹³⁸. Para él la dimensión política está vinculada al misterio de la creación y de la encarnación. Y considera una gran contribución a la política «la importante labor de la Iglesia en las comunidades de base»¹³⁹.

¹³⁶ Cfr. CEAS: *El seglar en la Iglesia y en el mundo...*, o.c., p. 15.

¹³⁷ Leonardo BOFF: *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander, 1982, pp. 198-199..

¹³⁸ Cfr. Denise CARAMANO: *Patrus Ananías, um militante social*, Agencia Informes, Brasil, 24 de enero de 2004. NANÍAS

¹³⁹ Cfr. Benjamín FORCANO, Paco MORALES; «Patrus Ananías de Sousa», Entrevista en *Exodo* 47 (1999), pp. 12-21.

Las Comunidades de base también se dan en España en conexión con la crisis de la Acción Católica a finales de los sesenta y principios de los setenta¹⁴⁰. Surgen principalmente en ambientes universitarios y en los suburbios de las grandes y medianas urbes, configurando pronto una coordinación estable. Dada la situación política y religiosa, les correspondió un papel de crítica al régimen franquista y de defensa de la democracia, los derechos humanos y de la justicia. Rompen con el nacional-catolicismo a favor de una Iglesia libre en una sociedad libre. La opción evangélica por los pobres y la comunitariedad de la fe en gran afinidad con la Teología de la Liberación son las insistencias más características. Su eclesialidad, según Juan José Tamayo, se ha visto cuestionada por la actitud recelosa o condenatoria de la jerarquía hacia las comunidades y por la contestación radical de éstas, que impidieron conducir las diferencias por senderos de diálogo.

En España hoy este asociacionismo vinculado a las diócesis tiene una particular concreción en los diferentes movimientos de Acción Católica tanto general como especializada, reconstruidos a partir de la crisis. HOAC (Hermandad Obrera de Acción Católica), ACGA (Acción Católica General de Adultos), JEC¹⁴¹ (Juventud Estudiante Católica), MUEC (Moviment d'Universitaris y Estudiants Cristians), JOC (Juventud Obrera Cristiana), MJAC (Movimiento de Jóvenes de Acción Católica), Movimiento Junior, MTC (Mujeres Trabajadoras Cristianas), Movimiento Rural Cristiano (MRC), Movimiento de Jóvenes Rurales Cristianos (MJRC), FRATER¹⁴² y PX (Profesionales Cristianos)¹⁴³. Agrupan en grupos diocesanos vinculados al presbiterio local a cerca de 20.000 laicos.

Algunos de estos movimientos junto a otras experiencias de comunidades populares tienen una particular importancia en las década de los 50-70 en España con vistas a manifestar un rostro plural del cristianismo y a impulsar la transición democrática del país. Rafael Díaz-Salazar en *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*¹⁴⁴ hace precisamente memoria de una generación de cristianos de las

¹⁴⁰ Juan José TAMAYO: «Comunidades de Base», en Casiano FLORISTÁN-Juan José TAMAYO: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, 1993, p. 193.

¹⁴¹ La JEC con ocasión de la celebración del 50 aniversario publica un interesante libro. Cfr. Feliciano MONTERO (coord.): *Juventud Estudiante Católica 1947-1997*, JEC, Madrid, 1998.

¹⁴² FRATER: Fraternidad Cristiana de Enfermos y Discapacitados. Veterano movimiento español incorporado a la Acción Católica en el año 2001.

¹⁴³ Incorporado a la AC en 2003.

¹⁴⁴ Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, Ediciones HOAC, Madrid, 2001.

décadas 50, 60 y 70 que es una de las formas más interesantes de socialización y producción de ciudadanía democrática en España en el siglo xx. A través de un amplio estudio muestra su creatividad e incidencia en el movimiento obrero y en la cultura de la izquierda en la transición. Las señas de identidad de su cultura política son principalmente: la centralidad política de la emancipación de los empobrecidos desde la concepción evangélica de la fraternidad, el radicalismo democrático que afirma la acción directa, el compromiso concreto y la participación activa e intensa en las organizaciones políticas y sindicales, con hipercriticismo hacia partidos, y la inclusión en el proyecto democrático de la democracia económica, en contra de la propiedad privada y a favor de la autogestión de la empresa por los trabajadores.

Tras la crisis de finales de los 60, la Acción Católica experimenta un proceso de reconstitución y redefinición de la identidad cristiana y evangelizadora que concluyen tras un diálogo entre obispos y responsables de los movimientos en los 80 en el relanzamiento, en los 90, particularmente de la Acción Católica General como instrumento de formación de militantes cristianos y como factor de dinamización de la misión evangelizadora de la Iglesia local y las parroquias.

Los rasgos que definen la identidad común de estos movimientos son las cuatro notas recogidas en el Vaticano II en la *Apostolicam Actuositatem* n. 20. La primera nota es la de la eclesialidad: «El fin inmediato de tales organizaciones es el fin apostólico de la Iglesia, es decir, la evangelización y santificación de los hombres y la formación cristiana de sus conciencias, de tal manera que puedan imbuir del espíritu del Evangelio las diversas comunidades y los diversos ambientes» AA. 20, a).

La segunda es el protagonismo del laicado o secularidad de la Acción Católica: «Los seglares, cooperando, según el modo que les es propio con la Jerarquía, aportan su experiencia y asumen su responsabilidad en la dirección de estas organizaciones, en el examen diligente de las condiciones en que ha de ejercerse la acción pastoral de la Iglesia, y en la elaboración y desarrollo del método de acción» AA. 20, b).

La tercera es unidos como un cuerpo orgánico: «Los seglares trabajan juntos a la manera de un cuerpo orgánico, de forma que se manifieste mejor la comunidad de la Iglesia y resulte más eficaz el apostolado» AA. 20, c).

La cuarta es la cooperación con el Ministerio Pastoral: «Los seglares, ya se ofrezcan espontáneamente, ya sean invitados a la ac-

ción y a la directa cooperación con el apostolado jerárquico, obran bajo la dirección superior de la propia Jerarquía, la cual puede sancionar esta cooperación incluso con un mandato explícito» AA. 20, d).

Cada movimiento participa en una federación internacional. La Juventud Obrera Cristiana en la CIJOC, que agrupa los movimientos de 65 países de todos los continentes. Cabe destacar Benin, Burkina Faso, Camerún, Chad, Congo, Corea del Sur, Costa de Marfil, Ecuador, Eslovaquia, España, Etiopía, Filipinas, Francia, Guinea-Conakry, Hungría, Isla Mauricio, Inglaterra, Italia, Jamaica, Kenya, Líbano, Madagascar, Malawi, Malí, Malta, Níger, Nigeria, Paraguay, Portugal, Rep. Dominicana, Ruanda, Senegal, Sri-Lanka, Siria, Tanzania, Togo, Uganda. La HOAC en el MMTTC (Movimiento Mundial de Trabajadores Cristianos) organización que agrupa movimientos de 40 países. JEC y MUEC en la JECI-MIEC (Juventud Estudiante Católica Internacional).

La Acción Católica, en cuanto a tal, ha experimentado a nivel internacional un proceso de reconstitución¹⁴⁵. El Forum Internacional de Movimientos de Acción Católica surge a partir de una serie de contactos de dirigentes de Acción Católica en torno al Sínodo de Obispos sobre el laicado en 1987 y la publicación de *Christifideles laici*. Desde 1991 en que se celebra la primera Asamblea hasta el año 2004 se celebran varios encuentros que van configurando la identidad común del foro en torno a las cuatro notas. Los países miembros son Argentina, Paraguay, México, Guatemala, Perú, Colombia, Venezuela, Italia, España, Portugal, Austria, Luxemburgo, Suiza, Rumania, República Checa, Malta, Albania, Burundi, Uganda, Myanmar, Birmania. En Italia, la Acción Católica es la organización de laicos más numerosa, presente en ocho mil parroquias, con la participación de 180.000 adultos, 80.000 jóvenes y 150.000 adolescentes. En el año 2004 ha sido canonizada la primera mujer de Acción Católica, Gianna Beretta Molla (1922-1962) de la diócesis de Milán y beatificado el sacerdote catalán Pèrre Tarrés i Claret. Cabe destacar también el significado del inicio en el 2003 del proceso de beatificación del gran impulsor de la HOAC, Guillermo Roviroso.

Son muchas las experiencias de asociacionismo laical vinculadas a las Iglesias locales que no se pueden recoger. Por ejem-

¹⁴⁵ Agradezco la información facilitada sobre la dimensión internacional de la Acción Católica a Beatriz PASCUAL, Secretaria General de la Federación de Movimientos de Acción Católica en España, en el periodo 1996-2004.

plo en las diócesis que conformaban la Archidiócesis de Barcelona son 101 organizaciones las que componen el *Fòrum d'Organitzacions Catòliques d'Adults* (FOC), y 22 las que forman el *Fòrum d'Organitzacions Catòliques Joves*¹⁴⁶. Mencionando aún dos más cabe destacar, por su reciente implantación en España y por su notable presencia el movimiento de apostolado seglar de origen francés, «Vida Ascendente», formado por jubilados y personas mayores. Cuenta en la actualidad en España con 30.000 miembros. Está extendido por más de 40 países.

También «Cursillos de Cristiandad», una experiencia que nace en la diócesis de Mallorca en el marco de la juventud de Acción Católica, con el apoyo de varios sacerdotes y del Obispo Monseñor Juan Hervás. A lo largo de los años 50 se extiende por un gran número de diócesis de España y también de Latinoamérica y EE.UU. Su fin es ayudar a los seglares a tomar conciencia de su realidad de bautizados, fortaleciendo no sólo a la Iglesia, sino a todas las áreas y actividades del mundo, en las cuales los bautizados comprometidos aportarán sus valores cristianos¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Estos foros no incluyen los movimientos de Acción Católica. Hay expresiones locales de los nuevos movimientos eclesiales que describiremos en el apartado 3.2. y también expresiones del asociacionismo vinculado a las congregaciones religiosas que también mencionaremos en el apartado 3.3., pero además de éstas hay un número muy prolijo de asociaciones con nombres diversos como: Academia Catòlica de Sabadell, Adoració al Santíssim Sagrament (ARPU), Agrupació Cultural i Social, Agrupació de la Mare de Déu de Montalegre, Amics de Joan Roig Diggles, Associació Coordinadora per a l'Anxianitat, Associació d'ámics i devots de Sant Ramon de Penyafort, Associació de Viudes de Barcelona, Auxiliars Seglars Diocesanes, Comunidad Cristiana Fe i Llum, Comunitat del Gran Amic, Comunitat Shalom, Cultura, Informació i Cristianisme, Federació de Cristians de Catalunya, Germandat de Jesús Captiu i Nostra Senyora del Dolors, Germandat del Santíssim Crist Redemptor i de Nostra Senyora de la Soledat, Grup Claraeulàlies, Hospitalitat de la Mare de Déu de Lourdes, Lliga espiritual de la Mare de Déu de Montserrat, Lluïsos de Gràcia, Obra Social Cultural Sopena (Oscus), Schola Cordis Iesu, Seminari del Poble de Déu, Unió Espiritual de Mares Catòliques, Unió-Sodalitat Carles de Foucauld. Cfr. *DELEGACIÓ GENERAL D' APOSTOLAT SEGLAR: Directori 2003. Fòrum d'Organitzacions Catòliques d'Adults*, Barcelona, 2003.

¹⁴⁷ El «Cursillo» es una experiencia de presentación kerigmática del ser cristiano en tres días. Se hace una sola vez en la vida. El primer día del cursillo facilita el encuentro de la persona humana consigo misma; el segundo día le lleva a un encuentro personal con Cristo; y el tercero, le motiva a encontrarse con el prójimo en la comunidad familiar, eclesial, laboral y en todos los ambientes que conforman la realidad temporal. Las Ultreyas son encuentros a partir de testimonios y lectura espiritual que actualizan la experiencia del cursillo. A partir de los Cursillos se crean los Secretariados bien diocesanos o bien Nacionales de Cursillos de Cristiandad así como las Escuelas de dirigentes. En España editan la revista Kerigma.

2. LOS LLAMADOS NUEVOS MOVIMIENTOS ECLESIALES

A convocatoria del Pontificio Consejo para los Laicos, se celebra en Roma en 1998 el Congreso mundial de Movimientos Eclesiales: «Los movimientos eclesiales: Comunión y misión en los umbrales del Tercer milenio»¹⁴⁸. Este congreso convoca a una serie de Movimientos y pretende servir de reconocimiento y empuje de esta realidad. Se reúnen 250.000 personas de 56 movimientos y comunidades, encabezado por 350 delegados de todo el mundo. No es fácil delimitar cuáles son. Sin embargo, los que más comúnmente así se consideran son los siguientes: Neocatecumenales, Renovación Carismática, Focolares, Regnum Christi, Comunión y Liberación y Comunidad de San Egidio. Incluiremos aquí dos antiguos en España, el Opus Dei y la Asociación Católica de Propagandistas.

Neocatecumenales

Las Comunidades Neocatecumenales son fundadas por los laicos Kiko Argüello, pintor, y Carmen Hernández, del Instituto de las misioneras de Cristo Jesús. Propiamente es un itinerario catecumenal que pretende ser un camino de evangelización de adultos ya bautizados. Nace en Madrid en el barrio marginal de Palomeras Altas a principios de los años sesenta. Promueve la figura del laico como «itinerante» misionero que en familia en países diversos promueve el camino como medio de reevangelización y formación de nuevas parroquias. Alcanza el millón de miembros y se ha extendido en 105 países. Están presentes en unas 5000 parroquias de 880 diócesis, con más de 16.700 comunidades, de las cuales unas 8000 en Europa, 7300 en América, 800 en Asia y 600 en África. Promueven los Seminarios Misioneros «Redemptoris Mater», son ya 46, para la formación de sacerdotes al servicio de su movimiento y de la encarnación del mismo en las diócesis. Desde 1990 se han ordenado más de 700 presbíteros.

Renovación Carismática

Renovación Carismática, surge en febrero de 1967 a partir de un grupo de profesores jóvenes y alumnos de la Universidad Católica

¹⁴⁸ En realidad no es la primera vez que los movimientos eclesiales se reúnen. Una primera ocasión fue el Congreso internacional que se tuvo en Roma (24-27 de septiembre de 1981). Un segundo Coloquio internacional se desarrolló en Rocca di Papa (28 de febrero- 4 de marzo de 1987). Un tercer Congreso internacional, finalmente, se desarrolló en Bratislava (1-4 de abril de 1991).

del Espíritu Santo de Duquesne (EE.UU.). Es un movimiento de formación espiritual que subraya el papel del Espíritu Santo para la renovación de la persona bautizada y de la Iglesia. Es característica la oración de efusión con el signo de la imposición de las manos que todos los miembros se hacen mutuamente. Es de marcado carácter ecuménico.

Regnum Christi

Regnum Christi es un movimiento fundado por el sacerdote Marcial Maciel (1920-...) a finales de los cuarenta en la diócesis de Cuernavaca en México. Es un movimiento de apostolado formado por seglares, consagrados, diáconos y sacerdotes. A través de una acción apostólica personal y organizada contribuye a la difusión del mensaje de Jesucristo a la humanidad. Alienta el espíritu de iniciativa e impulsa la responsabilidad seglar, enraizada en el bautismo, de hacer de la fe el motor de la vida diaria en el ámbito personal, familiar, parroquial, profesional y social. Está asociado a *Legionarios de Cristo* que es una congregación religiosa de sacerdotes. Al final de los ochenta cuentan con 17 centros de formación de seminaristas y con 214 centros destinados a la formación de seglares. Entre ellos varios centros de estudios superiores en Roma y Nueva York. Tiene también varios centros de formación de mujeres laicas consagradas en Rhode Island (Estados Unidos), en Sao Paulo (Brasil), México, Madrid y Roma. *Los legionarios de Cristo* y los miembros del *Regnum Christi* dirigen varias universidades en México: la Universidad Anáhuac, la Anáhuac del Sur, Xalapa y Mayab; en Chile: la Universidad Alonso de Ovalle, en Italia: el Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum» y un Instituto Superior de Ciencias Religiosas. En España promueven el Centro Universitario Francisco de Vitoria. Las dos fundaciones más activas en España son Iuve-Cooperación y Mano Amiga, filiales de Iuve Inc. y Help Action Inc. (EE. UU.). Promueven la campaña 1 kilo de ayuda. Tienen importantes redes con líderes del Partido Popular.

Focolares —Opera di Maria—

El Movimiento de los Focolares (Opera di Maria). Su fundadora es Chiara Lubich. Nace a mediados de los años 40 en la ciudad de Trento en el marco de la II Guerra mundial. Se va for-

mando un grupo de personas que animadas por el Evangelio traducen en hechos concretos el amor al prójimo, particularmente a los más pobres. Hoy lo forman unos dos millones de personas en 182 países. En el centro del movimiento están los «focolares» varones y mujeres que viven en comunidades compuestas por laicos entregados a Dios según el propio estado casado o célibe. El movimiento «Humanidad Nueva» es la expresión de los Focolares para la acción social donde laicos de toda profesión ejercen el voluntariado. Es miembro del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas. Tommaso Sorgi, diputado democristiano italiano, es su responsable en los setenta. «Economía de Comunión» es la iniciativa que agrupa más de 700 empresas y actividades productivas para una economía abierta a las necesidades de los más pobres. En estas empresas, una parte de los beneficios se invierte en la empresa, otra en estructuras para la formación en el campo social, y una tercera se destina a los pobres. Impulsan el ecumenismo y el diálogo interreligioso. En Gran Bretaña, el Movimiento de los Focolares está formado no sólo por católicos sino también por anglicanos, presbiterianos, metodistas y bautistas. En Welwyn Garden City está naciendo una ciudadela ecuménica. Promueven en el ámbito cultural la Editorial Ciudad Nueva y la revista quincenal *Cittá Nuova*. Son célebres los *Mariápolis*, ciudades de María: días de vacaciones, comunión y evangelio, que en España vienen celebrándose anualmente desde 1964. Desarrollan también una actividad significativa en el campo artístico y musical. La Casa Azul en Buenos Aires (Argentina) donde se reúnen artistas y exponen expresiones musicales, teatrales, pictóricas. Tienen dos grupos musicales «Gen Rosso» y «Gen Verde». Han promovido 20 ciudadelas como experimento de sociedad renovada por el Evangelio. Los comprometidos en política están asociados en el Movimiento de la Unidad. En España promueven *Veritas* la Agencia Católica de noticias de España. Es un proyecto informativo puesto en marcha por la Universidad Católica San Antonio de Murcia, en colaboración con la Agencia Católica Internacional de noticias *Zenit*. Su finalidad es proporcionar a los medios de comunicación españoles y de habla hispana un servicio de noticias que recoja los acontecimientos y temas de naturaleza religiosa que se producen en España, así como generar un cauce de entrada a la sociedad de la información de las noticias que se producen en las instituciones y grupos católicos españoles.

Comunión y Liberación es un movimiento eclesial de jóvenes y adultos nacido bajo el impulso del sacerdote milanés Luigi Giussani en 1954¹⁴⁹. Su finalidad es la educación cristiana madura de sus propios seguidores y la colaboración con la misión de la Iglesia en todos los ámbitos de la sociedad contemporánea. Para CL el acontecimiento cristiano, vivido en la comunión, es el fundamento de la auténtica liberación del hombre. Está presente en cerca de setenta países en todos los continentes. El instrumento principal de formación de los seguidores del movimiento es la catequesis semanal denominada «Escuela de comunidad». La revista oficial del movimiento es la publicación mensual internacional *Tracce-Litterae Comunioneis*. Publican también la revista internacional *Huellas*. Las personas laicas de CL consagrados a Dios en la virginidad se agregan en la asociación «Memores Domini». La acción pública de los cielinos se desarrolla bajo el principio de unidad en el ámbito de la economía social, de la cultura, de la solidaridad y de la política. Destaca la Compañía de las Obras que en Italia a principios de los noventa agrupaba 2.000 iniciativas socio-económicas. También los Centros Culturales «Charles Peguy». Roberto Formigoni, Presidente de la Región de Lombardía, es una referencia internacional del compromiso político de los cielinos. Líder de CL, ex presidente de la Compañía de las Obras ha sido diputado italiano en tres legislaturas y Vicepresidente del Parlamento europeo. En España se inicia en los setenta con la creación de la editorial Ediciones Encuentro de la mano de los matrimonios José Miguel Oriol y Carmina Salgado, y Jesús Carrascosa y Juana Echarri. Experimenta un crecimiento con la integración del movimiento Nueva Tierra en 1985 impulsado por los obispos J.L. Golfín y F. Javier Martínez. Están presentes en una veintena de diócesis. La Fraternidad de Comunión y Liberación, que reúne a los adultos del movimiento, cuenta con 850 personas si bien participan unas 2000 en la vida del movimiento de diferentes formas. El movimiento está presente en el mundo escolar y juvenil, universitario y, sobre todo, laboral. De él forman parte sacerdotes, en su mayoría diocesanos, estudiantes,

¹⁴⁹ Luigi GIUSSANI: *El movimiento de Comunión y Liberación*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987. Cfr. He estudiado detenidamente este movimiento comparando su concepción y práctica de presencia pública en comparación con la HOAC en Carlos GARCÍA DE ANDOIN: *La pretensión pública de la fe*, DDB, Bilbao, 1994. Para breve presentación ver Davide RONDONI: *Comunión y Liberación. Un movimiento en la Iglesia*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2000.

matrimonios, laicos consagrados —*Memores Domini*—, religiosas y religiosos. Desarrollan una presencia significativa en el ámbito de los medios de comunicación, particularmente la COPE y Alfa y Omega. Nombres propios son Cristina López Schlichting, conductora del programa vespertino «Las tardes con Cristina» y José Luis Restán, Director de Programas Socio-religiosos, ambos en la COPE.

Comunidad de San Egidio

Este movimiento nace en Roma en 1968¹⁵⁰. Tiene su corazón en el populoso y antiguo barrio del Trastevere, en la Iglesia romana de San Egidio, de la que tomó el nombre. Su líder laico es Andrea Riccardi, catedrático de historia de la Iglesia. El obispo Vincenzo Paglia y Mateo Zuppi son sacerdotes fuertemente implicados desde los años setenta. Desde el inicio han unido oración y compromiso. Hoy es un movimiento al que pertenecen más de 40.000 personas, comprometido en la evangelización y en la caridad en Roma, en Italia y en más de 60 países de diferentes continentes. En España están presentes en Barcelona y en Madrid. Sus notas de identidad son: la oración y escucha de la Palabra de Dios, que realizan a diario en hora vespertina en oración litúrgica; la comunicación del evangelio; la amistad, como fraternidad vivida, y la amistad solidaria con los pobres, desde el servicio gratuito y voluntario a través de múltiples iniciativas hacia inmigrantes, niños de barriadas pobres, ancianos... como las Escuelas de la Paz, el Comedor de Pobres o el acompañamiento a mayores en sus hogares. También hay dos líneas de actuación muy interiores al movimiento: el ecumenismo vivido como amistad, oración y búsqueda de la unidad entre cristianos del mundo entero, promovida a través de las Jornadas mundiales de Oración por la Paz y el diálogo Inter-religioso, que organizan anualmente desde Asís; y el diálogo como modo de vivir y como método para la reconciliación en los conflictos. En este aspecto destaca su papel de mediación para los acuerdos de Paz en Mozambique (1992) y en Liberia (2004). Algunas de sus acciones más significativas son: las Jornadas mundiales por la paz y el diálogo interreligioso, que comenzaron en Asís en 1986 con la asistencia del papa Juan Pablo II; la Campaña contra la Pena de Muerte junto a Amnistía Internacional y la acción Ciu-

¹⁵⁰ Andrea RICARDI: *San Egidio, Roma y el Mundo*, Ciudad Nueva, Madrid, 1998.

dades contra la Pena de Muerte; la comida de pobres en las Iglesias el día de Navidad; y, en la actualidad, están desarrollando una importante actuación en la lucha contra el SIDA en África a través del programa «Dream». El País del Arco Iris es la participación de niños y jóvenes en el conjunto de la vida y las actividades del movimiento.

Opus Dei

Si bien es una Prelatura personal, también se suele encuadrar en los movimientos eclesiales. A la «Obra de Dios» pertenecen 80.000 personas de los cinco continentes. A partir de 1928 el sacerdote español canonizado José María Escrivá de Balaguer se propone la promoción del apostolado de los laicos. La finalidad a la que el Opus Dei aspira es favorecer la búsqueda de la santidad y el ejercicio del apostolado por parte de los cristianos que viven en medio del mundo, cualquiera que sea su estado o condición. A través de la atención pastoral estimula a llevar a la práctica el Evangelio, mediante el ejercicio de las virtudes cristianas y la santificación del trabajo. Santificar el trabajo significa, para los fieles de la prelatura, trabajar según el espíritu de Jesucristo: realizar la propia tarea con perfección, para dar gloria a Dios y para servir a los demás, y contribuir de este modo a santificar el mundo, haciendo presente el espíritu del Evangelio en todas las actividades y realidades temporales. El Opus Dei cuenta con la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz a la que pertenecen unos 2.000 diáconos y presbíteros incardinados en distintas diócesis de todo el mundo. La publicación más célebre es el *Camino* del cual se han publicado cerca de 4,5 millones de ejemplares en 43 idiomas. Entre otros centros educativos cuentan en España con la Universidad de Navarra. Ministros miembros del Opus Dei como Alberto Ullastres, de Comercio; Mariano Navarro Rubio, de Hacienda; y después, Laureano López Rodó y López Bravo lideraron la liberalización y modernización económica de España en el tardofranquismo.

Asociación Católica de Propagandistas

Es una realidad de España no proyectada a nivel internacional e históricamente anterior a los nuevos movimientos eclesiales. No obstante la realidad de estos en España es precisamente aglutina-

da en torno al Congreso de Católicos y Vida Pública que lleva celebrándose anualmente desde 1999 a iniciativa de ACP por medio de la Universidad San Pablo-CEU. El padre jesuita Ángel Ayala es el Fundador de la ACP. Su propósito era la formación de minorías desde una perspectiva cristiana, para la vida pública y la dirección del país en todos los ámbitos: cultural, moral, económico, político. En el inicio 1909 se llamó Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas. En 20 años los propagandistas adquieren una notable influencia a través del periódico *El Debate* dirigido por Angel Herrera Oria, luego obispo y cardenal. Llegarán a convertirse en un grupo clave de las derechas católicas españolas, con la fundación del partido Acción Popular que se convertirá en el núcleo aglutinador de la CEDA en la II República. Tendrá un importante papel en la apertura del régimen franquista y en la adopción del régimen concordatario, así como en los gobiernos de la transición. Hoy, la Asociación Católica de Propagandistas es una asociación canónica privada de seglares con el objetivo de la formación de hombres y mujeres para la vida pública. Dentro de las obras educativas de la Asociación Católica de Propagandistas debe destacarse la Fundación Universitaria San Pablo-CEU, con sus 26 centros distribuidos en siete ciudades españolas, con 2.800 profesores. La principal iniciativa, por su trascendencia, es la Universidad San Pablo-CEU en Madrid —el CEU, Centro de Estudios Universitarios, nació en 1932 en la XIX Asamblea de la Asociación Católica de Propagandistas—. A ésta se suma la de la Universidad Cardenal Herrera-CEU de Valencia y Abat Oliva-CEU en Barcelona. Además, hay que añadir el Colegio Mayor Universitario San Pablo, en el que han estudiado destacadas personalidades del mundo de la política, de la economía y de la cultura. Alfonso Coronel de Palma y Martínez-Agulló, de Madrid, es actualmente el presidente de la ACNP y de la Fundación San Pablo-CEU.

3. LAICADO Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS: LA MISIÓN COMPARTIDA

Este signo de los tiempos también afecta a la vida religiosa. En efecto, muchas congregaciones religiosas han ido viviendo cómo la colaboración de los laicos en calidad de profesionales en los centros educativos ha ido convirtiéndose en necesidad, en deseo o en posibilidad de compartir el carisma de la orden. Démonos cuenta que hoy los centros de los que son titulares las órdenes religiosas

cuentan con 80.959 profesores¹⁵¹. Otras han ido viendo cómo los jóvenes de sus respectivas iniciativas de pastoral de juventud y de voluntariado social maduran su fe cristiana de una manera vocacional inspirados por el carisma de la congregación no necesariamente para el estado de vida religioso. Así, de una forma u otra, más tarde o más temprano proliferan el número de congregaciones que se han planteado la opción por el laicado y particularmente la apertura a releer el propio carisma con el fin de incorporar a él a los laicos. En España en el año 2001 según el oportuno estudio de Fernando Vidal y María Llinás de la Universidad de Comillas «Asociacionismo religioso laico vinculado a congregaciones religiosas. España 2001», hay un bloque asociativo ligado a las congregaciones religiosas que reúne a 600.000 personas y dentro de este hay, al menos, un núcleo duro de asociacionismo laical religioso que está constituido por 45 entidades distribuidas en 795 sub-agrupaciones por toda España y que afilian a 51.927 personas¹⁵².

En España hay 390 congregaciones repartidas en 9.000 comunidades locales de religiosos de los cuales 50.831 son religiosas y 16.618 religiosos, según datos de la FERE. En esta realidad las asociaciones religiosas que agrupan a laicos presentan una enorme diversidad. El estudio sociológico mencionado opera sobre una muestra de 32 asociaciones que intentan representar todas las formulaciones que se encuentran en la realidad asociativa religiosa ligada a congregaciones en la España actual. Así la tipificación es la siguiente: hay macroasociaciones organizadas como redes orantes de grupos y personas (Apostolado de la Oración: 500.000 socios); pequeñas asociaciones ligadas a monasterios (Fraternidad Cisterciense de Santa María de Huerta o la Asociación Comunión de la Paz); asociaciones infantil-juveniles de carácter colegial (Federació D'associacions Ma Oberta-Cor Obert De Catalunya, Asociación Juvenil Fuego Nuevo, Grupos Vidas, Jóvenes de Vicenta María, Juven San José o Movimiento Calasancio); cofradías tradicionales como la Cofradía del Carmen; grandes asociaciones tradicionales de adultos mayores volcados a obras sociales como la Sociedad

¹⁵¹ Según datos de la Federación de Enseñanza Religiosa de España hay 2.790 centros de enseñanza de niveles no universitarios, con 45.240 aulas en las que estudian 1.500.037 alumnos (aproximadamente, 2.500.000 de padres) e imparten docencia 80.959 profesores. La FERE mantiene también 417 escuelas infantiles y 34 centros de educación de adultos.

¹⁵² Fernando VIDAL, «Asociacionismo religioso laico vinculado a congregaciones religiosas. España '2001», en *Confer* 158 (2002).

San Vicente Paúl; pequeñas asociaciones religiosas creadas a partir de un voluntariado social como la Familia Camiliana; asociaciones pequeñas y medianas principalmente de adultos o jóvenes-adultos, muy vinculadas a sus instituciones religiosas matrices (Asociación Laical Sagrada Familia de Burdeos, Asociados de los Clérigos de San Viator, Comunidad de Comunidades de la Parroquia de Guadalupe, Comunidades de Itaka, Jaire, Javerianos Laicos, Valdeka, Familia Jesús-María, Laicado Vedruna, Familia Seglar Pasionista, Misioneros Seglares Verbo Divino, Movimiento y Talleres de Nazaret y el Grupo Misionero y Familia Extensiva); asociaciones grandes, principalmente de adultos o jóvenes-adultos, muy vinculadas a sus órdenes y congregaciones (Cooperadores Salesianos, Fraternidades Marianistas, Fraternidades Maristas Champagnat, Comunidad de Vida Cristiana, Seglares Claretianos y Orden Seglar de los Carmelitas Descalzos); asociaciones juveniles muy ligadas a sus instituciones de referencia como es el caso de las Juventudes Marianas Vicencianas.

Como puede observarse lo que hoy está planteándose el mundo de las Congregaciones religiosas en España respecto al laicado requeriría un estudio pormenorizado y sistemático que escapa a las posibilidades de este trabajo. Así que tomaremos algunas muestras: Compañía de Jesús, Seglares Claretianos, Hermanos de La Salle, Compañía de María, Asociados a San Viator y Escolapios¹⁵³. A ello añadiremos la experiencia de Adsis, que no encaja exactamente aquí pero tampoco en los dos apartados anteriores.

Comunidades de Vida Cristiana y laicado ignaciano

CVX es un movimiento laico vinculado a los jesuitas y promovido por ellos, extendido por cerca de 60 países. Bajo el impulso renovador de Pedro Arrupe toman el relevo en 1964 a las Congregaciones Marianas que nacieran en el siglo XVI. Este movimiento considera los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola como la fuente específica y el instrumento característico de la espiritualidad de las Comunidades de Vida Cristiana. En los Principios Generales se expresa la vocación de las Comunidades de Vida Cristiana. Son un servicio para cristianos hombres y mujeres, adultos y

¹⁵³ Pertenecen a una y otra congregación los máximos responsables de la Unión de Conferencias Europeas de Superiores Mayores, que agrupa a unos 400.0000 religiosos y religiosas. El Presidente es, desde el 2000, Jesús M^a LECEA SAÍZ, escolapio, y la Secretaria General, desde 2003, Ana M^a GARBAYO ABASCAL, de la Compañía de María.

jóvenes, de todas las condiciones sociales que desean seguir más de cerca a Jesucristo y trabajar con Él en la construcción del Reino. Se trata de impulsar cristianos comprometidos en la vida diaria, que dan testimonio en la Iglesia y en la sociedad de los valores humanos y evangélicos esenciales para la dignidad de la persona, el bienestar de la familia y la integridad de la creación. Plantean con centralidad la necesidad de trabajar por la justicia, con una opción preferencial por los pobres y un estilo de vida sencillo, que exprese la propia libertad y la solidaridad con ellos. Tratan de realizar la unidad de vida en respuesta a la llamada de Cristo nos hace desde dentro del mundo en que vivimos. En los años 90 el movimiento ha ido madurando su identidad y su relación con la Compañía de Jesús. La Congregación General 34 de la Compañía de Jesús (1995) abordó con profundidad el desafío del laicado y desde ahí manifestó su apuesta por CVX y por una nueva fórmula de relación entre las dos organizaciones ignacianas: «La Compañía de Jesús reconoce como una gracia de nuestro tiempo y una esperanza para el futuro el que los laicos tomen parte activa, consciente y responsable en la misión de la Iglesia en este decisivo momento de la historia, (Juan Pablo II, *Christifideles laici*, 3.). Deseamos responder a esta gracia poniéndonos al servicio de la plena realización de la misión de los laicos y nos comprometemos a llevarla a buen término cooperando con ellos en su misión». Entre varios «medios privilegiados tanto para la formación cristiana de los laicos en la Espiritualidad Ignaciana, como para la colaboración en una misión común, la Compañía promueve activamente las Comunidades de Vida Cristiana, que se dirigen a las personas que, formadas en los Ejercicios Espirituales, han oído la llamada de Jesús para seguirle más de cerca y para comprometerse a trabajar con los hombres, mediante el testimonio y el servicio apostólico. La dimensión comunitaria sirve de base a este compromiso apostólico. Nosotros (Jesuitas) nos comprometemos a hacerlos partícipes de la Espiritualidad Ignaciana y a acompañarlos en su misión» (CG 34, decr. 13, 1 y 17). En España han asumido el compromiso permanente o temporal de CVX unas 700 personas en cerca de 40 provincias. Colaboran activamente en la ONG *Entreculturas* para la solidaridad Norte-Sur, en los *Centros de Fe y Cultura* que promueven los jesuitas, así como en los colegios y universidades, y en las diferentes publicaciones.

Sin embargo la cuestión del laicado en el ámbito jesuita no se agota aquí. Tanto en el ámbito de la educación como en el ámbito de la espiritualidad se ha ido produciendo un fenómeno por el

cual los que eran colaboradores han ido transformándose en colegas y han ido demandando con insistencia alimentarse en la espiritualidad de la orden. Los laicos, conservando su identidad como tales, han ido haciendo suyo el carisma ignaciano definiéndolo con formas laicas, haciendo una contribución creativa a él. Por ejemplo, la importancia que hoy tienen los Ejercicios en la Vida Ordinaria viene precisamente modulada desde la vida laical. La pregunta que se hacen es si se puede identificar carisma ignaciano con jesuita. Si acaso hay que reconocer que la forma de vida jesuita es una entre otras bajo las que puede vivirse y expresarse el carisma ignaciano. Los jesuitas están desarrollando la experiencia de los asociados no exenta de interrogantes «¿Cómo puede un asociado con esposa y niños, con su casa hipotecada, sus negocios profesionales, ir de ciudad en ciudad por razón del magis? ¿Trabajarán los socios seculares principalmente en instituciones jesuitas? ¿O seguirán el carisma ignaciano para comenzar obras propias? ¿Puede el carisma ignaciano vivirse sin soporte institucional o con sólo el de las CVX?»¹⁵⁴. Hoy se ven impelidos a clarificar en qué consiste el lazo estrecho entre laicos y jesuitas inspirados por un mismo carisma en orden a una misma misión. Los laicos reclaman la inclusión sistemática en los procesos de discernimiento sobre las prioridades de la Provincia. Algunas Provincias han invitado a laicos asociados a tomar parte en el gobierno de la Provincia. Joyceam Hagen es directora de la Provincia de Oregón de ministerios pastorales y Marie Joyce, consultora de la Provincia de Australia. La reciprocidad parece ser el reto de la relación entre jesuitas y laicos y laicos ignacianos.

Seglares claretianos

Es un movimiento laical de la familia claretiana que manifiesta su adhesión a Cristo bajo el estilo de vida y el espíritu de San Antonio M^a Claret. Se inicia a mediados de los años 80. Se extiende por varios países de América Latina, España e Italia, con casi 1000 miembros en 125 grupos de los que más de 300 componen la asociación en España. Los Claretianos, «Hijos del Inmaculado Corazón de María» (C. M. F. = Cordis Mariae Filius) son una Congre-

¹⁵⁴ «La reciprocidad». Documento de internet. http://jhspage.tripod.com/La_nueva_relacion_de_Jesuitas_y_laic_s.html. Se dice que está tomado de *Revista de espiritualidad ignaciana*, CIS 96, Roma, 2001.

gación de Misioneros fundada por San Antonio María Claret en 1849, en la diócesis catalana de Vic, España. Colaboran en la misión claretiana en la pastoral indígena, afroamericana y campesina, en las Misiones Populares, en la Pastoral Parroquial, en la Pastoral Juvenil y Educativa, en la promoción y formación de nuevos misioneros y en el Servicio Misionero de la Palabra.

Movimiento laical lasaliano

San Juan Bautista De La Salle (Reims, 1651-1719) inicia su obra apostólica en 1679. Junto a un grupo de hermanos funda el Instituto de los Hermanos de la Salle. Precisamente dejó su título de canónico y sus tareas sacerdotales con el fin de dedicarse por entero a la educación de los niños pobres para que fueran buenos ciudadanos y buenos cristianos, y a la formación de educadores cristianos.

A partir del Concilio Vaticano II los Capítulos Generales de los Hermanos de las Escuelas Cristianas han insistido en la asociación de laicos, renovando el estudio del voto de Asociación (1976), publicando una Carta a la Familia Lasaliana (1986), desarrollando el tema de la Misión Compartida (1993), escogiendo como tema central del 43° Capítulo (mayo y junio de 2000): «Asociados para el Servicio Educativo de los Pobres como respuesta lasaliana a los desafíos del siglo XXI». Los dos últimos Capítulos Generales invitaron a participar durante un período a los Consultores Seglares en sus trabajos concernientes a la misión. En el mundo lasaliano hoy se distinguen diferentes tipos de asociados y diferentes tipos de asociaciones. Para aclarar el vocabulario, el último Capítulo comenzó haciendo la distinción entre los colaboradores, los que colaboran de hecho en la tarea, y los asociados. Estos asociados son personas que tienen una proximidad real con los Hermanos y los Seglares fuertemente comprometidos en la misión lasaliana. Si son profesores, tienen conciencia de vivir una vocación, se han formado, comparten el proyecto educativo y se comprometen efectivamente en la misión.

Pero se puede ser asociado a diferentes niveles y según los períodos de su propia vida. Hay asociados de corazón: lo son por razones de amistad, recuerdo de la educación recibida, actividades puntuales de apoyo y de participación en la misión. Es el caso de las asociaciones de antiguos alumnos, así como ciertas asociaciones de padres, antiguos padres o amigos de la escuela. Hay asociados en nombre de una espiritualidad para el desarrollo de su vida cris-

tiana. El Capítulo los agrupa en las «asociaciones de carácter espiritual». A menudo, toman la forma de un movimiento o de un grupo de vida cristiana que tiene un reglamento para todos los miembros y fija sus momentos de reunión durante el año; por ejemplo, el movimiento *Signum Fidei*, la *Fraternidad Lasaliana Seglar* en Francia, los grupos de búsqueda, las «Comunidades Cristianas La Salle» en España y otras experiencias de vida comunitaria. Hay asociados que participan en la misión educativa. Algunos lo hacen de forma temporal, por ejemplo, los Jóvenes Voluntarios Lasalianos que participan durante uno o varios años en un servicio educativo de los pobres con los Hermanos. Otros participan en la misión a causa de su oficio, durante toda su vida: profesores, educadores, animadores de pastoral, directores de centro... Otros seglares, dependiendo de países y culturas, tienen un nivel de responsabilidad muy importante en los centros como directores o a nivel institucional, al servicio de la red de centros escolares de un Distrito. Forman parte de asociaciones que el Capítulo llama, «las asociaciones de carácter jurídico o funcional». En esta situación esta la Asociación La Salle en Francia, los miembros de los *Leadership Teams* de algunos Distritos norteamericanos o también los Delegados Seglares de la Tutela, los Seglares comprometidos de Bélgica Norte para el seguimiento de las antiguas escuelas de los Hermanos —*Vlams Lasallianse Perpektief*—. Por fin, podríamos poner ahí a los numerosos seglares encargados de la formación y animación en los Distritos. También existen, independientes del Instituto, pero en relación de amistad y colaboración con él, las «asociaciones de carácter canónico» como es el caso de los dos Institutos de Hermanas y la Unión de Catequistas de Jesús Crucificado de Turín. Para aceptar y promover estas asociaciones y su integración en la misión, el 43^o Capítulo General tomó decisiones concernientes a la participación de los asociados lasalianos en los organismos de decisión referentes a la misión lasaliana. Pidió la creación de estructuras de participación a nivel de Distrito y creó, a nivel internacional, es decir de todo el Instituto, el Consejo Permanente de la Misión Educativa Lasaliana y la Comisión «Asociados para el servicio educativo de los pobres» en los cuales Seglares y Hermanos trabajan juntos. Antes del Capítulo General se ha comenzado a celebrar una Asamblea Internacional de la Misión Educativa Lasaliana. Los Antiguos Alumnos por su parte, se organizan en Asociaciones. A través de ellas, pueden continuar manteniendo relaciones de amistad y desarrollar la solidaridad entre los miembros y con las escuelas en las que estuvieron.

Santa Juana de Lestonnac (Bordeaux, 1556-1640) es la fundadora de la Orden de Nuestra Señora, llamada Instituto Compañía de María Nuestra Señora, que inspirado en la espiritualidad ignaciana, se dedica inicialmente a las niñas y jóvenes pobres y a su educación. La Compañía de María empujada por la crisis vocacional comenzó a compartir la responsabilidad de la obra educativa con personas laicas y esto fue trayendo una experiencia de una gran riqueza. A partir de ahí muchos laicos crecen en el talante apostólico y demandan la espiritualidad que les anima. Esto abre un camino sobre el que el XIV Capítulo General (1997) de la Compañía se centra precisamente: «Educación, Misión de la Compañía con los laicos, en el umbral del siglo XXI». Sirvió para resaltar la importancia de los laicos en la realización de la Misión de la Compañía, maduran la concepción de una Misión compartida, en un proceso interactivo y de construcción conjunta. En éste hay una ponencia «Los laicos en la historia de la Compañía» de Carmen Rodríguez, Josefina Gil Huidobro y María Ángeles Martínez (O.D.N.) que plantea el tema de una forma sistemática¹⁵⁵.

Es significativa la relectura de la historia de la propia orden desde la perspectiva laical a través de algunos dinamismo subyacentes entre los que cabe destacar la importancia de recuperar la vida laica de la fundadora como parte de la historia del carisma. Juana de Lestonnac, casada durante 24 años y madre de cuatro hijos, que después de enviudar y haber educado cristianamente a sus hijos, y a partir del fervor religioso que había vivido toda su vida, optó por consagrarse a Dios al servicio de los pobres y necesitados. En segundo lugar, rescatan la cita entrecomillada del Breve de aprobación de la Orden de Nuestra Señora «Salvatoris et Domini» del papa Paulo V (7 de abril de 1607) donde se habla expresamente como colaboradores de la orden de «otras devotas mujeres casadas»: «Podrán ser admitidas como auxiliares de este pío Instituto otras devotas mujeres casadas, las cuales en unión de las Religiosas se ocuparán de la instrucción de las niñas, siempre dentro de la clausura del Monasterio».

Esta posibilidad ya planteada en el origen de la Compañía como dice la ponencia, «viene a dar pleno sentido a lo que en la actualidad vivimos como religiosas educadoras en los distintos campos de misión, de un modo particular ilumina lo que hoy intenta-

¹⁵⁵ <http://usuarios.lycos.es/ciamaria/Documentos/laicoshistoria.html>

mos vivir en los colegios y llamamos Comunidades Educativas, comunidades donde estamos compartiendo codo a codo con laicos y laicas nuestra misión».

En tercer lugar, la existencia desde el inicio de una Congregación Mariana asociada a la Orden atraída por su fervor y compuesta por mujeres de diferente estado y condición bajo la guía de una religiosa.

Sin duda en esta Compañía es la experiencia del trabajo cotidiano con las laicas en los centros educativos la que ha llevado a hacer emerger un nuevo planteamiento en relación al laicado, a su misión y espiritualidad y en relación a la propia Compañía y a las posibilidades de integración en ella de los propios laicos.

Constatan en estos años el proceso que se va dando. Ya en 1994 en la Asamblea de Japón observan como señales del mismo la progresiva implicación de los laicos, el cambio de mentalidad que en ellas se va dando, percibiéndolos de ser colaboradores a sentirse complementadas y enriquecidas, los deseos en las religiosas de compartir con los laicos lo que son y la propia espiritualidad, la sistematización de procesos, la creación de grupos sobre la experiencia de los ejercicios ignacianos, las experiencias de acompañamiento del proceso espiritual de estos grupos por religiosas, la unión como Familia Compañía de María, la propuesta de un Proyecto de vida laical con la espiritualidad de la Compañía, etc.

Entre las exigencias que en el umbral del siglo XXI se presentan a la Compañía se citan: ser educadores de la fe al servicio de la justicia con los laicos; vivir con los laicos una Iglesia de comunión y una espiritualidad de encarnación; descubrir como mujeres consagradas la propia laicidad de bautizadas; la exigencia de formación permanente de todo el cuerpo apostólico religiosas y laicos; la preparación de algunas religiosas para el servicio de acompañamiento a los laicos como un nuevo ministerio educativo; la no manipulación de los laicos en su propio camino, de dejarles ser protagonistas de su proceso, ir al lado de ellos y detrás del Espíritu.

Sin duda, la perspectiva de la incorporación de los laicos como sujeto se presenta para la Compañía de María como un reto y sobre todo como una esperanza de futuro.

Laicos asociados de los clérigos de San Viator

Es una asociación formada en España por 39 miembros fue fundada en 1980. Son colaboradores cercanos a los Clérigos de San

Viator, principalmente en los centros de enseñanza que estos tienen. Supone una incorporación a la realidad comunitaria y espiritual de los seguidores del P. Querbes. Tiene un proceso de incorporación a la asociación largo y exigente. Previo cumplimiento de ciertas condiciones de estabilidad económica y afectiva, se cursa una solicitud de inserción que se prolonga durante un año en la asociación con el fin de vivir una experiencia de reflexión, conocimiento y formación. Después, si el candidato desea incorporarse formula una petición formal que la comunidad delibera y eleva al superior provincial para su eventual aprobación. En la asociación están integrados en comunidades locales donde participan las personas que han formulado un compromiso temporal o permanente. Los que están iniciándose en ese año de preparación no asisten a las reuniones de decisión comunitaria. Las comunidades colegiales son más numerosas y eso hace posible que sean más activas, pero todas están similarmente integradas en la asociación. Las diferencias entre los socios sólo vienen marcadas por el tiempo de veterania que lleva a cada uno, pero entre las sedes vienen marcadas sobre todo por su ubicación en parroquia o colegios. Hay una experiencia singular, aún embrionaria, que busca la incorporación de inmigrantes y desempleados.

Laicado escolapio y escolapio laico

Los seguidores de San José de Calasanz (1557-1648), pedagogo español que inició con la fundación de las Escuelas Pías la larga y difícil marcha hacia la universalización de la enseñanza gratuita, pertenecen a la avanzadilla de los planteamientos de las congregaciones religiosas en relación al laicado.

Tras una amplia reflexión, basada en su dilatada experiencia pastoral y educativa con los laicos plasmada en el documento aprobado por el Capítulo General (1997) bajo el título «El laicado en las Escuelas Pías», concluyeron que el caminar conjunto laicos y religiosos era una «opción institucional irreversible». Así han ido madurando esta apuesta a través de la creación de la Fraternidad de las Escuelas Pías como asociación de fieles vinculada a la orden, de la reflexión sobre el carisma y el ministerio escolapio, y la elaboración del Estatuto del Escolapio laico en 2001 aprobado «ad experimentum» por la Provincia de Vasconia. Este proceso queda enmarcado en el «Directorio del Laicado» aprobado por la Congregación General en diciembre de 2001. En este documento se definen las diferentes modalidades de relación de los laicos con la Congre-

gación así como las diferentes ofertas de la orden a cada una de estas modalidades. A éste sucederá el «Programa formativo» en proceso de elaboración para todo el laicado escolapio. Es importante el esfuerzo que realizan por integrar en la familia escolapia a todo tipo de persona, pero a la vez el logro de clarificar desde una perspectiva evangelizadora los diferentes modos de vinculación con la Orden. Son cuatro: la modalidad de *cooperación*, la de *misión compartida*, la de *integración en el carisma* y la de *integración carismática y jurídica*.

La modalidad de *cooperación*, se refiere a todos los laicos que cooperan activamente en los proyectos escolapios, sean centros educativos, educación no formal, iniciativas sociales, parroquias...

La modalidad de *misión compartida* se refiere a quienes se sienten implicados personal y corresponsablemente en la misión de las Escuelas Pías que entienden compartida, desde una vivencia personal de fe.

La modalidad de *integración en el carisma*, quienes comparten el carisma de Calasanz y los escolapios, la forma de leer el evangelio y vivirlo específicamente según lo vivió Calasanz.

La modalidad de *integración carismática y jurídica*, quienes, además de lo anterior, quieren comprometer como laicos su vida con la Orden, temporal o definitivamente, con un vínculo también jurídico. Es el escolapio laico.

Esta última figura, la del Escolapio laico es la más novedosa. Con el fin de clarificarla elaboran el «Estatuto del Escolapio laico» (2001) así como un ulterior reglamento de «Normas para la aplicación del Estatuto del Escolapio Laico». Se dice que son personas que, habiendo vivido un proceso previo con los escolapios, piden a la Orden «participar del carisma escolapio, manteniendo su propio estado laical», participación que ella reconoce, naciendo así esta figura que es «el fruto del derecho de asociación y agregación a la Orden de miembros de las comunidades laicales escolapias de la Provincia de Vasconia» (Art. 2). La vocación del escolapio laico «comparte misión, espiritualidad y carisma con la vocación religiosa, propia de la Orden de las Escuelas Pías, sin perder ninguna de las dos vocaciones, la religiosa y la laical, su propia identidad, enriqueciéndose y complementándose mutuamente» (Art. 4).

El escolapio laico tiene unas exigencias de estilo de vida en consonancia con el evangelio y de vida espiritual intensa que se han de plasmar en un proyecto vocacional de vida. Vivirá los Consejos evangélicos según su estado de vida. Para garantizar un talante austero y solidario elabora anualmente un presupuesto que será

contrastado en su comunidad de pertenencia y aprobado por la Congregación provincial, en el que se señalarán las cantidades propias de sus necesidades familiares y el modelo propio de compartir con la orden (Art. 39). La vivienda y los bienes que posea previos a la primera vinculación podrán seguir siendo propios (Reglamento n. 62).

Respecto a la misión si bien participa de la misión y apostolado de la obra escolapia de la educación integral de niños y jóvenes, puede participar en obras de titularidad de las Escuelas Pías bien como profesional o como voluntario. Ha de mostrar una disponibilidad a la dirección escolapia sobre la base del diálogo y de su estado propio de vida (Arts. 12-15 y Reglamento nn. 52-53). La asunción de compromisos sociales y políticos se da en consonancia y libertad con su propia vocación laical, «sin implicación institucional» (Art. 31).

Implica la «integración en una comunidad de la Provincia que el P. Provincial designe, sin romper la vinculación con la comunidad laical de origen». Tal comunidad puede ser de varios tipos: sólo de escolapios laicos, de «experiencia y misión», formada por religiosos y laicos, o «de vida y techo», formada por religiosos y laicos varones (Art. 34).

En el caso de casados, la pareja tendrá que asumir y participar activamente en la llamada (Art. 19). La formación de una familia exige tener especial cuidado en «garantizar a la vez la adecuada autonomía de la vida familiar y su integración» en la Orden (Art. 29). El domicilio propio del Escolapio Laico contará en los directorios de casas de la Orden (Reglamento, n. 50)

Hay un tiempo de formación y maduración para una vinculación definitiva. Ésta se realiza por promesa pública en el marco de la Eucaristía (Art. 22).

El Escolapio laico con una vinculación definitiva tiene voz, voto y plenos derechos y deberes en todas las decisiones que tengan que ver con la misión y vida escolapias siempre que no vaya contra las Constituciones, Regla o el Ordenamiento Canónico. Representantes de los escolapios laicos, elegidos por religiosos y laicos formarán parte del Capítulo Provincial con voz pero sin voto, sin que su número exceda el 10% de los capitulares (Reglamento nn. 36-39).

Adsis

Finalmente es pertinente mencionar a *Adsis* un movimiento difícilmente encajable tanto en las formas que se ha expresado de tradición religiosa como en las que se ha expresado de tradición

laical. Sin embargo es más fácilmente comprensible a la luz de los ensayos que están haciendo diferentes Congregaciones religiosas por plantear hasta el fondo las posibilidades de compartir la vocación laical y la religiosa. Es un movimiento cristiano de comunidades de techo y vida en las que conviven hombres y mujeres, matrimonios, con sus hijos, célibes, sacerdotes y laicos. Comparten los bienes y tienen un ritmo diario de oración comunitaria, así como revisión de la vida personal y común. Nace en la diócesis de Bilbao en los años 60. Su fundador es José Luis Pérez un religioso salesiano. En la actualidad el Movimiento Adsis agrupa a 1.500 miembros entre socios y asociados. Desarrolla su misión en el servicio a los pobres y a la educación de jóvenes. Se ofrecen a las diócesis y parroquias para la educación en la fe de jóvenes y desarrollan diferentes proyectos de Iniciativa Social frente a la pobreza y la exclusión social en España, Italia y América Latina en promoción de empleo, asistencia en cárceles, minorías étnicas e inmigrantes, hogares de acogida, orientación juvenil, desarrollo global comunitario, cooperación «Norte-Sur» y Comercio Justo.

4. LAS MUJERES: UN MOVIMIENTO TRANSVERSAL

Hemos intentado dar cuenta a lo largo del capítulo de las nuevas energías de santidad y participación del laicado que acontecen en la Iglesia tras el Concilio Vaticano II. Así lo hemos constatado en las Iglesias locales, en los llamados nuevos movimientos eclesiales y en la misión compartida de las congregaciones religiosas. Pues bien, hay un movimiento transversal, presente en todos los anteriores, y a la vez específico que es el de las mujeres cristianas tras su emancipación en la sociedad y, particularmente, en la Iglesia.

Personas y grupos significativos asumieron ya un protagonismo en el asociacionismo seglar antes del Concilio. Al menos en España destacan las mujeres de Acción Católica, no sólo en el periodo 1919-1936, sino también después en los años cincuenta. Recordemos precisamente que su actividad generó, ya en estos años, lo que son hoy los *Centros de Promoción de la Mujer* y la *Campaña contra el Hambre*, esto es, Manos Unidas. Pilar Belosillo, mencionada en el capítulo primero fue, precisamente en los cincuenta, Presidenta de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas. Es la experiencia de protagonismo asociativo e internacional que cuajó en estos años cincuenta la que empujó decididamente a favor de su presencia como auditoras laicas en el aula conciliar.

En la primera sesión del Concilio sólo participó el filósofo francés Jean Guitton. En la segunda Pablo VI sólo invitó a laicos varones. Entre ellos cabe destacar a los españoles Joaquín Ruiz Jiménez, entonces Presidente de Pax Romana, y Ramón Sugranyes, catalán Presidente de las OIC (Organizaciones Internacionales Católicas). Es en la sesión tercera cuando Pablo VI, tras una importante intervención del Cardenal Suenens que dijo que «la mitad del pueblo de Dios son mujeres y están ausentes aquí», decidió incorporar a un grupo de 22 mujeres como auditoras. Las auditoras laicas en el Concilio fueron trece: Luz Alvarez Icaza, fundadora junto a su marido del Movimiento Familiar Cristiano de México; Gertrude Ehrle, miembro del Consejo Mundial de las Organizaciones Femeninas Católicas; Rosemary Goldie, Secretaria Ejecutiva de COPE-CIAL; Marengi Marengo, de la Unión de Mujeres de Acción Católica Italiana; Joseph Maccarthy, del National Council of Catholic Women; Alda Micelli, Presidenta General de las Misiones de la Realeza de Cristo y del Centro Italiano Femenino; Marie Louise Monnet, Presidenta del Movimiento Internacional del Apostolado de los Medios Sociales Independientes; Marquesa Amelia, Presidenta de la Obra para la Asistencia Espiritual a los Ejercicios; Margarita Moyano Llerena, Presidenta de la Federación Mundial de las Juventudes Femeninas Católicas; Gladis Parentelli, Vicepresidenta del Movimiento Internacional de la Juventud Agrícola y Rural Católicas; Anne Marie Roeloffzen, Secretaria General de la Federación Mundial de las Juventudes Femeninas Católicas; Baronesa Hedwige de Skoda, miembro del Equipo Internacional del Renacimiento Cristiano; y la española Pilar Belosillo, en calidad de Presidenta de UMOFC (Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas), que agrupaba a 35 millones de mujeres en todo el mundo. Eran primicia de un protagonismo eclesial de la mujer que se había desarrollado con gran ímpetu en las dos décadas que precedieron al Concilio¹⁵⁶.

Tras el Concilio el diálogo ecuménico es para las mujeres católicas un factor de estímulo determinante¹⁵⁷. Hoy en día el feminismo católico es decididamente ecuménico. Es la falta de mujeres cristianas de otras confesiones cristianas como observadoras en el Concilio la razón por la que en 1965 el Secretariado para la Unidad de

¹⁵⁶ María SALAS LARRAZÁBAL-Teresa RODRÍGUEZ DE LECEA: *Pilar Belosillo: Nueva imagen de mujer en la Iglesia*, Federación de Movimientos de Acción Católica Española, Madrid, 2004, pp. 93-94.

¹⁵⁷ Sigo en esta reflexión el libro de María SALAS: *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Sal Terrae, Santander, 1993.

los Cristianos y el Departamento de Cooperación del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias, impulsaron una reunión en Vicarello, cerca de Roma, entre un grupo de las auditoras católicas y varias muje­res representantes de otras confesiones cristianas. Pues bien en aquel encuentro, las mujeres católicas descubrieron que entre sus colegas había «mujeres muy preparadas en Teología, en Biblia... Eran mujeres de una gran categoría» como dice Pilar Belosillo¹⁵⁸. Tras un inicial recelo el encuentro, ella misma lo cuenta, fue una gran experiencia: «Pero ¡que sorpresa!... ¡qué experiencia de verda­dero diálogo, de respeto, de libertad!... ¡qué estímulo a profundizar en la fe y en la conversión a Jesucristo y a su Evangelio!... ¡Qué descubrimiento de valores cristianos que nosotros teníamos más olvidados! ¡Qué inicios de consensos en lo esencial! Todo esto sería también el comienzo de una amistad profunda... Y la amistad en el Ecumenismo, es algo fundamental. ¡Y cuántas cosas en común en nuestra situación, como mujeres en la sociedad y en la Iglesia! ¡Qué cerca estábamos! Y al mismo tiempo ¡qué lejos!... cerca en el espíritu, en verdadera comunión (hecho desconcertante cuando la intercomunión no está aún admitida)... Lejos y bloqueadas por lo formal, por lo institucional...».

La reunión fue fecunda y recomendó a modo de conclusión las siguientes líneas de profundización:

— «Una reconsideración del significado del celibato y del papel de mujer célibe.

— La evolución del papel de la familia y de su independencia creciente respecto al entorno social.

— Evolución de la situación de la mujer casada frente a sus res­ponsabilidades familiares, ya trabaje a tiempo completo, a tiempo parcial, o como voluntaria.

— Nuevas posibilidades para la mujer de trabajar fuera de casa cuando los hijos se han hecho mayores.

— Nueva posibilidades de servicio abiertas a la mujer en las di­ferentes Iglesias.

— Contribución que las mujeres deben aportar al desarrollo de la teología.

— Contribución que las mujeres pueden ofrecer para crear un clima que favorezca la unidad»¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Pilar BELOSILLO: «Un Segundo Pentecostés», en *El Concilio del siglo XXI*, PPC, Madrid, 1987, p. 56 en María SALAS LARRAZÁBAL y Teresa RODRÍGUEZ DE LECEA: *Pilar Be­losillo...*, o.c., p. 117.

¹⁵⁹ María SALAS LARRAZÁBAL y Teresa RODRÍGUEZ DE LECEA: *Pilar Belosillo...*, o.c., p. 119.

Tras posteriores encuentros y alguna experiencia frustrada como el Enlace Femenino Ecuménico, conocido por WELC, se van generando no obstante redes de relación e intercambio que llevan al nacimiento en 1982 del Forum Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa, en Gwat (Suiza) que celebra cada cuatro años una Asamblea. Sus áreas de trabajo ecuménico son bioética y ecología, justicia y paz, teología y espiritualidad, y educación. En este foro se crea un grupo de teólogas del que formará parte Maria José Arana, religiosa del Sagrado Corazón, a la sazón doctora en Teología, que será co-presidenta del Fórum en el periodo 1990-1994. En la actualidad preside la Comisión Teología y Espiritualidad.

En el marco de esta iniciativa europea surgirá el interés por promover en España la acción de las mujeres en la Iglesia católica con un talante ecuménico, con la creación en 1986 de la asociación FEM (Foro de Estudios sobre la Mujer), como miembro adherido al Forum Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa. Forman parte de él entre otras, Eva Gómez Pina, como coordinadora para el trabajo con las mujeres católicas y Manolita Fuentes, como coordinadora para las protestantes. La V Asamblea del Fórum se celebra en 1998 en El Escorial-Madrid, bajo el lema «De cara al nuevo milenio con esperanza» recayendo en el FEM el peso de la organización de la misma. El FEM está formado por Carmen Márquez, Lucía Ramón, Eva Gómez Pina, Esperanza Bautista, «Chini» Rueda, Pilar Yuste, Teresa Rodríguez de Lecea, M. José Arana, Regina Barandiarán y María Salas. Esta última, veterana mujer de la Acción Católica, está realizando una decisiva contribución en aras a recuperar la historia de la mujer católica en España, como atestiguan los títulos que pueblan las notas de estas páginas, y que desde aquí, con letra grande es preciso agradecer infinitamente. El FEM publica anualmente carpetas de formación de gran valor didáctico como «Mujeres, diálogo y religiones» (1999) y «El diálogo religioso en un mundo plural» (2001).

Tras el Concilio, se produce la entrada de las mujeres en las facultades de teología. En EEUU, entre 1972 y 1983 el porcentaje de mujeres matriculadas en centros reconocidos pasó de un 10,2% a un 24,4%. De ellas aspiraban 5.222 al título de licenciadas en teología. Según un estudio de la FERAT, Federación de Estudiantes de Teología de España, en 1987 con datos de 11 diócesis había 268 mujeres estudiando teología, de las que 145 eran laicas. Es un número importante pensando las escasas salidas profesionales que presenta tanto en la sociedad como en la Iglesia, únicamente ser profesor de religión. A consecuencia de esta nueva realidad de mujeres es-

tudiantes y licenciadas en teología se crea en 1986, en Madrid, Albacete, Granada..., después en Logroño, grupos de «Mujer y Teología». Es un movimiento ampliamente extendido que cuenta con grupos muy activos. También pertenecen a él «Mulleres e Teoloxia» de Galicia, «Eliza Andreak» y «Kristauak eta feministak» de Euskadi que nacen en los noventa. «Mujer y Teología» organiza una Asamblea anual en diferentes lugares de España. Tiene relaciones y capacidad con el resto de colectivos. Mari Fe Ramos es una de sus principales impulsoras.

También en 1986 surge el «Collectiu de Dones en l'Església» en Cataluña, cuya presidenta es M. Josefa Amell. Y en 1996 «Arnasatu» en Euskadi, grupo feminista de Iglesia. Son grupos de reflexión, sensibilización y acción que persiguen la igualdad de género en la Iglesia y la sociedad. Trabajan en clave ecuménica y de diálogo interreligioso para que la influencia moral de las diferentes confesiones y religiones juegue a favor de las mujeres. También intentan aportar en las aulas de formación la opinión de las mujeres de base y una reflexión teológica femenina propia. Quieren contribuir con un nuevo lenguaje que reconozca la existencia de las mujeres, tanto en la plegaria, como en la interpretación de las escrituras; un lenguaje propio que sirva mejor para la expresión religiosa de la experiencia de las mujeres. Pertenecen ambos al Fórum Ecuménico de Mujeres Cristianas de Europa.

Progresivamente han ido perfilándose en el catolicismo mujeres teólogas. Desde sus propios planteamientos vitales están creando una nueva forma de investigar, de saber y de producir teología. El sujeto de esta teología son las propias mujeres. Se rescatan del olvido fuentes marginadas por la cultura patriarcal y androcéntrica. La metodología es inductiva, partiendo de la experiencia y cuenta de modo decisivo el auxilio de las Ciencias Humanas. Destacan en esta tarea un grupo de teólogas americanas, también centroeuropeas. En 1986 se crea en Suiza (Magliaso) una red europea de teólogas que trabajan científicamente, la Sociedad Europea para la Investigación Teológica realizada por Mujeres (ESWTR). En 1985 comienzan a reunirse también las «Teólogas del Tercer Mundo». Entre las personalidades destaca la teóloga feminista católica norteamericana Elisabeth Schussler-Fiorenza, catedrática de Escritura e Interpretación en la Divinity School de Harvard y pertenece al Consejo Editorial de la revista *Concilium*. La teología feminista ha ido planteando una revisión de todas las áreas de la teología. No sólo la Eclesiología, en lo que, por ejemplo, toca a la exclusión de la mujer del sacerdocio. Es toda una perspectiva hermenéutica que

afecta a la idea de revelación, a la interpretación bíblica, a la cristología, a la teología, a la eclesiología, a la antropología teológica, a la liturgia... Elisabeth Schussler-Fiorenza propone escribir Dios de esta forma: D**s, con el objeto de desestabilizar visiblemente la manera de pensar y de hablar de Dios, asociada a una concepción masculina. Feminiza la reflexión cristológica: Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría¹⁶⁰, denunciando la orientación «kyriocéntrica» que desde los inicios sufre la reflexión sobre los títulos cristológicos. La identidad de Cristo fue modelada desde los comienzos por estructuras masculinistas y excluyentes. Esta teóloga es también junto a Mary Hunt la promotora del Movimiento «Mujer-Iglesia» en EE.UU. Desde 1983 se reúne cada cuatro años con la pretensión de impulsar de facto una ecclesia de mujeres. Son grupos que comparten y se enriquecen en la fe de una forma celebrativa y litúrgica desde una solidaridad compartida como mujeres.

El grupo más significativo del quehacer teológico en España es la Asociación de Teólogas Españolas (ATE). Nace en 1992 con el objetivo de hacer ciencia teológica propia e impulsar también el pensamiento multidisciplinar. La Junta directiva en el año 2004 está formada por Elisa Estévez, Presidenta; Trinidad León, Vicepresidenta; Marta López, Secretaria; Carmen Soto, Tesorera; Isabel Gómez-Acebo, Ana Zugaza, Pilar de Miguel, Mercedes Navarro, Carmen Bernabé y Victoria Howell, en calidad de vocales.

La ATE persigue los siguientes fines: la investigación, estudio y difusión de la teología, en especial desde y para la mujer, así como de sus disciplinas afines y auxiliares; el intercambio de ideas entre sus miembros acerca de proyectos de trabajo y resultados de los miembros dentro del campo de la teología; la investigación y el trabajo interdisciplinar en beneficio del conjunto de la teología; el intercambio y diálogo ecuménico con mujeres de otras confesiones, y religiones, así como grupos laicos no religiosos. Organizan Seminarios internos de investigación, publicación de libros y de un boletín bibliográfico, las Jornadas Mujer y Teología, etc., imparten conferencias y participan en congresos de teología nacionales e internacionales, sínodos y otras actividades.

La ATE, así como «Arnasatu» y «Dones en l'Église», entran en relación con el movimiento europeo hecho de redes formales e informales que celebra en 1996 el I Sínodo de Mujeres bajo el lema

¹⁶⁰ Elisabeth SCHÜESSLER FIORENZA: *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid, 2000.

«Las mujeres por el cambio en el siglo XXI» (Gmunden, en Austria). Como explica Pilar de Miguel «un movimiento renovador que pretende dar cabida a un mayor abanico de mujeres, teniendo en cuenta las nuevas realidades de las pertenencias eclesiales: hay muchas mujeres de inspiración cristiana que no se sienten representadas por las iglesias, ni por sus instituciones, aunque sean femeninas. Creen que se empeñan más en defender sus respectivas instituciones y programas que en comprometerse con los asuntos feministas específicos»¹⁶¹. De Miguel, miembro del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao, dirige la publicación de la documentación del I Sínodo en castellano: «Europa con ojos de mujer»¹⁶² (1996). En 2003 estas asociaciones participan en el Comité organizador del II Sínodo en Barcelona «Compartir culturas» que convoca a 700 mujeres europeas. Pilar de Miguel y Josefa Amell serán las editoras de la publicación de este II Sínodo: *Atreverse con la diversidad*¹⁶³.

Este II Sínodo afirmó la importancia del liderazgo de las mujeres en todos los ámbitos de la vida, se animaron entre ellas para hacer valer sus propias experiencias como mujeres, a fortalecer su autoridad espiritual y religiosa y a hacer valer su voluntad y decisión de participar en los procesos de toma de decisiones. Mercedes Navarro¹⁶⁴, psicóloga y teóloga feminista española, profesora de la Universidad Pontificia de Salamanca, subrayó, en la ponencia final la importancia de la visibilidad de las mujeres en todos los ámbitos y animó a las participantes a creer en el poder de sus propias ideas y en el hecho de que sus conceptos alternativos, así como los que aporta la teología feminista, pueden ser herramientas efectivas para cambiar realidades y ayudar a crear una Europa realmente intercultural e interreligiosa.

Es muy interesante la reflexión que estas mujeres cristianas están activando. Isabel Gómez-Acebo, que dirige la colección *En clave de mujer*¹⁶⁵; Carmen Bernabé, que edita *Cambio de paradigma, género y eclesiología*; Mercedes Navarro dirige la publicación *10 muje-*

¹⁶¹ Pilar DE MIGUEL: *Los movimientos de mujeres y la teología feminista*, Xirimiri n.º 12, IDTP-DDB, 2002, p. 14.

¹⁶² Pilar DE MIGUEL (ed.), *Europa con ojos de mujer*. Primer Sínodo europeo de mujeres, Verbo Divino, Estella, 1996.

¹⁶³ Pilar DE MIGUEL-M.ª Josefa AMELL (eds.): *Atreverse con la diversidad. Segundo Sínodo europeo de mujeres*, Verbo Divino, Estella, 2004.

¹⁶⁴ Mercedes NAVARRO: *Mujeres y religiones, visibilidad y convivencia en el Sur de Europa*. Ponencia en el II Sínodo, Barcelona, julio 2003.

¹⁶⁵ Más de 15 títulos, editada por Descleé de Brouwer desde 1999.

res escriben teología¹⁶⁶; también *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*¹⁶⁷; M. José Arana y María Salas, *Mujeres sacerdotes ¿por qué no...?*¹⁶⁸; María Salas, *De la promoción de la mujer a la teología feminista...*

En este recorrido por nombres y publicaciones es preciso mencionar el de Rosario Marín, periodista, de la Institución Teresiana, magnífica Directora de la importante revista *Vida Nueva* durante nueve años, 1993-2002. Ella junto a Cristina Kaufmann, carmelita, ha publicado *El amor tiene nombre*¹⁷⁰, cartas de un diálogo entre dos mujeres, una activa y otra contemplativa.

Estos movimientos son la punta de lanza de un cambio de fondo que está dinamizando el conjunto del catolicismo. Hoy son varones —y célibes— los que toman decisiones sobre absolutamente todo en la Iglesia. A medida que las mujeres van haciéndose protagonistas de su espiritualidad y pensamiento y se hacen conscientes de una situación de desigualdad manifiesta y de exclusión en una Iglesia dominada por varones, se producen diferentes actitudes: la de la confianza en que algún día cambiará y en tanto seguir trabajando con amor por la Iglesia; el alejamiento afectivo silencioso e impotente ante una estructura y una mentalidad que no cambian; el malestar que se transforma en rebeldía, en ira y en beligerancia contra los que detentan el poder de tal estructura y mentalidad; la actitud de compromiso tenaz que confía en el medio y el largo plazo y que avanza en todos los frentes en cada etapa plausibles: espiritualidad, teología, acción eclesial, acción pública, responsabilidades ministeriales...

En 1988, tras el Sínodo de Obispos sobre los laicos, a petición del mismo, Juan Pablo II publica la exhortación apostólica *Mulieris dignitatem*, sobre el cometido de la mujer en la Iglesia y en la sociedad, centrado en la dignidad de la mujer a la luz de Dios. La sensibilidad de la mujer salvará la humanidad. Entre muchas afirmaciones capitales tiene el recuerdo de que son las mujeres las primeras testigos de la resurrección del Señor. «Las primeras en llegar al sepulcro. Son las primeras que lo encuentran vacío. Son las primeras que oyen: “No está aquí, ha resucitado como lo había anunciado” (Mt 28, 6). Son las primeras en abrazarle los pies (cf. Mt 28, 9).

¹⁶⁶ Mercedes NAVARRO: *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Estella, 1993.

¹⁶⁷ Mercedes NAVARRO: *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino, Estella, 1996.

¹⁶⁸ M. José ARANA-MARÍA SALAS: *Mujeres sacerdotes ¿por qué no...?*, Débora, Madrid, 1994.

¹⁶⁹ Cristina KAUFMANN-ROSARIO MARÍN: *El amor tiene nombre*, Narcea, Madrid, 2004.

Son igualmente las primeras en ser llamadas a anunciar esta verdad a los apóstoles (cf. Mt 28, 1-10; Lc 24, 8-11)». Y destaca la singularidad de María de Magdala: "Es la primera que encuentra a Cristo resucitado. Al principio lo confunde con el guardián del jardín; lo reconoce solamente cuando él la llama por su nombre: «Jesús le dice: "María". Ella se vuelve y le dice en hebreo: "Rabbuni" —que quiere decir: "Maestro"—. Dícele Jesús: "No me toques, que todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y díles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios". Fue María Magdalena y dijo a los discípulos que había visto al Señor y que había dicho estas palabras" (Jn 20, 16-18). Por esto ha sido llamada "la apóstol de los apóstoles".(38) Antes que los apóstoles, María de Magdala fue testigo ocular de Cristo resucitado, y por esta razón fue también la primera en dar testimonio de él ante de los apóstoles».

Mulieris dignitatem subsanó una laguna del Concilio Vaticano II y es que éste habló de la promoción, la dignidad y los derechos de la mujer en la sociedad, pero no abordó su situación en la Iglesia. Sin embargo, al tratamiento doctrinal no le han acompañado acciones suficientemente significativas. Sigue siendo cierto aquello que el Cardenal Flahiff, Presidente entonces del episcopado canadiense, planteó en el Sínodo de Obispos de 1971 sobre el «Sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo». Cuando en los prolegómenos advirtieron que no debía tratarse el sacerdocio de la mujer dijo textualmente: «El Vaticano II ha declarado la abolición de toda discriminación respecto a la mujer, pero la Iglesia no ha hecho nada verdaderamente importante en este sentido. Las mujeres esperan un gesto de autenticidad». Todavía el 25 de abril de 2004 ha sido la primera vez que una mujer es sub-secretaria de un dicasterio de la curia romana, es el caso de la salesiana Enrica Rosanna en el dicasterio para la vida consagrada. También son nombramientos del 2004 el de la jurista estadounidense Mary Ann Glendon como Presidente de la Academia Pontificia para las Ciencias Sociales y de la arqueóloga italiana Leticia Pani Ermini, como Presidente de la Academia Romana de Arqueología. Precisamente el 8 de marzo de 2004, el Papa nombró a las primeras teólogas como miembros de la Comisión Teológica Internacional, dependiente de la Congregación para la Doctrina de la Fe: la religiosa estadounidense Sara Butler, profesora de Teología en la Universidad St. Mary of the Lake en Mundelein (Chicago); y la alemana Barbara Hallensleben, profesora en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo (Suiza). Algo se mueve.

5. UN PRIMER BALANCE

Un hecho eclesial: la vocación laical como nueva identidad cristiana

El conjunto de la experiencia, que más arriba hemos intentado dibujar, refleja sin duda no un hecho particular, más o menos excepcional en alguna Iglesia local. Al contrario, la diversidad, dimensión y extensión eclesial y mundial de las experiencias apuntadas, así como su amplia trayectoria, reflejan, si bien minoritario, un fruto real: la configuración en la Iglesia católica de un núcleo laical que vive de modo vocacional y corresponsable su cristianismo. En España hay un cuerpo asociado de católicos que puede rozar el millón y medio de personas, sin contar hermandades y cofradías. Hay en efecto, en estos inicios del siglo XXI, una ciudadanía cristiana que ha acreditado ya desde una experiencia religiosa profunda y personal una vida en respuesta a la llamada al seguimiento de Jesús, una ciudadanía cristiana que vive con un gran sentido de comunión eclesial su responsabilidad en la misión toda de la Iglesia, el anuncio y la construcción del Reino de Dios.

Este proceso ha ido configurando una identidad cristiana que dentro de la diversidad de formas se muestra convergente en al menos cinco puntos básicos:

- la centralidad de la espiritualidad por medio de la oración y de la Palabra de Dios,
- la conversión permanente del estilo de vida al seguimiento de Jesús en todos los ámbitos: familia, trabajo, cultura, economía, política...,
- la primacía evangélica de la solidaridad con los pobres y el compromiso con la justicia y la paz,
- la vivencia eclesial y comunitaria de la fe personal así como el sentido de la Iglesia como realidad propia,
- finalmente, un cristiano con conciencia de apostolado, de responsabilidad en la transmisión de la fe a nuevas gentes y a nuevas culturas.

Esta experiencia si bien implica un cambio cualitativo del papel de los laicos y laicas en la Iglesia y en el mundo, tal cambio no se ha debido sólo a nosotros mismos, sino también tal como hemos podido observar, a la visión y trabajo de religiosos y religiosas, de curas, de obispos y de papas. Así es pues, también por las vocaciones y ministerios implicados, un hecho de Iglesia.

Un cristianismo tras los desafíos del siglo XXI

De una o de otra forma en la mayor parte de las iniciativas apuntadas no es comprensible su cristianismo al margen del compromiso con los grandes desafíos que la humanidad tienen planteados en estos inicios del siglo XXI. El abismo de la desigualdad entre los países ricos y los países pobres, inaceptable para una fe que cree en la fundamental igualdad y dignidad de los hijos de Dios y en una tierra creada para bien de todos. El desafío de vivir no como choque de civilizaciones sino en paz, diálogo y convivencia fraterna el hecho multirracial, multilingüístico, multicultural y multirreligioso que nos ha hecho especialmente próximo la globalización. El ejemplo de San Egidio. El valor absoluto de la vida permanentemente amenazado por el afán desorbitado de beneficio, las guerras, el abuso del poder de los estados, la banalización de la sexualidad, la pena de muerte, etc. La primacía de la persona en la economía y en la empresa y del derecho a un trabajo digno. La solidaridad con las personas que padecen diferentes formas de exclusión social y enfermedad. La centralidad de la educación integral de las personas, especialmente de los niños y jóvenes, donde se juegan las sociedades del futuro. Un desarrollo económico, técnico y científico puesto al servicio del ser humano.

Es verdad que los caminos de respuesta son diversos. De hecho tal como hemos podido ver la pretensión pública de la fe cristiana se manifiesta en consonancia con opciones políticas diversas cuando no en liza y francamente contrapuestas en momentos cruciales de la vida de un país. Es algo que no se puede negar. De hecho el acceso a la fe cristiana está también mediado ideológicamente. Sin embargo es preciso afirmar una unidad esencial en valores fundamentales como los arriba citados. En cualquier caso es necesario saber convivir con la propia diversidad política, al interior de la Iglesia misma, en lo que puede ser un buen aprendizaje, y que en cualquier caso será un extraordinario signo y anticipo del reino de Dios en nuestras sociedades democráticas.

Renovación en clave de religiosidad existencial y doméstica

En el marco de una de las grandes tradiciones religiosas como es el cristianismo católico, este cristianismo representa una renovación de la religión institucional desde parámetros propios de una religiosidad existencial más orientada hacia el individuo y sus ne-

cesidades. Entre éstas sobresalen la necesidad de sentido para la vida en un mundo cambiante y tecnificado, la de identidad personal y comunitaria en una sociedad relativista y anómica, así como la de utilidad social efectiva en un mundo individualista que produce y abandona víctimas. Es una religiosidad más centrada en la experiencia personal y el acontecimiento sentido y vivido que en el cristianismo como doctrina. Vive como autoridad propiamente la referencia primera del grupo cercano que la gran institución y sus autoridades. Valora más los liderazgos carismáticos que los institucionales. Implica también modelos de organización en red donde cada una de las personas es sujeto activo, creativo y protagonista, en formas plurales y diferentes, donde los límites de la pertenencia se abren y difuminan.

En este sentido podemos aventurar que se está produciendo una vuelta a lo que significó el paulinismo en el primer siglo del cristianismo, esto es, a una religión doméstica, como dice Rafael Aguirre¹⁷⁰. Toda esta energía de santidad expresa un cambio de la Iglesia y reclama cambios a la Iglesia. La Iglesia hoy está llamada a transformarse en su forma histórica y a cambiar su propia concepción de la religión de una manera semejante a como lo hizo San Pablo. Éste en lugar de plantearse en medio y ante las instituciones que imperaban en su tiempo, en términos de poder para-estatal, se propuso más bien crear y tejer una red de comunidades domésticas, casa a casa, de ciudad en ciudad, en las que la gente se reconoce y se ayuda, comunidades socialmente heterogéneas y culturalmente mestizas, con un tenor de conducta admirable y según todos sorprendente como dice la Carta a Diogneto acerca de cómo los cristianos son alma del mundo. La estrategia de Pablo es crear una realidad social nueva que aspira, en torno al Evangelio de Jesús, a extenderse, a atraer y a contagiar. Esto tendrá un gran éxito histórico, haciéndose Iglesia, promoviendo «subjetividad de la sociedad» (CA 13).

Sujeto de la orientación del cambio en un mundo globalizado

Así este cristianismo con nueva identidad se está revelando como un sujeto significativo en la configuración del futuro de un mundo globalizado. Según el analista de los tiempos que vivimos,

¹⁷⁰ Rafael AGUIRRE: *Fe y política, una perspectiva bíblica*, en AA.VV., *Fe y Política*, PPC, Madrid, 2002, p. 18.

Manuel Castells, en la nueva sociedad hacia la que vamos, la sociedad-red, la construcción de la identidad adquiere una centralidad determinante. La crisis de legitimidad de las grandes tradiciones, sistemas políticos e instituciones y la disfunción creada entre la función tecnoeconómica y los significados vitales deja un vacío de sentido que hoy se busca llenar a través de los procesos de reconstrucción de la identidad. «La identidad se está convirtiendo en la principal, y a veces única, fuente de significado en un periodo histórico caracterizado por una amplia desestructuración de las organizaciones y deslegitimación de las instituciones», así es «más frecuente que la gente no organice su significado por lo que hace sino por lo que es o cree ser»¹⁷¹. Cada individuo se ve emplazado a elaborar y elegir un tipo de vida entre una diversidad de opciones, en medio de grandes dificultades pues las instituciones que vertebraban las sociedades civiles se manifiestan ya impotentes para hacerlo. Si aceptamos la hipótesis de M. Castells, podríamos colegir que este cristianismo laico está recreando desde la propia institución Iglesia formas nuevas de identidad cristiana y de eclesialidad.

Este conjunto presenta diferentes aspectos negativos o riesgos, sobre los que es difícil prever su evolución. Son los siguientes.

El riesgo del fundamentalismo

La recreación de una identidad en una sociedad fuertemente plural corre serios riesgos de fundamentalismo y consiguientemente de ruptura con los otros, para devenir bien en secta o bien en subcultura residual. Algunas de las experiencias citadas no están exentas de este riesgo. La excesiva conciencia de propiedad en exclusiva de la verdad, los fuertes liderazgos basados en un seguidismo entusiasta y a-crítico, comunidades demasiado emocionales, cerradas y uniformes, la descalificación sistemática de la cultura moderna y sus bondades, el sectarismo en la relación con otras realidades eclesiales, la consideración de formas históricas adquiridas anteriores como verdad inmutable, la interpretación a-histórica y fideísta de la revelación de Dios..., son algunos de los rasgos que caracterizan la tentación fundamentalista en el in-

¹⁷¹ Manuel CASTELLS: *La era de la información. Vol. 1. La sociedad en red*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 33. Este profesor ha escrito una trilogía bajo el título de *La Era de la Información* que intenta caracterizar y desentrañar la época que vivimos.

terior del catolicismo. Ha habido no sólo reflexiones sociológicas¹⁷², sino también intervenciones de obispos. *Vida Nueva*¹⁷³ se hace eco del malestar de obispos italianos (Cardenales de Turín y Florencia) e ingleses. Es significativa la «Carta a Kiko Argüello» del Arzobispo de Cuenca-Ecuador Luis Alberto Luna Tobar¹⁷⁴. Este arzobispo expone algunos puntos positivos, pero se detiene más extensamente a valorar lo negativo de esta experiencia eclesial. Desarrolla una serie de críticas doctrinales: 1. Una constante separación, excluyente, entre conciencia personal y realidad social. [...] 2. Exaltación lateral y exclusivista de la Palabra. [...] 3. Lectura fundamentalista de la Biblia.[...] 4. Visión moralista rigorista de la vida que lleva a una acentuación unilateral de su influjo en mi conversión personal [...]. 5. Condicionamientos autoritarios que anulan la libertad, o al menos, la disminuyen y coartan en muchos órdenes. Nos hemos referido a la impresionante presencia de la figura de Kiko y Carmen, que constituyen doctrina y poder en una iglesia paralela. Si alguien disiente de ellos, sabe ya la respuesta que recibirá: el camino no es para ti. 6. Ausencias y vacíos doctrinales [...] y [...] falta de una relación doctrinal con la cultura, con los tiempos y sus voces. [...] No suena entre neocatecúmenos la palabra justicia. La secularización, el laicismo y la privatización de la fe refuerzan sociológicamente estas tendencias a crear una cultura dentro de la cultura, una iglesia dentro de la iglesia.

El teólogo de la Universidad Pontificia, Olegario González de Cardedal en el balance sobre la realidad de la Iglesia en España en el periodo 1950-2000 valora con equilibrio la grandeza y límites de los nuevos movimientos eclesiales. En ellos hay gran diversidad y no se puede decir de todos lo mismo. Pero en algunos de ellos aprecia precisamente este riesgo de fundamentalismo. Dice observar en ellos «un aliento carismático que les hace ver el mundo como recién salido de las manos de Dios en un sentido y bajo el poder del maligno en otro, una cierta actitud radical casi sectaria respecto de las personas, instituciones y métodos que no se integran en su proyecto, una ingenuidad y arcaísmo de formas litúrgicas que, queriendo renovar experiencias de la primitiva

¹⁷² Salvatore ABBRUZZESE: *Comunione e liberazione. Identité catholique et disqualification du monde*, Ed. Cerf, París, 1989.

¹⁷³ «Tirón de orejas al Camino neocatecumenal», en: *Vida Nueva* 2005 (1995), p. 18.

¹⁷⁴ Cfr. *Alandar* marzo (1993) 16. También Ramón ECHARREN: *El Camino Neocatecumenal*. Material ciclostilado. Conferencia impartida por el autor a miembros del Camino Neocatecumenal de Canarias el 20 de marzo de 1989.

Iglesia, quedan lejísimos de nuestra sensibilidad, una osadía en sus expresiones públicas de cristianismo respecto de las cuales, uno no sabe si son la “parresía” de que habla el Nuevo Testamento o un infantilismo impropio de un hombre o mujer contemporáneo»¹⁷⁵.

Esta deriva es contrapesada por el movimiento hacia un relevancia histórica evangélicamente identificada que también late en múltiples de estas experiencias. No es ciertamente cristiana una inculturación que acomoda la propuesta de la fe a costa de la identidad evangélica. Pero la inculturación de la fe pertenece al interior del Dios cristiano que se revela precisamente en el misterio de la Encarnación. El mismo evangelio es ya producto de una fe inculturada. La tentación fundamentalista, en posesión de la verdad, menosprecia a menudo las posibilidades de extinción que representa para la Iglesia una ruptura tal con la cultura. Sin embargo si a los hechos nos remitimos en la actualidad son desiertos cristianos lugares que antaño fueron focos de irradiación del cristianismo como el Norte de África, a pesar de San Agustín, o Asia menor, a pesar de los Padres capadocios y aquellos grandes Concilios de Nicea y Constantinopla.

Las posibilidades de orientación del cambio socio-cultural en el mundo dependen, en efecto, de una identidad específica que ofrecer respecto al conjunto social dominante, pero también de la capacidad para hacer a ésta transversal a la sociedad. M. Castells denomina a esto *identidad proyecto*¹⁷⁶. Es la que sobre la base de los materiales culturales existentes reconstruye una identidad, en diálogo y con proyecto de transformación de toda la estructura social. Pone como ejemplo histórico de esto el movimiento feminista. La salida de las trincheras de las feministas lleva a redefinir en el conjunto social las relaciones entre mujeres, hombres y niños, y de este modo, de la familia, la sexualidad y la personalidad, y el trabajo. Este sociólogo catalán de relieve internacional considera que en la sociedad red la identidad proyecto, que será la que configure y guíe la orientación del cambio en nuestras sociedades, surgirá de la negociación de los movimientos sociales de resistencia comunal: los principales son la religión, en particular el cristianismo y el islam, el nacionalismo, la identidad étnica

¹⁷⁵ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL: «Cristianismo, Iglesia y Sociedad en España: 1950-2000», en Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.), *La Iglesia en España 1950-2000*, PPC, Madrid, 199, pp. 397-398.

¹⁷⁶ Manuel CASTELLS: *La era de la información, vol. 2. El poder de la identidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 30

—afroamericana— y la identidad territorial —movimientos urbanos y comunidades locales—, pues en «un mundo como éste de cambio incontrolado y confuso, la gente tiende a reagruparse en torno a identidades primarias: religiosa, étnica, territorial, nacional¹⁷⁷».

La dominancia de la acción común versus el compromiso individual

La principal forma de compromiso en torno al que se articula la acción individual es la acción común y la promoción de obras propias e instituciones. Bien sea aquella en orden a un propósito pastoral o social. De hecho escasea el compromiso cristiano público, individual y explícito vivido en el seno de las mediaciones sociales —algo que por otra parte es bastante más difícil de contabilizar—. Así lo aprecia en el lado negativo del balance que realiza *Christifideles laici*: «frecuentemente se ha llegado a una práctica dejación de sus responsabilidades específicas en el mundo profesional, social, económico, cultural y político» (n. 2).

No se trata de oponer uno al otro, pues ambas modalidades de acción son necesarias. Ciertamente la acción común e institucional ofrece una serie de ventajas, como son: la eficiencia, la visibilidad social y eclesial, el liderazgo y la dirección, la apertura de canales de compromiso e implicación adecuados a todos los miembros, la selección y promoción en orden a una optimización de los carismas para el servicio común, la convocatoria y el apostolado hacia nuevas personas, la creación de zonas de intersección y colaboración, la captación de recursos económicos, la habitabilidad en una cultura organizativa familiar y próxima...

Sin embargo, cuando hace falta tal estructura institucional para realizar una presencia lejos de ser señal de fortaleza puede no ser sino modo de esconder una profunda debilidad, la debilidad del cristiano laico a la hora de vivir su fe con todas sus consecuencias a la intemperie, en minoría y en diálogo con el diferente. Algún apoyo hace falta, pero éste no puede suplir, en último término, una fe adulta y preparada para ser vivida en sociedad, siendo sal y luz. La ausencia de visibilidad política y mediática de la personalidad cristiana laica tienen mucho que ver con esto. La merma para la plausibilidad histórica de la fe y para el potencial evangelizador son incalculables.

¹⁷⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 396-397.

El conjunto de las experiencias recogidas presenta como rasgo común la mayor proximidad y cooperación de la vocación laical con la vocación presbiteral y a la vida religiosa. Parece que, nuevamente con palabras del arzobispo y teólogo alemán W. Kasper, «la línea de separación no pasa entre clérigos y laicos, sino entre cristianos y no cristianos»¹⁷⁸, como pasaba en el cristianismo neotestamentario y después en el tiempo de las persecuciones y los mártires. Este hecho, como también se ha visto, está replanteando de una forma más o menos explícita, más o menos reconocida, el formato histórico que conocemos tanto del ministerio pastoral como de la vida consagrada.

Ante estos cambios que se entrevén de gran magnitud caben diferentes actitudes. Una, aferrarse al pasado reciente; otra, romper con él; finalmente, una tercera, apoyar con determinación, discernimiento y prudencia lo que parece ser una llamada del Espíritu de Dios en esta época de la historia de la Iglesia. En este sentido hay que mencionar el documento *Caminar desde Cristo* de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica¹⁷⁹. Considera que es un gran hallazgo que el carisma de los fundadores y fundadoras se abra a la participación de los laicos. Constata que se está dando una nueva comunión y colaboración entre consagrados y laicos, que se manifiesta de múltiples maneras: la cooperación apostólica, el florecimiento de nuevas asociaciones laicales y órdenes terceras en torno a las familias religiosas, la solicitud de algunos laicos a participar en los ideales carismáticos de los Institutos, el nacimiento de nuevas formas institucionales de asociación a las congregaciones. Y dice algo muy importante. Hasta hace bien poco la colaboración ha venido «en términos de suplencia», esto es, por la carencia de personas consagradas para el desarrollo de actividades necesarias de la obra. Sin embargo, subraya que algo nuevo está naciendo. La colaboración está motivada por nuevas razones: por la exigencia de compartir las responsabilidades en la gestión de las obras del Instituto, y sobre todo, por la aspiración de vivir aspectos de la espiritualidad y de la misión del Instituto»¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Walter KASPER: «L'heure des laïcs», en *Christus* 145 (1990) 25.

¹⁷⁹ CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA: *Caminar desde Cristo: un renovado compromiso de la vida consagrada en el tercer milenio*, Roma 2002.

¹⁸⁰ *Caminar en Cristo*, n. 31

De la actitud contraria es buena muestra la instrucción interdiocastoral de 1997, «Algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los Sacerdotes». En ella, con el pretexto de corregir algunos abusos acerca de las actividades pastorales de los fieles no ordenados en el ámbito de las parroquias y diócesis se pretende detener, o cuando menos precarizar, el desarrollo de esta nueva figura ministerial en la Iglesia. Así se pone énfasis en la contribución de los laicos a la empresa evangelizadora en el compromiso secular, pero simultáneamente se ponen mil cortapisas a la participación de los laicos en el ministerio pastoral, vaciándola de entidad teológica propia, limitándola estrictamente a situaciones de suplencia y corriendo sobre ella la sombra de una pretensión de poder, no de servicio, como corresponde a un ministerio eclesial. Como el teólogo Bernard Seboüé manifiesta, es una instrucción manifiestamente marcada por el miedo a que los laicos sustituyan a los sacerdotes, a la confusión entre sacerdocio universal y sacerdocio ministerial y a que las Iglesias locales dejen de promover las vocaciones al sacerdocio¹⁸¹. No en vano, Mons. Darío Castrillón en la conferencia de prensa de presentación del documento termina diciendo: «la Instrucción es clara y de notable actualidad en cuanto se trata de mantener viva la realidad del ministerio ordenado en su integridad e indisolubilidad»¹⁸².

La persistencia de la desigualdad de género

Si antes del Concilio Vaticano II fue una novedad la participación de la mujer en el apostolado laico esta realidad ha quedado manifiestamente consolidada en el último tercio del siglo xx. A ella se ha añadido una importante tarea de investigación y producción teológica desde una nueva hermenéutica de género realmente fecunda.

Hay que decir que si un rostro domina en las nuevas energías de santidad y participación del laicado éste es el rostro de mujer. En este tiempo la mujer ha asumido con claridad su responsabilidad y, sobre todo, ha adquirido con fuerza la conciencia de

¹⁸¹ *Il Regno* 15-01-1998. Cfr. Bernard SESBOÜÉ: *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander, 1998, pp. 195-205.

¹⁸² Darío CASTRILLÓN. Conferencia de prensa de presentación de la instrucción «Sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes», 13-11-1997.

igual dignidad. De ésta, la Iglesia debe extraer todas sus consecuencias.

En la Iglesia católica junto a un reconocimiento teórico de la igualdad de género, pues nadie cuestiona que Dios creó a su imagen y semejanza tanto al hombre como a la mujer, sigue dándose una discriminación real de la mujer. Los hechos son múltiples: una consideración paternalista en las relaciones cotidianas; la asignación preferente de la mujer al ámbito familiar; la consideración en el discurso eclesial como un otro o un ella y no un nosotros; la exclusión de participación en formas de gobierno en la Iglesia no ministeriales; la exclusión injustificable de ciertos ministerios laicales; la dilación en el restablecimiento del diaconado de mujeres; la exclusión que se pretende definitiva de la posibilidad de acceso al ministerio del presbiterado y el episcopado.

Las mujeres en la Iglesia avanzan a un ritmo parejo al mundo en que vivimos considerando el conjunto del laicado que es senda del Espíritu. Sin embargo, como dice María Salas, «la Jerarquía eclesiástica no toma las medias necesarias para, cuando menos, encauzar las aspiraciones que son más claramente asumibles en este momento histórico»¹⁸³. Por aquí se están produciendo tensiones crecientes. Hay quienes creen que la ruptura es inevitable.

Lo local y lo universal

Una última anotación. La emergencia, particularmente, de los movimientos eclesiales ha implicado enriquecimiento y a la vez conflicto con las Iglesias locales.

En el Congreso Mundial de Movimientos Eclesiales de 1998 tuvo lugar una intervención del Cardenal Joseph Ratzinger acerca del lugar eclesial y teológico de estos. Centró precisamente su conferencia en esta cuestión. El lugar eclesial de estos movimientos es la colaboración con el ministerio apostólico en orden a actualizar desde el polo eclesiástico-universal la misión de la Iglesia local. El objeto de aquél en todas las épocas de la historia es renovar y revitalizar la forma básica permanente de la Iglesia: parroquia y diócesis. «La forma eclesiástico-local es por necesidad la estructura fundamental que permanece a través de los tiempos. Pero la surcan de continuo oleadas de movimientos que dan nue-

¹⁸³ María SALAS: *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Sal Terrae, Santander, 1993, p. 192.

vo brillo al aspecto universalista del envío apostólico y a la radicalidad del evangelio, sirviendo precisamente así a la vitalidad espiritual y a la verdad de las Iglesias locales»¹⁸⁴. Así coloca estos movimientos eclesiales en hilo de continuidad con otros movimientos apostólicos que se han dado en la historia de la Iglesia. Entre ellos menciona el monacato y la «vita evangelica» que se convierte en el gran movimiento misionero de Europa del Norte, las islas británicas y el área germánica. La reforma cluniacense que libera la «vita religiosa» y la Iglesia del sometimiento al sistema feudal. El movimiento de las órdenes mendicantes a favor del Evangelio de Francisco de Asís y Domingo de Guzmán. Los jesuitas en el movimiento de reforma de la Iglesia tras la crisis de la división protestante. Las congregaciones religiosas misioneras del XIX, en la educación y la solicitud con los pobres y enfermos. Intenta hacer una definición aproximativa a lo común de ellos: «Los movimientos tienen su origen casi siempre en un líder carismático, y se plasman en comunidades concretas que, nutriéndose del carisma originante, viven de forma nueva el Evangelio y no dudan en considerar a la Iglesia como su humus vital sin el que ellas no podrían existir»¹⁸⁵.

J. Ratzinger se hace eco de los unilateralismos en que estos nuevos movimientos pueden caer, así como de los choques que pueden tener con la Iglesia local. Pero exhorta a Iglesias locales y a nuevos movimientos a purificarse mutuamente. A los movimientos les llama a ofrecerse como don al todo de la Iglesia sin considerarse a sí como la Iglesia misma o como el único camino verdadero. A las Iglesias locales a no despreciar como fundamentalismo al celo del alcanzado por el Espíritu Santo, a no abandonarse a un conformismo tal respecto al mundo que la sal se vuelva insípida y a no obsesionarse por evitar el conflicto, y a no sucumbir a la uniformidad de planes y modos pastorales que en último término cerrando las puertas a estos movimientos, se la cierran al propio Espíritu.

Es cierto que estos movimientos han vivificado la presencia evangelizadora de la Iglesia local. Pero por otro, dada su identidad supra-diocesana, se han constituido en no pocas ocasiones en Iglesia dentro de la Iglesia, al margen de la pastoral diocesana, cuando no rivalizando con ella, o actuando como parásito, extra-

¹⁸⁴ Joseph RATZINGER: *Los movimientos eclesiales y su lugar teológico*, Material ciclostilado, Roma 27-29 de mayo de 1998.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 25.

yendo de ella lo mejor, empobreciéndola de hecho. El Arzobispo ecuatoriano de Cuenca decía en la carta ya citada: «Un santo y sabio sacerdote que ha trabajado con Vds. muchos años me informó textualmente: «no se valoran y por lo mismo ni se conocen los documentos de Medellín y Puebla: ni los de la Iglesia ecuatoriana, como Opciones Pastorales». Éste es testimonio impresionante, que golpea la conciencia de un pastor de un modo especial». También Olegario González de Cardedal dice en medio de un balance de claros y oscuros que «no pocas veces enfrentan su peculiar carisma con la autoridad establecida y las formas pastorales vigentes, haciendo casi imposible la concordia en la parroquias o la unidad de proyectos pastorales en las diócesis»¹⁸⁶. Concretamente respecto del Camino Neocatecumenal, que dispone de Seminarios propios, alerta sobre el riesgo de llegar a convertirse de hecho en una nueva Prelatura personal, como el Opus Dei, que crea una doble jurisdicción. «Con esta solución se da cauce jurídico a realidades vivas, pero, a la vez, se abren nuevos problemas en la vida real de las diócesis»¹⁸⁷. Es un tema de difícil resolución. Es preciso promover por parte de todos una sinodalidad, como talante eclesial, como nosotros compartido, sobre la base del reconocimiento de la Iglesia local como sujeto eclesial radical, como dice Eloy Bueno¹⁸⁸. Pudiendo contar con ellos y abrirse a ellos y a sus innegables aportaciones, las Iglesias locales no pueden hacer descansar el quicio de su impulso evangelizador en tales movimientos. Necesita hacer sus propias apuestas en orden a un laicado más vocacionalmente vivido, apostólico y ministerial. Sólo la Iglesia local o particular pertenece a la estructura fundamental de la Iglesia universal y si bien ésta no es un segundo momento, como adición de las Iglesias locales, tampoco es un ente preexistente anterior o fuera de todas ellas. Decía Louis Bouyer que «la Iglesia una y universal no tiene existencia concreta, hablando con propiedad, mas que en las Iglesias locales»¹⁸⁹. Finalmente, no se puede arrogar al papado para sí la sucesión apostólica pues ésta descansa en el conjunto de los obispos bajo el primado del Papa. Por ello no es adecuado enfrentar el polo apostólico de la Iglesia a las Iglesias locales con sus obispos. Estos forman parte esencial de tal polo apostólico.

¹⁸⁶ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL: «Cristianismo, Iglesia y ...» o.c., p. 398.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 400.

¹⁸⁸ Cfr. Eloy BUENO: *El asociacionismo de los laicos en la Iglesia*, Foro de Laicos, Madrid, 24 de abril de 1999, p. 65.

¹⁸⁹ Louis BOUYER: *L'église de Dieu*, París 1970, p. 488.

Una última cuestión. Tomando como referencia, casi literal, las reflexiones de Fernando Vidal¹⁹⁰ parece que en la cuestión de laicado y organizaciones religiosas se están pegando ciertos bandazos en demasiado poco tiempo de forma que eso mina la confianza de los laicos implicados. Es necesario establecer planes a medio plazo hacia los laicos de modo que exista un amplio magma laical alrededor de y con las congregaciones desde el que se oferten al menos cuatro tipos de vinculaciones. Es el ejemplo de la línea de trabajo de los escolapios. Ahí hay ciertamente un ordenamiento claro y unos criterios para la diversidad de formas de participación y colaboración de los laicos y laicas en el carisma y las obras de la congregación.

Hay, en primer lugar, vinculaciones jurídicas personales a la congregación. En segundo lugar, hay corporaciones laicales: laicos incorporados en distintos tipos de agrupaciones u obras: asociaciones, grupos, movimientos, ONG o personal de colegios. Seguramente será necesario establecer una estructura de distintas organizaciones que comparten miembros y mantienen relaciones sinérgicas de colaboración. En tercer lugar, redes apostólicas: individuos o pequeños grupos informales disponibles reticularmente para distintos proyectos temporales o permanentes organizados desde la congregación o desde corporaciones laicales. En cuarto lugar, hay entornos congregacionales: el amplio conjunto de personas que se sienten vinculadas a la congregación de forma simbólica y/o que prestan reconocimiento y atención a las palabras y gestos. Es «la gente a la que se llega» a través de las suscripciones a las revistas, enviando a un hijo a un colegio, yendo a alguna actividad solidaria, religiosa o cultural, residiendo cerca de alguna de las obras de la congregación, etc.

Parece necesario cultivar las cuatro entradas y hacerlo en colaboración con los laicos. Vamos a destacar algunas líneas especialmente sensibles al respecto del sujeto comunitario del laicado. Es importante que todo ese mapa de incardinaciones garantice la eclesialidad, que no se formen grupos endogámicos. Es importante que en ese nuevo mapa del laicado se formen nuevos ministerios canónicos o simbólicos a los que tengan acceso los laicos, especialmente las mujeres, como las encomiendas pastorales. Hay que cui-

¹⁹⁰ Fernando VIDAL-María LLINÁS, «Vocación, incorporación, misión», en *Confer* 158 (2002).

dar a las familias de los laicos implicados en las obras congregacionales, no verlas como impedimentos, limitaciones a la disponibilidad sino como una dimensión que aporta una misteriosa profundidad y necesaria complejidad a la labor. Hay que organizarse de forma que se tenga en cuenta que no se tiene un medio-religioso trabajando sino que es un laico, con un sustrato comunitario más complejo. Las congregaciones tienen que fomentar aquellas obras que son matrices de otras organizaciones. Hay organizaciones socialmente muy prestigiosas y eficaces que se mantienen gracias a la relación nutricia con obras de corte más clásico. Es crucial no matar a la gallina de los huevos de oro. Algunos laicos se ven marginados al establecerse una doble liga: los laicos destacados en obras avanzadas, progresistas y prestigiosas, y aquellos que están trabajando en la retaguardia de los colegios, la pastoral, etc. Se ha de cuidar especialmente la labor educativa aunque pueda resultar secundaria para algunos. Especialmente dolorosa es la escisión que algunas veces se crea entre los colegios de gente acomodada y los que están en barrios populares. Es necesario superar esta dualidad que carece de bastante sentido en un marco social y cultural como el que vivimos. También es necesario refundar algunas viejas obras como las asociaciones de antiguos alumnos de forma que sean matriz de las redes apostólicas, sostén de los entornos y cantera para las corporaciones. Las AA.AA. renacen con un triple objetivo: (1) Favorecer el agradecimiento de los AA.AA.: rememorar lo vivido con otros, mantener el rescoldo y reflexionarlo para que esas experiencias iluminen el camino que cada uno continúa. (2) Promover el seguimiento: atención y receptividad a las opciones y palabras que la congregación les hace llegar en la actualidad. (3) Ofrecer el compromiso en redes apostólicas. Finalmente, las obras donde trabajan laicos deberían ser un ejemplo de organizaciones económicas justas; un modelo financiero-empresarial viable y próspero que fuera ejemplo de la Doctrina Social de la Iglesia. Sería vergonzoso que no se lograra realizar empíricamente un modelo más allá del neoliberal.

Capítulo IV

El laicado, gigante dormido

En el capítulo anterior hemos visto las nuevas energías de santidad y participación que se dan en el laicado en esta hora. Las saludamos con esperanza. Sin embargo no representan la totalidad del laicado. Propiamente son una minoría dentro de los mil millones de católicos del mundo. Hoy tomando una expresión que suele utilizar el papa Juan Pablo II, el laicado es un «gigante dormido». Y es que paradójicamente asistimos a un proceso en direcciones contrarias. Por un lado, una minoría de los laicos es cada vez más consciente de su vocación y sus responsabilidades, mientras una mayoría creciente vive de forma lánguida y desfalleciente su catolicismo.

En el presente capítulo intentaré situar algunas de las dificultades que atraviesa el momento actual del laicado. Tiene mucho que ver con lo que José María Mardones afirma de que «está tocando a su fin una forma de catolicismo: el denominado de cristiandad». Efectivamente hay demasiados síntomas de que ya no será posible «vivir tal religiosidad, que parecía poseer o habitar con naturalidad un mundo de sentido y hasta de estilo de vida»¹⁹¹.

Creo con sinceridad que hemos vivido en la vida de la Iglesia momentos más esperanzadores del laicado, particularmente las décadas de los 50 y los 60 del siglo xx. Veremos que nos depara el futuro. Hay movimientos que escapan a nuestras manos. Afortunadamente. No obstante hay que preguntarse en qué medida este laicado dormido es un laicado noqueado por la transformación que también la religión está sufriendo en nuestro mundo. En qué medida está adormecido por la cultura de la satisfacción dominante. Y en qué parte está paralizado por responsabilidad de la propia autoridad de la Iglesia. Nos encargaremos de esto en los capítulos siguientes. El gigante dormido sólo puede despertar si aviva la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo. Sin volver a Dios no hay salida. Además dependerá de un

¹⁹¹ José M. MARDONES: *La indiferencia religiosa en España*, Ediciones HOAC, Madrid, 2003, p. 1.

conjunto de cambios de mentalidad y de acciones prácticas que la dirección de la Iglesia y cada comunidad cristiana han de emprender.

La reflexión que vamos a realizar en este capítulo se va a centrar en la situación del catolicismo en España, teniendo presente lo que comparte con Europa y en alguna medida con Norteamérica. Somos conocedores de la excepción europea en materia de secularización. Nos detendremos en tres rasgos: un cristianismo laico difuso, déficit de presencia pública y crisis de transmisión de la fe.

1. UN CRISTIANISMO LAICO DIFUSO

En nuestra sociedad persiste el catolicismo. Con un criterio laxo de práctica podemos considerar que un tercio de los ciudadanos son católicos practicantes, de los cuales un 9% se identifica como buen católico. Sin embargo, si analizamos el número de los que se identifican como católicos nos encontramos que el porcentaje de la población alcanza cifras del 80%, si bien sólo la mitad se consideran personas religiosas. Son católicos poco o nada practicantes que entre otras cosas tienen estima por las celebraciones religiosas de determinados acontecimientos como el nacimiento, el matrimonio y la muerte. Las desean un 70% del conjunto de la población; incluso un 50% de las generaciones adultas intermedias. Así lo más sobresaliente de la transformación de lo religioso que vivimos en este inicio del tercer milenio del cristianismo en Europa es la deriva hacia un catolicismo, si así se puede llamar, de creencia difusa. Son personas que creen en Dios pero de una forma difusa, cada vez más irreconocible con el Dios de Jesús. Van abandonando las prácticas, los ritos, las creencias establecidas y el evangelio tal como los propone la fe de la Iglesia. En definitiva, la identidad cristiana va quedando descafeinada y diluida. En este sentido nos encontramos con una sociedad que sociológicamente sigue siendo mayoritariamente católica, pero que no es eclesialmente católica. La religión católica sigue siendo un hecho público relevante, pero está perdiendo la capacidad de reunir y de orientar la religiosidad social. En este ámbito de la creencia difusa aparecen también nuevas prácticas religiosas, al margen de los caminos tradicionales. Y también se da un desplazamiento de lo sagrado a ámbitos anteriormente profanos como el culto al cuerpo, el deporte, el tiempo libre...

Escasez de creyentes con identidad vocacional

Hace unos años un estudio de Andrés Tornos y Rosa Aparicio puso de manifiesto cuatro tipos de identidad creyente en España¹⁹²:

El creyente de *ajuste existencial*. Es quien centra su experiencia religiosa en las situaciones de ajuste, esto es, cuando le ocurren gracias o desgracias. El paro, la muerte, la soledad, la enfermedad, el fracaso... o sus situaciones inversas, encontrar trabajo, sanar, aprobar un examen, rehacer una relación... u otras situaciones de suerte. Presenta principalmente conductas de oración, de petición y de acción de gracias.

El creyente de *autolegitimación moral*. Quien vive su experiencia religiosa fundamentalmente como experiencia moral, esto es, como referencia de lo que debe hacerse, porque es lo bueno. Dios representa sobre todo una instancia moral. En su forma de vivir son importantes la entrega a los otros, la generosidad, la preocupación por el cumplimiento del deber, etc.

El creyente de *interdependencia*. Es el tipo de creyente que actualiza su creer en el vínculo comunitario, en la identificación con otros, en la creencia compartida, bien en el modelo de las prácticas celebrativas y rituales o bien en el pequeño grupo urbano de los pares.

El creyente *vocacional*. El que vive su creencia como respuesta personal al Evangelio, sumándose a una tradición e incidiendo en la historia. En este tipo se encuentra el laicado identificado, el militante cristiano, y bastantes religiosos, religiosas y curas. Es una forma de identidad cristiana que carece de plausibilidad social.

Los diferentes tipos de creencia se actualizan diversamente según regiones y sectores sociales¹⁹³. Por regiones: en Levante, el I; en Castilla, el III y, menos el II; en el País Vasco, el II y el III, siendo éste último, el de interdependencia, despreciativamente criticado; en las metrópolis; Barcelona y Madrid: II y III, criticando irónicamente al I; en Andalucía, los tres escenarios; en Cataluña, II y III, con especial sensibilidad espiritual.

Por clases y sectores sociales: los jóvenes en I y III; los trabajadores, sobre todo en I y II; los universitarios, en III; los de clase media-alta, en II; las mujeres en I y II; los políticos y sindicalistas, en II.

¹⁹² Andrés TORNOS-Rosa APARICIO: *¿Quién es creyente hoy en España?*, Madrid, 1995, p. 30.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 47.

Pues bien, éste es el cristianismo laico realmente existente aún. En el estudio apareció de manera manifiesta que el cristianismo vocacional es un cristianismo que brilla por su ausencia. No se hace presente como forma normalmente reconocida de vivir el cristianismo. Sólo es identificado por sectores muy minoritarios, de formas muy reflexivas y atribuido principalmente a roles, no a personas normales, como religiosos/as y curas. La identidad cristiana vocacional en personas laicas es una forma de identidad cristiana que carece de realidad significativa, de visibilidad y de reconocimiento social.

Pérdida de sentido de la fe: la crisis de Dios

Solemos hablar de la secularización como causa de los males que aquejan al cristianismo, y nos aporta una relativa tranquilidad intelectual. Parece que teniendo alguna causa explicativa o en último término alguien a quien responsabilizar de los males que nos aquejan, estos se remedian. Nada más falso. A la vuelta de la esquina la realidad que es testaruda nos reabre las preguntas, los malestares y el desasosiego espiritual. Y propiamente habría que decir que la secularización, más que una causa, no es sino un efecto de lo que le ocurre al propio cristianismo y a su relación con la cultura.

A pesar de la nueva relevancia geopolítica y mediática que ha adquirido la cuestión de Dios en el mundo, en el interior del cristianismo occidental de nuestro tiempo se está produciendo una profunda crisis de plausibilidad de la realidad de Dios y de los efectos de la confianza en Él y su intervención en la vida, al menos tal como hasta ahora los hemos elaborado y aprendido. Hemos de reconocer que en el fondo de nosotros se ha extendido una suerte de deísmo de modo que ya ni siquiera, tomando palabras de J. Ratzinger «nos imaginamos a Dios como un sujeto que actúa en la historia»¹⁹⁴.

Esto nos lleva a hacer varias consideraciones.

Primera. La extensión de diferentes conductas o actitudes que nacen del mismo punto de partida. Así la primera es la indiferencia, dato creciente de nuestro panorama religioso, es igual que

¹⁹⁴ Joseph RATZINGER: «El fin del tiempo», en Johann Baptist METZ, Joseph RATZINGER, Jürgen MOLTSMANN y Eveline GOODMAN-THAU: *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid, 2001, p. 58

exista o no; también tiene ahí su explicación la sustitución del «objeto» del creer por otras realidades más tangibles, en formas de credulidad y religiosidad propias también de culturas paganas que nos precedieron, a fin de cuenta hay un sentido religioso que pertenece a la misma naturaleza humana; en tercer lugar, ocurre que la misma creencia en Dios se hace bastante más difusa y lejana, aferrándose y viviendo aquélla de apoyaturas de toda índole, comunitaria, ritual, ética... que hacen vivir una religiosidad aún sin Dios, que a falta de tal o cual apoyatura, se desvanece como un azucarillo en el agua; en cuarto lugar, la consideración de Dios en el ámbito del futuro como un posible improbable, como una lejana reserva de sentido; o finalmente que ante la incertidumbre domine la actitud de conservar la fe recibida de modo privado, con los del club y como en retirada ante una cultura pública sin Dios.

Segunda. En esta situación muchos experimentan el lenguaje teológico y eclesiástico sobre Dios como algo acartonado, desconectado de la realidad vivida y por tanto cerrado y vacío. Se va reforzando así la tendencia a que Dios sea visto como un discurso ideológico superpuesto a la realidad, sostenido e instrumentado por una institución religiosa preocupada más que por Dios y la vida de las personas, por su retroalimentación e influencia.

Tercera. A menudo también ocurre que este malestar de fondo se proyecta sobre la jerarquía. Se cree que algunas reformas a las que ésta se opone, o que no impulsa con decisión, darían una credibilidad que nos ayudaría a superar las dificultades que nos encontramos para la evangelización. Muchas de estas reformas hay que hacerlas, pero no podemos engañarnos y esperar de ellas mejor suerte para la evangelización y la vitalidad del cristianismo. De hecho buena parte de la nueva conciencia de fracaso e impotencia en la evangelización procede de quienes la han realizado precisamente desde esquemas renovados.

2. DÉFICIT DE PRESENCIA PÚBLICA

El laicado en España presenta también un serio déficit de presencia pública. Éste no es ajeno a la situación anteriormente descrita. Es una consecuencia directa. Lo dice bien el historiador Juan María Laboa: «El déficit más grave de la comunidad católica española es su insuficiente conciencia de pertenecer a una comunidad concreta y diferenciada, con sus valores y señas propias, capaz de

vivir, de hacer sus aportaciones y de presentar sus exigencias en la sociedad española a la que pertenece por pleno derecho»¹⁹⁵.

Son aún amplios los sectores que viven un catolicismo practicante, pero la fe desciende poco a la vida, y a los ambientes sociales en los que el cristiano y la cristiana viven. Son muy excepcionales los momentos en los que el creyente expresa su fe en el trato corriente¹⁹⁶. En realidad esta expresión se reduce a algunas redes de relaciones: la familia, cada vez menos, en momentos muy íntimos, la parroquia y los sacramentos, las fiestas populares tradicionales y los grupos estructurados de libre adscripción. La vida cotidiana, el ámbito del trabajo, otras esferas de vida pública, la política, incluso el campo moral no son vistos por la gente como lugares donde se muestre o se espera que deba mostrarse el cristianismo. Es notoria la falta de intelectuales, músicos, artistas, políticos, sindicalistas, líderes de ONGS, hombres y mujeres de prestigio social, creadores de opinión que hagan anuncio explícito de su fe. Es una honrosa excepción la del socialista José Bono¹⁹⁷. La mayor parte del asociacionismo cristiano o de inspiración cristiana renuncia a hacerse presente como tal. Es un asociacionismo a menudo más de referencia y formación que de acción colectiva y pública. Los Consejos Pastorales no suelen hacer una presencia pública de Iglesia en sus barrios, pueblos, ciudades o provincias. Abundan entre nosotros quiénes creen que no hay que preocuparse por esta significación creyente de nuestra conducta. Piensan que lo importante es actuar. Es secundario «poner nombre o firma» a esa actuación. Es más, tal pretensión de cierta publicidad piensan que puede ser poco evangélica. El ideal es el testimonio humilde y callado. Por el lado cristiano estamos ante una fe sin pretensión pública.

¹⁹⁵ Juan María LABOA, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.): *La Iglesia en España, 1950-2000*, Madrid, 1999, p. 141.

¹⁹⁶ El estudio que ya hemos citado de Andrés TORNOS y Rosa APARICIO describe cómo se da esto. Constata cómo en la sociedad española de hoy no se considera que haya unas marcas determinadas, por las que se reconozca fácilmente a los creyentes en la vida cotidiana. Es más, parece que los propios creyentes no se interesan por tenerlas, ni tampoco a sus interlocutores que las tengan. Esto no quiere decir que a la sociedad no le importe saber si uno es creyente. Es algo que define la intimidad de la persona. Y no es pues irrelevante. Ahora bien, parece que hay un código implícito de conducta por el que no es lo primero que uno debe decir, ni lo primero que debe preguntar y por el que se considera de mal gusto que se demuestre demasiado a las claras. Andrés TORNOS-Rosa APARICIO: *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid, 1995, pp. 67-68.

¹⁹⁷ Cfr. José BONO: «Homo tamen... y sin embargo hombre». Nota necrológica ante la muerte del Cardenal primado emérito de Toledo don Marcelo González Martín. *El País*, 28-8-2004.

Entre la privatización y la religión civil

Por el lado cultural nos encontramos con una sociedad de tolerancia limitada hacia la expresión de la fe, que cuando se da fuera de los acotados, se la considera como agresión, como rareza o como tic propio de secta fundamentalista. Sin embargo hay una situación contradictoria: por un lado la sociedad presiona al cristiano a replegarse, a la privatización de su fe; por la otra, la misma sociedad demanda a la Iglesia un papel público, el de ejercer de religión civil.

La secularización y el pluralismo socio-cultural han arrostrado con la visión dominante de la realidad que portaba el catolicismo. En nuestra sociedad «conviven con naturalidad y compiten entre sí diversas visiones del mundo»¹⁹⁸. Esto tiene varias implicaciones. Por un lado hace posible la libertad de elección y de adhesión personal a la fe y al seguimiento de Jesús. Lo que es bueno. Pero por otro la visión cristiana de la realidad deja de ser algo común y público, socialmente plausible, para convertirse en algo subjetivo y privado, «sectario». El pluralismo conlleva inevitablemente una tasa de privatización del cristianismo. Consecuentemente el que ya no exista una religión sino variadas formas de religiosidad e in creencia, el que ya no exista una institución religiosa omnipresente, convierte a los cristianos en minoría cognitiva. El cristianismo está presionado así a ser una definición marginal de la realidad, a ser otra «secta» más, aunque sea la grande.

A esto se añade la minusvaloración y marginación cultural del catolicismo en la sociedad española por parte de los sectores intelectuales y laicos. Y es que estamos en una sociedad de tolerancia limitada hacia lo religioso. La infrarepresentación mediática y cultural de la vida del cristianismo en la sociedad actual es un hecho manifiesto.

Esta situación merma plausibilidad socio-cultural al Dios cristiano, desertizando las condiciones de anuncio y acogida de la experiencia cristiana de Dios. Y desactiva la eficacia histórica y transformadora cultural del cristianismo. La identidad universal, pública e histórica de la fe cristiana están retando a la Iglesia a salir del cerco mortal de la privatización.

Por otro lado, nos encontramos ante una sociedad que presenta necesidad religiosa. Es un hecho constatado. Nuestra sociedad si-

¹⁹⁸ José GÓMEZ CAFFARENA: «El pluralismo socio-cultural como posibilidad y desafío para la fe», en AA. VV., *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*, Mensajero, Bilbao, 1990, p. 17.

que demandando sentido a determinados acontecimientos de la vida. Incluso parece que cada vez más. Los sacramentos o actos sacramentales, especialmente, la primera comunión, la boda, el funeral, el bautismo son reclamados al margen de la confesión cristiana personal y sus implicaciones. Las personas necesitan conferir un significado religioso a su vida sin que ello les lleve a identificarse con el Dios cristiano, ni con la Iglesia, mediadora de salvación, ni con el Evangelio de Jesucristo, ni con el Reino de Dios, ni con el seguimiento. Ahora bien como la tradición religiosa cercana es la cristiana entonces se sirven de ella para satisfacer sus necesidades.

En este sentido parece que hay una presión de fondo para hacer públicamente relevante a la Iglesia como servidora de una religión civil. ¿Qué es la religión civil? Es el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia¹⁹⁹.

Tal demanda social, lejos de privatizar la fe, y convertir la Iglesia en secta, lo que hace es darle un puesto en la vida pública. Le da plausibilidad socio-cultural. El problema para la Iglesia es que acabe por no reconocer en sus prácticas y en las de los cristianos la identidad cristiana, esto es, el seguimiento de Jesús. Es una relevancia pública lograda al precio de la identidad evangélica.

Aquí estamos los cristianos laicos como agentes y como pacientes de una situación estructural de la que a menudo no somos suficientemente conscientes. El desafío que tenemos delante es cómo mantener identidad cristiana y relevancia pública, pareciera que fuera una pretensión imposible, aporética, sin embargo ése es el reto.

Minorías activas y masas pasivas

A juicio del sociólogo Rafael Díaz-Salazar el cristianismo en España padece un problema crónico, «el de la desarticulación de las masas católicas»²⁰⁰. El Pueblo de Dios no es sujeto público en la so-

¹⁹⁹ Salvador GINER: «La Religión civil», en Rafael DÍAZ-SALAZAR, Salvador GINER, Fernando VELASCO: *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 133.

²⁰⁰ Rafael DÍAZ-SALAZAR: «La presencia pública de los católicos. Convicciones, actitudes, tareas», en: CEAS: *Presencia pública de los laicos y espiritualidad cristiana*, Editorial EDICE, Madrid, 2000, pp.15-41.

ciudad civil. En el catolicismo hay minorías que proyectan una presencia pública de cristianos en la sociedad. De hecho los sociólogos constatan que está comenzando a proyectarse en la sociedad una identidad cristiana específica de una minoría católica activa, más minoría, que activa. Los rasgos que tal identidad presenta son: en primer lugar, la mayor participación comunitaria en organizaciones de solidaridad y derechos humanos; el segundo rasgo lo constituye la valoración de la oración y la referencia a Dios para la propia vida y para la educación de los hijos; el tercer rasgo apunta hacia una experiencia más valorada e integrada de vida familiar; y en cuarto lugar, el valor de la vida humana, contra la violencia junto a una menor permisividad al aborto. Sin embargo, esta minoría carece de influencia en el conjunto del pueblo cristiano. Falta una identidad cristiana políticamente proyectable. Hay falta de recepción de la Doctrina Social de la Iglesia. Hoy el cristianismo de masas en España carece de un rostro políticamente identificable —no partidistamente—.

Díaz-Salazar apunta un listado de causas históricas del déficit de presencia pública de los católicos. Se retrotrae al siglo xvii a la religiosidad barroca con un catolicismo devocionista lejano a una espiritualidad del seguimiento. La lejanía de la dirección de la Iglesia en España de las masas populares, especialmente de las masas proletarias y jornaleras ya en el siglo xix y en el primer tercio del xx. El espejismo que creó el nacional-catolicismo: una España que se había acostado apóstata y que gracias a tres años de Guerra se levantó católica. La crisis de la Acción Católica provocada por la jerarquía en la segunda mitad de los sesenta que imposibilita un laicado adulto organizado con fuerte presencia social en la transición política y después. Un clero que busca agentes de pastoral pero poco sensibilizado para la promoción de un laicado adulto presente en la vida pública. El reduccionismo catequético en el que están sumidas la mayor parte de las parroquias. Un catequesis que por otra parte lo más que consigue es formar catequistas, más que laicos en el mundo. La escasez de adultos presentes en las parroquias, particularmente hombres y mujeres con una presencia en la vida pública. Una formación permanente que se prolonga indefinidamente, por la que nunca el cristiano llega a estar preparado suficientemente para el compromiso en la vida pública. Un espiritualismo poco propio del laicos en el mundo lejano a la espiritualidad evangélica. Finalmente un catolicismo abíptico, no centrado en la Palabra de Dios.

Se podrían añadir muchas otras causas a este déficit de presencia pública. Una, en la que luego indagaremos, es precisamente la

asignación del compromiso en la vida secular al laico y el desentendimiento correlativo del clero. No sólo la caridad, sino la caridad política es dimensión irrenunciable de la vida teologal del cristiano. La fe tiene una dimensión política irrenunciable que afecta al dinamismo entero de la vida cristiana como dice la instrucción pastoral de los obispos españoles *Católicos en la Vida Pública* (1986). Todas las acciones de la Iglesia, la litúrgica, la profética, la diaconal no pueden sustraerse a su dimensión pública y política. Otra es la visión negativa de la actividad política. La vida pública es más que actividad política. Pero ésta es el corazón de la vida pública. En el propio cristianismo opera una visión negativa respecto a la actividad política basada en múltiples razones. Ésta ha impedido valorar cristianamente «la nobleza y dignidad moral del compromiso social y político» y, consecuentemente, articular una pastoral vocacional y formativa al servicio de las vocaciones laicales a la política.

3. CRISIS DE TRANSMISIÓN DE LA FE

Un sujeto envejecido y con serias dificultades para la transmisión de la fe

Nos encontramos aquí con el problema más grave: el envejecimiento y la crisis de la transmisión de la fe. Del conjunto del Pueblo de Dios, aproximadamente un 70% se sitúa en la franja de edad 65-80 años, un 15% en la franja 30-65 años y un 15% hasta los 30 años. En la última década la práctica religiosa de los jóvenes ha sufrido una drástica reducción de un 20% a un 12%. El envejecimiento afecta no sólo a presbíteros y vida religiosa, sino también a los laicos y laicas. En pocos años será drástica la reducción del número de los católicos.

Este hecho no es sino reflejo de una ruptura de la transmisión de la fe de generación en generación que se inició en los años 70 y que se manifiesta hoy en toda su dimensión y gravedad. Los años 60, 70 y 80 han marcado el desencante de la Iglesia de sucesivas generaciones, que son los progenitores de los actuales adolescentes y jóvenes. Así hoy se pone en evidencia la crisis de la transmisión de la fe desde el seno mismo de la familia. La pastoral infantil todavía con importantes números se manifiesta impotente ante el desencante sistemático que se produce tras la celebración del sacramento de la primera comunión. La pastoral juvenil por su parte

experimenta serias dificultades no sólo de consolidación de una identidad cristiana a partir de los 20 años, lo que ha sido una tónica de las dos últimas décadas del siglo xx sino, y como dato nuevo, la dificultad siquiera para convocar y reunir a los propios adolescentes. Por otro lado, y ya viene de muy atrás, es prácticamente inexistente la acción misionera hacia los adultos alejados. El campo adulto carece de proyectos convocantes.

Los estudios de Javier Elzo y Juan González-Anleo sobre la religiosidad de los jóvenes llegan a hablar de manera taxativa del «agotamiento de la socialización religiosa de los jóvenes» y de la «pérdida de la transmisión religiosa entre las generaciones». En España esto se da incluso de modo más rápido y drástico que en el resto de Europa. En la media de Europa el indicador de religiosidad en la franja 10-29 años es de 15 y en la de más de 60 años del 47. Pues bien en España el indicador en los jóvenes es de 11, mientras en los mayores de 60, de 55, con una diferencia entre ambos de 44 puntos²⁰¹.

En la dificultad para la socialización cristiana de los jóvenes están incidiendo factores diversos añadidos²⁰²: a) el envejecimiento de los agentes de pastoral; b) una pastoral acomplejada, más preocupada por los climas que por poner al joven frente a la experiencia cristiana de Dios y el seguimiento; c) el cambio de la cultura de transmisión. La Iglesia ha basado la transmisión de la fe en el libro, en la palabra y en el contacto cercano. Hoy estamos en una cultura que transmite de forma mediática y audio-visual. Es la cultura de la imagen. Y la Iglesia no ha cambiado. Es más tiene reparos a la imagen desde una espiritualidad ascética y de humildad; d) la cultura del fin de semana y la diversidad de opciones de tiempo libre que tienen a su disposición los jóvenes en la sociedad de la abundancia, que choca con los tiempos parroquiales.

Religiosidad existencial-religiosidad institucional

Pero sin duda hay que subrayar el choque entre la religiosidad existencial que viven los jóvenes y la religiosidad institucional todavía dominante en el catolicismo como una de las causas del fra-

²⁰¹ Javier ELZO-Juan GONZÁLEZ ANLEO: *Jóvenes españoles '99*, Santa María, Madrid, 1999, pp. 305, 306 y 314.

²⁰² José M. MARDONES: *La indiferencia religiosa en España*, Ediciones HOAC, Madrid, 2003, pp.31-49.

caso de la transmisión de la fe. En el mundo joven se lleva experimentando desde los ochenta una nueva sensibilidad por los valores espirituales. Y no sólo esto, en este grupo se ha experimentado la recreación de formas nuevas de religiosidad. Javier Elzo, en su análisis de la religiosidad juvenil proponía la hipótesis de una nueva religiosidad que reelabora la tradición recibida bajo una modalidad experiencial, en sus relaciones cotidianas, con sus pares primordialmente, con resultados heterogéneos. Una religiosidad que está reclamando a la Iglesia «demanda de sentido, de utilidad, de respuesta a requerimientos personales y sociales más que el cumplimiento de determinadas normas cuyo contenido se les aparece, a lo mejor incomprensible, a lo peor caduco, irrelevante y no plausible». Es una demanda más religiosa que moral, «como eco y respuesta a las preguntas primeras y últimas, tanto a nivel individual cuanto colectivo, y no como instancia normativa a códigos de conducta»²⁰³. Es una característica muy propia de esta religiosidad la tolerancia. Así se rechaza la insistencia prohibitiva en temas morales como los de la homosexualidad, las relaciones sexuales antes del matrimonio o el uso del preservativo. El 90% de los jóvenes considera que la Iglesia tiene una postura anticuada sobre libertades sexuales en general. Sólo el 5% de los jóvenes comparte la doctrina sexual católica. La misma prohibición del acceso de la mujer al ministerio ordenado es seriamente incomprensida. Las mujeres perciben que en la Iglesia son personas de segunda categoría. El mismo hecho de una jerarquía como autoridad sobre las conciencias es algo no aceptado por esta religiosidad. A juicio de los jóvenes la Iglesia padece un serio problema de adaptación a los tiempos actuales.

Ésta es una de las hipótesis que explica las dificultades de integración de los jóvenes en la Iglesia cuando desaparecen los invernaderos propios de la pastoral de juventud. A menudo un trabajo de Iniciación Cristiana de años culmina en una comunidad eclesial en muchos casos pobre, reducida a una eucaristía mortecina, muy distante de la «cumbre» y «fuente» de la vida cristiana que dice *Sacrosantum Concilium* (n. 10). No en vano del 66% de jóvenes que se considera creyente en España, es un 12% el que va a misa todos los domingos²⁰⁴. Una eucaristía desde una religiosidad existencial ne-

²⁰³ Javier ELZO: *La religiosidad de los jóvenes españoles*, en: Javier ELZO, Francisco A. ORIZO, Pedro GONZÁLEZ BLASCO, Ana Irene DEL VALLE: *Jóvenes españoles*, Fundación Santa María, Madrid, 1994, p. 182.

²⁰⁴ Cfr. Javier ELZO, Juan GONZÁLEZ-ANLEO, Pedro GONZÁLEZ BLASCO, Francisco CARMONA: *Jóvenes 2000 y religión*, Fundación Santa María, Madrid, 2003.

cesita más interioridad, más expresividad, más participación, más afectividad, menos frecuencia y más identidad y solidaridad mutua de la comunidad celebrante. No es sólo un problema de los jóvenes laicos, que se han ido. También de los que quedan y de los propios laicos adultos de 30-50 años.

Iniciación cristiana insuficientemente evangelizadora

La pastoral de juventud parte de las necesidades de identidad personal y social del joven pero se queda muchas veces ahí. Falta un anuncio explícito de Jesucristo. Falta una centralidad de Jesucristo en el proceso educativo que la Iglesia ofrece al joven adolescente. A veces sorprende lo «secularizados» que están jóvenes que han hecho por lo menos cinco años de proceso. Son incapaces de hacer lenguaje cristiano de sus opciones, pensamientos, motivaciones, decisiones, sentimientos... Hay dinámica de grupos, técnicas, se canta, se hacen convivencias, peregrinaciones o excursiones a sitios religiosos y oraciones afectuosas. Pero en todo ello se echa de menos una propuesta más clara, nítida, implicativa, provocadora, seductora de Jesucristo. Es preciso «poner al joven frente a Cristo»²⁰⁵. Esto depende en gran medida de los propios monitores, catequistas o animadores. Si su propia identidad cristiana es discontinua, fragmentaria, vergonzante... difícilmente se puede transmitir a Jesucristo. Es preciso más rigor en la elección y el envío de los testigos y catequistas de la fe. Su estilo de vida, espiritualidad, identidad eclesial y su formación teológico-pastoral, deben estar acreditados.

Asimismo, hay un déficit de centralidad de la vida en el proceso evangelizador. Los métodos de formación cristiana no se pueden reducir «a un simple proceso de enseñanza y de formación doctrinal, sino que ha de ser considerada una realidad que implica toda la persona, la cual ha de asumir existencialmente su condición de hijo de Dios en el Hijo Jesucristo»²⁰⁶. Y es que la vida ha de ser el eje vertebrador del proceso de Iniciación Cristiana. Sin embargo, hay muchos procesos que todavía hoy entienden la Identidad Cristiana más como comunión de ideas que comunión

²⁰⁵ Domenico SIGALINI: «La etapa catecumenal en la Pastoral de Juventud», en AA.VV., *La etapa catecumenal*, 1999, Madrid, 1999, p. 18.

²⁰⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La Iniciación Cristiana. Reflexiones y Orientaciones*, Edice, Madrid, 1998, p. 20

de vida. Así se estructuran sobre la base de la transmisión de una doctrina distribuida en temas. Se trata de ver los temas, dialogarlos y aplicarlos a la vida en un orden establecido que va marcando la agenda del proceso educativo. El proceso concluye cuando se van acabando los temas. El criterio de referencia no es la experiencia y la vida del joven y cómo en ellas va encontrando a Cristo y va configurando un estilo de ver, juzgar y actuar. El monitor no suele tener dificultades para programar, tampoco es demasiado necesario el trabajo en equipo. Con el libro basta. Al modo escolar. Lo más patente es que con tal modelo no se producen dos cosas que nadie cuestiona como centrales en la Iniciación Cristiana: el Encuentro con Jesucristo y la Conversión a Él, el abandono del anterior modo de vivir. Gran parte de la evangelización del pasado presenta tal problema. Muchos sabían de Jesús de oídas, no por un encuentro personal. Y sin tal no es posible la *Metanoia*, ese cambio que nace de la hondura del corazón y que afecta a la totalidad de las dimensiones de la vida de una persona y a la totalidad de las dimensiones de la fe. Sin Conversión no hay evangelización de la persona. Sin encuentro vivo con Cristo y en la vida y sin conversión, no es de extrañar el fracaso de tantos procesos de iniciación cristiana.

Déficit de acompañamiento en el tránsito a la edad adulta

Otra de las hipótesis del fracaso es la que se produce en el joven laico ya socializado en torno a los 23 y 25 años. La pastoral de juventud ha ido modelándose inconscientemente con unos presupuestos propios de la vida juvenil que llegado el momento hacen que determinados esquemas no sirvan. El tránsito a la vida adulta es insuficientemente acompañado y deficientemente preparado.

El adolescente y el joven han encontrado en la Iglesia:

- a) Un espacio de encuentro, de desarrollo y experimentación afectiva, de socialidad *inter pares*, en un marco de libertad no de obligatoriedad, de reconocimiento del otro, de reconocimiento por los demás de él mismo.
- b) Una oportunidad de responsabilidad, de ser alguien, de protagonismo, de hacer algo útil para la sociedad, para los demás... cuando la sociedad ha diferido por falta de empleo las respuestas a esas necesidades de realización de la persona. Puede ser monitor, responsable de grupos, puede ejer-

cer de voluntario en diferentes formas de intervención solidaria de la Iglesia.

- c) Un lugar de experimentación, de confrontación y de definición de unas actitudes, de unos valores, de un norte, de una referencia de vida. Un espacio de creación de referencias de sentido y de actuación.
- d) Un marco de expresión y realización de una religiosidad existencial, que busca experiencia de límite, que nostalgia encuentro con la interioridad, que se pregunta por el sentido de lo humano, que busca metas posmateriales a la aventura humana, que experimenta ecos de trascendencia ante la naturaleza.

En conclusión, el joven ha encontrado en la Iglesia un espacio social para la construcción de su identidad, como identidad personal y social. La Iglesia por su parte, ha servido al joven para su identificación y maduración personal.

En torno a la parroquia o el centro educativo se constituye así un microcosmos en el que se responde a estas necesidades de utilidad social, de afectividad y de sentido propias de un joven en formación y con tiempo libre. Con el paso a ser joven adulto la persona entra en el primer trabajo, o en la búsqueda de trabajo, lo que ha de complementar con formación, su disponibilidad de tiempo libre se reduce. Por otro lado, sus relaciones afectivas se van definiendo. El grupo comienza a sobrar porque su lugar lo va ocupando una persona, la pareja, su familia. Así trabajo y matrimonio se van configurando como los ámbitos de realización y de responsabilidad, como los ámbitos fundantes de vida. Paralelamente se van dejando o reduciendo los compromisos. Se vive un alejamiento efectivo de la parroquia o del centro educativo. Es más, a los responsables pastorales, animadores, monitores les parece que la persona se está alejando y no es bien visto. Y, sin embargo, es en esos ámbitos en los que la persona se hace adulto, cuando llega la hora de la verdad, cuando la persona tiene ante sí la posibilidad de configurar sus opciones fundamentales desde el discernimiento en el Espíritu de Jesús, cuando deja de ser acompañada por la parroquia, el centro educativo y sus responsables pastorales. El Reino de Dios se juega en la vida, en el mundo, en esas biografías que se van construyendo día a día entre grandezas y miserias. Así el momento cumbre de respuesta a la llamada al seguimiento de Jesús se trunca. La etapa determinante de la Iniciación Cristiana no queda rematada.

Mary Ann Glendon²⁰⁷, católica laica norteamericana, profesora de Derecho en Harvard (EE.UU) y Presidenta de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales, en un texto titulado «¿Podría ser la hora del laico?»²⁰⁸ plantea su visión sobre la situación del catolicismo laico norteamericano. Aprecia como, a raíz de la crisis de la Iglesia allá a consecuencia del escándalo de la pederastia practicada por sacerdotes, algunos laicos parecen que comienzan a despertarse, pero se pregunta si son los laicos los que evangelizan la cultura o es la cultura dominante la que les está evangelizando a ellos. La identidad que impregnaba la vida de los católicos en los años 30, 40 y 50 con su fuerte implicación en la parroquia, en el trabajo y en el barrio en los años 60 comienza a diluirse y descafeinarse. Así lo narra: «a medida que los católicos escalaban peldaños sociales, cambiaron sus viejos barrios por casas en las afueras de las ciudades. Los padres empezaron a mandar a sus hijos a colegios públicos y a universidades no católicas. Las vocaciones religiosas decrecieron. La movilidad social y geográfica diseminó las comunidades católicas de memoria y de ayuda mutua— con la misma fuerza con que la agricultura y la industria le comió terreno a la selva de los machiguengas. Con la llegada de los años sesenta, la nación dentro de una nación se había disuelto, y la diáspora había empezado». Así se embarcó en el peligroso proyecto de cortar la conexión entre su religión católica y la cultura. En estos años continúa «los católicos sufrieron presiones para tratar su religión como un asunto absolutamente privado y para que adoptaran un catolicismo parcial destinado a elegir con qué partes de la doctrina se quedaban y cuáles rechazaban». Algunos aceptaron esto como precio para ser socialmente aceptados. Pero en la visión de Glen-

²⁰⁷ Mary Ann GLENDON (1938), casada y con tres hijas, fue la primera mujer en guiar una Delegación de la Santa Sede en la Conferencia sobre las mujeres convocada por las Naciones Unidas en Pekín (1995).

Es miembro de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales desde el 19 de enero de 1994, año de su fundación. Los ámbitos de investigación de la profesora Glendon van desde la bioética, los derechos humanos, el derecho constitucional comparado de los Estados Unidos y de Europa y la teoría del derecho. Forma parte del Consejo sobre Bioética creado por el presidente de los Estados Unidos, George Bush. La revista *The National Law Journal* la consideró como una de las «cincuenta mujeres juristas más influyentes de Estados Unidos» en 1998. Es la segunda mujer a la que el Papa pone en la Presidencia de una Academia Pontificia.

²⁰⁸ Publicado por *Zenit* (1-5-2004).

don para la mayoría de los católicos de la diáspora americana el problema es que han perdido la identidad, y ya no saben lo que creen ni a qué están llamados.

En su opinión, éste es el problema y no el que propugnan otros laicos y organizaciones como *The Voice of The Faithful*, la organización formada en 2002 por varios grupos de la burguesía de Boston, que se propone como misión la de «facilitar una voz orante, atenta al espíritu, a través de la cual los fieles puedan participar activamente en el gobierno y dirección de la Iglesia Católica». En la visión de estos, el futuro de la Iglesia en EE.UU. depende de una serie de reformas estructurales en las que los obispos deben necesariamente compartir autoridad con los laicos. Les critica el abandono de la evangelización y el apostolado, y la necesidad de acometer el desafío de la unidad entre la fe y la vida. Igualmente les recrimina por «el deseo de tener una Iglesia americana libre de autoridad jerárquica y de un magisterio a medida, libre de las duras enseñanzas en relación al sexo y al matrimonio». Contrapone así las dos actitudes: «en la primavera de 2002, mientras los miembros de *The Voice of The Faithful* debatían sobre la financiación de la Iglesia y su gobierno, los católicos latinos de Boston mantenían vigiliass de oración para reafirmar la solidaridad de todos los miembros del cuerpo místico de Cristo —hombres y mujeres, ricos y pobres, clérigos y laicos y, sí, las víctimas y sus abusadores».

Así que para ella el despertar del Gigante dormido estriba, en síntesis, en el recuerdo de la tradición católica, en la vuelta a descubrir lo novedoso de la fe y de su poder para juzgar a la cultura. En mi opinión hay que afrontar los dos retos: el de rehacer la identidad cristiana y el de hacer reformas de calado en la Iglesia, y todo ello partiendo de más abajo, de la experiencia cristiana de Dios. El gigante dormido puede mantenerse en cuanto tal, o puede estar ocasionalmente desperezado con paliativos, pero sólo despertará con energía y vitalidad y comenzará a andar por su propio pie cuando el conjunto del cristianismo afronte, en primer lugar, la reconstrucción de la experiencia cristiana de Dios en medio de la experiencia del mundo; y cuando en el interior de la iglesia adoptemos las medidas que lleven a una mayoría de edad real del laicado. Vayamos en los siguientes capítulos con lo uno y con lo otro.

Capítulo V

Reconstruir la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo

Nos adentramos en el gozne de la reflexión de este libro. ¿Cómo despertar el gigante dormido? Más acá del debate sobre si recuperar la identidad católica o hacer reformas en la Iglesia, está la prioridad de reconstruir la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo. Hay que volver a Dios, al Dios de la revelación bíblica. Esa es la fuente de la que beber. No al margen del mundo, sino en el mundo que vivimos, inhabitado por Dios, provocado por Dios. En esta tarea histórica de reconstrucción se la juega, en primer lugar, la posibilidad de un cristianismo rejuvenecido y vigoroso, presente en la vida pública.

1. LA PRETENSIÓN RELIGIOSA DEL CAPITALISMO GLOBAL Y POSMODERNO

El Concilio Vaticano II, la renovación cristiana y la reflexión teológica han intentado superar con un resultado aceptable, aunque de manera tardía, el divorcio entre fe y modernidad que se había producido en los siglos XVIII y XIX. El problema es que esta reconciliación ha durado poco, muy poco. En el tránsito del milenio se han acelerado los cambios de tal manera que asistimos a un nuevo y quizá más profundo divorcio entre la fe y la cultura emergente. De modo que, paradójicamente, hoy buena parte del cristianismo comienza a representar una de las reservas de la cultura de la modernidad, al menos en lo que ésta tuvo de pretensión de grandes relatos para la salvación de la humanidad y la historia de ésta.

La experiencia del mundo, nuestros esquemas de interpretación de la misma así como los modos de respuesta que se consideran socialmente válidos están experimentando un notable cambio que está desplazando nuestra experiencia y nuestro lenguaje para aprehender a Dios, significarle y comunicarle. ¿Cómo caracterizar estos cambios en las postrimerías del siglo XX? Como un cruce de dos vectores, el de la posmodernidad, que emerge a nuestras conciencias en los años 80, y la globalización económica, que lo hace en los 90.

La posmodernidad representa una crítica a una cultura moderna basada en una razón utilitaria y posesiva, proyectiva y universalista, y objetivista que ha pretendido dominar el conjunto de las dimensiones de la vida económica, política y cultural. Frente a ella se ha ido extendiendo una visión de la vida más estética y frutiva, más plural, donde el sentido de la vida ha estallado en multitud de sentidos o fragmentos de vida con sentido y, en último término, más subjetiva y centrada en el individuo, para el que lo que prima es su experiencia. En cuanto a Dios la posmodernidad se sitúa en un nihilismo positivo. Pretende aceptar la muerte de Dios, pero positivamente, sin nostalgia. El sentido de la vida queda remitido a ella misma, quedando así el mundo como reencantado en una suerte de politeísmo pagano, como dice José María Mardones²⁰⁹.

El otro vector es la globalización. Un proceso facilitado por los avances tecnológicos en la información y la comunicación, pero motivado sin duda por un propósito de ganancia y poder que requería la necesidad de ampliación de los mercados de las grandes corporaciones multinacionales. «Se trata de un proceso por el que las economías nacionales se integran progresivamente en la economía internacional». Es el marco de referencia de nuestra época, la principal característica del poscapitalismo²¹⁰. Los efectos de la globalización son múltiples. El aumento de la desigualdad entre países ricos y países pobres. El desplazamiento del poder de los estados a las corporaciones internacionales y de los espacios democráticos a los mercados financieros. En el plano cultural por un lado asistimos a la estandarización y homogeneización del estilo norteamericano y occidental de vida, que se ha apoderado de la diversidad y del multiculturalismo, «convirtiéndose en el mantra del capital mundial»²¹¹. Por otro, la mayor proximidad entre culturas en un proceso de mestizaje y mezcla de identidades, culturas, religiones y lenguas... eso sí, bajo el parámetro cultural occidental. También las reacciones defensivas a este proceso uniformizador que se hacen fuertes en las identidades locales, nacionales y religiosas.

La globalización está aconteciendo en el marco de la posmodernidad. En el cruce entre globalización y cultura posmoderna el capitalismo está experimentando un proceso de transformación. El

²⁰⁹ José María MARDONES: *El desafío de la posmodernidad al cristianismo*, Fe y Secularidad/Sal Terrae, Santander, 1988.

²¹⁰ Joaquín ESTEFANÍA: *La Nueva Economía. La globalización*, Editorial Debate, Madrid, 1996.

²¹¹ Naomi KLEIN: *No logo*, Piados, Barcelona, 2001, p. 150.

primer capitalismo se basó en la producción de bienes. Este pasó a un nuevo estadio cuando se fundamentó en el consumo. Pues bien ahora el nuevo capitalismo es de ficción²¹². Vende no sólo bienes sino realidad. Vende en tanto construye una realidad ficticia que es capaz de satisfacer las necesidades y colmar los deseos de felicidad de la gente. Un símbolo de este capitalismo de ficción es la nueva cultura del entretenimiento. Es el sector económico más pujante, dónde se han creado los grandes magnates. Otro es el poder simbólico de las marcas. Comprar de una marca o de otra es asociarse a una determinada concepción de la vida. La marca proporciona identidad personal. La marca otorga felicidad. La marca da cariño. Reconoce a la persona en su individualidad y singularidad. Transforma el mundo y lo hace más ecológico, entrañable o solidario. La marca da apariencia de multiculturalidad, diversidad y respeto a la identidad para, en el fondo, vender lo mismo a todo el mundo.

La realidad producida por este nuevo capitalismo se caracteriza por la negación de la realidad real. No hay dolor, no hay sufrimiento, no hay muerte, no hay culpa. No hay siquiera suciedad. Tampoco hay historia, sólo presente que se hace futurible o que revive el pasado como un sueño limpio, transparente, plácido. Así el mundo queda expurgado de historia, de sentido trágico y de destino. El ser humano queda vagando en el acontecer del tiempo, instalado en su eternidad y mecido como en un sueño, en el fondo, a merced del poder del dinero y de su propaganda. Inconsciente de la pirámide de sacrificios sobre la que está recostado.

El nuevo capitalismo global y posmoderno tiene pretensión religiosa. Y es que quizá por primera vez se presenta sin decirlo, pero sin complejos y desenfadadamente como sustituto de la religión. En el capitalismo de producción era demasiado evidente la explotación como para erigirse en depositario de la promesa de salvación. En el capitalismo de consumo llegó a prometer un bienestar que se quedaba en material. Todavía a la religión le quedaba la espiritualidad. Hoy el capitalismo se erige en productor y proveedor de la espiritualidad de nuestro tiempo. Él ofrece ilusiones, Él crea el sentido, Él crea el estilo del mundo, Él provee los medios para la salvación.

En este proceso, todo posible lenguaje sobre el Dios de la Biblia —no sólo un lenguaje moderno sobre Dios— está condenado a ser a-contemporáneo a esta visión de la realidad emergente. Ahora

²¹² Vicente VERDÚ: *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, Anagrama, Barcelona, 2003.

bien, quizá esa a-contemporaneidad no sea sino el gran valor de la religión cristiana para despertar a nuestra cultura y a nuestra propia manera de vivir el cristianismo del letargo y la somnolencia a la que le somete esta nueva idolatría del capitalismo global y posmoderno.

2. VOLVER AL DIOS DEL EVANGELIO

Aunque pudiera parecer una perogrullada el cristianismo necesita volver a Dios. El llamado por Martín Buber «eclipse de Dios» no es sólo un hecho cultural, sino también un hecho interior a la vida cristiana y eclesial. Es harto frecuente que determinadas mediaciones rituales, instituciones y codificaciones conductuales hayan sustituido la centralidad del comportamiento religioso humano, a saber, su experiencia en relación al misterio de Dios. Y de ahí se haya acabado en un silencio sobre Él que a menudo en el mundo católico occidental sólo es roto por la proclamación litúrgica de la Palabra de Dios.

Se impone retomar con radicalidad la búsqueda de la experiencia y el significado del Dios de Jesús. Es indispensable el camino personal, «el cristiano del futuro será místico o no será» (K. Rahner). Pero en la soledad sólo sobreviven los profetas. Pero también es imprescindible la búsqueda común, compartida, en definitiva, eclesial. Una búsqueda que se vuelva a plantear el significado básico de la fe en Dios, en cuanto acto de creer y en cuanto al contenido del creer, y cómo estos afectan con radicalidad a la integridad de la persona.

Además hemos de tener claro que esta tarea no es posible al margen del mundo que vivimos. Como dice Javier Vitoria es «ingenuo pensar que es posible articular un lenguaje sobre Dios sin hablar de la sociedad en la que vivimos»²¹³. A menudo hay vueltas a Dios que, enfrascadas en una clave eclesiológica, prescinden del mundo. Y como dice Johann Baptist Metz, «el Dios del mensaje eclesial o es un tema de la humanidad o no es tema en absoluto»²¹⁴.

Esta vuelta a Dios necesariamente habrá de ser vuelta al Evangelio. Hay muchas vueltas a Dios, demasiados revivals que nos

²¹³ Javier VITORIA: *La experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Editorial Frontera, Vitoria-Gasteiz, 2003, p. 12. De él tomo el título del apartado.

²¹⁴ Johann Baptist METZ: «Contra el mito de la eternidad del tiempo», en Johann Baptist METZ, Joseph RATZINGER, Jürgen MOLTSMANN y Eveline GOODMAN-THAU: *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid, 2001, p. 37.

presentan sospechosamente experiencias religiosas demasiados domesticadas en razón de los intereses humanos. El test de verificación será pues la «vita evangelica», el evangelio vivido. Todos los grandes latidos de vitalidad del cristianismo en sus veinte siglos de historia han venido marcados por la centralidad y la radicalidad de la vuelta al Evangelio: en Jesús se nos revela por excelencia el ser Dios de Dios, el Amor. Lo que habla de Dios es la vida de Jesús. Y en él vemos que sólo tomando en serio el dolor de la humanidad, el sufrimiento del inocente, sólo desde la compasión con el pobre, el desvalido, la viuda, el enfermo..., es posible la vuelta verdadera a Dios.

Esta vuelta no podrá ser como lo fue en el pasado, cuando el Dios bíblico era una realidad poseída, cuando Dios era un dato cultural. No, la vuelta a Dios no puede serlo sino en las condiciones de lo que es, un Misterio que nos abarca y que nos es inaccesible. Es mucho menos lo que sabemos y lo que podemos alcanzar a saber de Dios que la esperanza que sentimos. Esto nos convierte a los propios cristianos en buscadores de Dios. Y a la vez nos abre a reconocer la realidad de Dios más superior a nosotros que nosotros mismos, en otras tradiciones religiosas y no religiosas. La Iglesia no posee a Dios. Es Dios quien la posee como posee el mundo. Con J.B. Metz hemos de reconocer que el ámbito de la Iglesia «es demasiado estrecho y pequeño para albergar toda la anchura y profundidad del Dios que anuncia».

La vuelta a Dios requerirá libertad de Espíritu y creatividad. Las formas históricas que la experiencia de Dios ha acumulado pueden representar una ayuda pero también un pesado lastre. La globalización nos están desvelando un lenguaje sobre Dios demasiado chico y parcial, el del hombre occidental. Es preciso en medio de todo este intento de reconstrucción un proceso de deconstrucción de los moldes y revestimientos culturales de nuestra experiencia de Dios.

Tampoco la vuelta a Dios tendrá éxito si sigue acomodada en el lenguaje especulativo y discursivo. Se necesitan nuevos lenguajes de Dios más vinculados a la experiencia. Lenguajes narrativos, históricos, poéticos, imaginativos —a fin de cuenta como los de las tradiciones bíblicas— que evoquen la necesidad de Dios, que convoquen al reconocimiento de Dios y que provoquen el éxodo hacia Dios.

La vuelta a Dios, en último término, tampoco podrá ser ajena a los significados históricos que la han manchado y desgarrado. Decía Martín Buber, de la palabra Dios:

«La palabra más vilipendiada de todas las palabras humanas. Ninguna otra está tan manchada y tan desgarrada. Las generaciones humanas han cargado el peso de su vida angustiada sobre esta palabra y la han dejado por los suelos; yace en el polvo y sostiene el peso de todas ellas. Las generaciones humanas con sus disensiones religiosas han dilacerado esa palabra; han matado y se han dejado matar por ella; esa palabra lleva sus huellas dactilares y su sangre... Los hombres dibujan un monigote y escriben debajo la palabra "Dios"; se asesinan unos a otros y dicen hacerlo en nombre de Dios... Debemos respetar a aquellos que evitan ese nombre, porque es un modo de rebelarse contra la injusticia y la corrupción, que suelen escudarse en la autoridad de Dios»²¹⁵.

3. MANTENER LA PROVOCACIÓN DEL DISCURSO BÍBLICO SOBRE DIOS

Por otro lado la vuelta a Dios no puede sino ser en términos de provocación²¹⁶. Dios es un dato contracultural. Y no podemos acomodarlo para sentirnos cómodamente instalados en nuestra cultura. Hay puntos de partida en la cultura emergente, pero en la nueva etapa histórica que nos toca vivir hemos de saber aceptar el precio de la incomodidad que la provocación del discurso sobre Dios tiene.

Decíamos más arriba que en la realidad producida en la cultura de este nuevo capitalismo no hay dolor, ni sufrimiento, ni muerte, ni culpa; que tampoco hay historia, sólo presente que se hace futuro o que revive el pasado como un sueño limpio, transparente, plácido, quedando así el mundo sin destino, ni sentido; sin bien, ni mal.

Pues bien, el Dios del que nos habla la tradición bíblica está precisamente basado en la memoria del sufrimiento del pueblo esclavo en Egipto, en el testimonio de un Dios amor que interrumpe la historia como liberador y salvador y en la esperanza mesiánica en la irrupción definitiva de Dios para llevar a buen término la obra iniciada. De ello es prenda y garantía Jesús de Nazaret, hijo de Dios, crucificado, muerto y sepultado que resucitó al tercer día de los infiernos, que ha de venir al final de la historia para juzgar a vivos y muertos.

²¹⁵ Martín BUBER: *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, Stuttgart, 1961, p. 43. Citado por Walter KASPER: *El Dios de Jesucristo, Sígueme*, Salamanca, 1986, p. 14.

²¹⁶ Tomo el título inspirándome en el título del libro antes citado *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid, 2001.

La experiencia humana a la luz de Dios es historia, es una historia en la que se libra una dura lucha entre la dominación y la liberación del ser humano, una lucha plagada de víctimas inocentes, cargada de esperanza y de sufrimiento, una historia de libertad y responsabilidad en la que cada cual toma partido, una historia con un final, una historia interrumpida por la acción de Dios que viene a juzgar a vivos y muertos, a restablecer justicia.

Así el Dios que la revelación nos da a conocer significa: mirada compasiva al sufrimiento del inocente, esperanza mesiánica de justicia universal y, mientras tanto, llamada a estar del lado de Dios y del lado del hombre.

Mirada compasiva al sufrimiento del inocente. En el inicio de la revelación Dios le dice a Moisés «he visto la opresión de mi pueblo en Egipto» (Ex. 3,7). La experiencia del Dios de la tradición judeocristiana nos hace centrar la mirada en el sufrimiento del inocente. Así no podemos sino ver y juzgar la cultura occidental de hoy como una cultura ensimismada, encantada por el progreso y adormecida en la ilusión del individuo autorrealizado. ¿Qué otra cosa pensar cuando el gasto anual en perfumes de Europa y EE.UU. es equivalente a la suma necesaria para solucionar la salud y la nutrición de todo el planeta? ¿O cuando el gasto de helados, en Europa, supera el presupuesto requerido para cubrir las necesidades de agua y saneamiento en la Tierra? Es lo que atestiguan año tras año los Informes sobre Desarrollo Humano de las Naciones Unidas. Vivimos satisfechamente instalados en una idolatría, en el culto a un progreso sentado sobre la muerte y el mal vivir de millones de seres humanos, construido sobre el dominio y la guerra, basado en la destrucción irreversible de especies naturales y recursos de la tierra. Aunque los costes del progreso se redujeran a una única víctima, éste es intolerable para Dios. Cada persona es un Absoluto pues la fe en Dios concibe a cada persona como hecha a imagen y semejanza de Dios (Gn. 1,26).

Esperanza mesiánica de justicia universal. La resurrección de los muertos es la expresión de un ansia de justicia universal que será realizada por Dios. Si la justicia que podemos esperar es la humana sabemos que ésta es radicalmente injusta, por cuanto se detiene ante la muerte. Es profundamente asimétrica, pues lo es, en caso de que lo sea, para los que viven, mientras vivan, nunca para los que vivieron en generaciones pasadas. Propiamente es una justicia de los vencedores. Es una justicia francamente débil. Ya no cabe esperar la justicia para las víctimas inocentes, las que ya se extinguieron o las que murieron violentamente.

Promesa mesiánica. Implica la confianza en una irrupción más allá de la lógica o de la continuidad de la historia. La justicia con los derrotados y las víctimas de la historia, en efecto, no es posible imaginarla como mera prolongación del presente. Sólo es posible imaginarla como milagro, esto es, en condiciones de suspensión de las leyes de la historia. Hasta el punto de que la propia historia pasada pueda quedar trastocada. El poder del Mesías es tal que «tampoco deja tranquilo el pasado»²¹⁷.

Llamada a estar del lado de Dios y del lado del hombre. La Biblia nos muestra básicamente una historia de relación de Dios con el ser humano. Esta relación reconoce la libertad del hombre, varón y mujer. Es una relación que apela permanentemente al amor a Dios y a la responsabilidad para con el otro. «Amarás a Dios con todo el corazón con toda el alma, con todas tus fuerzas» (Dt 6, 4) y «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19,18) no son una disyuntiva sino la misma elección. Allí donde hay amor allí está Dios, pues es Amor (1 Jn 4,8.16), el amor viene de Dios, es fruto del Espíritu. El centro de la bienaventuranza humana descansa en Dios, el camino de plenitud es el amor a los otros. Desde los inicios cuando Dios pregunta a Caín «¿dónde está tu hermano?» hasta el juicio final en que Jesús dice «cada vez que lo hicisteis con un hermano mío de esos más humildes, lo hicisteis conmigo» (Mt. 25, 40). Frente a la tendencia individualista o egonómica de nuestra cultura el Dios de la Biblia educa en la orientación hacia los otros, en la proximidad. Lo que nos constituye como personas, lo que nos hace ser perfectos, lo que nos convierte en sujeto moral, tal como dice M. Reyes Mate²¹⁸ recordando la parábola del Buen Samaritano, «es hacernos cargo de los otros», de las víctimas.

²¹⁷ AA.VV.: *La provocación del ...*, o.c., p. 43

²¹⁸ «Lo que a Jesús le interesa es definir en qué consiste ser bueno, como nos constituimos en sujetos morales, o, lo que es lo mismo, cómo nos constituimos en prójimos. Y cuenta la parábola de un pobre hombre, asaltado por unos bandoleros. Por allí pasa un intelectual y un clérigo, ensimismados en lo suyo; también un dudoso ciudadano de Samaria que le atiende. ¿Quién es el prójimo?, pregunta Jesús. Estoy seguro que si, ante una situación parecida (pongamos una catástrofe bélica), alguien nos pregunta quién es el prójimo, todos diríamos que las víctimas. Pero el prójimo, es decir, el sujeto moral, no es la víctima sino el que se hace cargo de la víctima (toda la perversión del cristianismo radica en esa terrible confusión: haber llegado a pensar que el prójimo es el caído y no el samaritano). La justicia como responsabilidad por el otro tiene su origen en la teología del Buen Samaritano». Manuel Reyes MATE: «Políticas y tradiciones públicas: socialismo y religión». Documento digital. Conferencia impartida en Seminario organizado por Cristianos en el PSOE: «La laicidad en las nuevas condiciones del pluralismo», Escuela Jaime Vera, Madrid, 22 de setiembre de 2001.

4. LA INHABITACIÓN DE DIOS EN EL MUNDO

Dios es otro, absolutamente Otro, totalmente otro al mundo y a la historia. Pero Dios no se limita a trascender a ellos sino que, al tiempo que los crea, entra en ellos y se hace inmanente a ellos. La fe trinitaria nos dice de Dios que es creador de cielo y tierra, que la resurrección de Cristo es el inicio de la nueva creación y que por el Espíritu que es Señor y dador de vida, Dios inhabita la creación entera y cada una de sus criaturas: «en él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28). La creación gime en un proceso hasta que al final de los tiempos Dios sea todo en todos (1 Cor 15, 28).

Nuestra cultura vive adormecida respecto a tantas cosas, tan ensimismada que ha perdido capacidad de asombro ante el hecho más indiscutible de nuestro ser referidos a Alguien que es infinitamente más que nosotros mismos: es el milagro del ser o dicho de otra manera, el milagro de la vida. Si en algo los hombres y las mujeres somos instrumentos es en la creación de la vida. En el nacimiento de un bebé, por planificado que sea, por propio que lo sintamos, por meses de cuidado embarazo, por noches en vela y esfuerzo en su crianza, un niño no es producto de nosotros mismos. Ni aunque sea con fecundación «in vitro», ni aunque hayamos elegido el sexo o el color del pelo, habremos sido creadores de la vida, de la motricidad, del pensamiento, del afecto, de la capacidad de amar o de odiar, o de libertad. Lo más que los humanos sabemos producir es un ordenador. Y esto con una acumulación milenaria de conocimiento, ciencia y tecnología, una impresionante concentración de capital, y el esfuerzo conjuntado de miles de genios. No somos ni creadores ni dueños de la vida. La vida nos tiene. La vida verdaderamente es un don, nacido de una dinámica que nos sobrepasa totalmente. Como dice Jürgen Moltmann, las criaturas son creadas con el aflujo permanente del Espíritu divino, existen en el Espíritu y son renovadas mediante el Espíritu. El Espíritu es derramado sobre todo cuanto es y el Espíritu lo conserva, lo vivifica y lo renueva. En definitiva «todo cuanto es y existe, vive del permanente aflujo de las energías y posibilidades del Espíritu cósmico»²¹⁹.

«Allí donde hay verdadera vida, actúa el espíritu de Dios»²²⁰, nos dirá Walter Kasper. Y es que la perspectiva del Espíritu nos abre a descubrir a Dios en la vida, en su origen y en su meta, en su

²¹⁹ Jürgen MOLTANN: *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 23.

²²⁰ Walter KASPER: *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1986, p. 235.

corporeidad, allá donde bulle y palpita la nueva vida y también donde la vida se extingue, es estrangulada, destruida o asesinada. Nos ayuda a vivir la esperanza de la resurrección de la carne y de la vida eterna.

No sólo la Iglesia es lugar de presencia del Espíritu, sino que lo es la totalidad del mundo en su secularidad. No sólo la vida humana es sacramento de Dios, sino también la vida animal y la vegetal. No sólo la vida, sino también la materia inerte. No sólo la historia, sino también la naturaleza. No sólo el alma, sino también el cuerpo. No sólo la vida en cuanto compromiso, sino la vida en sí. No sólo la militancia sindical, sino también el trabajo en sí, de construir un barco o embalar sacos de arena. No sólo el educar cristianamente a los hijos, sino el hecho de cuidarlos. No sólo la salud, sino también la enfermedad. No sólo el compromiso en cuanto específicamente evangelizador, sino todo compromiso humanizador. Toda, toda la realidad adquiere consistencia en Dios.

Vivimos ya en la Gracia de la presencia de Dios. Vivimos en el misterio de la presencia de Dios. Como dice el salmo 139 «Señor tú me sondeas y me conoces, todas mis sendas te son familiares, ¿adónde iré lejos de tu aliento, adónde escaparé de tu mirada? Si escalo el cielo, allí estás tú; si me acuesto en el abismo, allí te encuentro; si vuelo hasta el margen de la aurora, si emigro hasta el confín del mar, allí me alcanzara tu izquierda, me agarrará tu derecha. Tú has creado mis entrañas, me has tejido en el seno materno». El ser humano, hombre y mujer, es, como no, capaz de Dios, porque Él, por su inhabitación, como dice Juan M. Uriarte «nos sale desde dentro». «Si Dios fuera sólo trascendente resultaría lejano. Si Dios estuviera sólo históricamente presente sería un modelo exterior amable y querido, pero no nos movería desde dentro a seguirle. Porque Dios es también inmanente, 'nos sale desde dentro' entregarnos al Padre, seguir al hijo, servir a los hermanos, cuidar del mundo»²²¹.

La fe trinitaria en el Dios Creador dice «creo en la resurrección de la carne y en la vida eterna», declarando su poder ante la muerte, no liberando el alma del cuerpo, sino por la asunción de la corporeidad en la vida eterna cara a cara con Dios. Como dice J. Moltmann, a pesar de la escisión que buena parte de la historia del cristianismo ha realizado entre el alma y el cuerpo, la «corporeidad es el final de todas las obras de Dios». En Jesús la «Palabra se hizo

²²¹ Juan M. URIARTE: *Manantial de vida alternativa*, Obispado de Zamora, Zamora, 1998, p. 50.

carne y acampó entre nosotros» (Jn. 1,14). Y es que por la encarnación, Dios hace suya la carne pecadora, enferma y mortal del hombre, y la sana en su comunión. «El eterno Logos de Dios se hace cuerpo humano, niño en la cuna, salvador de los enfermos, cuerpo humano maltratado en el Gólgota».

Esta fe ilumina la experiencia del cuerpo en nuestra sociedad. Es precisamente uno de los ámbitos en los que nuestra sociedad manifiesta la insatisfacción de la respuesta nihilista de la muerte de Dios. Hoy tanto o más que nunca la identidad de la persona reside en su corporalidad: yo soy cuerpo, los otros son cuerpo²²². Sin él es imposible la relación con el mundo, con los otros, es inimaginable el trabajo o el placer. Pero es algo extraño. Como dice José Antonio Zamora, «el cuerpo pone límites a la soberanía del yo»²²³. El cuerpo pone límites al sueño del yo autotrascendido y eterno. El cuerpo está sujeto a un espacio y a un tiempo. El cuerpo contradice los propios deseos. El cuerpo se fatiga, el cuerpo enferma, el cuerpo duele, el cuerpo envejece, en el final el cuerpo muere. Sin embargo, esto no existe, nos negamos a que exista. Bien por el olvido rápido de una muerte que a fin de cuentas es algo que sucede individualmente y a otro. O bien por falsos ensayos de superación de elixires y bálsamos, spas, cuidados de salud y belleza, fármacos reconstituyentes, operaciones de cirugía, looks y modas de eterna juventud, pasarelas y cuerpos de ensueño. Aspiramos en último término a un cuerpo irreal, descorporeizado, idealizado, espiritualizado. El ideal de la salud ha sustituido al de la vida eterna haciendo de la enfermedad una crisis, un sinsentido y en último término una razón para desear la muerte.

5. EL PRIMADO DE LA EXPERIENCIA

El lugar en el que parece que es posible reconstruir un lenguaje con sentido de Dios para nuestro mundo es precisamente la experiencia. De modo particular el «primado de la experiencia» es un dato de la cultura posmoderna²²⁴.

El término experiencia tiene muchas acepciones. La experiencia es vía de conocimiento. Un conocimiento especialmente valioso

²²² Cfr. María José LUCERGA: «El cuerpo en la sociedad mediática», en *Iglesia Viva* 216 (2003), pp. 9-24.

²²³ José Antonio ZAMORA: «Políticas del cuerpo», en *Iglesia Viva* 216 (2003), p. 25.

²²⁴ José María MARDONES: *El desafío de la posmodernidad...*, o.c., p. 25.

basado en la realidad, en la práctica y en la historia. La experiencia es también lo vivido como único e irreplicable, como ruptura con la rutina, la mediocridad y la cotidianidad. La experiencia no sólo es vía de acceso a la realidad sino que la misma experiencia otorga realidad, consistencia y en último término evidencia a las cosas. Así existe aquello que es emocional y afectivamente sentido, en una concepción más subjetivista, y existe aquello que es empíricamente evidente, en una concepción más objetivista.

Entre todos estos significados, la experiencia en términos de posmodernidad vivida, implica y presupone un modo de acceso a la realidad y de creación de la misma marcado más por lo estético, lo subjetivo, lo contemplativo y lo frutivo. Un modo que se define frente a otros de carácter más discursivo, objetivo, explicativo y posesivo. En este sentido la experiencia implica un acceso a la realidad trascendente al ser humano marcada más por el abandono existencial a su Ser que por la apropiación intelectual de su Ser. El desencantamiento posmoderno de la razón lleva, como bien expresa José María Mardones, a dejar «de pensar para aprehender y apropiarnos como mercaderes de la Realidad y la Vida» y a dejarnos «coger por su fascinante profundidad y Misterio». Nos abandonamos al Misterio o como quizá gustaría decir a G. Vattimo, al «manantial del ser». En este sentido la posmodernidad abre una puerta, no exenta de ambigüedades, al significado de Dios. Es lo que constatan los analistas del cambio cultural en las sociedades europeas. En efecto, los analistas del cambio cultural dicen que en medio de una tendencia cultural que manifiesta poca atracción hacia la religión organizada, se aprecia una alta sensibilidad por los valores espirituales, por las cuestiones relacionadas con el sentido de la vida²²⁵.

Sin embargo, al hombre y a la mujer de hoy a pesar de las aperturas de la posmodernidad, no le es fácil ni abrirse a la experiencia del Misterio ni en segundo lugar a la interpretación cristiana de Él.

²²⁵ «[existe] una difusión de orientaciones seculares y postmaterialistas que dan menos importancia a las normas religiosas y culturales tradicionales, especialmente si estas normas coartan la autoexpresión individual. No obstante, no aceptamos la tesis de que los valores materiales modernos están reemplazando el modo espiritual tradicional de ver la vida... sospechamos que la transición a la sociedad postindustrial puede conllevar un énfasis renovado sobre los valores espirituales... La sociedad postindustrial no será una vuelta a la sociedad agraria y no parece muy probable que simplemente se retorne a la religión tradicional. Pero lo que sí parece probable es una preocupación renovada por los valores espirituales. No obstante, si esto está ocurriendo se halla aún en su fase inicial». Ronald INGLEHART: *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, CIS, Madrid, 1991, pp. 196 y 197-198.

Tampoco a quien es cristiano. Y es que la cultura del capitalismo de ficción está interesada en anestesiar y adormecer las posibilidades de una experiencia que, en definitiva, no puede sino llevar en último término a la irritación y a la acción de expulsión de los mercaderes del Templo como Jesús (Mt. 21, 12-17). El nihilismo positivo es francamente más interesante, manejable y, en último término, más rentable. Nuestra cultura favorece miradas estándar, dispersas, superficiales, posesivas, egocéntricas, dominantes, en definitiva, cortas.

Se impone la necesidad de que nos detengamos a tomar nuevamente conciencia sobre la estructura básica de la experiencia humana del Misterio de Dios.

En primer lugar, se trata del reconocimiento de una Presencia. Dios es una presencia que, por un lado, es originante en el centro de la persona y, que por otro, es una presencia constitutiva en el fondo de la realidad toda. Esto hace que antes de que el hombre haya pensado su experiencia como experiencia de Dios ya está inhabitado por ella. El Espíritu es precisamente «la inhabitación de Dios» en la realidad personal y cósmica, que hemos planteado anteriormente.

El reconocimiento de esta presencia sólo es posible a partir de cierta actitud existencial: la de quien toma su vida con responsabilidad y hondura, sin dejarse llevar por la corriente, lejos de las modas. Quien vive fuera de sí, volcado en sus posesiones, disperso en sus quehaceres, distraído en el divertimento, obsesionado por la competitividad, difícilmente puede reconocer a Dios presente en la vida, en la historia, en el mundo. «Para que el encuentro con la Presencia originante sea posible, la persona debe pasar, pues, de la dispersión a la concentración, de la superficialidad a la profundidad, de la multiplicidad a la unificación»²²⁶. Recogimiento, soledad y silencio, desasimiento y renuncia, son actitudes decisivas para poder reconocer en medio de nuestro mundo y en el fondo de nuestras personas la inhabitación de Dios. Una mirada dominadora, una mirada superficial, una mirada anónima... jamás podrán reconocerlo. Es preciso para reconocer la presencia de Dios rehabilitarnos para una nueva mirada creyente de la realidad, la que da el *conocimiento interno* de las cosas, como dijera S. Ignacio²²⁷, la que desemboca en una especie de connaturalidad del alma con Dios.

²²⁶ Juan MARTÍN VELASCO: *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1995, p. 32.

²²⁷ S. IGNACIO: *Ejercicios espirituales* 2, 63, 65, 104.

Mas el mero reconocimiento no es la fe. La experiencia de Dios conlleva, además del reconocimiento, la confianza absoluta en Dios, la entrega a Él, la obediencia. Supone un radical descentramiento de nosotros mismos para abandonarnos a Él. Ello implica un reconocimiento de la propia limitación, de la propia contingencia, de la propia finitud, del propio pecado. ¿En qué consiste esto? Dice así Juan Martín Velasco:

«Yo no soy todo; no puedo todo; no soy la medida de todas las cosas; no soy dueño del ser, no soy su pastor. Estoy a su luz. Soy sin disponer del acto por el que yo soy. Soy una relación que se relaciona consigo misma, pero no soy puesto por mí mismo. Pero superando la doble tentación de desesperar o pretender realizarme por mí mismo, acepto ser desde la realidad que me da de ser, que me hace ser»²²⁸.

Aquí está el quid que distingue la actitud religiosa ante la vida de la que no lo es: la confianza en Dios, el abandono a Él. «*Cristo es TODO y el resto NADA*» decía Guillermo Rovirosa. Este descentramiento, esta expropiación como la forma de ser más humana que cabe. Aquí está la conversión principal que implica la actitud religiosa, de una vida ego-orientada a una vida teo-orientada.

6. EL SEGUIMIENTO Y EL AMOR, ACCESO A LA EXPERIENCIA CRISTIANA DE DIOS

Hasta aquí esto es más o menos común a todas las religiones. ¿Cuál es la especificidad de la experiencia cristiana de Dios? Como ya hemos citado, Juan Martín Velasco ha escrito un libro precisamente con este título, del que hemos tomado ideas valiosas.

Dios es una Presencia que no es sólo constituyente del fondo de la realidad ni sólo originante desde el centro de la persona sino y precisamente por eso, es también salvadora. En este sentido, no sólo basta el recogimiento, la mirada profunda sino también la conciencia de necesidad de liberación, de salvación, de plenitud. Preámbulo existencial de la experiencia cristiana de Dios es la expectativa de salvación.

La experiencia pascual es el paradigma del reconocimiento de esa presencia para el cristianismo. «Se alegraron los discípulos al

²²⁸ Juan MARTÍN VELASCO: *La experiencia ...*, o.c., p. 40.

ver al Señor» (Jn 20,20). La experiencia pascual es el modo de encuentro y de reconocimiento cristiano de la presencia de Dios. Que el Señor viviera, representaba recuperar la esperanza de liberación anhelada, cuya realización estaba tan íntimamente unida a la persona de Jesús.

Esta experiencia pascual es también el principio del seguimiento. La confianza y la entrega absoluta, respuesta de la persona religiosa, se concreta para el cristianismo en el seguimiento. La experiencia cristiana de Dios es el seguimiento, que nace del reconocimiento del señorío de Jesús y de su dimensión liberadora, el *Iesus Kyrios!*. «Pedro ¿me amas?... sí Señor... entonces sígueme» (Jn 21). «Ser cristiano es seguir a Cristo por amor». Y este seguimiento «implica la decisión de someter todo otro seguimiento sobre la tierra al seguimiento de Dios hecho carne»²²⁹. El mismo seguimiento es camino de conocimiento y reconocimiento de Dios. Para acoger al Dios de Jesucristo es necesario seguir a Jesús, vivir su experiencia, practicar su vida, dejarnos animar por su Espíritu. Sólo quien vive como Jesús acoge al Dios de la vida. Sólo quien ama como él se abre al Dios del amor. Sólo quien vive la fraternidad y se acerca a los débiles, obedece al Padre de los pobres. Sólo quien cura, libera y salva como Jesús reconoce al Dios salvador y liberador de los hombres.

La experiencia cristiana de Dios es también de la impotencia de Dios. No es una evidencia. La experiencia en última instancia frustra las expectativas de hacerse con el misterio de Dios, aunque ya sea fuera desde la razón pretenciosa. Los creyentes de toda la historia han vivido y han creído desde la noche oscura, desde la no experiencia, desde la experiencia de la ausencia o desde la experiencia de la impotencia de Dios. El mismo Hijo de Dios, Jesús, en la cruz grita «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc. 15,34). Dios no ahorró ni el sufrimiento, ni el escarnio moral, ni la muerte a su Hijo amado. Ningún intento de hablar de la experiencia cristiana de Dios puede ahorrarse el enfrentamiento de cada persona a solas con la noche oscura del alma.

La sola experiencia no existe. Desde el filósofo Kant sabemos que no experimentamos la realidad en sí, sino que la aprehendemos necesariamente conforme a unas categorías. Toda experiencia desde el momento en que se nos hace presente es una experiencia interpretada. El humano es un animal simbólico, con capacidad para interpretar la realidad, para captar sus sentidos y para dotarla de sentido. Son múltiples las experiencias que a la persona pue-

²²⁹ Segundo GALILEA: *El seguimiento de Cristo*, Ed. Paulinas, Bogotá, 1991, pp. 8 y 9.

den hacer vivir o presentir a Dios. Sin embargo, en todas ellas es posible en último término tanto la visibilidad como la invisibilidad de Dios. Aquí reside la importancia de la Escritura y de todo lenguaje teológico. Aportan a la persona hoy una visión creyente de la historia, un lenguaje, una tradición hermenéutica a la que incorporar y desde la que vivir y recrear una experiencia y una interpretación cristiana de Dios hoy en nuestro mundo. En ella hay una clave central: «el que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn. 4, 8). Tenía razón Simone Weil cuando decía que «sólo está preparada el alma para recibir la visita del Señor cuando lleva dentro de sí, en un grado elevado, las formas indirectas de amor»²³⁰, que tienen la virtud de un sacramento. Éstas son: el amor al prójimo, la belleza del mundo, las ceremonias religiosas y la amistad.

El conjunto del cristianismo laico padece un serio déficit de experiencia cristiana de Dios. Sin afrontar con radicalidad este reto no hay esperanza para que el gigante dormido despierte. Es aquí donde en primer lugar hay situar el papel de la comunidad cristiana y de los dinamismos evangelizadores. En verdad necesitamos de una Iglesia más mistagógica y de unos líderes cristianos más mistagogos. Lo dice muy certeramente Javier Vitoria: «La experiencia cristiana de Dios en el siglo XXI está reclamando una Iglesia más diestra en el oficio de la mistagogía que en el de administrar la Verdad, más experta en el lenguaje de la imaginación religiosa que invita a cruzar fronteras e ir más allá de nuestros deseos que en el viejo oficio de resolver problemas morales, más ducha en suscitador maestros y maestras espirituales que administradores y gestores del “tinglado pastoral”. Una Iglesia capaz en suma de iniciar en el Misterio para que, como Jacob, los hombres y las mujeres de este tiempo puedan exclamar de nuevo: “¡Está Dios en este lugar y no lo sabía!” (Gn 28, 16)²³¹».

Esta experiencia reclama hoy la personalización de la fe, es decir, con palabras de Juan Martín Velasco «significa, en primer lugar, realizar personalmente la experiencia cristiana con su pluralidad de dimensiones que abarcan la totalidad de la persona: razón, sentimiento, decisión, opción libre, acción en el mundo, relación interpersonal, con su asombrosa pluralidad de niveles, que comportan un largo itinerario y el paso por etapas sucesivas, y con su inagotable riqueza de aspectos: teologal, ético, cúlrico, práctico y

²³⁰ Simone WEIL: *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 87 y ss.

²³¹ Javier VITORIA: *La experiencia cristiana de Dios...*, o.c., p. 84

hasta político». Personalizar la fe significa «haber escuchado la invitación a la fe, haberse enfrentado con la llamada a la conversión, haberse encontrado con la presencia del Señor en la propia vida, haber sido agraciado personalmente con el descubrimiento del tesoro del Reino y haber respondido personalmente con la voz propia e insustituible de la aceptación, la acogida, la conversión, la sumisión, el gozo, la disponibilidad, el reconocimiento»²³².

Este proceso demanda una búsqueda pedagógica por parte de la comunidad cristiana. «La experiencia es apertura, vado, oportunidad, materia, para esa experiencia de Dios que invita a la fe»²³³, pero ¿cómo acompañar de la experiencia a la fe? ¿cómo propiciar que la experiencia se abra a la fe? Javier Oñate en el libro *De la experiencia a la fe. Una propuesta pedagógica* reflexiona sobre esta cuestión con acierto. Uno de los problemas para este objetivo no es tanto la pobreza de la experiencia humana cuanto la superficialidad con la que se vive: «la premura y frivolidad con que se despachan las relaciones, los acontecimientos, la búsqueda interior, de forma que no se les permite que nos conduzcan a su fundamento»²³⁴. Evoca algunas experiencias que hoy son un potencial punto de partida.

7. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD CRISTIANA HOY

Comenzábamos este capítulo sobre la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo hablando de la globalización y de la tendencia a la homogeneización como dato de nuestra época. Pues bien, vamos a concluirlo con otra característica cuya dirección es paradójicamente la contraria: la fuerte tendencia hacia la autonomización del individuo, hacia la individuación, hacia la identidad y, consiguientemente, hacia la diferenciación. Esta tendencia está obligando a las organizaciones económicas y políticas a centrarse en el individuo. El individuo no es pieza, objeto o súbdito, sino ciudadano con sus demandas, con su responsabilidad y con su autonomía.

La experiencia religiosa se sitúa en el marco de las necesidades humanas que se refieren al sentido de la vida. Ni en todos los tiempos ni en todos los lugares esta cuestión se plantea de la misma

²³² Juan MARTÍN VELASCO: *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ed. Paulinas, Madrid, 1993, pp. 275-276.

²³³ Javier OÑATE LANDA: *De la experiencia a la fe. Una propuesta pedagógica*, Instituto de Teología y Pastoral, Donostia-San Sebastián, 2003, p. 288

²³⁴ Javier OÑATE LANDA: *De la experiencia a la fe...*, o.c., p. 107.

manera. Ha habido tiempos y hay hoy lugares en los que esta cuestión va pareja a la supervivencia. La contingencia humana, en forma de catástrofe natural, enfermedades epidémicas, recursos estrechamente dependientes de las variaciones climáticas, que llevan a la sequía, a la hambruna... En estas circunstancias la misma vida es un milagro, al albur de fuerzas externas. Dios es esperanza de vida. Hay otras circunstancias en las que la vida está limitada y truncada por formas históricas de dominación del hombre sobre el hombre: explotación laboral, opresión política, exclusión social... Ahí Dios es esperanza de libertad y liberación.

En Occidente y, particularmente, para las amplias clases medias de la cultura de la satisfacción, la cuestión del sentido se está transmutando. Probablemente ésta se encuentre hoy en la esfera de la cuestión de la identidad personal. El para qué vivir se plantea en términos de quién soy y cómo vivir, por qué convivir y cómo convivir. Y esta cuestión ha adquirido especial relevancia. Veamos el por qué.

Primero. El gran filósofo Emanuel Kant decía que hay tres preguntas que se hace el hombre: «¿Qué puedo saber? ¿Qué puedo hacer? ¿Qué puedo esperar?». Nunca como hoy se han multiplicado hasta tal punto las posibilidades de saber, de hacer y de esperar, ni nunca como hoy éstas han estado tan accesibles al individuo; sin duda, abrumadoramente más en los países ricos, pero esta accesibilidad también es al menos percibida en los países pobres, como imágenes, por la TV. Esto se debe a múltiples factores como la transformación de los sistemas educativos, el cambio de los valores familiares, la extensión de los derechos personales, la multiplicación de las oportunidades culturales, la revolución tecnológica: internet, televisión..., la riqueza de posibilidades de la vida asociativa, la libertad de elección en las relaciones afectivas, etc. Esta situación estimula indefinidamente en el individuo el deseo de ser, pero a la vez dificulta la adquisición de una identidad personal como algo acabado.

Segundo. La crisis de los roles sociales tradicionales. Tanto en el trabajo, como en la familia, la escuela, la política o la religión los roles eran públicos, fijos y claros, se transmitían de generación en generación. Hoy, por el contrario, se privatizan, transmutan y difuminan. El cambio, y acelerado, se ha convertido en ley. El rol antes servía como soporte para la adquisición de una identidad personal.

Tercero. La economía globalizada tiene graves repercusiones personales. Los requerimientos de la flexibilidad, competitividad y

movilidad a las personas conducen a la construcción de identidades en precario.

Cuarto. La tendencia de la globalización hacia la homogeneización cultural que destruye instituciones políticas, culturas nacionales, comunidades étnicas y tradiciones religiosas que antes, en cuanto identidades colectivas, servían como punto de referencia para la identidad personal. Éstas están retornando como reacción con fuerza.

Quinto. La fragmentación de ámbitos. Las personas vivimos en ámbitos que se rigen por diferentes valores, normas e instituciones. Nuestra identidad es compleja pues en cada uno de los ámbitos desplegamos parte de la identidad personal.

Sexto. Los propios lugares clásicos para construir y expresar la personalidad han cambiado. Antes la familia, la escuela y la religión. Hoy, los pares, los media, el consumo, el vestir, el deporte ... No hay ámbito que escape a esta potencialidad.

Sétimo. La nueva forma de comprender la identidad. Antes se concebía bajo la idea de la exclusión territorial. La forma de delimitarla era la distinción de lo propio frente a lo extraño. Hoy las identidades desbordan las fronteras nacionales, incluso las fronteras religiosas.

En esta sociedad la persona es un «individuo-en-proceso»²³⁵, en permanente estado de construcción. Esto genera en algunos y en algunas épocas excitación. Pero a los más y, con el tiempo, incertidumbre, desasosiego y también callada angustia. Esta dificultad divide al individuo, lo fatiga e incluso lo rompe. Repercute en sus propios vínculos y relaciones, también cambiantes. Las respuestas son propias de un yo débil: el refugio en la vida privada y la cultura del entretenimiento, la huída hacia la experiencia límite, también el retorno a la comunidad bien identificada.

La persona concreta tiene ante sí el desafío de una identidad personal a la altura conforme a la dignidad humana. En este mundo global, plural y fragmentado el reto que emerge es cómo asegurar su unidad en ámbitos diversos y cómo mantener continuidad a lo largo de la historia personal. En definitiva, hoy es tarea de cada individuo cómo construir su propia identidad.

Así la pregunta por la experiencia cristiana de Dios es en qué medida ésta puede hacerse significativa a las personas y en qué medida puede ser útil a la persona para orientar el proceso de construcción de la propia identidad personal. En último término,

²³⁵ Alberto MELUCCI: *Vivencia y convivencia*, Trotta, Madrid, 2001, p. 44

en qué medida puede servir para vivir una vida con sentido y coherencia interior.

El caso es que uno de los problemas del cristianismo actual es su falta de identidad propia. Hay una negociación de la identidad a la baja, un tanto vergonzante. Por otro lado, quizá como reacción asistimos a la emergencia de formas un tanto neotradicionalistas y beligerantes de afirmar la identidad cristiana.

Es tarea del cristianismo repensar las características de una identidad cristiana capaz de ser evangélicamente identificada, universalmente relevante y personalmente significativa. Quisiera describir algunos de los rasgos de la identidad cristiana que en mi opinión debe orientar la apuesta de la comunidad cristiana hoy.

Una identidad cristiana arraigada en una experiencia de Dios personalmente vivida, recreada de la mano de la escritura y la tradición, en comunidad, fuente de una espiritualidad recia y fecunda que vive el mundo y la vida como ya sí pero todavía no del Espíritu del Amor que lo será todo en todo.

Una identidad cristiana en discernimiento, preparada para hacerse y recrearse en tiempos de perplejidad, vigilante ante falsas seguridades idolátricas, que sabe sostener la búsqueda; una identidad que se ofrece, que se confiesa con naturalidad, que sale al encuentro de las personas.

Una identidad cristiana centrada en la primacía del amor, en el gozo de ese Amor primero, el Amor de Dios, que es derramado en la cruz de Jesús y que nos descubre a la persona como centro de todo, y el amor solidario como camino de realización humana. En la familia, el trabajo, la economía, la convivencia social, la iglesia...

Una identidad cristiana vivida como religión doméstica, que reconstruye la subjetividad evangélica de la sociedad desde las relaciones primarias y cotidianas, de familia, de compañerismo y de amistad, sabiendo ser alma del mundo, por el testimonio de un tenor de conducta admirable y por confesión de todos sorprendente.

Una identidad cristiana que vive la dimensión pública de la fe sin separaciones ni yuxtaposiciones que hace identidad personal del interés por lo público, la mirada despierta a la realidad, el hacerse cargo del bien común y la opción preferente por los desfavorecidos, una ciudadanía cristiana que participa en mediaciones seculares varias frente al ciudadano del individualismo posesivo.

Una identidad cristiana que desde la confesión del único Dios Padre vive un universalismo que afirma los derechos para toda persona humana, sea cual fuere su clase, edad, nación, sexo, raza,

lengua, ideas o religión. Frente a ideas de excluyente ciudadanía territorial otorgada por el dni de país rico.

Una identidad cristiana como signo e instrumento del Dios de la paz y la reconciliación planetaria, incluyente y cosmopolita, de identidades compartidas, compasiva hacia los ciudadanos menos iguales, partidaria del diálogo, la no violencia, la cooperación y la paz. Frente a identidades asesinas y choques de civilizaciones.

Una identidad cristiana consciente, libre y exigente día a día, con sus gobiernos y políticos, con sus empresas, con el sistema educativo, con los medios de comunicación, con la cultura, con las instituciones sociales. Frente a una ciudadanía adormecida por la propaganda y la tele-realidad.

Una identidad cristiana, que se sabe miembro de una tradición cristiana con dos mil años de historia, partícipe de una comunidad y de una historia de gracia y utopía divinas, que hace memoria de los santos y de las víctimas de la humanidad. Frente a una identidad ciudadana del egoísmo satisfecho e ilustrado, que se cree libre de responsabilidades y que la historia comienza y acaba con uno mismo.

* * *

La reconstrucción de la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo es un proceso dinámico que no puede darse sino en el contexto de un doble movimiento permanente, hacia fuera, como expresión de la fe en la vida cotidiana y hacia adentro como cuidado de la vida interior de fe²³⁶. ¿Anunciamos la fe que tenemos? o ¿Tenemos la fe que anunciamos?

Tenemos la fe que anunciamos. Hemos de pretender una expresión natural del lenguaje y la experiencia religiosa en la sociedad, en la plaza pública. Ha de normalizarse esta expresión de fe, sin represión, ni exterior, ni interior. Y eso ¿en qué consiste? He aquí algunos ejemplos indicativos: la oración antes de comer, signos religiosos ambientadores en nuestras casas y en los lugares de trabajo, la visita a una iglesia para orar unos minutos; asimismo, en la vida cotidiana: testimonio creyente en ámbitos políticos, de medios de comunicación, culturales, dichos conocidos como: ¡Dios mío!, ¡confía en Dios!; ante situaciones que se dan en la vida: referencia expresa al evangelio ante determinadas decisiones que contrastan

²³⁶ Cfr. Carlos GARCÍA DE ANDOIN: *El anuncio explícito de Jesucristo*, Ediciones HOAC, Madrid, 1997.

con lo que hace la mayoría, hablar de mi grupo o de mi parroquia o de actividades que hago con ellos en el ambiente de trabajo, de amigos, de familia..., manifestar una objeción radical a un planteamiento en el grupo de militancia, en la familia o en el ambiente de trabajo por razones de fe, por ejemplo, aborto o no trabajar horas extraordinarias; la oración y espacios de recogimiento en vacaciones; manifestarte cristiano y ser polo de contraste en las discusiones sobre ciertos temas en distintos círculos de relaciones: en el trabajo, en el centro escolar... celebrar la Pascua de Resurrección bien no yendo de vacaciones o, en su caso, en el lugar de vacaciones, pero con centralidad...

Anunciamos la fe que tenemos. Cuidar la vida interior de fe. Ésta es una condición de reconstrucción como movimiento hacia dentro. Sólo se puede comunicar aquella fe que se posee. Sólo quien vive la Salvación del Señor, puede desear esa vida a los demás. El cristianismo mayoritario ha vivido más desde la moral y desde la teología que desde la espiritualidad. No en vano somos hijos de una cultura moderna que ha primado la acción y la razón. Ahora bien, de esta manera, el organismo vivo de la fe se va vaciando, se queda agostado, sin agua. Un organismo sin una experiencia religiosa cuidada se acartona. La cultura plural y secular exige hoy al creyente no vivir la fe de oídas sino creer porque él mismo, en primera persona, ha visto y oído. Es preciso cuidar el encuentro con el Señor en el silencio, en el lenguaje de los sentimientos, del consuelo y de la gratitud, en la escucha y en la sinceridad de la adoración y de la desnudez. Hay que crear espacios de vida interior. Un cristiano ha de reservar un rato reposado de oración diaria. Es aconsejable uno o dos retiros de oración a lo largo del curso. Es conveniente cada dos o tres años, una semana o cinco días de ejercicios espirituales. En esta oración es muy importante el encuentro con la tradición de la que somos hijos. El evangelio, los salmos ..., el conjunto de la Biblia, han de sernos familiar.

Capítulo VI

La secularidad ¿de los laicos?

Es un lugar común en la Iglesia la valoración positiva de la misión de los laicos, así como la conciencia de su necesidad para la evangelización. Nadie lo discute. Si pudiéramos sintetizar en uno el propósito de la Exhortación apostólica *Christifideles laici* podemos decir que es la llamada a los fieles laicos a participar activamente en la misión de la Iglesia en el Mundo, a responder al llamamiento de Cristo a trabajar en su viña. Este llamamiento es hecho con gravedad. «Si el no comprometerse ha sido siempre algo inaceptable, el tiempo presente lo hace aún más culpable. A nadie le es lícito permanecer ocioso» (ChL 3). De ahí el recuerdo de la parábola evangélica «¿Por qué estáis aquí todo el día parados?» «Id también vosotros a mi viña» (Mt 20, 6-7).

Este llamamiento afirma con sinceridad la igual dignidad de todos los bautizados en Cristo: «común es la dignidad de los miembros por su regeneración en Cristo, común la gracia de hijos, común la vocación a la perfección, una sola salvación, una sola esperanza e indivisa caridad» (cfr. LG 32).

Decíamos que reconstruir la experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo era la primera necesidad para despertar el gigante dormido. Es un punto de reflexión insuficientemente planteado en *Christifideles laici*. En este capítulo vamos a plantear algunas cuestiones en las que el conjunto de la Iglesia, y particularmente la autoridad de la Iglesia, ha de replantearse si quiere realmente que el gigante despierte. No bastan los llamamientos de los obispos y del papa a los laicos. Hacen falta algunas conversiones decisivas, en el orden de las mentalidades, estructuras y prácticas eclesiales.

A mediados de los años 80 con ocasión de la convocatoria y celebración del Sínodo de los Obispos de 1987 sobre los laicos reaparecieron nuevamente reflexiones para clarificar e impulsar el papel del laicado²³⁷, sin embargo, éstas cesaron y a pesar del cambio ini-

²³⁷ Salvador PIÉ I NINOT: «Boletín bibliográfico sobre la teología del laicado hoy, ante el Sínodo sobre los laicos de 1987. Perspectivas teológicas», en *Revista catalana de teología* 11 (1986), pp. 439-451.

ciado con el Vaticano II todavía nos encontramos hoy con serios obstáculos para superar la contraposición eclesiológica clero-laicado. Es más, se observa el reforzamiento de una tendencia dirigida a preservar la diferencia entre ministerialidad y secularidad como dualidad o dicotomía entre sacerdocio y fieles laicos. Una situación que es en realidad, a pesar de lenguajes envolventes, una desigualdad en todos los órdenes que impide de una forma estructural una mayoría de edad de los laicos. Los cristianos laicos son cristianos de segunda en el interior de la Iglesia con los que se cuenta como mano de obra apostólica, pero con los que sólo se cuenta ocasionalmente para decidir las cosas importantes de la vida y misión de la comunidad cristiana y en cualquier caso nunca tenemos, ni tendremos, es lo que dice el magisterio, capacidad de decisión. Esto no afecta sólo a nuestro papel en la Iglesia sino también en la sociedad. En el fondo la misión de los laicos queda minusválida y minusvalorada, porque no deja de ser vista como la infantería a la que toca luchar sobre el terreno por poner en práctica el evangelio y defender lo que desde fuera y desde arriba unos pocos interpretan y determinan como la voluntad de Dios.

Son dos, principalmente, las cuestiones de fondo a revisar: la primera, la conexión específica de los laicos con la laicidad; y la segunda, la vinculación de la ministerialidad al orden. En este capítulo me detendré en la primera. Dejaré para el capítulo noveno del libro la segunda, la cual abordaré con una perspectiva más pastoral: «Impulsar la corresponsabilidad y la ministerialidad laical».

Que el Concilio Vaticano II plantee el «carácter secular como propio y peculiar de los laicos» representa sin duda un paso adelante. Más aún lo es que diga que a «los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios» (LG 31). Para muchos fue realmente una conquista. Por varias razones. En primer lugar implicaba un reconocimiento positivo que reparaba una deuda histórica. Los laicos habíamos sido simplemente los no-clérigos, tal como decía el Código de Derecho canónico de 1917 (can. 107, 948) —aunque éste admitía que hubiera miembros laicos en el Colegio cardenalicio encargado de la elección del Papa, cosa que paradójicamente desecha el código vigente—. En segundo lugar, concebía una forma de participar en la misión de la Iglesia, una vocación, sin dejar de ser lo que eran, sin separarse de la vida en familia, del trabajo... En tercer lugar porque la apertura al mundo y el compromiso con él era una demanda ampliamente sentida a la que se sentían especialmente llamados los laicos.

Sin embargo, ya en los setenta comienza a problematizarse esta caracterización de los laicos a través de la secularidad, manteniéndose netamente abierta. De hecho el texto conciliar a la vez que afirma «el carácter secular como propio y peculiar de los laicos», excluye inmediatamente de éste a los miembros del orden sagrado y a los religiosos. Recordemos el texto: «Pues los miembros del orden sagrado, aun cuando alguna vez pueden ocuparse de los asuntos seculares incluso ejerciendo una profesión secular, están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio por razón de su particular vocación. En tanto que los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas.» (LG 31)

Vamos a adentrarnos en la cuestión a través de nueve líneas de argumentación.

1. ¿ACASO NO ES EN LA SECULARIDAD DONDE VIVE Y PRECISAMENTE SE SITÚA EL MINISTERIO PASTORAL?

Si examinamos las condiciones de vida del presbítero es evidente su vida en la secularidad. Viven en pisos de la ciudad, en barrios, en casas de pueblo, junto a sus vecinos laicos. Tienen un presupuesto para acometer gastos que conlleva la cesta de la compra, los gastos corrientes de la vivienda, su vestir, también su ocio, lecturas, vacaciones... Trabajan en un no trabajo, pero éste conlleva su fatiga, sus desvelos, preocupaciones y sinsabores. La dimensión vocacional no ahorra lo que el trabajo tiene de reino de esclavitud. Incluso la feminización de las relaciones sociales ha afectado a su éxodo de la familia. La responsabilidad cristiana exige a muchos hombres sacerdotes a volver a casa a cuidar también de su padre y de su madre. Ni la hermana ni la cuñada ni mucho menos el hermano, si es que los hay, aceptan hacerse cargo de la persona dependiente para que el hombre sacerdote se dedique al servicio a Dios y a los demás. El servicio pasa primero por honrar al padre y a la madre. Es más secular, presbítero diocesano secular, es históricamente una nota distintiva de dos formas de ser clero: el regular y el secular. El primero habla de los que vivían conforme a una regla. El segundo, el que vive su ministerio sin separarse de las condiciones del pueblo o del barrio al que sirve. Alguna especificidad hay: no se casa, ni tiene hijos; su economía aunque justa no vive bajo la hipoteca ni de la vivienda ni de la precariedad, y en política no milita en un partido po-

lítico ni gestiona la administración, sin embargo todo el mundo sabe en qué lado tiene puesto el corazón.

El ministerio pastoral debe anunciar el evangelio, rehacer la cristiana trabazón de las comunidades eclesiales, favorecer la mejora de las relaciones entre las diferentes religiones, promover la dignidad de la persona, el derecho a la vida, ha de defender la libertad de conciencia y la libertad religiosa, ha de promover el reconocimiento de los derechos humanos, combatir las desigualdad de desarrollo entre los diversos mundos, ha de promover la familia como primer campo en el compromiso social, como lugar primario de humanización de la persona y de la sociedad, ha de promover formas de caridad con el prójimo en atención a las necesidades del ser humano, ha de defender una idea de política al servicio del bien común y de la promoción de la justicia, la solidaridad, la paz y el desarrollo, ha de propugnar una economía basada en la persona como centro de la vida económico-social, el destino universal de los bienes, la dimensión moral y ecológica del desarrollo, contribuir a superar la ruptura entre evangelio y cultura y a transformar mediante la fuerza del evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad en contraste con el evangelio. Sin duda, un sacerdote fiel a su ministerio sitúa su pequeña y humilde tarea en el horizonte de esta vasta misión evangelizadora y como contribución a ella. Pues bien, éstas son, dichas de un modo sumario, las tareas que *Christifideles laici* propone a los laicos en esta hora de un nuevo empeño evangelizador. Por cierto, muy bien puestas. La diferencia entre el cura y el laico no está pues en una misión evangelizadora que es cara al mundo y cuya razón de ser es de modo innegociable el anuncio y la construcción del Reino de Dios en este mundo.

Es más, habitualmente el ministerio pastoral, precisamente por razón de su misión de gobierno de la Iglesia, ha de tomar decisiones sobre un sinnúmero de asuntos seculares de la Iglesia. Por ejemplo, las finanzas. Una Iglesia tiene que recaudar dinero, administrar sus recursos, prever situaciones de riesgo de bancarrota, o necesidades como las de un clero jubilado. Así ha de comprar y vender según precios de mercado, invertir en bolsa... Y todo esto no está al margen de escándalos y corruptelas. Ni de importantes tensiones políticas que demasiado a menudo polarizan la relación entre la fe y la política, entre Iglesia y Estado. Otro ámbito es la gestión inmobiliaria. Hay que construir y reparar templos y locales, viviendas sacerdotales, casas de residencia... y en cada una de estas

decisiones, al igual que cualquier empresa y que cualquier familia, los curas han de estar enfrascados en conseguir recursos, obtener licencias, algunas veces favores, adquirir terrenos, vender propiedades, etc. Otro es la gestión del personal contratado, sea en la propia curia, en obras sociales y educativas, en servicios pastorales o en instituciones diversas. Hay sueldos, nóminas, convenios, relaciones laborales, horario de trabajo, participación de los trabajadores en la empresa, sindicatos, crisis y en todo ello se ha de seguir una ética evangélica y unos criterios de doctrina social de la Iglesia.

Y este ministerio es con propiedad quien sitúa como actor en el escenario secular, mediático, cultural y político al conjunto de la comunidad cristiana y los fieles laicos. El Papa con un magisterio en Doctrina Social de la Iglesia y con relaciones y servicios diplomáticos por doquier con los países del mundo; los obispos con sus notas y pastorales; los teólogos, fundamentalmente sacerdotes, con sus publicaciones y conferencias; los curas con sus homilias y escritos firmados toman posición política, cuando no partidista, en todas y cada una de las cuestiones seculares: la violencia terrorista, la búsqueda de la paz, la guerra, la educación, la inmigración, las relaciones sexuales, la mujer, la bioética, la familia, la homosexualidad, etc. Se podrá discutir lo adecuado del planteamiento, el tono y las formas del mismo o el monopolio del discurso, pero no que es su deber por el cargo que tienen en la Iglesia, por su ministerio.

Así que concluyamos. Si la secularidad es lo característico de los laicos habrá que decir al ministerio pastoral que está continuamente metiéndose donde no le llaman. O si esto corresponde a su ministerio como atestiguan múltiples documentos (GS 43, CD 12 y 13; PO 3, Sínodo de Obispos de 1971²³⁸) abandonemos la seculari-

²³⁸ **La misión de la Iglesia, de la jerarquía y de los cristianos.** La Iglesia recibió de Cristo la misión de predicar el mensaje evangélico, que contiene la llamada del hombre a convertirse del pecado al amor del Padre, la fraternidad universal y, por tanto, la exigencia de justicia en el mundo. Esta es la razón por la que la Iglesia tiene el derecho, más aún, el deber, de proclamar la justicia en el campo social, nacional e internacional, así como de denunciar las situaciones de injusticia, cuando lo pidan los derechos fundamentales del hombre y su misma salvación. La Iglesia no es la única responsable de la justicia en el mundo; tiene, sin embargo, su responsabilidad propia y específica, que se identifica con su misión de dar ante el mundo testimonio de la exigencia de amor y de justicia tal como se contiene en el mensaje evangélico; testimonio que ha de encontrar correspondencia en las mismas instituciones eclesiales y en la vida de los cristianos. Sínodo de Obispos de 1971. Documento sobre la Justicia en el Mundo. No pertenece de por sí a la Iglesia, en cuanto comunidad religiosa y jerárquica, ofrecer soluciones concretas en el campo social, económico y político para la justicia en el mundo. Pero su misión implica la defensa y la promoción de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona humana.

dad como específica de los laicos e intentemos precisar con mayor nitidez dónde está la identidad de estos o dónde la de aquellos o dónde la de unos y otros.

2. ¿SEPARAN LOS CONSEJOS EVANGÉLICOS DEL SIGLO?

La vida religiosa se ha mostrado muy polimorfa a lo largo de la historia del cristianismo. Si parece que hay como común denominador lo que se denominan como los consejos evangélicos. De ahí que de una o de otra manera haya operado como ideal evangélico de vida, y en razón del amor a Dios Absoluto la triple renuncia: la renuncia a la posesión de bienes, la renuncia a la conyugalidad, a la familia y al ejercicio sexual, y la renuncia a sí mismo, entendida como comunitariedad y obediencia. Después en unos casos esto ha llevado a una vida de claustro, silencio y retiro, en otros casos ha llevado al ejercicio de una vida intelectual en la universidad, en el diálogo fe-cultura o a una entrega de vida a un pueblo pobre y recóndito del África subsahariana.

Podría traer aquí de nuevo el conjunto de la misión en la secularidad que *Christifideles laici* propone a los laicos y laicas y creo que todos los religiosos y religiosas se identificarían con estas propuestas como dirigidas a ellos. Es más, podrían identificar alguna de las cuestiones planteadas precisamente como su carisma o razón específica de ser.

Si vamos al caso más límite hoy de teórica separación del mundo como es el de los y las religiosas contemplativas, nos encontraremos con un *ora* que es por el mundo, una oración habitualmente informada sobre la actualidad del mundo. Y nos encontraremos con una actividad, *et labora*, que puede ir desde la elaboración de programas informáticos o ensamblaje de componentes electrónicos a la elaboración artesana o ecológica de dulces, miel, licores como el «Benedictine» o bebidas como la cerveza —dicen que inventada en el Monasterio de los benedictinos de *Weihenstephan* (Baviera) en 1040— o al servicio de hospedería. Su razón de ser es triple, procurar sustento económico, pues la mediación económica también les es ineludible aunque el Señor dijera que no os preocupéis de qué comer y qué beber, desarrollar una actividad realizadora desde el punto de vista antropológico y dar culto a Dios desde el trabajo. Si rastreamos la historia de muchos de estos monasterios y, desde luego de las órdenes, es evidente el papel cultural e intelectual que en su día desarrollaron en Europa. La cultura estaba en

las monasterios, la escritura, la impresión, el dibujo, la pintura. Los monjes fueron los grandes sabios e intelectuales del momento: véase el franciscano mallorquín Ramón Lull, el benedictino St. Bede quien escribió el primer libro de historia moderna *The Ecclesiastical History of the English People* y fue el creador del calendario occidental. También desempeñaron un extraordinario papel político y social en el proceso de configuración del mundo de la Edad Media. En la actualidad todavía un Monasterio como el de Montserrat es un sólido referente de la catalanidad. En España de forma particular en el proceso de la llamada reconquista. No podemos olvidar el papel de Cluny en la posterior reforma gregoriana que precisamente en un movimiento de liberación de la Iglesia del poder laico y de la simonía provocó las mayores controversias políticas de la Edad Media entre el *sacerdotium* y el *imperium*. Quién mandaba sobre quién. El Papa sobre el emperador o el emperador sobre el papado. Su propio pensamiento fue decisivo en el desarrollo tecnológico que experimentó occidente en la época poscarolingia. Para el Císter el desarrollo de las *ars mechanicae* eran un camino de adoración a Dios y colaboración en la tarea creadora. Ahí están como efecto y testigo de ello las catedrales góticas.

Si damos un paso más en la historia podemos recordar como los franciscanos y dominicos representan un movimiento evangelizador hacia las urbes que se iban configurando en las postrimerías del medievo así como una vuelta al evangelio de los pobres como crítica a una Iglesia y unos usos clericales instalados en las riquezas. Entre los dominicos podemos recordar a Juan de Torquemada, Juez de la Santa Inquisición, no exactamente separado del mundo. El papel de las órdenes fue capital en el llamado descubrimiento de América y en el proceso evangelizador. Si aquello no fue todo un proyecto político, económico y cultural, que venga Dios y lo vea.

El papel político y cultural de los jesuitas en la contrarreforma en el seno de los países católicos es de primer orden. Y las congregaciones que proliferan por doquier en el siglo XIX, precisamente sitúan su razón de ser, su carisma en las necesidades de educación, materiales y de asistencia social que experimenta un mundo moderno que nace a caballo de la Industrialización.

Más aún. Así como los ministros reciben un sacramento, el del Orden, para los religiosos y las religiosas, salvo aquellos ordenados, el sacramento primordial que define su estado de vida cristiana es precisamente el del Bautismo. Los votos no alteran el carácter de la vida de la gracia recibida en el bautismo. Así que, sacra-

mentalmente, la relación con la secularidad es equivalente a la del fiel laico.

3. ¿EN QUÉ QUEDA FINALMENTE LA SECULARIDAD QUE SE ATRIBUYE AL LAICO?

Ciertamente, como hemos visto la secularidad en cuanto economía, cultura, política, educación, paz y guerra, justicia y pobres... pertenece a las tres vocaciones en calidad de lugar existencial, en cuanto dimensión de su ser y como misión evangélica. Así que la secularidad en cuanto tal es difícil que pueda servir para dotar de una identidad al laico.

No obstante vamos a mirar con detenimiento cuatro ámbitos en los que sí parece que hay una zona tácita de secularidad más expresamente reservada al laico: el trabajo, la propiedad, la política y la familia. Si bien entre ellos los más importantes son el trabajo y la familia. Al menos es lo que se puede colegir de diferentes textos conciliares. LG 31: «En las condiciones ordinarias de la vida familiar y social... Allí están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión...». LG 34: «la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo». LG 35: «En esta tarea resalta el gran valor de aquel estado de vida santificado por un especial sacramento, a saber, la vida matrimonial y familiar». AA 4: «A esta espiritualidad seglar debe conferirle un matiz característico el estado de matrimonio y familia, de soltería o de viudez, la situación de enfermedad, la actividad profesional y social». Veamos uno a uno.

El primero, el *trabajo*. La autoconciencia de la tarea que realizan tanto religiosos como ministros ordenados remarca la dimensión de servicio y la de voluntariado vocacional. Ello se traduce en una paga que no es un salario sino una manutención, en la ausencia de contrato de trabajo y en la identificación entre vida y tarea, sin acotados entre la vida laboral y la vida privada. Ahora bien, a pesar de la dimensión vocacional es un trabajo con su carga, fatiga, frustraciones. De hecho una entrega sostenible exige una vida sana y espiritualmente cuidada que necesita espacio privado, tiempo para uno, tiempo de oración, tiempo de relación afectiva. Por otro lado, el perfil profesional de la actividad y el rol desarrollados por religiosos y curas era muy particular en una sociedad con predominio del sector agrario o del sector industrial pero es, ciertamente, muy homologable a otras profesiones en una economía del trabajador autónomo, la profesión liberal y el sector servicios. Por otro lado,

son plenamente trabajo algunas de las tareas complementarias al servicio sacramental y catequético que ahora y antes desarrolla el cura: véase la enseñanza, la producción teológica y científica, la creación de organizaciones no gubernamentales, la promoción de centros educativos o asistenciales, el impulso de obra cultural, lingüística, musical.... Incluso su disponibilidad a cambiar de lugar de trabajo se ha visto estandarizada por la movilidad profesional, la precariedad laboral o la misma facilidad de las comunicaciones y medios de transporte. Hay algunas irreductibles pero no parecen suficientes para decir que la profesión de los ministros siendo sacramental no sea un trabajo secularmente entendido. Incluso algunas de éstas quedarían difuminadas con el avance de nuevas perspectivas abiertas como la de la renta básica ciudadana que precisamente reivindican el derecho a una manutención como derecho de ciudadanía no vinculado a un trabajo, en la línea de romper el vínculo entre ingresos económicos y trabajo. Así pues no parece que el trabajo sea suficientemente demarcador de la secularidad.

Otro es el ámbito de la *propiedad*. La vocación religiosa tiene propiedad, aunque a menudo no parezca que sean conscientes de ello, al menos por el discurso teológico que les autolegitima, pero ciertamente no lo es en cuanto propiedad individual sino como propiedad colectiva. Si bien la renuncia a la posesión de bienes es característica de la vida religiosa, normalmente esta renuncia personal no ha implicado renuncia y pobreza institucional. La mayor parte de las congregaciones religiosas, si de algo han pecado en la historia, es de poderío económico. En este sentido el testimonio ha quedado a menudo opaco por los bienes y riquezas de la institución. El caso del ministerio pastoral es distinto. No hace voto de pobreza y la renuncia a la propiedad individual es una cuestión de hecho más que de derecho, y en cualquier caso fue algo normal durante el primer milenio. Podríamos decir que en este aspecto hay un criterio de demarcación entre lo que hoy entendemos por vida religiosa y vocación laical pero no necesariamente entre ministerio pastoral y vocación laical. En cualquier caso siempre matizado, pues a menudo se olvida que la familia es una realidad comunitaria y de solidaridad económica de primer orden, en horizontal y en vertical, hacia arriba y hacia abajo.

Un tercer ámbito es el de la *política*. No parece sostenible la apoliticidad del ministerio ordenado ni la de la vida religiosa en el presente ni históricamente. Incluso la inhibición en un momento determinado es deliberada o inconscientemente política. No obstante, es cierto que hay un ámbito de celibato político. El ministe-

rio pastoral se implica en política pero, salvo excepciones, es una constante histórica la pretensión de salvar la alteridad de la institución religiosa respecto de la institución política, por sus fines y naturaleza diferenciados. Hay una reserva del ministerio pastoral, o se considera que debe haberla, pues por haber ha habido hasta obispos príncipes y encomiendas papales a reyes como responsables de la evangelización —véase los Reyes Católicos respecto de las Indias—. Y esta reserva es en razón del ministerio pastoral que tiene como cometido el gobierno de una institución que es de naturaleza religiosa y la promoción de la comunión. Esta reserva afecta principalmente no a la política, sino a una forma de compromiso político: la que es interior a la institución política, y más modernamente, al partido político, aunque como hemos anotado anteriormente la Democracia Cristiana Italiana la creó un cura, don Luigi Sturzo. Ahora bien esta reserva pertenece al clero en el ejercicio de su función ministerial, no a la vocación a la vida religiosa. Con lo que difícilmente puede ser esto suficiente para dotar de una identidad vocacional específica al laicado.

Un último ámbito, el que con más nitidez se reserva a la vocación laical es el de la *familia*. Precisemos. En lo que ahora entendemos por la vida religiosa y el ministerio pastoral, estos desarrollan el amor y la sexualidad, pero lo que no ha sido o es considerado como su vocación es la conyugalidad, la pater-maternidad ni el ejercicio de la relación sexual-genital. Ésta es la zona que tiene más entidad. Hasta tal punto que es frecuente en el discurso eclesial identificar la vocación laical como vocación a la vida familiar, diferenciada de la vocación a la vida ministerial y a la vida consagrada. Ahora bien esta ecuación presenta un sinnúmero de flancos débiles y contradictorios. Por un lado hay cristianos laicos, cada vez más, que por casualidad o infortunio, no concluyen su proyecto de vida con la formación de una familia. Si la familia es definitorio de la vocación laical ¿son laicos fallidos? Los hay también que renuncian a la familia por dedicación política, científica o apostólica, no como opción pero sí como resultado de hecho, ¿son laicos infieles a su verdadera vocación? Hay, y con tradición, laicos y laicas como los de los Institutos seculares que se plantean su vocación excluyendo expresamente el matrimonio y la familia. H.U. von Balthasar decía de ellos que eran los verdaderos laicos. Por otro lado, hay laicos y laicas casados y con hijos que vinculan de modo notable y público su vida al servicio pastoral en sus Iglesias locales, como laicos misioneros o como laicos dedicados al quehacer apostólico en sus movimientos eclesiales —caso de los matrimonios itineran-

tes—. Finalmente, hay laicos que se asocian desde una opción familiar al carisma religioso, incluso los que viven en realidades comunitarias de casados y célibes. Desde un punto de vista histórico no tiene consistencia la demarcación entre ministerio pastoral y vocación laical sobre la base de la familia por cuanto el celibato es una ley de la Iglesia adoptada en el segundo milenio.

4. LA FORMA APOSTÓLICA DE VIDA: LA SUEGRA DE PEDRO Y PABLO EL TEJEDOR

La debilidad de la caracterización de la secularidad como identidad específica del laicado es mayor aún si recordamos la forma de vida de los apóstoles, particularmente, la de quienes son la referencia básica, el inicio de la sucesión apostólica, San Pedro y San Pablo. Si en último término la familia y el trabajo son los aspectos más distintivos de la vida secular nos encontramos con que las propias escrituras nos hablan de la suegra de Pedro y de Pablo el tejedor.

Pedro, la roca sobre la que se edificará la Iglesia, tenía suegra. La primera curación que narra el evangelio más antiguo, el de Marcos, es precisamente la curación de la suegra de Pedro. «Al salir de la sinagoga se fueron derechos a casa de Simón y Andrés llevando a Santiago y Juan. La suegra de Simón estaba en cama con fiebre... Jesús se acercó, la cogió de la mano y la levantó. Se le pasó la fiebre y les estuvo sirviendo» (Mc. 1, 29-31). No es la madre sino la suegra. Y es de suponer que si tenía suegra también mujer, o la tenía o la tuvo anteriormente. En ningún caso se menciona nada sobre el requisito de una vida célibe. En la vida de los apóstoles, incluso en la cabeza de los Doce, no parece que la vida familiar presente ninguna incompatibilidad con el ministerio apostólico.

Tampoco el trabajo es incompatible con el ministerio. Como aparece en múltiples pasajes del evangelio, Simón Pedro es pescador en el lago de Galilea (Mc 1,16). Y es verdad que Jesús les dice os haré pescadores de hombres, es decir, que habrá un cambio en el orden de la tarea, pero no quiere decir que dejen de ser pescadores de peces. De la simultaneidad de ambas tareas, la del ministerio apostólico y la del trabajo para ganar el pan nos hablan bien y reiteradamente las cartas de Pablo. Pablo era tejedor de lona, fabricante de tiendas o curtidor de cuero. Así lo atestigua el libro de los Hechos. Se quedó en casa del matrimonio Aquila y Priscila «y, como ejercía el mismo oficio, se quedó a trabajar en su casa (eran

tejedores de lona)» (Hch 18, 3). Habla de la fatiga y el agotamiento que le producía este trabajo: «nos agotamos trabajando con nuestras propias manos» (1 Cor 4, 12). En Pablo tal sudor y fatiga es prueba de credibilidad del anuncio del evangelio: «recordad si no hermanos nuestros sudores y fatigas: trabajando día y noche para no ser una carga para nadie, proclamábamos entre vosotros la buena noticia de Dios» (1 Tes 2, 9). No es una carga de la que eximirse el apóstol o el cristiano sino que es un signo de autenticidad apostólica. «Retraeos de todo hermano que lleva una vida ociosa y no sigue la tradición que recibió de nosotros. Bien sabéis en qué forma hay que seguir nuestro ejemplo: estando con vosotros no estuvimos ociosos, no comimos el pan de balde a costa de alguien, sino con fatiga y cansancio, trabajando día y noche para no seros gravoso a ninguno» (2 Tes 3). Así que el trabajo en Pablo no sólo no es una alteridad respecto al ministerio, sino incluso es prueba de credibilidad y signo de autenticidad del anuncio de la buena noticia de Dios.

Es realmente curioso como hay datos que se repiten por activa y por pasiva como aquello de «no se casarán los hombres ni las mujeres, sino que serán en el cielo como ángeles» (Lc. 20, 36) para ensalzar el carácter escatológico del celibato, mientras que otros datos de la revelación como los arriba mencionados no existen, están ocultos, en la reflexión eclesial y teológica sobre la identidad de la vocación laical o la identidad del ministerio sacerdotal. Es más, se llegan a sostener afirmaciones que hasta consideran excluyentes la entrega apostólica y la vida familiar y laboral. Bien por la vía de considerar la familia como una ocupación terrena que distrae del compromiso apostólico en el mundo, o bien por considerar que la secularidad y la ministerialidad son totalmente excluyentes. El primero es el caso del gran teólogo H. U. von Balthasar para quien el apostolado en sentido paulino, de laicos que ponen su vida entera al servicio de la obra de Cristo, exige personas totalmente libres para dedicarse al servicio del evangelio en medio del mundo y de su profesión, considerando que el laico en el mundo, dedicado a la familia está demasiado ocupado en cosas terrenas como para poder dedicarse al apostolado²³⁹. El segundo es el del también gran teólogo K. Rahner para quien hasta un catequista en cuanto lo es deja de ser laico: «dondequiera que un cristiano, de una manera o de otra, se halla legítimamente en posesión habitual de alguna

²³⁹ Hans Urs von BALTHASAR: *Der Laie und der Ordensstand*, Einsiedeln 1948, p. 21. Citado por Max KELLER: «Teología del Laicado», en *Mysterium Salutis IV/II*, o.c., p. 385.

fracción de potestad litúrgica o jurídica, ya no es seglar en sentido propio, puesto que ya no pertenece al simple 'pueblo de Dios'²⁴⁰». Estos sólo son exponentes de una mentalidad que si bien es más abierta a compatibilizar trabajo y ministerio, sin embargo está herméticamente cerrada a establecer cualquier tipo de combinación posible entre ministerio eclesial y vida familiar.

El nuevo testamento nos da en repetidas ocasiones muestras de lo contrario. La tradición paulina no sólo no plantea la incompatibilidad entre ministerio y vida familiar, sino que hace del testimonio en la vida familiar condición para ser obispo y garantía de que el designado será buen obispo. Dice la primera carta a Timoteo (3,1-7) «He aquí una norma de fiar: si uno aspira al episcopado desea una tarea importante. Pues el obispo ha de ser intachable, fiel a su mujer, sobrio, modesto, cortés, hospitalario, buen maestro, no bebedor, ni pendenciero, sino amable, pacífico, desinteresado; ha de regir su familia con acierto, manteniendo sumisos a los hijos, con toda dignidad; pues si uno no sabe regir la propia familia ¿cómo se ocupará de la Iglesia de Dios?».

Afortunadamente, a lo largo del presente siglo la Iglesia ha planteado una visión de la conyugalidad, de la sexualidad y de la pater-maternidad que ha superado las miras del derecho y de la moral y ha sido enriquecida por perspectivas teológicas, pastorales y existenciales. El matrimonio es sacramento de Dios, la pareja tiene por vocación ser signo e instrumento del amor de Dios en el mundo. Así lo dice *Lumen Gentium* 35: «La familia cristiana proclama en voz alta tanto las presentes virtudes del reino de Dios como la esperanza de la vida bienaventurada». La familia es Iglesia doméstica, lugar de vivencia y transmisión de la fe y los valores cristianos. «Aquí los cónyuges tienen su propia vocación: el ser mutuamente y para los hijos testigos de la fe y el amor de Cristo» (LG 35). Es insostenible dar a la familia el calificativo de realidad terrena, al margen de los dinamismos apostólicos y la entrega a Dios. En la familia el amor no tiene excusas ni escapes, bien desde la reciprocidad o desde la asimetría de padres a hijos y después de hijos a padres.

El «dejándolo todo y le siguieron» que ha marcado la separación de los estados de vida²⁴¹, y justificado dejar familia y trabajo, el mundo, es preciso contextualizarlo desde estos datos evangélicos

²⁴⁰ Karl RRAHNER: *Escritos de Teología II*, Taurus, Madrid, 1961. p. 339 y ss.

²⁴¹ Hans Urs Von BALTHASAR: *Estados de vida del cristiano*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1994, p.107.

cos. En los discípulos de Jesús el seguimiento no implica necesariamente ni normalmente tal renuncia. El «dejándolo todo y le siguieron» hay que entenderle en complementariedad con «el que quiera seguirme que cargue con su cruz y me siga». La fidelidad al seguimiento de Jesús implicará en muchas ocasiones y en situaciones diversas la renuncia a sí, a las cosas, al prestigio, al poder, al dinero incluso al amor correspondido. Esto sea cual sea la forma de vida cristiana. ¿Acaso Tomás Moro, laico, casado y canciller de gobierno con Enrique VIII, el patrono de los políticos, no renunció a sí por fidelidad a Dios? ¿Acaso no hay abnegación y abandono de sí en la entrega de unos padres a la crianza y educación de sus hijos? ¿O en la dedicación al trabajo como el mismo Pablo expresa para no sobrecargar la economía de las comunidades a las que sirve?

5. EL PRESUPUESTO: LA SEPARACIÓN DEL MUNDO COMO SACRAMENTAL DE DIOS

Si lo que hasta ahora hemos afirmado es correcto es, francamente, difícilmente sostenible cómo el texto conciliar asume la secularidad para el conjunto de los bautizados y la excluye para los ministros ordenados y los religiosos.

Hay una serie de coletillas en el texto en el que *Lumen Gentium* intenta clarificar la noción del laico sobre el que merece la pena reparar. Todas las obras, la vida conyugal, el trabajo... «si son hechos en el Espíritu» (n. 34); «no escondan esta esperanza en el interior de su alma, más bien manifiéstena *incluso* a través de las estructuras de la vida secular» (n. 35); «los laicos, *incluso* cuando están ocupados en los cuidados temporales, pueden y deben despegar una actividad muy valiosa en orden a la evangelización del mundo (n. 35); «*Incluso* en las ocupaciones seculares deben ayudarse mutuamente a una vida más santa»... (n. 36). Estas coletillas dan a entender que hay otras ocupaciones y otras estructuras aparte de las seculares. ¿Cuáles son? Es de suponer que sean las litúrgicas, pastorales y apostólicas. ¿Es riguroso presuponer que acontecen éstas fuera de la secularidad? Es más cuando LG 31 dice «*Allí* están llamados por Dios» hace sobrentender que hay un *Aquí* en el que se encuentran quienes eso dicen. Ese «*Aquí*» presumiblemente es la Iglesia. Pero en qué sentido se hablaría aquí de Iglesia, de la Iglesia de los sacerdotes, de los «consagrados», de los templos y monasterios. O cuando también el propio texto habla de las condicio-

nes ordinarias de la vida familiar y social, algo que se vuelve a reproducir en *Christifideles laici* cuando habla de la condición secular como un lugar y dice de los laicos: «Ellos son personas que viven la vida normal en el mundo, estudian, trabajan, entablan relaciones de amistad, sociales, profesionales, culturales, etc.» (ChL 15) ¿Acaso hay unas condiciones extraordinarias, anormales o no ordinarias? ¿Cuáles son? ¿La no vida familiar, la no vida social, la no vida profesional?

Es preciso reflexionar aquí sobre el horizonte de comprensión en el que este tipo de lenguaje se da como natural. Es el de la separación del mundo como acercamiento a Dios y como signo de Dios.

Pertenece al corazón de la fe cristiana la alteridad respecto al mundo. Las bienaventuranzas son una contradicción con los valores del mundo. Hay expresiones numerosas en el evangelio que revelan esta alteridad: «Si fueseis del mundo, el mundo amaría lo que es suyo; pero como no sois del mundo, sino que yo os elegí del mundo, por eso el mundo os odia» (Jn 15, 19). La propia actuación y predicación de Jesús viene marcada por un conflicto con el mundo. El mundo condena a Cristo en la cruz.

Pablo después vivirá en condiciones de gran dureza el apostolado: trabajo, naufragios, vigiliass, hambre y sed, incluso amenaza de persecución y muerte, lo que llama la «gloria de la cruz» (Gal 6, 14). Todo ello es testimonio de la buena noticia. La identidad cristiana ya en el siglo primero vendrá marcada por esta alteridad: «No amáis al mundo ni lo que el mundo ama. Si uno ama al mundo, el amor del Padre no está en él, porque todo lo que hay en el mundo, la ambición de la carne, la ambición de los ojos, la soberbia de la vida, no es del Padre sino del mundo» (1 Jn 2, 15 ss). Las persecuciones y el martirio de los cristianos en los siglos II y III agudizarán esta experiencia de la «gloria de la cruz». La calidad del testimonio y de la identidad cristiana es mayor cuanto mayor es el sufrimiento y entrega en nombre de Cristo, Jesús.

A partir de la conversión del cristianismo en religión oficial del Imperio se inició un nuevo formato de «gloria crucis»: la retirada del mundo. El monaquismo apareció como el ideal de vida cristiana. La renuncia a los bienes, a las comodidades del mundo, al ejercicio sexual, al amor conyugal, a la carnalidad y a la convivencia civil ordinaria se tornó en forma de vida más perfecta para liberarse del pecado y alcanzar la salvación. Todavía hoy se manifiesta este ideal de santidad. En la misma *Christifideles laici* al hablar del estado religioso dice de él que «testifica la índole escatológica de la

Iglesia, su tensión hacia el reino de Dios, prefigurado y pregustado por los votos de castidad, pobreza y obediencia» (ChL 55). Son imágenes de la escatología que se dan por buenas y que son realmente discutibles. No creo que a los matrimonios cristianos les entusiasme una perspectiva tal de vida eterna. Desde luego la fe en el cielo de mi mujer aspira a que nuestro amor, el de ella y el mío, sea perfecto, pero no le parece para nada entusiastamente la promesa de una perfección asexuada en una suerte de hermandad universal. El propio Joseph Ratzinger participa de esta visión. En la conferencia en el Congreso de los Movimientos Eclesiales de 1998 dice: «si lo apostólico es el lugar de los movimientos en la Iglesia, entonces la voluntad de una *vita apostólica* tiene que ser un elemento básico de ellos. La renuncia a los bienes materiales, a procrear, a imponer la propia concepción de la Iglesia serán siempre los elementos esenciales de la vida apostólica que, como es natural, no pueden tener idéntica plasmación para todos los partícipes de un movimiento, pero que son para todos ellos pautas para orientar de distintos modos la vida propia»²⁴². ¿Por qué sigue siendo un ideal de perfección cristiana esa forma de renuncia y de separación del mundo?

La respuesta parece estar en la sacralidad del ministerio y de la vida religiosa que exigen un estado de vida distinto. Así el celibato, el hábito, el no trabajo ordinario, la ausencia de los lugares de diversión humana, la estética de pobreza y austeridad individual... son marcas sociales que son signo de los hombres y mujeres de Dios. Revisten de una aureola de distancia del mundo que también pretende ser prestigio de santidad y que juega, o jugaba, el secreto papel de conferir o legitimar el poder desde Dios para los hombres, y particularmente ante los cristianos. El problema es que esta visión ha sufrido un profundo cambio. Hoy estos signos han dejado de hablar de Dios a nuestros contemporáneos y al grueso de la comunidad cristiana, al menos en occidente. Hoy la autoconciencia eclesial, particularmente desde el Concilio Vaticano II, está planteando la sacralidad, en lo que nos parece más netamente evangélico, en la persona. Cada persona está hecha a imagen y semejanza de Dios. Dios está allí donde hay un niño que muere de hambre, una mujer maltratada, una transeúnte sin techo, un hombre explotado en el trabajo, un inmigrante ahogado en el Estrecho de Gibraltar o un viejo dejado, solo y abandonado. Ahí está lo sagrado.

²⁴² Joseph RATZINGER: *Los movimientos eclesiales y su lugar teológico*, Conferencia al Congreso Mundial de los Movimientos Eclesiales, Roma, 27-29 de mayo de 1998, p. 25. Material mecanografiado.

Y ahí está la locura para los gentiles y el escándalo para los judíos. Convertirse en prójimo es la posibilidad de acercarse al encuentro con Dios. La sacralidad está en la profundidad de la laicidad, sea como maldición, como promesa o como absoluto. El antagonismo del cristiano en el mundo ha pasado de esta ascesis de separación del mundo a la denuncia del sistema mundano de vivir sobre víctimas inocentes. En aquella medida en que las tradicionales formas de separación del mundo se reinterpretan desde ahí tienen sentido hoy ante nuestros contemporáneos y ante la propia comunidad cristiana. Por ejemplo, la consagración de una vida al servicio de los pobres en una aldea del África subsahariana o en la India, como la Madre Teresa de Calcuta. Como dice Severino Dianich: «la conciencia eclesial contemporánea no se olvida del antagonismo fundamental preanunciado por Jesús entre el evangelio y el mundo. Lo que pasa es que este antagonismo abandona cada vez más el terreno de la vida privada para desplazarse al terreno de la vida social. El mundo que hay que denunciar es el sistema mundano de vivir... Hoy la conciencia cristiana siente la urgencia de situarse en antagonismo con el mundo en nombre de Jesús, único señor, por la dignidad y la libertad de la persona humana, sobre todo, donde se conculca en nombre de otros señores»²⁴³.

En este punto de la reflexión es pertinente tomar nota de que para muchos cristianos una de las más serias dificultades de la Iglesia para dar testimonio significativo de Dios en el mundo de hoy está la manera cómo sus líderes lo son: separados del mundo. No viven en familia. No aspiran a generar una iniciativa económica viable, tampoco a comprar una vivienda, ni a casarse ni a tener hijos, tampoco entra entre sus objetivos alcanzar el poder para poner la vida pública al servicio de la justicia y la persona... ni ser mujer. Todo eso que es tan común a los mortales no es propio del ministerio en la Iglesia católica. Tiene valores, pues es un signo de transculturalidad afín al hecho mismo de Dios y de la religión. También de recuerdo de la provisionalidad de la historia. También de vigilancia ante complicidades y connivencias con el mundo no queridas por Dios. También de reserva del pluralismo de la fe. Pero también tiene contravalores. Que hoy en día pesan más. En particular el riesgo de ir por detrás y por encima. Como algo ajeno a la cotidianidad del mundo y las personas. Así a menudo el servicio al Evangelio se convierte en discurso abstracto y vacío, en ul-

²⁴³ Severino DIANICH: *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1988, p. 34.

timo término en ideología desconectada de la realidad. Y el servicio evangelizador en lugar de poner en el centro a las personas y sus vidas lo que antepone es la Iglesia, en sus intereses más eclesiásticos y centrípetos.

Es curioso cómo el decreto conciliar sobre el ministerio de los presbíteros dice que su ministerio exige cercanía respecto a la vida y condiciones de los hombres. Y por otro lado una vida distinta de la terrena. Ahora bien cuando dice que «su propio ministerio exige por título especial que no se configuren con este siglo» (PO 3) justificando la separación de los sacerdotes del mundo, donde sustenta esa afirmación es en Rom 12, 1-2. Efectivamente, este texto habla de «no amoldarse a este mundo» pero es un mensaje dirigido no a unos ministros especiales sino a todos los cristianos y por «mundo» no habla de las condiciones de vida, sino de lo que es contrario a la voluntad de Dios: «Por este cariño os exhorto, hermanos, a que ofrezcáis vuestra propia existencia como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios, como vuestro culto auténtico; y no os amoldéis al mundo éste, sino idos transformando con la nueva mentalidad, para ser vosotros capaces de distinguir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, conveniente y acabado».

6. LA PROFANIDAD COMO MEDIACIÓN DEL ENCUENTRO CON LO SAGRADO

Tal modo de valorar la separación del mundo refleja una insuficiente aceptación de la profanidad como lugar de la presencia de Dios y como mediación ineludible del encuentro de Dios con el hombre. Sin embargo, la revelación de Dios en la Biblia acontece en el interior del «*saeculum*». La revelación de Dios en la tradición judeo-cristiana acontece en la historia. Todo comienza con una experiencia de liberación. Dios libera al pueblo de Israel de la opresión a que estaba sometido en Egipto y le conduce a través de un largo éxodo a la tierra «donde mana leche y miel» (Ex.). Este Dios es descubierto como origen de la creación toda, de los cielos y tierra, las aves y las bestias. Él crea hombre y mujer y les llama a poblar la tierra, «creced y multiplicaos» y a disponer de todos los bienes creados. Él les envía a comer el pan con el sudor de su frente (Gn 1-3). Este Dios envía reyes para guiar a su pueblo por las sendas de la paz y de la justicia. Envía profetas para denunciar el mal: «¡Cómo se ha vuelto ramera la Villa Fiel! Antes llena de derecho, morada de justicia. Tu plata se ha vuelto escoria, tu vino está agua-

do, tus jefes son bandidos, socios de ladrones: todos amigos de sobornos, en busca de regalos»(Is 1, 21-23) y para exhortar a obrar el bien: «buscad el derecho, enderezad al oprimido; defended al huérfano, proteged a la viuda»(Is 1, 17). La promesa de la venida de Dios se dibuja en términos históricos y seculares: «Será el árbitro de las naciones, el juez de pueblos numerosos. De las espadas forjarán arados; de las lanzas podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2, 4).

Por el misterio de la Encarnación, Dios se nos revela en Jesús de Nazaret en la historia. Un judío del siglo I. «Y la Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros». Niño en Belén, hijo de José carpintero y de la joven María, joven inquieto en el templo, hombre célibe para el Reino entre multitudes, entre amigos, que sufre y se compromete con la desgracia, la pobreza, la enfermedad, la hipocresía que se ceba en las personas, que es hijo de Dios, vilependiado, maltratado, y sin piedad crucificado no por las fuerzas del mal, sino por la connivencia entre el poder político romano y el poder religioso sacerdotal judío. Jesús no es sacerdote del Templo. Propiamente el suyo es un sacerdocio laico. «Ese de que habla el texto pertenece a una tribu diferente, de la que ninguno ha tenido que ver con el altar. Es cosa sabida que nuestro Señor nació de Judá, y de esa tribu nunca habló Moisés tratando del sacerdocio» (Heb 7, 13-14). Será Sacerdote como dice la carta a los Hebreos, no por los ritos, sino por los hechos acaecidos en una historia allá en Galilea, por su sangre (Heb 9, 12), el hecho mayor de su propia vida obediente a Dios, entregada al servicio de los hermanos y ofrecida a Él en el Gólgota (Heb 10, 5-14). La segunda venida será para recapitular todas las cosas terrestres y celestes, historia, mundo y universo en Cristo. Es el primero en nacer de la muerte, pues Dios, la Plenitud total, quiso habitar en él, «para por su medio reconciliar consigo el universo, lo terrestre y lo celeste» (Col 1, 20). La salvación de Dios es consumación de la creación: «Todo ha sido creado por él y para él» (Col 1, 16). Es llevar la historia en Cristo hasta la plenitud de los «nuevos cielos y la nueva tierra» como dice el Apocalipsis. La revelación de Dios en la Biblia se da en medio de la historia, es secular. Pero más aún, la secularidad no es sólo escenario de la relación entre Dios y el ser humano, es también creación de Dios y como tal, llamada a la plenitud de la salvación.

Severino Dianich en su reflexión sobre la misión de la Iglesia expresa con gran fuerza la novedad que Jesucristo representa para la concepción de las relaciones entre sacralidad y secularidad: «La extensión del carácter sacerdotal a todos los creyentes y del senti-

do sacerdotal a toda la existencia humana equivale a una superación definitiva de los antiguos límites entre las personas sagradas y las personas profanas, entre las cosas sagradas y las cosas profanas. Este hecho lleva consigo la asunción de toda la laicidad dentro de la sacralidad de la misión o, lo que es lo mismo, la dispersión de la sacralidad por todos los espacios de la laicidad. De aquí se sigue que la misión de la Iglesia no camina en el mundo por una pista sagrada, exclusiva y pura, aislada del camino profano del mundo... El lugar de la llamada profanidad es el lugar de existencia de la Iglesia, y por tanto, el lugar de su sacerdocio y de su misión»²⁴⁴.

La separación del mundo condena al cristiano laico a ser un cristiano de segunda fila. Yves M.-J. Congar, en un estudio publicado en castellano en 1964²⁴⁵ se pregunta porqué la iniciativa de los laicos ha sido tan descuidada y desconocida en la práctica de la Iglesia, a diferencia de la experiencia de los primeros tiempos del cristianismo, y porqué llega un momento en que aquélla se revaloriza. A lo largo del artículo intenta dar una respuesta a la cuestión a la luz de la teología y de la historia. El descuido del papel de los laicos obedece a varias razones: la primera que se observa ya en la época patristica, el desprecio de la vida terrestre, cuando la tensión escatológica se traslada a dos mundos coexistentes aquí abajo, el espiritual y el sensible. En segundo lugar, los privilegios y estatus del clero cuando en la época constantiniana gozó de los favores del poder político, lo que conllevó la separación de los fieles (celibato y hábito). En tercer lugar, en la Edad Media, el desprecio y desconfianza respecto a las capacidades de los laicos por el descenso general de la cultura que quedó como monopolio de los clérigos y monjes. El teólogo dominico observa que la situación de los laicos cambia con el nacimiento del mundo moderno, cuando surge un verdadero mundo fuera de la Iglesia y enfrentado con ella, y cuando la Iglesia se hace consciente de esto. Situación análoga a la que vive el primitivo cristianismo, donde la tensión radical no venía marcada por las relaciones entre unos y otros cristianos en el interior de la comunidad sino entre ésta, pueblo santo escogido, y el mundo (1 Pe 2, 9-10). Así afirma que la Iglesia, habría que decir, propiamente, el clero se toma en serio el apostolado laical cuando

²⁴⁴ Severino DIANICH: *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 251.

²⁴⁵ Yves M.-J. CONGAR: «El respeto del apostolado de los laicos en los sacerdotes y en los religiosos», en *Sacerdocio y Laicado*, Estela, Barcelona, 1964, pp. 237-261.

existe un verdadero mundo con densidad propia frente a la Iglesia y cuando ésta tiene conciencia real de ello. Entonces es cuando la tensión real se vive no en el interior de la Iglesia, sino entre ella y el Mundo, donde está llamada a ser germen y sacramento del Reino de Dios. Así concluye Congar «cuando no hay en verdad Mundo, no hay en verdad laicado. Si el Mundo no se toma en serio, tampoco el laicado»²⁴⁶.

7. LA SECULARIDAD COMO DESPLAZAMIENTO A LA PERIFERIA DE LA IGLESIA

Decía Congar que tomar en serio el mundo, impone tomar en serio al laicado. Es cierto, pero hoy por hoy la vinculación específica entre laico y secularidad no acaba de habilitar un espacio apropiado en la Iglesia a las energías de santidad y participación que se observan en el laicado. Y es que no hemos reparado aún acerca de una de las trastiendas principales de la asignación de la secularidad al laico, a saber, la correlativa asignación de la sacralidad y de la eclesialidad al clero. Es curioso que en aquella medida que los laicos han demandado participación y han avanzado en corresponsabilidad en la Iglesia, han proliferado también las llamadas a la no clericalización de los laicos y a la necesidad de estar donde deben estar, en el mundo, pues ésa es su misión. ¿Como si educar jóvenes cristianamente no fuera estar en el mundo? ¿Como si formar cristianos adultos no fuera contribuir a ser fermento del mundo? ¿O como si atender espiritualmente y humanamente a los presos y a los enfermos no fuera servir al mundo? La secularidad se está convirtiendo a menudo en excusa y coartada para un gobierno monárquico de la Iglesia, en manos del clero.

En realidad hay un «Aquí» y un «Allí». Aquí, el centro sagrado, donde está el clero, y allí, la periferia secular, donde están los laicos. En realidad, la vinculación secularidad-laicos conlleva un desplazamiento de los laicos a la periferia de la Iglesia. Es verdad que *Lumen Gentium* abarca dentro del Pueblo de Dios a jerarquía y laicado, lo que es un giro radical. También que en razón de la común dignidad bautismal, el fiel laico es corresponsable, junto con los ministros ordenados y con los religiosos y las religiosas de la misión de la Iglesia en el mundo. Pero esta corresponsabilidad viene precisamente modulada por la seculari-

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 260.

dad. Es corresponsabilidad en la misión de la Iglesia desde la periferia, en la parte de la Iglesia que vive el mundo «desde dentro». Hay una iglesia-en-el-mundo, donde habita y tiene su misión el laico y hay una iglesia fuera del mundo como iglesia-en-la-iglesia, donde habita y tiene su misión el clero. Hay un eje centro-periferia en el que la secularidad tal como es a menudo entendida, es en realidad un factor de desplazamiento a la periferia de la Iglesia.

Poco después de concluido el Concilio Vaticano II ya hay autores que plantean esta cuestión. Max Keller en el artículo que la excelente obra *Mysterium Salutis* dedica a la teología del laicado²⁴⁷, recuerda una serie de coletillas que en su opinión dan a entender que la jerarquía se considera el núcleo de la Iglesia a la que «también» van a ser incorporados los fieles cristianos. Define las funciones de los laicos «una vez que ha declarado las funciones de la Jerarquía» (n. 30) y, permanentemente, apostillará con un «a su modo» la participación de los laicos en Cristo, con un «en la parte que a ellos corresponde» la participación en la vida y misión de la Iglesia y con un «también». Esto ocurre en casi la totalidad de los números del capítulo que la *Lumen gentium* dedica a los laicos. Dice de los laicos que «a su modo, cooperen unánimemente en la obra común» (n. 30); «los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, *a su modo*, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano *en la parte que a ellos corresponde*» (n. 31). El laico se convierte en testigo y simultáneamente en vivo instrumento de la misión de la misma Iglesia «*en la medida del don de Cristo*» (Ef. 4, 7) (n. 33) Urge a los laicos «colaborar para que el divino designio de salvación» (n. 33). «También los laicos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, consagran el mundo a Dios» (n. 34). «No sólo a través de la Jerarquía que enseña en su nombre y con su poder, sino *también* por medio de los laicos» (n. 35). «También por medio de los fieles laicos el Señor desea dilatar su reino» (n. 36).

A pesar de lo extraordinariamente positivo del esfuerzo del Concilio Vaticano II, la concepción sobre el laico que llega a plantear, está demasiado condicionada por la referencia al clero. La vocación y misión de éste, así como la de la vida religiosa son algo ya adquirido. De lo que se trata es de pensar el laicado a partir de las

²⁴⁷ Max KELLER: «Teología del laicado», o.c., pp. 383-408.

otras dos vocaciones. Se trata de ver al laicado no como objeto pasivo de la Iglesia sino como miembro activo, como sujeto de la Iglesia con igual dignidad, llamado igualmente a la santidad y en definitiva también con una vocación. ¿Cuál es ésta, diferente de las otras?: «tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios». La pretensión y los motivos que la animaban eran excelentes. Sin embargo, era una reflexión que a la vez que nacía con un enfoque nuevo: una eclesiología total no jerarcológica, no podía dejar de pensar precisamente desde el modelo que intentaba superar. En palabras de E. Schillebeeckx se «consideraba que la misión propia de la Iglesia era puramente jerárquica y la cuestión que se planteaba era ésta: ¿cómo extenderla a los laicos?; de ahí la fórmula *también los laicos*»²⁴⁸. Otra muestra más de cómo la reflexión sobre el laicado está excesivamente condicionada por la referencia al clero, es precisamente la centralidad que en la teología del laicado ocupan el sacerdocio universal, antes de la segunda guerra mundial, así como la participación del laico en la dimensión sacerdotal, profética y real de Cristo, de la reflexión congariana tras la guerra, ambas plenamente recogidas por el Concilio.

La reflexión sobre la vocación del laico a la secularidad, no deja de ser una reflexión condicionada por un modelo de Iglesia basado en el dualismo clérigos-laicos. En cuanto tal hoy, lejos de presentarse como signo de esperanza para el progreso del papel del laicado en la Iglesia, lo que sí fue antes, durante y después del Concilio, aparece como un serio y estructural obstáculo para canalizar las energías de santidad y de participación de los fieles laicos y para despertar al gigante dormido en la hora de este nuevo empeño evangelizador.

Es verdad que la posibilidad del papel de los laicos en la Iglesia vino canalizada en el Concilio por la reflexión acerca del apostolado de los seglares. Así se denomina el importante decreto sobre los laicos: *Apostolicam actuositatem*. Pero recordemos que una de las grandes cuestiones, aún no resuelta, es cuál es el apostolado legítimo de los seglares y cuál el apostolado propiamente jerárquico y en qué medida determinado apostolado de los seglares no puede sino entenderse como suplencia o como colaboración, cooperación o participación de los seglares en el apostolado jerárquico. Esta cuestión ha adquirido nueva relevancia en torno a los nuevos ministerios confiados a los laicos.

²⁴⁸ Edward SCHILLEBEECKX: *La misión de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1971, p. 258.

8. LA SECULARIDAD COMO CONDICIÓN, DIMENSIÓN Y MISIÓN DE LA IGLESIA TODA

El Sínodo de los Obispos de 1987 sobre los laicos, consciente de la problematicidad acarreada por la cuestión del «carácter secular como propio y peculiar de los laicos» sobre la base de su confirmación, intentó, no obstante, contextualizarla, aquilatarla y precisarla. Así afirma en ChL n. 15 citando a Pablo VI que la Iglesia tiene una auténtica *dimensión* secular, inherente a su íntima naturaleza y a su misión, que hunde su raíz en el misterio del Verbo encarnado y se realiza de formas diversas en todos sus miembros²⁴⁹. Y cuando habla de la modalidad con que los laicos asumen la común dignidad bautismal se refiere a la *índole* secular. Así con tal distinción la dimensión secular como propia de la Iglesia que se realiza en todos sus miembros y la índole secular como propia del laicado parece que resuelve las insuficiencias. Hay teólogos que consideran suficiente este juego de palabras. José Luis Illanes, de la Universidad de Navarra, que participó en el Sínodo de 1987 en calidad de Ayudante del Secretario General, dice que se había conseguido decir algo más de lo dicho por el Vaticano II y, sobre todo, respecto a la «cuestión clave de la secularidad en la que el juego entre términos como ‘dimensión’, ‘modalidad’ e ‘índole’ hizo posible acoger, integrar y armonizar instancias diversas»²⁵⁰.

Sin embargo, en mi opinión, este planteamiento es insuficiente para enfrentarse con éxito a la cuestión planteada: si es posible servirnos del concepto secularidad para especificar la vocación e identidad del cristiano laico y si esto es lo adecuado desde la perspectiva de una eclesiología total que es la plantea el Concilio Vaticano II, la superación del dualismo clérigos-laicos exige en último término superar «la perspectiva de una conexión específica laicos-secularidad» como dice Bruno Forte²⁵¹.

²⁴⁹ PABLO VI: Discurso a los miembros de los institutos seculares (2 de febrero de 1972): AAS 64 (1972) 208.

²⁵⁰ José Luis ILLANES: *Sacerdocio y Laicado*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 17. Ver también p. 160. «La *Christifideles laici* implica por eso, a nuestro juicio, un claro avance respecto a la *Lumen gentium*: una avance que se sitúa en continuidad con la línea que el Concilio había iniciado-y que, en consecuencia, constituye una prolongación o desarrollo-, pero avance real y verdadero, sea a nivel de expresión o formulación técnica —la distinción entre ‘dimensión’ e ‘índole’, por ejemplo—, sea a nivel de profundización en la percepción y comprensión de la realidad».

²⁵¹ Bruno FORTE: *Laicado y Laicidad*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 65. «El redescubrimiento de esta novedad [se refiere a la novedad cristiana frente al mundo] unida a la recuperación del primado de la eclesiología total, lleva entonces consigo la exigencia de superar no sólo la división de la Iglesia en dos clases, sino también la conexión específica laicos-secularidad».

La secularidad, en cualquier caso antes que ser la marca específica de una vocación es una dimensión de toda la Iglesia. Ésta es una perspectiva para la cual los propios documentos conciliares ofrecen una base capital. No sólo dimensión, podríamos decir más atinadamente que la secularidad es condición, dimensión y misión de la Iglesia toda.

La secularidad es condición de la Iglesia toda. La Iglesia es mundo y está en el mundo. Formada por hombres y mujeres miembros de la ciudad terrena (GS 40). Configurada como institución. Incluso como Estado entre los Estados. Sujeta a las leyes de la contingencia humana. La Iglesia es porción de mundo en medio de la historia de la humanidad que camina peregrina en medio de tentaciones y tribulaciones, zarandeada por los avatares de la historia (LG 9). La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia (GS 1).

La Iglesia toda es secular, además, por su naturaleza sacramental: visible y espiritual a un tiempo (LG 8). La Iglesia radica en Dios, su ser y su razón de ser, pero en ella lo humano y lo divino forman una realidad con notable analogía al Verbo encarnado. De ahí su ser espiritual y visible, que la constituyen como *sacramentum mundi*, «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). La Iglesia en su ser como parte del mundo hace presente en él la vida de Dios y su acción transformadora en el mundo.

Finalmente, la Iglesia entera es secular por su misión de evangelizar el mundo. Como dice la exhortación apostólica de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi* la evangelización «constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda» (EN 14). Es la continuidad de la misión de Jesús: «Id y haced discípulos de todas las naciones» (Mt 28,19) que fue enviado precisamente para anunciar de palabra y obra que el reino de Dios ya está dilatándose en el mundo: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18). La misión de todo el Pueblo de Dios es «dilatarse más y más el reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra» (LG 9).

De este planteamiento se deben deducir en coherencia, al menos tres consecuencias:

1. La relación con lo temporal es propia de todos los bautizados. Así pues no puede remitirse a una vocación específica. En efecto, la

secularidad lejos de clarificar las diferentes vocaciones y ministerios lo que hace es plantear múltiples problemas y contradicciones teológicas y sobre todo eclesiales y existenciales. La superación de la contraposición clérigos-laicos o vida religiosa-laicos, a todas luces en absoluto evangélica, nada apostólica y poco conciliar, reclama abandonar la conexión específica secularidad-laicos. Cada una de las vocaciones habrá de modular su relación con la secularidad. Esto también dependerá de carismas personales en el seno de las diferentes vocaciones y ministerios. No está desencaminado Bruno Forte cuando dice que la relación de los bautizados con lo temporal habrá de dar, y se ha dado, «en una variedad de tonos y formas, conexiados más con los carismas personales que con contraposiciones estáticas entre laicado, jerarquía y estado religioso»²⁵². Habrá que repensar qué es lo que le caracteriza al laico, pero se impone la necesidad de una nueva perspectiva que los teólogos llaman la *eclesiología integral*. La clave está en la vuelta a las primeras comunidades cristianas, cuando aún no había aparecido la contraposición clero-laicado, ni la vida monacal, matriz de lo que llamamos vida religiosa. No se trata ni de definir al laicado desde el clero, ni tampoco de lo contrario. Se trata de colocar en el centro: 1) la llamada de Cristo al seguimiento evangélico para anunciar y construir el Reinado de Dios en medio del mundo como identidad fundamental de todo cristiano, por el bautismo y 2) una comunidad cristiana dotada por el Espíritu de carismas y ministerios ordenado y laicales para el ejercicio de esta misión de ser sacramento de salvación en el mundo.

2. Algunos podrían decir que la renuncia a asignar a los laicos la secularidad puede tener un efecto no deseado: el repliegue al interior de la Iglesia y el abandono del compromiso en el mundo. Al contrario, si la secularidad es condición, dimensión y misión de la Iglesia, ésta no puede sino quedar seriamente alterada y deformada cuando vive de espaldas a la secularidad. Ya no sirve sentir como espacio peculiar propio el espacio sagrado de la liturgia y la oración y sentirse de algún modo extraña o de paso en el compromiso social, caritativo, cultural o político. La proclamación de Jesús Señor no puede llevarse a cabo más que narrando con el recuerdo y con la actividad presente cómo vive Jesús para los demás y cómo se vive también para los demás en el seguimiento de Jesús. «Hay que pensar en la misión de la Iglesia como un movimiento decididamente hacia fuera, que se desarrolla en la mundanidad, en la historicidad. Esto no se refiere sólo a los laicos, sino a todo el suje-

²⁵² Bruno FORTE: *Laicado y...*, o.c., p. 66.

to eclesial»²⁵³. *Christifideles laici* reserva a los laicos la actividad partidaria, pero dice que es deber de todos los cristianos, pastores incluidos, la defensa de los derechos humanos. «Es un derecho y deber de los pastores proponer los principios morales también sobre el orden social, y deber de todos los cristianos dedicarse a la defensa de los derechos humanos; sin embargo, la participación activa en los partidos políticos está reservada a los laicos» n. 60). La Conferencia Episcopal Española en un excelente documento sobre *Los católicos en la vida pública* publicado un año antes de la celebración del Sínodo de 1987, plantea esta cuestión con claridad: «allí donde esté constituida la Iglesia, toda ella está llamada a contribuir al perfeccionamiento constante del orden social y del bien temporal de los hombres... toda ella ha de comprometerse en favor de la justicia y de los derechos fundamentales de todos los hombres» (n. 95). Encargar a los laicos de la secularidad podía hacer que las otras vocaciones descargaran en ellos y se desentendieran de su responsabilidad. Ya no cabe esta escapatoria: de la misión en la secularidad han de sentirse responsables todos y cada uno de los miembros de la Iglesia, y todas y cada una de las vocaciones. *Católicos en la Vida Pública* es bien claro en esto: «han de sentirse responsables todos los miembros de la Iglesia, sacerdotes²⁵⁴, religiosos²⁵⁵ y seculares, hombres y mujeres, cada uno según su propia

²⁵³ Severino DIANCHI: *Iglesia en...*, o.c. p. 252.

²⁵⁴ El ministerio ordenado para quien lo propio no es asumir funciones y compromisos estrictamente seculares en la vida municipal, sindical o política, pero sí ha de servir para «formar y animar a los seculares a fin de que ellos mismos actúen con plena responsabilidad en la vida pública» (n. 99) y para ayudar «en el anuncio y exposición de la palabra divina referida a los problemas del hombre, a descubrir el valor y el sentido religioso del compromiso en la vida pública de acuerdo con la visión cristiana de la vida y las orientaciones morales del Evangelio anunciadas por la Iglesia (n. 176). Esta solicitud en lugar de alejarnos de nuestro ministerio estrictamente sacerdotal, nos obliga a una mejor formación, a dedicarnos más plenamente al servicio de nuestras comunidades, a renunciar a los protagonismos propios de épocas clericalistas y a mantenernos en el plano humilde y servicial que nos corresponde» (n. 99).

²⁵⁵ Los religiosos y religiosas, haciendo visibles en el mundo con su vida consagrada los valores del Reino (n. 102), por «el ejercicio del apostolado y de la caridad de manera particular en el campo de la educación y de la asistencia social» (n. 103), con su tarea de «sostener y avivar el espíritu evangélico de sus hermanos que trabajan en las profesiones y estructuras del mundo», y a través de la educación de los fieles laicos «para vivir y actuar en el mundo en conformidad con su vocación cristiana y la concepción evangélica de la vida» (n. 104). También «los religiosos y religiosas de vida contemplativa han de sentirse también intensamente unidos incluso en los problemas temporales a sus hermanos, a los que ayudan con su ejemplo de vida y por los que hacen plena oblación de sus vidas en la alabanza y amor de Dios que es Padre y Salvador de todos» (n. 105).

vocación» (n. 97) y es la propia comunidad cristiana la que «valore y exprese la importancia de este quehacer eclesial que no puede ignorar y al que no podría renunciar sin parcializar y deformar el alcance y contenido de su misión evangelizadora (n. 175).

3. Todavía una última reflexión. La extensión de la secularidad a toda la Iglesia implica que no hay espacios, ni reflexiones, ni palabras, ni ministerios que puedan sustraerse a la secularidad. En el futuro se impone una participación mucho más importante de los laicos en la reflexión y en la posición del magisterio de la Iglesia en tantas y tantas cuestiones del mundo y de la Iglesia, en todas las cuestiones. Si bien en el pasado el sentido de la fe del pueblo creyente fue el que salvó a la Iglesia del error cristológico como ya mostró Newman, en el presente donde el *sensus fidelium* tarde o temprano salvará a la Iglesia es del error eclesiológico, del dualismo jerarquía-laicos. A menudo el magisterio se ha reservado en exclusiva al clero, precisamente, porque la palabra de los laicos era mucho más secular y sujeta a la diversidad y a las condiciones históricas. Pues bien esto es una trampa. La secularidad, la mundanidad, la historicidad como dimensión de toda la Iglesia afecta también a la pretensión de un magisterio por encima de la historia. En último término como dice S. Dianich «no hay magisterio que no se encarne en las situaciones y no responda de manera laica a tantos problemas laicos de la vida»²⁵⁶. Esta perspectiva permite un acercamiento mayor y una posibilidad real de corresponsabilidad eclesial sobre la presencia de la Iglesia en el mundo. Es curioso. Los laicos somos los responsables de llevar el evangelio al mundo, pero son los obispos, la curia y el papa quienes toman posición política en todas y cada una de las cosas que constituyen asunto público en nuestras sociedades democráticas.

9. REPLANTEAR LOS CARISMAS Y LAS VOCACIONES DESDE LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA Y DESDE UNA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN

Excede a la pretensión de este trabajo y a las posibilidades del autor hacer una propuesta sobre cómo haya de definirse la identidad de la vocación laical en el futuro. También cómo hayan de comprenderse las otras vocaciones. Es más, esta tarea requiere experiencia, tiempo y reflexión de todo el cuerpo eclesial repartido a

²⁵⁶ Severino DIANCHI: *Iglesia en ...*, o.c., p. 252.

lo largo y ancho del mundo. Es claro que en el interior de la Iglesia aparecen tendencias de fondo que se dirigen a replantear la cuestión. Creo que han quedado suficientemente expuestas en el capítulo *Energías de santidad y participación*. Los carismas que el Espíritu suscita hoy a la Iglesia hacen nacer vocaciones que no cuadran en los formatos vocacionales al uso. A lo largo de los siglos en la Iglesia ha ido cuajando una tríada vocacional jerarquía- religiosos-laicos que hoy es inadecuada para despertar y para encauzar un cristianismo vocacional potencial y real, que en esta hora necesita de todos y todas para afrontar los retos que el mundo de hoy plantea a la Iglesia. A menudo se habla de crisis vocacional. Quizá el problema sea de crisis del formato vocacional de la Iglesia que no acaba de abrirse a las vocaciones con las que hoy también el Espíritu sigue regalándole.

No obstante, apuntaré algunas reflexiones.

Christifideles laici plantea con acierto y claridad la perspectiva desde la que esta tarea debe abordarse; la de una eclesiología integral, una Iglesia que es Comunión. Lo hace recurriendo al símbolo de la viña del Evangelio de Juan (Jn 15, 1-5): «Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador (...) Permaneced en mí y yo en vosotros». De hecho a través de ella va a estructurar el conjunto de los capítulos de este texto que es la carta fundamental del laicado en la Iglesia. Cap. I: *Yo soy la vid, vosotros los sarmientos*; Cap. II: *Sarmientos todos de la única vid*; Cap. III: *Os he destinado para que vayáis y deis fruto*; Cap. IV: *Los obreros de la viña del Señor*; Cap. V: *Para que deis más fruto*.

La interpretación de este texto está en los mismos documentos conciliares. Así dice *Lumen gentium*: «Cristo es la verdadera vid, que comunica vida y fecundidad a los sarmientos, que somos nosotros, que permanecemos en Él por medio de la Iglesia, y sin Él nada podemos hacer» (cfr. LG 6). Ahora bien el Concilio, al igual que la escritura se refiere con esto no específicamente a los fieles laicos sino a todos los cristianos, también a los sacerdotes, a los religiosos y religiosas. Todas las personas cristianas por el bautismo somos incorporadas a Cristo. Es la radicación en Él la que nos da la vida: vivir en Gracia; la que nos da la comunión, vivir en Iglesia; la que nos da fecundidad: nos envía a la Misión. Antes que diferentes vocaciones, y esto de forma radical, hay una existencia cristiana nueva en Cristo por el bautismo, que es la que fundamentalmente otorga una vocación, la vocación cristiana, como vocación de seguimiento de Jesús. Todo planteamiento de diversidad vocacional ha de estar sujeto a la primacía de esta antropología cristia-

na. En el Nuevo Testamento como aparece designada esta realidad es con los términos «santos», «elegidos», «discípulos» y sobre todo «hermanos» como dice J. Ratzinger²⁵⁷. El NT no usa nunca el término «laikos».

Por el bautismo el cristiano se adentra en una vida nueva en la Iglesia. La relación primordial entre los cristianos viene marcada por la comunión. Esta comunión de los cristianos con Jesús y entre sí «tiene como modelo, fuente y meta la misma comunión del Hijo con el Padre en el don del Espíritu» (ChL 18). Esta comunión es expresión del Amor trinitario y participación en la vida íntima de amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. «Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado (Jn 17, 21).

Esta eclesiología integral viene abordada en el Concilio además, como dice *Christifideles laici* (n.19) por otras expresiones: la imagen de la Iglesia como Sacramento, la imagen bíblica del Pueblo de Dios, las paulinas del Cuerpo de Cristo y el Templo del Espíritu. Todas ellas configuran de modo más amplio el misterio de la Iglesia, cada una acentuando un aspecto, pero en cualquier caso a todas subyace un planteamiento, por el cual es en el misterio y en la misión de la Iglesia toda en el mundo donde deben entenderse la diversidad y complementariedad de los carismas y vocaciones específicos.

Plantear una antropología cristiana y una eclesiología integral como horizonte no implica fundir la diversidad en un magma. La Iglesia es una comunión en la diversidad y la complementariedad. Es cuerpo de Cristo formado por diversos miembros, todos igualmente necesarios si bien con funciones distintas y complementarias (1 Cor 12). En efecto, la comunión eclesial «está caracterizada por la simultánea presencia de la diversidad y complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades» (ChL 20).

Bajo la tríada vocacional jerarquía-religiosos-laicos subyacen tres binomios que pertenecen al dinamismo más profundo de la Iglesia y de su misión en el mundo que en ningún caso pueden ser reducidos o eliminados. Esto son: «Trascendencia-Inmanencia», «Ministerialdiad-Comunidad» y «Liminalidad-Cotidianeidad».

Respecto al primero «Trascendencia-Inmanencia», todas las vocaciones están llamadas a manifestar la presencia y el amor de

²⁵⁷ Joseph RATZINGER: *La fraternidad cristiana*, Madrid, 1962, cfr. Bruno FORTE: *Laicado y ...*, o.c., p. 26

Dios al mundo pero en este eje la doctrina actual sitúa a los sacerdotes y a la vida religiosa más cerca de la trascendencia que de la inmanencia. Respecto al par «Ministerialidad-Comunidad»: en este eje es el sacerdote el que se ubica en el polo de la ministerialidad mientras el laico y la vida religiosa se colocan en el polo de la comunidad. Finalmente, en el eje «Liminalidad-Cotidianeidad» se sitúa al religioso y al sacerdote en el primero y al laico en el segundo.

Creo que debo dar una explicación respecto al tercer par, antes de continuar con la reflexión, pues puede resultar el más novedoso para el lector.

Hay una línea de pensamiento en la reflexión sobre la identidad y la misión de la vida religiosa que identifica ésta como una *vocación de liminalidad*, esto es como una vocación de límite. J.C.R. García-Paredes dice: «La vida religiosa, como minoría en la Iglesia, tiende a situarse allí donde puede ella ser fiel a su vocación, a la llamada particular recibida. Se sitúa en el corazón de la Iglesia. Es decir, en su misterio, en la puerta de la trascendencia. O se sitúa en sus límites, en sus fronteras, allí donde ella se hace servidora del mundo, de la no-Iglesia. Cuando se sitúa en el corazón ella está también en el límite. Es decir, en el umbral del Misterio inabarcable, inaferrable. Cuando se sitúa en las periferias y en las fronteras ella se sitúa también en el límite sociológico, en el límite cultural, allí donde se hace la pregunta por el sentido»²⁵⁸. Algo parecido viene a manifestar Dolores Aleixandre que habla del desplazamiento como lo más característico de la vida religiosa a retomar. Así dice «como la de Abraham, como la de los profetas, como la de cualquiera de aquellos que un día, allá en Galilea, se pusieron en marcha para seguir a Jesús, la historia de la vida religiosa está marcada desde su origen por los *desplazamientos*: Antonio, el gran padre de los monjes, salió de una sociedad que había comenzado a ser cristiana, al menos de nombre, y se adentró en el desierto buscando un modo de vida extremo que recordara a la Iglesia la preferencia absoluta por Cristo»²⁵⁹.

¿Qué significa esto? Este planteamiento explica la vida religiosa como una vocación de hacer presente al Dios absoluto en los límites del Mundo, en los límites de la Iglesia con el Mundo y en los lí-

²⁵⁸ José Cristo Rey GARCÍA PAREDES: «Propuesta evangelizadora de la vida religiosa española», en *Confer* 129 (1995), pp. 163-164.

²⁵⁹ Dolores ALEIXANDRE: «Ve a la tierra que yo te mostraré... Gn 12,1», en: *Sal Terrae* 969 (1994).

mites de la Iglesia en su vínculo con Dios. Desde ahí se comprende la vida vivida entre los pobres y como los pobres, en los límites de la sociedad hacia lo inhumano. Ahí se explica también la vida comunitaria como renuncia a toda propiedad individual sobre sí y sobre las cosas, hasta la relativización de la conyugalidad y la procreación. Desde ahí también el desplazamiento hasta los límites de la increencia para una vida de misión como muestra del absoluto Ser de Dios. Finalmente, ahí encuentra comprensión una vida entera dedicada en un monasterio a la adoración de Dios, en los límites de la Iglesia hacia la trascendencia.

Me parece una perspectiva interesante, más afortunada que las que plantean para la vida religiosa, a diferencia de la laical, la idea de un seguimiento más radical. Por otro lado, tiene capacidad para explicar la tan característica nota de la vida religiosa cual es la de la diversidad. El problema que a continuación se tratará, pero que ya anticipo es que esta vocación de liminalidad también es vivida por laicos y presbíteros, no por todos. Por otro lado, tampoco es así vivida por todos los religiosos.

Toca explicar el término cotidianeidad. Probablemente haya algún término más adecuado. ¿Qué significa cotidianeidad? Es aquello de lo que a menudo habla el Concilio como la vida ordinaria de los laicos. Cotidianeidad es familia, de diversos modos, participación en la vida cívica allá donde uno vive, trabajo, ganarse el pan, la acción política y sindical, la participación en asociacionismo cívico, público, la participación en la economía, la empresa, en la educación, en la acción social, las fiestas, el juego, el arte... La cuestión es que muchas congregaciones religiosas y sacerdotes precisamente viven en esta gestión de los asuntos temporales según Dios.

Pues bien. Las tres vocaciones son los formatos que han servido de soporte y de cauce de socialización para la realización dinámica de estos binomios. Así se ha asignado al religioso la trascendencia, la liminalidad y la comunidad, con acento en las dos primeras. Al laico la inmanencia, la cotidianeidad y la comunidad. Y al sacerdote la trascendencia, la ministerialidad y la liminalidad, con acento en las dos primeras.

La realidad hoy nos muestra que hay laicos en la liminalidad y en la ministerialidad, es decir, donde los curas y donde los religiosos. También que hay religiosos en la cotidianeidad y en la ministerialidad, es decir, donde los laicos y los curas. Finalmente, que hay curas en la cotidianeidad y en la liminalidad, es decir, donde los laicos y los religiosos. Así pues las férreas fronteras entre voca-

ciones estancas caen. Los límites entre las tres vocaciones se difuminan multiplicándose las posibilidades de realización de la vocación cristiana en un amplio abanico de vocaciones y carismas. Incluso una sola persona puede realizar de alguna manera las tres vocaciones a lo largo de la vida.

Este proceso genera inquietud cuando no inseguridad y crisis. En primer lugar, en las personas, en algunas con buenas dosis de angustia y sufrimiento. Y en segundo lugar, en la autoridad de la Iglesia que ante semejante horizonte de riesgo a vacíos de identidad y a efectos institucionales no deseados reacciona blindando la identidad sacerdotal y la religiosa, y reforzando la vocación secular del laico.

Esta reacción defensiva es explicable. Especialmente ejemplar es la *Nota interdicasterial* que pretende reservar en exclusiva el uso de la palabra ministerio para el ministro ordenado²⁶⁰. Pero esta actitud puede estrangular los carismas suscitados por el Espíritu o abrir por la fuerza de los hechos una brecha entre doctrina y realidad eclesial. Particularmente está siendo ya fuente de tensiones entre las Iglesias locales y la Curia Romana, como pusieron de manifiesto las reacciones de destacados obispos franceses y alemanes. Y entre las Congregaciones religiosas y la misma Curia.

Este conjunto de perspectivas no cuestionan en absoluto la necesidad del ministerio ordenado, ni la diferencia esencial y no de grado entre sacerdocio ministerial y sacerdocio común de los fieles, ni la alteridad de éste respecto a la comunidad cristiana, ni el fundamento cristológico y no sólo eclesiológico del ministerio ordenado, así como determinadas reservas que la Iglesia mantiene para los sacerdotes en materia de acción partidaria y política. Es necesaria la vocación de una vida entregada a la mediación entre el Señor y la comunidad para el mundo, en nombre de Cristo cabeza. Es necesaria la presidencia de una comunidad en Misión. Es determinante el servicio apostólico de la Comunión, de la Palabra y de la Eucaristía a una comunidad evangelizadora y en proceso de ser evangelizada.

Pero lo que sí plantea es que es necesario promover junto al ministerio ordenado, los ministerios confiados a los laicos y laicas, casados o no, desde la liberación económica o desde el voluntariado, que puede haber sacerdotes que compatibilizan su ministerio con una profesión civil, que es preciso promover junto al presbítero cé-

²⁶⁰ Disposiciones prácticas Art. 1. *Instrucción sobre algunos aspectos de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, Roma, 13 de agosto de 1997.

libe el pastor casado, que han de arbitrarse nuevas vías de acceso al ministerio ordenado, que no todas las presidencias en la Iglesia deben estar en mano del ministerio ordenado y que hay religiosas y mujeres laicas que bien podrían ser pastoras hoy con «missio» y un día con Orden. Que habrá ministerios elegidos por la comunidad y confirmados por el obispos y otros ministerios enviados por el obispo y acogidos por la comunidad. Que normalmente no será posible un pronunciamiento del magisterio en ninguna materia ni eclesial ni social sin un proceso de consulta comprometida a la comunidad cristiana. Esta perspectiva plantea en último término que el ser y la tarea del ministerio ordenado en la Iglesia necesita ser vivida en el interior del mundo y de su iglesia si quiere ser servidor creíble, esto es, con autoridad, del Cristo de los evangelios.

Lo que puede significar para los laicos lo plantearé en los siguientes capítulos del libro.

Capítulo VII

La presencia pública de los cristianos

Tras la exhortación apostólica *Christifideles laici*, a partir de las reflexiones del Sínodo de Obispos de 1987 sobre los laicos, la Conferencia Episcopal Española preparó y publicó un documento *Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo* en 1991, aplicando las orientaciones de aquélla a la situación de la Iglesia en España. El texto no es doctrinal sino operativo. Reúne un conjunto de propuestas con el objeto de promover «la participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia», a su vez objetivo principal del Plan de Acción Pastoral de la CEE para el trienio 1990-1993.

Este documento *Cristianos Laicos, Iglesia en el Mundo*, en adelante CLIM, actualiza las importantes orientaciones sobre apostolado seglar del año 1972. El texto es fruto de un largo proceso sinodal. Viene precedido por una consulta a las diócesis, movimientos, pequeñas comunidades y grupos. Es discutido y aprobado en la LIII Asamblea Plenaria (noviembre de 1990) con una amplia y representativa participación de laicos. El CLIM, así conocido, prioriza cuatro líneas fundamentales para la promoción de la participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia. Éstas son:

- 1) Participación y corresponsabilidad de los laicos en la vida y misión de la Iglesia.
- 2) Presencia pública de la Iglesia, presencia de los laicos en la vida pública.
- 3) Formación de los laicos.
- 4) Asociaciones, grupos, comunidades y movimientos de apostolado seglar en la vida y misión de la Iglesia.

Los cuatro siguientes capítulos plantearán una reflexión precisamente sobre estas líneas de actuación, si bien con alguna adaptación. El capítulo séptimo abordará la tarea de promover la presencia pública de los cristianos. El octavo, se centrará, específicamente, en la acción política, por la especial necesidad de impulsar este ámbito de actuación cristiana. El capítulo noveno versará sobre la corresponsabilidad y los ministerios confiados a los laicos. Y, finalmente, el capítulo décimo sobre la formación y el apostolado se-

glar asociado, que conviene estén unidos en aras a garantizar una concepción de la formación cristiana integral.

* * *

«La presencia pública de los cristianos». Quisiera hacer una primera reflexión acerca del título. Efectivamente, no es lo mismo decir presencia pública de los cristianos que presencia pública de la Iglesia. Desde un punto de vista descriptivo la presencia pública de la Iglesia se dibuja a través de más actores y hechos: el Papa, su persona, sus viajes, encuentros y documentos; los obispos, como individuos y en cuanto cuerpo colegial, sus posicionamientos, documentos, gestos; expresiones de religiosidad popular con proyección y significado público: El Pilar, El Rocío, Montserrat, Arantzazu, Begoña...; eventos de religión civil: las bodas de la Corona, los funerales de militares muertos en Irak, o los funerales de víctimas del terrorismo; organizaciones confesionales como Cáritas o Manos Unidas, con sus campañas, acciones, posicionamientos...; los «escándalos»: caso Gescartera, pederastia de clero o las inversiones en Jersey; Iglesia y patrias: Iglesia y violencia ETA, curas y autoterminación, pastorales y derechos colectivos; temas de confrontación Iglesia-Estado: asignatura de religión, centros concertados de confesión católica, financiación de la Iglesia por el Estado, doctrina de la Iglesia y concepción del matrimonio y violencia de género, sida, homosexualidad, etc.; medios de información religiosa: la COPE, *Alfa y Omega* (ABC), *Vida Nueva*, Radio Santa María, Popular TV...; hechos «heroicos» en los media vinculados a la vida religiosa en misiones. También la programación religiosa en medios públicos autonómicos y estatales.

Se puede ver en un repaso así somero, que, efectivamente, en medio de este conjunto de visibilidades de la Iglesia en la vida pública, es notoria la invisibilidad de la presencia pública de los cristianos laicos. Pueden apreciar que los actores principales son los dirigentes de la Iglesia, obispos y curas. Y en algún caso también religiosos.

Así la presencia pública de la Iglesia es sin duda más amplia que la presencia de los cristianos. Sin embargo hay que afirmar que la presencia de los cristianos laicos es presencia de Iglesia. Así lo dice el CLIM: «los laicos que son Iglesia y son la Iglesia en el mundo, con su presencia en la vida pública, hacen presente a la Iglesia en el mundo y...» (n. 46). Y por tanto, la falta de ésta o la falta de su visibilidad social como luego veremos, tiene serias re-

percusiones en la misión evangelizadora de la Iglesia en nuestro mundo.

Bien lo decía el Yves M.-J. Congar, en Roma, precisamente en el tercero de los Congresos Mundiales de Apostolado Seglar (1967) que se celebraron con Pío XII y Pablo VI:

«El apostolado de la Iglesia, aquel que la autoridad pastoral pública toma por su cuenta, no agota en modo alguno, la acción del pueblo de Dios. Hay todo aquello que los cristianos hacen en cuanto cristianos, bajo su responsabilidad personal, en las estructuras de la sociedad global. Este no es un compromiso de la Iglesia como Iglesia, y, sin embargo, la Iglesia está allí, en cada uno de ellos, pues, es verdad, según la frase célebre de Pío XII, que ellos son entonces la Iglesia, en cuanto ésta es el alma de la sociedad humana»²⁶¹.

Así que, principalmente, hablaremos de la presencia pública que los cristianos y cristianas realizan bajo su responsabilidad haciendo presente a la Iglesia. Desde luego diferente a aquella presencia pública que se realiza «en nombre de» la Iglesia o bajo su titularidad que ésta sí representa al conjunto de los cristianos. Nos guiaremos en esta reflexión también por otro documento de la CEE, anterior al CLIM, que tiene una profunda y madura reflexión sobre *Los católicos en la vida pública* (1986)

1. LA INVISIBILIDAD ECLESIAL Y SOCIAL DE LOS CRISTIANOS EN EL MUNDO

La presencia pública de los cristianos es la presencia y acción del cristiano en la vida del mundo, en todos y cada uno de sus ámbitos, en orden a ser signo e instrumento del Amor de Dios en el mundo. Así lo dice *Lumen gentium*: es tarea de los cristianos «buscar el Reino de Dios tratando las realidades temporales y ordenándolas según Dios» (LG 31).

Sin distinguir, como lo hace la modernidad, entre vida privada y vida pública. Las relaciones de género, la educación de los hijos, la experiencia religiosa, mis ahorros, mis gastos, la vivienda, el reciclaje, mi tiempo libre... son cuestión pública, son cuestión política. El sistema educativo, la cooperación internacional, los media, la

²⁶¹ Yves M.-J. CONGAR: «El llamamiento de Dios», en *Iglesia Viva* 12 (1967), p. 501. Ponencia leída en el Congreso Mundial de Apostolado Seglar en Roma.

exclusión social, la cultura, la asignatura de religión, la revolución tecnológica y científica, el genoma, el sida, la precariedad laboral, la seguridad y la democracia, la guerra, son cuestión política, son cuestión personal. *Evangelii Nuntiandi* dice es «el dilatado y complejo mundo de la política, de la realidad social, de la economía; así como también de la cultura, de las ciencias y de las artes, de la vida internacional, de los órganos de comunicación social, y también de otras realidades particularmente abiertas a la evangelización, como el amor, la familia, la educación de los niños y de los adolescentes, el trabajo profesional, el sufrimiento» (n. 70).

En este sentido habría que decir que hay presencia de los cristianos. Más de la que normalmente los curas y agentes de pastoral aprecian desde el supuesto centro de la vida eclesial. Hay muchísimos trabajadores y trabajadoras cristianos que prosiguen la obra creadora de Dios. Hay bastantes que combaten el pecado estructural desde organizaciones de trabajadores. Hay cantidad de profesores cristianos que se entregan en la educación de niños y jóvenes. Y de sanitarios que viven cada día en el reto de no funcionarizar o mercantilizar un trabajo con una materia prima excepcional: las personas humanas. Hay una inmensa cantidad de padres y madres que no tienen tiempo para vivir en sí, porque se han tomado a pecho la paternidad responsable y después de trabajar se dan hasta la extenuación para el cuidado y educación de los hijos. Los hay en cantidad de asociaciones de todo tipo, de padres, de familia, de voluntariado, por los inmigrantes, por gitanos, de formación para el empleo de personas de fracaso escolar, o de presos, o en atención a toxicomanías... La presencia en la sub-cultura asociativa del tejido de cuño cristiano es notable cuantitativa y cualitativamente. Muchos políticos de casi todos los partidos políticos han accedido a la acción política a estímulos del mesianismo cristiano y en conformidad con unos valores de servicio público de centralidad de la persona. Hay muchos educadores, en espacios no formales, de tiempo libre, que siguen creyendo en la educación. Mucha gente cristiana que valora la cultura, desde las fiestas de barrio, hasta la lectura personal, desde la participación en conferencias hasta el estudio sistemático de teología.

En este sentido quiero hacer notar no sólo la invisibilidad social de la que continuación hablaremos, sino también la invisibilidad eclesial de esta presencia cristiana. El laico valorado, el laico tenido en cuenta es a menudo el que participa activamente en el tejido eclesial o en la organización confesional. La laica trabajadora o el laico padre de familia no son a menudo valorados en la ingente

contribución que cada día realizan para la dilatación de la presencia de Dios. Esto refleja una mirada corta, eclesiocéntrica, que no alcanza más allá de la vida eclesial organizada, y una mirada superficial, que no acaba de descubrir los dinamismos del Espíritu allende el Verbo. En el fondo falta una Teología de la creación, de la realidad creada en su secularidad como acción de Dios y una Teología de la misión del laico como continuador de la tarea creadora de Dios.

Hoy que nos estamos dando cuenta de la grave crisis de transmisión de la fe en la que nos encontramos tenemos la oportunidad de valorar lo determinante de la acción que cada día hace un padre, una madre o los dos, con sus hijos que hace plausible la experiencia cristiana de Dios. «¡¡¡Mira aita²⁶², es Jesús!!!». ¿Cómo apoyamos esa tarea de los padres? Ahí en la familia está aconteciendo la misión evangelizadora. Ahí está la iglesia doméstica. Hace falta una eclesiogénesis que se asiente desde la vida del cristiano en el mundo. Allá donde hay un laico consciente hay Iglesia sacramentada.

Una consecuencia de esto es que hay que recuperar modos de acompañamiento ministerial a los laicos que salgan al encuentro y a la compañía de estos en su vida familiar, social y laboral. El cura del pueblo y el cura obrero, que parecen modelos del pasado, entrañan valores como es la cercanía a esa vida cotidiana, que hoy se echa en falta en un ejercicio de ministerio sobrecargado por los servicios, la infraestructura y la organización eclesial.

La espiral del silencio

Más grave es la situación de invisibilidad social de la fe. Decíamos en el capítulo cuarto que son muy excepcionales los momentos en los que el creyente expresa su fe en la vida cotidiana. En la sociedad española de hoy no se considera que haya unas marcas determinadas, por las que se reconozca fácilmente a los creyentes en la vida cotidiana. Es más, parece que los propios creyentes no se interesan por tenerlas, ni tampoco a sus interlocutores que las tengan²⁶³. Cuando esto ocurre, es percibido como no espontáneo, sino, como para dar lecciones. Hay fuertes reticencias tanto en medios creyentes como increyentes a una visibilidad del cristianismo más

²⁶² «Aita» es padre en euskera.

²⁶³ Andrés TORNOS-Rosa APARICIO: *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid, 1995. Cfr. *ibíd.*, p. 114.

allá del folklore, la tradición y el culto porque es percibido como rareza o como injerencia beligerante. Por un lado, parece un comportamiento propio de secta y de fundamentalistas. O por otro, es percibido con pretensiones de imponer desde arriba los criterios del propio vivir. De hecho apenas se concibe una visibilidad de la fe que no sea la protagonizada por la jerarquía eclesiástica.

Otros reflejos de esta situación. La ingente producción literaria del mundo cristiano ni se conoce, ni circula por los habituales canales de distribución y venta, cuando en los ránkins de venta comunes se colocaría frecuentemente en los primeros puestos. Vive en paralelo a la sociedad, como sub-cultura. La teología o las ciencias religiosas, a diferencia de lo que ocurre en otros países europeos carece de estatus universitario en la universidad pública, sólo lo tiene en la sub-cultura católica. A expertos de otras materias se les pide voz y opinión, a los teólogos en contadas ocasiones y si es el caso, nunca a uno normal, o bien al conservador o bien al más ácido de los ácidos con la jerarquía. El reconocimiento mediático y social a las ONGs, salvo contadas excepciones, prescinde del dato de la matriz cristiana de las más importantes y de las más históricas de ellas. En los perfiles biográficos de personas relevantes de la política, de la cultura, de la ciencia o de la economía es muy escasa la expresión de su fe así como el interés por el papel que ésta ha desarrollado en sus aportaciones a la sociedad.

La sociología analizando situaciones semejantes ha planteado la hipótesis de la espiral del silencio²⁶⁴. Según esta teoría nadie quiere estar aislado en su entorno social. Cuando hay una opinión pública mayoritaria en una dirección, las personas que se muestran disconformes con ella se inclinan por el silencio. Así la espiral del silencio explica porqué hay puntos de vista que, siendo minoritarios, acaban por dominar la escena pública y porqué otros puntos de vista llegan a desaparecer por enmudecimiento de sus partidarios.

Es una reflexión ya planteada por Alexis de Tocqueville precisamente en relación al catolicismo francés en el siglo XVIII. Tocqueville en la historia de la Revolución Francesa en 1856 describe la decadencia de la Iglesia en Francia y el modo como el desdén por la religión se convirtió en una pasión general e imperante entre los franceses: «Los que seguían creyendo en las doctrinas de la Iglesia tenían miedo de quedarse solos con su fidelidad y, temiendo más

²⁶⁴ Elisabeth NOELLE-NEWMAN: *La espiral del silencio*, Paidós Comunicación, Barcelona, 2003.

la soledad que el error, declaraban compartir las opiniones de la mayoría. De modo que lo que era sólo la opinión de una parte ... de la nación llegó a ser considerado como la voluntad de todos y a parecer, por ello, irresistible, incluso a los que habían contribuido a darle esta falsa apariencia»²⁶⁵.

El catolicismo francés afrontó un siglo después el reto. He ahí su vitalidad a finales del siglo XIX y la primera mitad del XX. De hecho lideró las nuevas prácticas y la nueva mentalidad en relación al laicado y a su presencia en el mundo. Sin embargo, si es cierto que está operando esta espiral del silencio en España, la situación es grave y reclama de una lúcida reflexión así como de una decidida intervención.

En este estado de cosas la reacción mayoritaria de los creyentes es el pacto de la separación de esferas. Esto es, dar por bueno y por socialmente correcto que en la esfera de lo público ni se expresa ni tiene nada que decir la fe y que el lugar de expresión propio de ésta es el privado.

Sin embargo, no todos han asumido tal esquema. Hay creyentes que afirman la dimensión pública de la fe conscientes de su triple pretensión de totalidad, verdad y ultimidad. Consideran que han superado las limitaciones del anterior. Han encontrado un lugar social común en el que poder expresar su identidad cristiana, éste es, la ética, en particular, la causa de las víctimas y de los pobres. La teología de la liberación y en particular la opción preferencial por los pobres crearon de hecho una condición de plausibilidad para su identidad cristiana en la sociedad. Hoy las señas de esta identidad cristiana son el compromiso contra la exclusión social, la reivindicación de la solidaridad internacional y la justicia global, la denuncia del neoliberalismo, la defensa de las minorías étnicas, la postulación de un desarrollo sostenible, las perspectivas de género, la acción por el desarme y los derechos humanos, y, últimamente, la lucha en favor del mestizaje y el multiculturalismo.

Este ensayo de respuesta, evangélica e históricamente necesario, ha implicado una negociación de la identidad que ha dejado algunos jirones en el intento de saltar el muro de lo socialmente tolerable. Si bien ha salvado de la reclusión a la dimensión ética de la fe, ha dejado privatizada su dimensión religiosa y espiritual. Ha sido aceptada la identidad cristiana en sociedad en tanto ética, pero excluida en tanto religión, en tanto teología y en tanto espiritualidad.

²⁶⁵ Cfr. Alexis de TOCQUEVILLE: *El antiguo Régimen y la revolución*, Alianza, Madrid, 1989. En Elisabeth NOELLE-NEWMANN: *La espiral del...*, o.c., p. 24.

Así se puede hablar de Justicia y Solidaridad en el ágora público, pero no se puede hablar de Gracia, ni de Espíritu, ni de Dios. Estos quedan para el culto, los círculos teológicos y la oración en grupo.

Hubo tiempos de invasión religiosa de lo público. Pero hoy son contadas las ocasiones en las que una interpretación creyente de la realidad o signos denotativos de ésta se expresa con normalidad en ámbitos profanos y plurales en España.

Consecuencias de la espiral del silencio

Las consecuencias de este nuevo reparto de actores y escenarios son diversas.

La falta de expresividad religiosa en el espacio público se convierte en una ayuda inestimable al proceso de secularización. Si una forma de vida singular no se hace presente en la convivencia diaria con signos específicos deja de contarse socialmente con ella, va perdiendo plausibilidad social. Es más, la ausencia de estos signos específicos también repercute en la propia experiencia subjetiva del cristiano. El creyente deja de actualizar la fe, y ella va perdiendo vigencia y significación para él. La sola presencia anónima de creyentes en las mediaciones seculares no actualiza en la vida social el conjunto de representaciones del vivir que se corresponde con las propias creencias.

Una segunda consecuencia es la eticización de la fe. En una sociedad, la de las dos últimas décadas, en la que lo cristiano en cuanto religioso ha perdido plausibilidad, parece que lo único que ha podido hacer valer la fe ha sido la práctica moral que originaba. Y ha sido así. Hoy muchos sectores sociales miran a la Iglesia y a los cristianos con nuevo interés precisamente por las prácticas de solidaridad y de compromiso que ha desarrollado. Pero ello ha llevado a muchos cristianos a retroalimentar una vida cristiana muy ética y poco religiosa. Esto con el paso del tiempo acartona la propia experiencia cristiana, como no podía ser de otra manera, pues pierde la fuente de su irrigación. Además gripa su dinamismo apostólico. El anuncio de Cristo y la aceptación de Él de nuevas gentes pasa a un segundo término. Y los problemas de la transmisión de la fe ocupan un lugar secundario, cuando en la práctica están segando la hierba bajo los propios pies. En no pocos casos la suma de tal eticización a problemas de identificación o conflictos con la autoridad han llevado a un alejamiento de la fe.

Una tercera consecuencia, quizá en los casos más extremos, es una cierta renuncia a la originalidad del cristianismo. Se duda de la capacidad de aporte específico de la fe a la cultura. Es, a lo más, una instancia de identificación de lo que, producido en la sociedad, es afín al proyecto del Reino de Dios. Se ignora que la fe es un potente factor de cultura, y que así lo ha sido en la historia. Así, por ejemplo, la solidaridad, hoy tan en boga, no pertenece a la tradición marxista. Es propia de la cultura judeo-cristiana. Es una traducción del amor al prójimo, de la caridad, de la cultura samaritana.

En último término la renuncia a presentarse con señas específicas de identidad religiosa en sociedad implica que la presencia pública de la fe sólo es reconocida y reconocible en el Papa y los Obispos. Si no hay presencia laical, individual o asociada, que desde una praxis ética y transformadora socialmente visible, identifique ésta con su matriz religiosa entonces es harto complicado que la propia sociedad identifique el cristianismo con algo más allá de los «profesionales» de la religión. Lo religioso se manifiesta como monorde en lugar de la polifonía que realmente es. Que todavía hoy los españoles funcionen con percepciones no por obsoletas menos firmes sobre la vida cristiana y eclesial tiene que ver y mucho con un tejido eclesial públicamente mudo.

2. QUÉ PRESENCIA PÚBLICA

Efectivamente hay diferentes modalidades de presencia pública de los cristianos en la sociedad, y también objetivos. Hay quienes insisten en la presencia capilar, en el compromiso en mediaciones seculares plurales y en el movimiento de la fe hacia la encarnación en la cultura. Hay por otro lado quienes subrayan la acción a través de las instituciones y obras propias, la unidad en la acción política de los cristianos y la concepción de la fe como cultura. Unos y otros subrayan a menudo diferentes valores cristianos o al menos lecturas políticas diversas de los mismos.

Uno y otro modelo tomados de forma unilateral presentan serias insuficiencias. De acuerdo con el CLIM los diferentes modelos no deben ser considerados exclusivos y excluyentes (n. 49). No obstante no hay que rehuir la respuesta a la pregunta sobre qué presencia pública es preciso promover²⁶⁶. Algunas opciones que

²⁶⁶ Hace unos años estudié los modelos de presencia pública de los movimientos HOAC y Comunión y Liberación como representativos de este debate. Cfr. Carlos GARCÍA DE ANDOIN: *La pretensión pública de la fe*, IDTP-Desclée, Bilbao, 1994.

han de configurar la presencia pública de los cristianos son éstas: a) culturalmente significativa y mediadora, b) evangélicamente identificada, c) contagiosamente misionera y d) históricamente transformadora y solidaria.

Rasgos de un modelo de presencia pública

Culturalmente significativa y mediadora. Esto significa que no podemos renunciar a la encarnación de la fe en medio del pluralismo socio-cultural actual, ni a la evangelización de esta cultura plural, es decir, a la acción transformadora de la cultura de acuerdo con el Evangelio. Si la fe no se hace cultura, se muere. Si la fe no utiliza medios con dignidad cultural queda fuera del curso de la historia, pierde su potencial transformador. Implica también que hemos de hacer un esfuerzo por analizar la realidad y practicar una lectura creyente de la realidad y en ella escuchar los signos de los tiempos, dónde está el Espíritu presente, aunque sean prácticas no inspiradas religiosamente, y por ver las maldiciones de los tiempos, dónde está siendo Cristo negado y crucificado, aunque estén inspiradas religiosamente. Supone que hemos de preocuparnos por unir fecundamente evangelio y cultura actual, insisto, aunque no sea una cultura de inspiración religiosa, en todo aquello que suponga dilatar la presencia del Reinado de Dios. Significa que la fe no segrega de por sí una cultura cristiana, que no hay de una vez por todas una cultura cristiana.

Esta opción supone alertar sobre los riesgos de la construcción de una sub-cultura católica fuertemente identificada y cerrada. Es un riesgo importante del neotradicionalismo hoy emergente en España. Supone por otro lado superar la tentación criptocristiana de un cristianismo disuelto en la sociedad que ha renunciado si no a ser sal, sí a ser luz.

Evangélicamente identificada. La renuncia a una fe neoconfesional, la secularización y un cierto laicismo han conllevado una retirada de la fe como tal de la plaza pública. Esto ocasiona que muchos cristianos y cristianas, movimientos, comunidades, parroquias... tengan facilidad para decir yo lucho por la solidaridad con el Sur, o por la dignidad de la persona y de los trabajadores, o en contra de la marginación, o por la paz ... pero tengan dificultad para manifestar con igual publicidad y convicción, esto lo hacemos por Cristo, o Cristo quiere la solidaridad, o donde hay justicia allí está Dios. Decir evangélicamente identificada quiere decir, en pri-

mer lugar que la presencia pública cristiana se confiese sin miedos y sin beligerancia como tal, como cristiana, como religiosamente cristiana. En segundo lugar quiere decir que la pretensión de inculturar la fe no puede ser una acomodación de la fe a la cultura. El cristianismo entraña una dialéctica permanente con el mundo que no podemos reducir en nombre del diálogo. Ya decía Pablo que la cruz es escándalo para los judíos y locura para los griegos. «Mientras los judíos piden milagros y los griegos buscan sabiduría nosotros predicamos un Cristo crucificado» (1 Cor. 1, 23). Recordando la hipótesis arriba planteada de la espiral del silencio, la ruptura de una opinión pública determinada contraria a la visibilidad cotidiana de la fe, necesita particularmente de «vanguardistas, herejes y disconformes»²⁶⁷. Los que no temen el aislamiento pueden cambiar la opinión pública. Hace falta como dice Rafael Serrano, «recuperar el orgullo de ser cristiano», es cierto «que a lo largo de la historia los cristianos tenemos muchas cosas de que arrepentirnos; pero también «es verdad que en el cómputo global, son mucho más positivas las luces que las sombras»²⁶⁸.

La presencia pública de los cristianos necesita plantearse el reto del anuncio explícito de Jesucristo²⁶⁹. El anuncio explícito de Jesucristo es esa expresión de la fe en la vida cotidiana y pública que significa, de modo inequívoco, la experiencia cristiana en cuanto específicamente religiosa y evangélica. Es muy importante esto último. Es obvio que amar a los hijos es algo querido por Dios. Sin embargo, hay muchas personas que aman a sus hijos, que se desvelan por ellos y que no son creyentes. Asimismo, hay muchas personas comprometidas por la justicia que lo hacen al margen de la fe cristiana, como si Dios no existiera. El hecho de amar a los hijos o de ser solidarios no descubre a los demás, sin más, el dato de que seamos cristianos ni que la raíz de nuestra actuación sea el seguimiento evangélico. Para que nuestro interlocutor pueda identificar nuestro ser creyente, para que pueda comprender el significado profundo de lo que hacemos, es necesaria la explicitación.

Según la *Evangelii Nuntiandi*, el anuncio explícito es una dimensión necesaria de la evangelización. «No hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida,

²⁶⁷ Elisabeth NOELLE-NEWMAN: *La espiral del ...*, o.c., pp.183-187.

²⁶⁸ Rafael SERRANO: *Retos que la actual situación socio-cultural plantea a la presencia pública de la Iglesia y de los cristianos*. Ponencia en el Congreso de Laicado de Aragón, Zaragoza, 31 de enero de 2004. Material informatizado.

²⁶⁹ Carlos GARCÍA DE ANDOIN: *El anuncio explícito de Jesucristo*, Ediciones HOAC, Madrid, 1997.

las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios» (EN 22). Para dicha exhortación apostólica, el anuncio explícito de Jesucristo juega un doble papel en la evangelización. Primeramente, es el «esclarecimiento y la justificación del testimonio y del compromiso liberador» —lo que Pedro llamaba dar razón de vuestra esperanza (1 Pe 3, 15)—. Sin anuncio explícito, el significado de la vida y de la acción de los cristianos queda oscurecido, ambiguo, achicado. Las meras prácticas pueden no llevar ni remitir a Cristo ni a la Iglesia. Pueden apuntar a nosotros y agotarse en nosotros. «No nos anunciamos a nosotros, sino a Cristo Jesús como Señor» (2 Cor 4, 5). Y en segundo lugar, «es la condición para conocer al Señor, es la antesala para la adhesión personal a Cristo» y para la inserción en la comunidad. Sin anuncio explícito es prácticamente imposible la evangelización de los no cristianos: «¿Cómo lo invocarán si no han creído en él? ¿Cómo creerán si no han oído nunca hablar de él? ¿Cómo oirán si nadie les anuncia?» (Rom 10, 14).

Contagiosamente misionera. La presencia pública de los cristianos y de la Iglesia ha de ser contagiosamente misionera. Ha de ser propositiva de un sentido de vida centrado en Jesucristo. Ha de ser contagiosamente transmisora de un Dios de Vida. Ha de ser sencillamente convocante de un camino de seguimiento que es un modo de ser persona y de vivir lo más profundamente humano, lo más radicalmente libre, lo más apasionadamente solidario. Una visión del mundo vital, una visión del mundo racional, una visión del mundo práctica, una visión del mundo espiritual, una visión del mundo moral... que sea referencia de sentido para los hombres y mujeres de buena voluntad. Y con la convicción de que hemos sido agraciados con un gran tesoro. Y con la persuasión de quien quiere que otros disfruten de lo bueno que uno disfruta. Y con la exigencia propia de quien sabe que con su falta de testimonio puede dilapidar o enterrar ese regalo que no es para pocos, que es para todos y todas. Es precisa una presencia pública de los cristianos y de la Iglesia convocante.

Históricamente transformadora y solidaria. En este punto quiero afirmar cuál ha de ser la identidad y la funcionalidad histórica y socio-política de la presencia pública de la fe. La transformación solidaria es el nombre actual de la salvación cristiana. Anunciar y construir el Reino, tarea permanente y esencial de la Iglesia consiste como dijera Pablo VI en esa carta magna de la evangelización que es la *Evangelii Nuntiandi*, en «alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinan-

tes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación (EN 19). Pero sobre las prioridades y la identidad de esta misma presencia pública versará el punto siguiente.

La identidad de la presencia pública de los cristianos

Christifideles laici hace una excelente descripción de los campos y de los valores a promover en la presencia pública de los cristianos, particularmente en el capítulo III: «Os he destinado para que vayáis y deis fruto». Es misión del magisterio de la Iglesia contando con los cristianos laicos y laicas recoger, discernir y confirmar los principios y criterios que conforman la identidad de la presencia pública de los cristianos. El necesario pluralismo, si es indiscriminado, diluye, deforma o reduce la identidad evangélica de esta presencia.

A partir de la afirmación de que la persona es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, *Christifideles laici* plantea una serie de prioridades bien expresadas.

— Promover la dignidad de la persona (nn. 37 y 39)

La persona es centro y vértice de todo lo que existe. Es un valor en sí mismo y por sí mismo, que jamás puede ser tratado y considerado como un objeto utilizable, un instrumento o una cosa. Cada persona es única e irrepetible. La dignidad personal constituye el fundamento de la igualdad de todos los hombres entre sí, por lo que es inaceptable cualquier forma de discriminación: racial, económica, cultural, política, geográfica... Toda discriminación constituye una injusticia completamente intolerable. También es el fundamento de la participación y la solidaridad de las personas entre sí. La solidaridad hoy reviste una dimensión mundial. La desigualdad de desarrollo afecta a pueblos enteros que son violentamente vilipendiados en sus derechos fundamentales. El respeto de la dignidad personal exige el reconocimiento de la dimensión religiosa del ser humano, y consiguientemente el derecho a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa. Este derecho se ve conculcado en diferentes partes del mundo por medio de marginación y persecución, e incluso muerte a causa de la confesión de un credo.

— Venerar el inviolable derecho a la vida (n. 38)

El reconocimiento de la dignidad personal de todo ser humano exige el respeto, la defensa y la promoción de los derechos de la persona humana desde el inicio de su existencia hasta la muerte, comenzando por el derecho a la vida, como primero y fontal, condición de todos los demás derechos de la persona. Debe ser rechazado todo hecho que atenta contra la vida de una o de otra manera —homicidios, genocidios, aborto, eutanasia...—; que viola la integridad de la persona humana —mutilaciones, torturas, dominación psicológica—; o que ofende a la dignidad humana —esclavitud, prostitución, explotación laboral, trata de mujeres y jóvenes...—. Esto también implica la aceptación generosa y amorosa de toda vida humana sobre todo de la débil y enferma. Y una actitud vigilante ante los desafíos de la bioética, particularmente ante la posibilidad de manipulación de la dignidad humana que representa el desarrollo y poder tecnológico de las ciencias biomédicas.

— Defender y promover la dignidad personal de la mujer (nn. 49-50)²⁷⁰

Dios creó al hombre, varón y mujer (Gn 1, 27). La dignidad de la mujer es una afirmación en coherencia con la dignidad de la persona que ha de llevar a las personas cristianas a hacer frente a todas las formas de dominación, discriminación y marginación a las que la mujer está sometida por el hecho de serlo. El reconocimiento de la dignidad de la mujer es el primer paso a realizar para promover la igualdad con el varón y su plena participación tanto en la vida eclesial como en la vida social y pública. La igualdad de género no es uniformidad. Existen la masculinidad y la feminidad con sus valores antropológicos propios y complementarios.

— La familia, primer campo en el compromiso social (n. 40)

La expresión primera y originaria de la dimensión social de la persona es la familia. La familia es la célula fundamental de la sociedad, cuna de la vida y del amor en la que la persona nace y crece. Es lugar primario de humanización y educación de la persona

²⁷⁰ Este punto es considerado en *Christifideles laici* en el capítulo siguiente, destinado a subrayar esta cuestión del papel de la mujer en la vida y misión de la Iglesia.

en sociedad. Urge una labor profunda y sistemática que apoye la familia desde la cultura, los medios económicos y los instrumentos legislativos. Una acción que combata las ideologías que atentan contra el papel de la familia en la sociedad.

— La caridad, centro del compromiso cristiano (n. 41)

Toda la Iglesia está llamada a la caridad. La caridad con el prójimo en formas antiguas y nuevas constituye el contenido más inmediato, común y habitual de toda la animación del orden temporal. La caridad anima y sostiene una activa solidaridad atenta a todas las necesidades del ser humano. Es tarea de las personas, de las asociaciones y de las instituciones. El voluntariado como servicio desinteresado al bien de las personas constituye una importante forma de apostolado. La solidaridad no es un sentimiento de vaga compasión o de superficial enternecimiento por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos (*Sollicitudo rei socialis* n. 38). La solidaridad reclama hoy un horizonte de actuación mundial. Esta está íntimamente vinculada a la paz. La solidaridad es camino hacia la paz y hacia el desarrollo.

— Una política al servicio del Bien Común (n. 42)

La caridad que ama y sirve a la persona no puede ser separada de la justicia, a la que está ordenada la sociedad y las instituciones. Los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la política, es decir, de la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánicamente e integralmente el Bien Común. Las acusaciones que se vierten contra la política no empañan la actitud de la Iglesia que alaba y estima la labor de quienes se consagran al bien de la cosa pública y aceptan el peso de las responsabilidades públicas. El criterio básico es la consecución del Bien Común que abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales las personas, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección. La defensa y promoción de la justicia, la solidaridad, la responsabilidad ciudadana y el espíritu de servicio han de guiar el empeño político.

— La persona, autora, centro y fin de la vida económico-social (n. 43)

La vida económico social ha de promover la dignidad de la persona humana, porque la persona es autora, centro y fin de toda la vida económica (GS 63). Todos los bienes están ordenados al servicio de la humanidad y de cada persona para el desarrollo de una vida auténticamente humana. La propiedad privada está supeditada al destino universal de los bienes. La organización del trabajo en nuestra sociedad entraña múltiples injusticias. La principal es la desocupación. La visión cristiana ha de llevar a convertir la empresa en una comunidad de personas respetadas en su subjetividad y derecho de participación, a desarrollar nuevas formas de solidaridad entre quienes participan en el trabajo común, a suscitar nuevas formas de iniciativa empresarial y a revisar los sistemas de comercio, financiación e intercambio tecnológicos. También a cumplir el trabajo con competencia profesional y con espíritu cristiano. Asimismo ha de ordenar el desarrollo económico desde una perspectiva ecológica. La destrucción de la naturaleza es una cuestión moral que atenta contra la creación de Dios.

— Evangelizar la cultura, promover las culturas (n. 44)

La cultura es el bien común de cada pueblo, la expresión de su dignidad, libertad y creatividad, el testimonio de su camino histórico. A través de la cultura el ser humano hace más humana la vida social. Por medio de ella expresa, comunica, conserva y recrea sus experiencias espirituales. Es misión de la fe cristiana hacerse cultura y superar la ruptura entre evangelio y cultura. Es misión de la fe cristiana purificar y llevar a plenitud la cultura desde la perspectiva evangélica. Sólo la inculturación de la fe hace de ésta historia y factor creador de historia. Es preciso estar presentes en los puestos privilegiados de la cultura, allá donde se produce la formación de la mentalidad y las costumbres de una sociedad. Estos son el mundo de la escuela y de la universidad, los ambientes de investigación científica y técnica, los lugares de la creación artística y de la reflexión humanista. También en el mundo de los medios de comunicación social, la radio, la televisión y la prensa y otras formas de comunicación de masas como el cine, la música y el teatro.

3. VIVIR RELIGIOSAMENTE LO PROFANO

El déficit de presencia pública de los cristianos laicos hoy reside en dos problemas: primero, que tendemos a habitar toda patria

como tierra propia, disolviendo la propia identidad, edulcorando el seguimiento de Jesús; y segundo, que tendemos a refugiarnos en la propia patria ante la extrañeza de otras tierras, renunciando a la encarnación y a la misión.

No puede haber identidad cristiana evangelizadora si los laicos no somos personas que vivamos más el apego al reino de Dios que a este mundo, y a hacerlo no eludiendo sino desde dentro de las zonas de este mundo que nos resultan más extrañas a la fe y a la comunidad cristiana: la economía, el trabajo, la exclusión social, la política y la cultura. En primer lugar, la presencia pública es un asunto de testimonio cristiano individual, reclamado por la unidad entre la fe y la vida que demanda *Christifideles laici*.

El cristianismo vocacionalmente vivido es un bien escaso entre los creyentes. Esto es así en el tipo de creyente mayoritario, más sociológico o difuso, pero también en el laicado iniciado a la fe en las tres últimas décadas. Entre los laicos hay proyectos de vida con corazón apostólico, pero pocos. Es cierto que hay laicos con una fe más personalizada y eclesial. Hoy, en una sociedad plural, la fe ha sido resultado de una adhesión más personal y más libre. También ha sido un paso adelante la conformación de una nueva eclesialidad más identificada, comunitaria y corresponsable tal como se significa en las diferentes experiencias de asociacionismo eclesial que se han ido asentando y que representan toda una eclesiogénesis. Sin embargo, una vez que se ha liberalizado el monopolio de la vocación a la santidad y al seguimiento de Jesús se echan en falta laicos que asuman la misión del anuncio de Dios como tarea central de vida. Con el tránsito a la vida adulta se va rutinizando la respuesta al seguimiento de Jesús, y sobre todo se va pactando, y poco a poco arrinconando a esferas parciales de nuestra vida. El encuentro entre la fe y los valores dominantes de nuestra cultura va perdiendo aristas. Cuesta distinguir rasgos de un estilo de vida específico, «un tenor de peculiar conducta admirable». La secularización hace más mella de la que creemos en muchos corazones evangelizados. De hecho hay déficit de espíritu apostólico. En el tejido capilar de la sociedad, allá donde estamos presentes habitualmente, no circula de forma fresca y viva la savia de la fe. En multitud de familias no se reza. Muchos compañeros de trabajo no saben que la persona de al lado es cristiana. La comunicación de la experiencia de Dios tal cual o expresiones más o menos denotativas difícilmente salen del círculo de los ya convencidos. Hay una fe un tanto atenazada, bloqueada, a la hora de descender a la vida cotidiana. Si la sola expresión falta, no digamos la comunicación

persuasiva y contagiante. Prácticamente no existe esa expresión de la fe que busca invitar, emplazar e implicar al otro ante el seguimiento de Jesucristo. Falta algo de lo que decía S. Pablo: «Si vivimos, vivimos para el Señor; si morimos, morimos para el Señor; en la vida y en la muerte somos del Señor» (Rom 14, 7-8).

Es en la vida cotidiana, ante los problemas y los conflictos de valores concretos donde se juega radical y verdaderamente la identidad de la fe. El cristiano que ha abrazado la fe en Cristo es primariamente ahí donde debe ser sal y luz. Como dice *Católicos en la Vida Pública* hay que «valorar en su justa importancia las repercusiones sociales y públicas de las actitudes interiores y del comportamiento individual de las personas en la compleja red de sus relaciones interpersonales y sociales» (n. 110). Es ahí donde debemos vivir como seguidores de Jesús, viviendo religiosamente lo profano. Primero, con testimonio, ofreciendo un estilo de vida distinto de talla ética, de profundidad religiosa. Segundo, con sentido de animación, es decir intentando contagiar a otros, intentando hacer tomar posición a otros, intentando animar a otros a afrontar la vida con honestidad, responsabilidad, austeridad, solidaridad, entrega, amor, coraje, compromiso... Tercero, generando participación transformadora, es decir cooperando, estimulando..., acciones puntuales, o más elaboradas, que intenten transformar concretamente aquello que va en contra del reino de Dios. El apostolado de cada uno «es el principio y la condición de todo apostolado seglar» (AA 16). La experiencia del cristianismo en los tres primeros siglos es buena muestra de esta presencia pública cotidiana, capilar, encarnada e identificada. *Los Católicos en la Vida Pública* lo dice de esta manera: «es preciso que los cristianos sepamos poner en nuestras relaciones cotidianas de familia, amistad, vecindad, trabajo y esparcimiento, el sello del amor cristiano, que es sencillez, veracidad, fidelidad, mansedumbre, generosidad, solidaridad y alegría» (n. 111).

En este terreno de la presencia personal hay dos esferas cotidianas que requieren de una específica reflexión, estas son, la vida familiar y el ámbito del trabajo. Nuestra sociedad está cambiando profundamente y este cambio afecta radicalmente a estas dos esferas. La participación progresiva de la mujer en el trabajo diverso y asalariado y en la vida pública, por un lado, y la incorporación de las nuevas tecnologías en el marco de una economía global, por otro, están retando a los cristianos a elaborar una nueva visión y praxis cristianas de la familia y del trabajo. En esta tarea es decisiva la experiencia personal concreta, el discernimiento personal y

comunitario desde la fe, la inauguración de nuevas prácticas, la revisión continua de las mismas, etc. La familia y el trabajo se abren como campos en los que es indispensable y primera la militancia personal.

4. CRISTIANOS EN LA FAMILIA, LA FAMILIA CRISTIANA

La fe cristiana no separa vida privada y vida pública. Así su visión de la familia ocupa un lugar central en la transformación de la sociedad hacia el Reino. La familia es un ámbito privilegiado de la sociabilidad humana. Es «la célula primera y vital de la sociedad» (AA 11, FC 42) y el «lugar primario de humanización de la persona y de la sociedad» y, por ende, de su deshumanización (ChL 40).

Aunque hay algunos rasgos muy propios, esta visión no es sustantivamente ajena a la experiencia actual de la familia. Tal como describen los estudios sociológicos de la familia, ésta es el grupo básico de la sociedad para la configuración de la identidad de la persona, es un ámbito preferente de experimentación cotidiana y de maduración personal y una red de relaciones afectivas que proporcionan sentido vital a sus miembros a través de vínculos intra e intergeneracionales²⁷¹.

Ahora bien esta familia está sujeta a un profundo proceso de cambio en nuestra sociedad. La baja tasa de natalidad junto a aumento de la esperanza de vida hace que las familias sean menos triangulares y más «esbeltas», es decir, largas y estrechas²⁷². No hay una familia, sino diversos tipos de familia; a la tradicional se suman hoy en porcentajes importantes segundos matrimonios, parejas de hecho, familias monoparentales, unipersonales y uniones homosexuales, aunque en España domina el modelo de familia nuclear con hijos (47%) o sin hijos (15%-20%) compuesta por una media de 3,05 miembros. Las familias monoparentales, principalmente como resultado de divorcio, representan el 9% del total. Las unipersonales alcanzan un 15%. Las parejas de hecho son principalmente matrimonios a prueba y uniones de divorciados, también uniones homosexuales. Finalmente también es creciente la familia multicultural, por los cónyuges o por adopciones, he-

²⁷¹ Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE: *La familia, institución social*, texto conclusivo de un Seminario interdisciplinar del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral 2003-2004. Quien esto escribe ha participado como miembro del propio Seminario.

²⁷² Inés ALBERDI: *La nueva familia española*, Madrid, Taurus, 1999.

cho que ha aumentado considerablemente. Uno de cada diez bebés es hijo de madre extranjera. Y dos de cada diez son hijos de madre soltera, principalmente con pareja de hecho. Buena parte de esta realidad está siendo expresada a través de diferentes series televisivas de gran éxito como son «Médico de familia», «Javier ya no vive solo», «Aquí no hay quien viva» y «Cuéntame cómo paso».

Factores decisivos del cambio son: la incorporación de la mujer al mercado de trabajo así como el cambio de roles e identidades de género a impulsos de los movimientos feministas. La diferenciación entre sexualidad y reproducción, desbiologizando la misma. Las dificultades de conciliación entre la vida familiar y la laboral. También la instalación de los jóvenes en el hogar paterno hasta avanzada edad por dificultad de acceso a un trabajo estable y a una vivienda con precios desorbitados, así como por cultura familiarista de raíz católica. La dificultad para asumir el cuidado y la responsabilidad sobre las personas ancianas en situación de dependencia. También los procesos de movilidad y migratorios. Y un cambio de valores centrados en el derecho individual a la felicidad presente.

En este escenario, cómo contribuir desde los valores que caracterizan la concepción cristiana de la familia.

En primer lugar. Es importante situar la visión cristiana de la familia en clave no de restricción o imposición sino de propuesta positiva humanizadora. Esto pasa por situarse ante los cambios no a la defensiva sino intentando auscultar en su fondo las posibilidades que abren para la realización del Plan de Dios. Hay quiénes piensan que todos estos cambios amenazan con la desaparición de la familia. Sin embargo hay otras interpretaciones. El futuro de la familia es la familia. Como dice la socióloga Ana Irene del Valle, «las encuestas de valores y actitudes no hacen sino confirmar una y otra vez que para la casi totalidad de los individuos la familia tiene un significado relevante sea como ámbito de referencia, sea como proyecto vital» y en este sentido «la inquietud actual sobre el futuro de la familia no arranca tanto de la incertidumbre sobre su vigencia como de la derivada de su creciente pluralidad»²⁷³. Parece que estamos ante un proceso de ajuste que transcurre «desde el modelo de convivencia todavía dominante a otro mejor adaptado a las exigencias de democratización

²⁷³ Ana Irene DEL VALLE: «El futuro de la familia: la familia», en *Iglesia Viva* 217 (2004), pp. 9-26.

de las relaciones sociales en la vida privada y de autonomía personal de los individuos que integran el grupo familiar»²⁷⁴. Como dice Izaskun Sáez de la Fuente, «frente a los principios de entrega y sacrificio sine die y al valor de la institución en sí misma, propios del modelo tradicional de familia, en las sociedades actuales se afirma el derecho individual a la felicidad presente»²⁷⁵. Son precisamente los valores de libertad y autonomía personal los que rompen con el principio del matrimonio vitalicio y estimulan la proliferación de fórmulas más abiertas. En este sentido parece que las funciones de la institución familiar siguen siendo muy semejantes. Lo que está modificándose es el sustrato y el horizonte que le dan significación. No es un significado dado por una institución, por una tradición o por unos roles ya definidos, sino que aquél se adquiere en un proceso de construcción y reapropiación de la tradición centrado en la experiencia real de la persona y basado en la expresión y transmisión de los afectos y la solidaridad entre sus miembros. De hecho la familia goza hoy en todas las encuestas de altas puntuaciones que han ido creciendo sustantivamente en las dos últimas décadas del siglo XX.

En lo que afecta a la influencia en los jóvenes, la familia ha pasado de ser reconocida por una de cada cuatro personas a finales de la década de los 80, a valorarla una de cada dos en los últimos años del siglo, lo que ha supuesto que se sitúe en el primer puesto del ranking, dejando postergados a los amigos que se mantienen en el segundo y a los medios de comunicación que cambian de la primera posición a la tercera. La Iglesia y los partidos políticos —asociaciones de carácter ideológico y emisoras de corpus dogmáticos y normativos— han dejado de contar como agencias. En 1989 eran citadas cada una por el 16% de jóvenes y en 1994 por un 4%. En 1999 se omite por irrelevante la cuestión de los partidos y se mantiene la de la Iglesia; sólo la mencionan el 3%, porcentaje que se incrementa hasta el 10% entre los católicos practicantes²⁷⁶.

En segundo lugar. Hemos de ir a lo sustantivo de la concepción cristiana de la familia cristiana. Ésta no está realizada en la familia que hemos conocido. Puede ser un potente factor de crecimiento, contraste y maduración para todas y cada una de las diferentes

²⁷⁴ Josep PICÓ-Enric SANCHÍS: «La Familia», en *Sociología y sociedad*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 224-225 y 230-232.

²⁷⁵ Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE: *La familia ...*, o.c., p. 4.

²⁷⁶ Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE: *Los jóvenes y la religión: una relación problemática y multidimensional*. Bilbao, IDTP, diciembre de 2002, pp. 13 y 14 (texto informatizado).

formas de familia que hoy se están dando, también la nuclear de padre, madre y dos hijos. Diferentes documentos de la Iglesia compendian los rasgos que configuran la visión cristiana de la familia en estos:

a) Es una comunión de personas fundada y vivificada por el amor y la entrega mutua (FC 15, 18, 50). Conyugalidad, unicidad y reciprocidad definen este amor que es núcleo primigenio de esta forma de socialidad que constituye la célula fundamental de la sociedad (ChL 40).

b) Esta unión es un sacramento, símbolo de la comunión de Dios en sí, de la comunión de Dios con los hombres y de la alianza entre Cristo y la Iglesia, llamada a ser signo del Amor de Dios ante los demás.

c) Es una comunidad al servicio de la vida (FC 28) de la transmisión del don de la vida a nuevas personas como cooperación libre y responsable con la acción creadora de Dios.

d) Es una comunidad educadora, escuela del más rico humanismo (GS 52, FC 40), del sentido de la verdadera justicia y del verdadero amor (FC 37, 64), donde se valora más el ser de la persona que el tener (GS 35).

e) Es una profunda experiencia de comunión y participación, que representa la pedagogía más concreta y eficaz para la inserción activa, responsable y fecunda de los hijos en el horizonte más amplio de la sociedad (FC 37 y 43).

f) Es una «iglesia doméstica» creyente y evangelizadora (LG 11, FC 51, 52) que acoge la Palabra de Dios, anuncia e inicia a la fe, y da testimonio con su vida del Reino de Dios.

Es un conjunto de rasgos que, efectivamente, representan una referencia para cada uno de los creyentes y que también puede serlo para quienes no lo son. La concepción cristiana de la familia se distancia del modelo de familia privado, individualista y burgués. Y propone una familia abierta, social y constructora de una nueva sociedad. Critica la familia para quien la finalidad de la educación es obtener un buen estatus social. Y afirma frente a ella que el objetivo de la educación es ser personas al modo de Jesús: en la práctica del amor, en la entrega al compromiso por la justicia y en la fe en Dios. Significa asimismo una manera de vivir la sexualidad entendida desde la totalidad de la persona, como sacramento del gozo, de la vida y del amor, y no como mera satisfacción o placer. Y, finalmente, la concepción de la fa-

milia como comunidad conlleva una igualdad fundamental entre hombre y mujer, que no puede aceptar cualquiera de las diferentes formas de dominación —física, psicológica, económica ...— del hombre sobre la mujer.

En tercer lugar. Más vida y menos discurso. Los cristianos estamos llamados a la santidad en el amor familiar y a contribuir desde ahí a la presencia pública de la fe, a pesar de los pocos matrimonios y de los pocos casados santos que hay. Pero hay que precisar. La santidad no se juega en la abstinencia sexual, a no ser que sea como respeto al momento del otro. Ni se juega en el rechazo de la planificación familiar y los métodos anticonceptivos. Somos humanos y no animales. Ni en aguantar impasible hasta la muerte la violencia ultrajante de la pareja varón. Eso clama a Dios. Ni en sostener una relación vacía de amor por fuerza de una tradición. Ni en una heterosexualidad contra natura. Ni en enviar a los hijos a un colegio católico. No. La santidad en la familia estriba en edificar la relación de la pareja sobre la donación mutua, sin reservas y sin plazos, pues así es el Amor de Dios, fiel y hasta el final. Una donación hecha cada día y todos los días de nuestras vidas, en la salud y en la enfermedad, en la alegría y en las tristezas. Allá donde los discursos quedan desnudos. Allá donde si no tengo amor nada soy. Una donación expresada en el límite allí donde los cuerpos se funden y por un instante tocan el cielo. Una donación basada en el reconocimiento del otro y en su radical alteridad, nunca poseída, siempre potenciada, y sin embargo hecha de renunciaciones por el otro. La santidad radica en disponer con humildad ese amor al dueño de la vida, para que a su través continúe incesantemente la obra más maravillosa de la creación: el ser humano. La santidad se muestra en mantener ese hogar sobre roca firme; y en sostener cada día hasta la extenuación el pulso de la educación de nuestros hijos, queriendo con todo el corazón y toda el alma que sean hijos e hijas solidarios en el Hijo, y que digan Abba; y, a la vez respetando profundamente el don más preciado, el que nos distingue en último término del animal, la libertad. La santidad radica en el testimonio ante ellos de una ciudadanía hecha de bienaventuranzas y seguimiento de Jesús, de igualdad de género y de respeto. Estriba en esperar en el amor aun cuando la fatiga, la rutina, el fracaso o el desamor hacen su aparición. En fin, concluye en ofrecer esta vida a Dios, descansar en Él y pedirle otro día más, otra semana más energías de santidad.

En cuarto lugar. Las últimas décadas nos han hecho a todos valorar como más conforme a la dignidad y a la libertad humana el

modelo democrático de familia que el modelo autoritario. Las ventajas del modelo democrático en los terrenos afectivo, religador y de transmisión de valores son claras. La proximidad relacional entre padres, madres e hijos e hijas facilita la comunicación interpersonal imprescindible en todo proceso de configuración de la identidad personal. Ahora este modelo también presenta algunos retos, particularmente el del necesario ejercicio de la autoridad, indispensable en la tarea educativa. «Aparcar a los hijos ante el televisor, comprarles todas las golosinas o juguetes que pidan, ceder continuamente ante sus deseos o chantajes resulta más sencillo... algunos padres confunden la educación antiautoritaria con el compañerismo. En vez de dar directrices a los hijos se ponen a su mismo nivel, olvidando que formar requiere mantener un ascendiente jerárquico sobre los educandos»²⁷⁷. Hoy la autoridad no viene dada, sino que ha de ser ganada. El respeto a las normas no está supuesto, sino que ha de ser negociado y pactado. Así una autoridad creíble reclama por un lado una superioridad ética y por otro disposición para afrontar el conflicto de la fijación de límites. Es la fatiga de la autoridad. Lo uno y lo otro exigen esfuerzo a unos padres con poco tiempo y de mala calidad, tras la jornada de trabajo más el trabajo que aun queda en casa. El sentido de culpabilidad de esta situación lleva a menudo a una sobreprotección. En último término podemos encontrarlos ante una familia impotente que delega en otros, preferentemente la escuela, o las abuelas, o las asistentes, la tarea de educar. Es tarea de los padres y madres cristianos con una importante motivación moral, construir un ejercicio de la autoridad basado en una ascendencia éticamente fundada, de modo razonado, que potencie la autoestima de hijos e hijas, así como su capacidad de adaptación y de respuesta crítica al medio social, que vaya creando y reconociendo espacios consensuados de libertad y autonomía, y que vaya implicando una exigencia y dosis de esfuerzo progresivos para conseguir metas desde el estímulo de las aptitudes personales.

En quinto lugar. Hemos de reivindicar políticas mucho más activas a favor de la familia en las nuevas condiciones sociales. La conciliación entre la vida laboral y la vida familiar es ardua. Un desafío más que una realidad. Las medidas de apoyo a la natalidad y a la crianza en los primeros años son ridículas. Son del todo insuficientes desde el sistema público las ofertas para 0-3 años. También son todavía insuficientes los servicios y redes de apoyo para la familia en el ejercicio de la función cuidadora a las

²⁷⁷ Jaime FLAQUER en *El Ciervo*, abril de 2000, p. 32.

personas en dependencia: enfermos, anciano, discapacitados. Paradójicamente la defensa del papel de la familia de las políticas democristianas lo que hace en estas circunstancias es sobrecargarla. Mientras que son las políticas socialdemócratas las que a través de la extensión del Estado de Bienestar favorecen la vida y el desarrollo de la familia en su función reproductora y cuidadora²⁷⁸.

Estas políticas activas son especialmente necesarias para erradicar la violencia de género. Cada año son más de 60 las víctimas mortales en España. En la actualidad hay mil acogidas a la orden de protección. Es un fenómeno europeo. Particularmente está inscrita en los procesos de autoafirmación y emancipación de la mujer y en las resistencias del varón a abandonar la posición de poder en la relación de pareja. Como dice Izaskun Sáez de la Fuente, «la crisis de los valores tradicionales como la estabilidad matrimonial por encima del conflicto, el sometimiento de las mujeres al marido y/o la reclusión en el hogar y la maternidad como destino natural de las mujeres²⁷⁹, están cuestionando en nuestras sociedades occidentales, y no sin dificultades, las herramientas ideológicas —públicas y privadas— de impunidad, y convirtiendo el uso de la fuerza física en el último reducto de poder patriarcal: ‘la maté porque era mía’»²⁸⁰.

Otro ámbito en el que hay que activar nuevas políticas y salir de la inanición es en el de los embarazos no deseados que culminan en aborto. En el año 2002 la cifra alcanza a 77.121, un 15% de las gestaciones. Desde 1997 el ritmo de crecimiento se ha acelerado por encima del 8,5% anual²⁸¹. La mayor parte de ellos se producen presumiblemente fuera del matrimonio, pues se dan en mayor medida desde los 15 hasta los 30 años²⁸². Se habla de la insuficiente conciencia de riesgo y del deficiente uso de métodos anticonceptivos. También hay que hablar de una relación sexual muy centrada

²⁷⁸ Vicens NAVARRO-A. QUIROGA: «Políticas públicas para el bienestar de la familia», *El Ciervo*, noviembre de 2002, p. 19, y Vicens NAVARRO: «La desconvergencia social de España con la Europa social», en *Temas para el debate* 108 (2003).

²⁷⁹ Inés ALBERDI: *La nueva familia...*, o.c., pp. 385-386.

²⁸⁰ Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE: *La familia...*, o.c., p. 8.

²⁸¹ *El País*, 1-3-2004.

²⁸² Según Sanidad, la incidencia del aborto, que aumenta en todos los tramos de edad, es mayor entre las mujeres de 20 a 24 años (14,37 interrupciones por cada 1.000 mujeres de esa edad). A continuación se sitúa el grupo de 25 a 29 años (10,72 abortos por cada millar de mujeres) y el de las menores de 20 (9,28 por 1.000). Entre las mujeres de 30 a 34 años esa tasa desciende a 8,1. Para el grupo entre 35 y 39 es de 5,84 y entre las mujeres a partir de 40 años baja al 2,72. *El País*, 1 de marzo de 2004.

en el coito, de escasa educación en una sexualidad responsable que necesariamente conlleva límites, y de la necesidad de unir si no sexualidad y reproducción, si no sexualidad y matrimonio, sí al menos sexualidad y amor. El coito a una edad y en el marco de una relación de amor con una perspectiva estable no daría lugar a tantos abortos. Por otro, hay que ofrecer apoyo económico y alternativas concretas a la mujer en trance de abortar. Un porcentaje importante es de mujeres extranjeras en extrema precariedad. Como muestra de ello una clínica madrileña, que en 2002 realizó 7.775 abortos (algo más del 10% del total de España), el 40% de las pacientes eran extranjeras. No basta con pretender meter a la cárcel a mujeres y médicos a través de una penalización del aborto. Es injusto e inútil. Es preciso analizar el problema con menos prejuicios y condenas, y con más alternativas. La Iglesia debe ponerlas en marcha, a menos en el ámbito de la educación.

Sexto. La nueva situación de la fe cristiana en la sociedad está profundamente imbricada en la realidad de la familia. Hoy las familias viven en su seno el pluralismo de posiciones ante lo religioso, de manera que el espacio público familiar está dejando de ser lugar de iglesia doméstica, lugar de experiencia de fe. La familia ha sido la principal transmisora de la fe, y en ésta particularmente, la mujer. No se puede explicar la crisis de transmisión de la fe sin una perspectiva de género. Es preciso tanto como cristianos en la familia o como familia cristiana una nueva pretensión para transmitir el precioso don de la fe y el seguimiento de Jesús. El testimonio es la clave de la educación en la fe. Los niños saben lo que gusta a los padres. Los niños hacen lo que hacen los padres. Sin duda es el aprendizaje por imitación el más potente. Pero también es imprescindible el lenguaje explícito. Orar a las noches, en las comidas. Leer cuentos de la Biblia que normalicen su presencia y sus narraciones en su vida. Vídeos y DVDs. Contacto con lo religioso en vacaciones en cuanto experiencia, en cuanto cultura. Traer pasajes o dichos de Jesús a los diálogos educativos sobre su conducta. Cuidar la dimensión religiosa de las Navidades a través del belén, de la oración a Jesús niño. Experiencias de ver, oír y tocar como manifestaciones de religiosidad popular en Semana Santa, procesiones vivientes. Parroquias preparadas para acoger y hacer partícipes de la eucaristía a su modo a los niños mientras los padres participan en misa. Todo esto necesita ser reforzado en la escuela, para que obtenga, al menos, una plausibilidad cultural. Hace falta más ambición en los padres católicos acerca de la enseñanza religiosa en la escuela. Cuando van siendo mayores son necesarias otras ex-

perencias basadas en la socialización por los iguales en la parroquia, catecumenados, movimientos apostólicos, scout, voluntariado, etc.

Séptimo. No podemos olvidar la relación entre consumo y familia y el papel fundamental de ésta en lo que se viene en llamar la cultura del entretenimiento: parques temáticos, devedés, turismo visual... El *shopping* es una actividad eminentemente familiar. Las grandes superficies tiene en la familia su gran usuario. Parece que familia que consume unida, permanece unida. Y no olvidemos la relación familia-vivienda. Además de otros complejos factores el encarecimiento de la vivienda, ha venido dado por el aumento del poder adquisitivo de la pareja con dos sueldos. Por un lado, la cultura del adosado y de la calidad de vida; y por otro, la de la segunda vivienda en la que concurren la inversión para el futuro y el disfrute de un tiempo libre familiar. En estos terrenos la perspectiva cristiana ha de ser testimonio de que efectivamente lo importante no es el tener sino el ser. Se impone una crítica de la imagen dominante de una calidad de vida de alta estanding y marcadamente individualista. También a la cultura propietarista. Algunas propuestas son: el diezmo de solidaridad, el 10% de los ingresos familiares para solidaridad, la autolimitación en el tipo de vivienda, en el tipo de vacaciones, en el tipo de coche, la elección del lugar de vida, más popular o privativo, el vivir con menos para poder vivir más libre de la presión de los créditos y del trabajo con el máximo sueldo incluso a costa de horas extraordinarias y de un menor tiempo en el hogar.

5. CRISTIANOS EN EL TRABAJO, LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA DEL TRABAJO

La realidad del trabajo determina la vida de las personas. Su tiempo, su estatus social, su identidad personal, su realización personal, su «calidad de vida», sus relaciones, su ocio, el futuro de sus hijos. También determina la de los que no trabajan porque la exclusión laboral es exclusión social. O porque se forman para trabajar un día. O porque reciben la merecida pensión después de haber trabajado toda una vida gracias a la contribución derivada, precisamente, del trabajo de las generaciones que conforman el llamado mercado de trabajo. Es verdad que el trabajo doméstico no era trabajo asalariado y que las mujeres en la sociedad que nos precedió quedaban de alguna manera libres del mercado de trabajo. Pero

hoy ya no. La incorporación de la mujer al trabajo ha reducido enormemente la actividad humana no condicionada por el trabajo. Éste hoy condiciona las posibilidades de un hogar y de la educación de los hijos. Condiciona asimismo las posibilidades de la solidaridad intergeneracional en el hogar familiar.

Hoy la nueva organización de la producción en el marco de la globalización ha impuesto la flexibilización, la subcontratación y la precariedad laboral²⁸³. Esto lleva una fuerte desestructuración de la vida personal y familiar. La segmentación del mundo laboral ha multiplicado las situaciones de los trabajadores y ha debilitado la acción y el poder del movimiento sindical. La internacionalización de la economía impone una mirada a los trabajadores del mundo. Una mano de obra más barata atrae procesos de deslocalización empresarial que por una parte promueven un desarrollo económico necesario, pero, frecuentemente, con elevadísimos costes de explotación laboral, lo que debería estimular el internacionalismo obrero. Y por otro, crean una fuerte rivalidad y competencia entre los trabajadores de los países pobres y los países ricos.

Pues bien, a pesar de la excelente encíclica de Juan Pablo II sobre el trabajo humano *Laborem exercens* la realidad del trabajo parece a menudo ajena a la vida del tejido eclesial. Es cierto que la conciencia cristiana fue sensible al paro, particularmente en las décadas de los 80 y 90. Pero salvo grupos muy minoritarios como los que trabajan en el ámbito de la pastoral obrera, particularmente la HOAC y la JOC, esta realidad carece de presencia en la vida de la comunidad cristiana y de sus preocupaciones evangelizadoras. El escaso eco de la excelente iniciativa de celebrar un Congreso de Pastoral Obrera (1999)²⁸⁴ no ha acabado por convertir de hecho la Pastoral Obrera en pastoral de toda la Iglesia. El lugar social del cristianismo laico es un buen factor de explicación. No en vano la nuestra es una Iglesia de clases seguras, de mujeres mayores de 55 años, de niños, adolescentes y jóvenes universitarios. También lo es el lugar social fuera del mercado de trabajo de los dirigentes de la Iglesia, del ministerio pastoral y de los teólogos. Sin embargo esto debe ser motivo de alerta y en cualquier caso de resistencia a dejar que la espiritualidad cristiana del trabajo desaparezca de la preocupación evangelizadora, de

²⁸³ Rafael DÍAZ-SALAZAR (ed.): *Trabajadores precarios. El proletariado del siglo XXI*, Ediciones HOAC, Madrid, 2003, pp. 67-108.

²⁸⁴ Pastoral Obrera-CEAS, *Actas del Congreso Nacional de Pastoral Obrera. Ante el siglo XXI Evangelización y mundo obrero*, Edice, Madrid, 2000.

los procesos de iniciación cristiana, de los procesos catecumenales, de la formación moral, de los retiros y de la vida litúrgica y la predicación.

Es conocida la valoración de Calvino hacia el trabajo. Trabajo y negocio eran para él signos de elección divina pues al fiel se le conoce por sus frutos. Así el enriquecimiento era una señal de predestinación, y esto fue el secreto del capitalismo puritano, que Max Weber valorará en su tesis sobre el papel de la religión en la formación del capitalismo. Pues bien, es preciso hurgar en la historia del cristianismo pues hubo épocas en las que la dedicación profesional era concebida como santificación y adoración a Dios. El libro de David Noble que se titula *La Religión de la Tecnología*²⁸⁵ pone de manifiesto la importancia de la Orden benedictina y del Císter, así como de los franciscanos en la Historia ideológica de la tecnología. A diferencia de S. Agustín ellos consideran las «artes mechanicae» como algo inspirado divinamente y con valor para la salvación. Esta concepción es decisiva para explicar la aceleración e intensificación del desarrollo tecnológico en la Europa poscarolingia. Ahí están las grandes catedrales europeas. Para ellos la empresa tecnológica es un empeño esencialmente religioso y responde a una imperecedera búsqueda mística de la trascendencia y la salvación.

Se impone hoy en el cristianismo hacer una relectura de la espiritualidad del trabajo humano en varias direcciones.

En primer lugar. Redescubrir nuevamente el trabajo como participación en la obra del Creador (LE 25): «Creced y multiplicaos, llenad la tierra; y dominadla» (Gn 1,28). No sólo es colaboración con Dios la tarea pastoral o la acción sindical. La misma actividad del trabajo en sí pertenece al mundo que Dios ha creado para el ser humano (GS 67). Es condición para la formación de una familia. El trabajo le constituye como persona y como persona en sociedad (LE 9c). Proveer la propia vida y la de los familiares forma parte de la obra de Dios (LE 10a). También lo es la unión con otras personas en una empresa común en orden a proveer bienes para el desarrollo de la sociedad y para la satisfacción de las necesidades de todo tipo, también estéticas (LE 10c). El trabajo contribuye a la mejora de las condiciones de vida y esto responde a la voluntad de Dios (GS 34). La conciencia de que el trabajo humano es una participación en la obra de Dios llega hasta los quehaceres más ordinarios. Y las grandes conquistas de la humanidad lejos de rivalizar con

²⁸⁵ David F. NOBLE: *La Religión de la Tecnología*, Paidós-Transiciones, Barcelona, 1999.

Dios son signo de su dinamismo. Finalmente el propio trabajo humano es lugar de encuentro con Dios.

Creo que el movimiento para la beatificación del arquitecto A. Gaudí es una oportunidad para apreciar esto. Aparte de una ocasión de anuncio de Dios en este mundo posmoderno, pues muy pocos descubren en Gaudí un hombre de Dios, es una oportunidad para descubrir cómo la arquitectura, el trabajo secular, eso sí, religiosamente vivido, es camino de santidad. Y de acción misionera. Un coreano, Jun Young-Joo, director de la Cámara de Comercio e Industria de Pusan (Corea), confiaba, en octubre de 1998, a la edición española de la revista *Paris Match*: «A través de las obras de Gaudí y del toque divino que tiene me convencí de la existencia de Dios, y por él, gracias a él, me convertí al catolicismo, aunque era un budista devoto y convencido».

En segundo lugar. Es preciso vivir cristianamente lo que el trabajo representa no sólo de bendición sino de maldición, lo que significa de sufrimiento. El trabajo hace violencia a la naturaleza humana. Es una de las consecuencias que la tradición bíblica asigna a la salida del paraíso : «Ganarás el pan con el sudor de tu frente» (Gn 3,19). La realidad laboral en unos casos es fatiga, en otros deterioro personal, en muchos casos pérdida de salud. Es también pobreza, precariedad vital, familias rotas y sufrimiento. En los casos más graves es causa de muerte. Los muertos por accidente laboral en el trabajo (11.863) más en el itinerario hacia el trabajo (4.500) suman en el periodo de 1992 a 2002 en España una cifra impresionante de 16.363 trabajadores muertos²⁸⁶. Un índice dos veces superior a la media europea. En cada víctima, en cada sufriente del trabajo está el mismo Cristo crucificado. Por un lado, soportando solidariamente el dolor; y por otro, clamando justicia divina, la de los nuevos cielos y la nueva tierra. En el trabajo humano hay cruz de Cristo. Decía Simone Weil que «el trabajo físico aceptado es, después de la muerte, la forma más perfecta de la virtud de la obediencia»²⁸⁷, «el trabajo físico es una muerte cotidiana». La esperanza de la resurrección alcanza a esta faceta humana, como consolación y como movilización. «El trabajo y la muerte pueden interpretarse como rebeldía o consentimiento»²⁸⁸. La militancia sindical sigue siendo necesaria a pesar de las transformaciones

²⁸⁶ Datos extraídos del Ministerio de Trabajo. Cfr. Rafael DÍAZ-SALAZAR (ed.): *Trabajadores precarios. El proletariado del siglo XXI*, Ediciones HOAC, Madrid, 2003, pp. 85-88.

²⁸⁷ Simone WEIL: *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1996, p. 227.

²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 231.

que sufre el sindicalismo, aunque sea como resistencia. Y es esperanza en esa alianza universal que los sindicatos y movimientos sociales de todos los colores conforman bajo el lema «Otro mundo es posible».

En tercer lugar. El trabajo es participación en la cruz y resurrección de Jesús particularmente desde una perspectiva de género. Representa hoy una necesidad y una esperanza de liberación y sin embargo, también es lugar y factor de marginación. La importante incorporación de la mujer al mundo del trabajo no ha eliminado la sombra de la discriminación por razón de sexo. Indicadores que así lo revelan: tasas de actividad tendencialmente inferiores a las de los varones, índices de paro que duplican los de los hombres, una menor retribución —entre un 30% y un 40% en el mismo puesto de trabajo según los países²⁸⁹—, presencia mayoritaria de mujeres en contratos temporales, a tiempo parcial, en la economía sumergida y una movilidad vertical que se topa con la existencia de «techos de cristal» que impiden a las mujeres cualificadas llegar a puestos de alta dirección en las organizaciones²⁹⁰.

Cuarto. El ejercicio del trabajo debe estar animado por un espíritu evangélico: la santificación en el trabajo, o como se dice ahora, las profesiones han de ejercerse con deontología. Cuando lo que da sentido a una profesión es ganar dinero, obtener prestigio o poder entonces se está corrompiendo el sentido de la misma. Como dice Adela Cortina: «sin sensibilidad hacia el sufrimiento de la persona enferma, sin preocupación por transmitir el saber y formar en la autonomía, sin afán por la justicia, mal se puede ser un buen médico, enfermera, docente, jurista»²⁹¹. Así es preciso ejercer la propia profesión con valores éticos de acuerdo a los fines de la misma. Algunos valores que plantea *Los Católicos en la Vida Pública* son «el respeto a la vida, la fidelidad a la verdad, la responsabilidad y buena preparación, la laboriosidad y la honestidad, el rechazo de todo

²⁸⁹ Carlos TAIBO: *Cien preguntas sobre el nuevo desorden. Una mirada lúcida sobre la globalización y sus consecuencias*, Punto de Lectura, Madrid, 2002, p. 120.

²⁹⁰ La acepción «techo de cristal», como dice Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE, significa que, dada su invisibilidad, resulta difícil hacerlo manifiesto. Pero también se puede efectuar otro tipo de interpretaciones. Su uso muestra una ambigüedad calculada: «techo» hace referencia a las dificultades de la mujer para promocionarse profesionalmente y «de cristal», que semejantes dificultades no resultan insalvables, es decir, que la frontera puede llegar a romperse. En el tercer trimestre de 2003, las mujeres sólo ocupaban el 18% de los puestos directivos en empresas en España (Triana ALONSO: «Las compañías españolas cuentan con pocas ejecutivas», *El Correo-Sección de Economía*, 19-1-2003, p. 10).

²⁹¹ Adela CORTINA: *Hasta un pueblo de demonios*, Taurus, Madrid, 1988, p. 150.

fraude, el sentido social e incluso la generosidad, deben inspirar siempre al cristiano en el ejercicio de sus actividades laborales y profesionales» (n. 114). No es evangélico el afán inmoderado de beneficio (n. 116).

Quinto. La espiritualidad cristiana entiende que la economía ha de estar al servicio de la persona. La espiritualidad del trabajo alcanza al sistema económico en que éste se desarrolla. El capitalismo global se ha impuesto sobre las cenizas del socialismo del Este. Para sus ideólogos es la «máquina igualitaria», el sistema económico que más riqueza ha creado y repartido. Ello puede ser cierto pero no lo es menos que el brillo de su éxito queda empañado por sombras infinitamente más espesas. El «fin de la historia» no ha acabado con el paro, las bolsas de pobreza, la precariedad y la explotación en el empleo. Agranda el abismo de la desigualdad: un mundo rico que disfruta del 80% de la riqueza, mientras en el 80% de países restantes los pueblos padecen hambre, explotación, dominación, miseria, enfermedad y muerte. Estas lacras revelan la verdad del capitalismo: es un sistema que ha creado más riqueza que ningún otro en la historia, pero que ha sido incapaz de repartirla solidaria y universalmente entre todos. La prioridad de la persona y del derecho al trabajo relativiza el principio del máximo lucro como motor y fin de la economía. En el conflicto entre el trabajo y el capital, la doctrina social considera que «se debe ante todo recordar un principio enseñado siempre por la Iglesia: “la prioridad del trabajo frente al capital”. Este principio se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre una causa eficiente primaria, mientras “el capital”, siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un instrumento o la causa instrumental» (LE 12). Esta primacía impide toda vejación de la dignidad humana en el trabajo: «es vergonzoso e inhumano usar de los hombres cual viles instrumentos de ganancia y no estimarlos más que en proporción al vigor de sus brazos» (RN 14).

En sexto lugar. Supone una concepción relativizadora del derecho a la propiedad privada. La Iglesia considera que en el origen del conflicto social entre el mundo del trabajo y el mundo del capital está el problema de la propiedad (LE 14). Pues bien el destino universal de los bienes es un principio superior al derecho a la propiedad privada. «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad» (GS 69). No cabe duda de que la propiedad privada del capital y de los medios de

producción representan un derecho sagrado en nuestra sociedad. Juega un papel decisivo en las injusticias del capitalismo. En esto, Juan Pablo II es contundente: «la tradición cristiana no ha sostenido nunca este derecho como absoluto e intocable. Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar de los bienes de la entera creación» (LE 14). La propiedad se adquiere ante todo mediante el trabajo, para que ella sirva al trabajo. Los bienes no pueden ser poseídos contra el trabajo (LE 14).

Por último. La antropología cristiana es también reacia a una concepción de empresa basada exclusivamente en la producción de beneficios. La empresa es una «comunidad de hombres que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera» (CA 35). Así es más conforme a ella la participación de los trabajadores en la empresa y la copropiedad de los medios de trabajo (LE 14). No obstante en el marco de la nueva empresa transnacional se impone articular esto a través de mecanismos más complejos de control democrático. La creación de un marco legal internacional que salvaguarde los derechos de los trabajadores. El establecimiento de cláusulas sociales verificadas por organizaciones internacionales como la OIT o los códigos de conducta o buenas prácticas de empresa auditados por ONGs²⁹².

Hay quienes consideran todos estos principios como algo inviable. Sin embargo hay una experiencia insólita en el mundo que ha sido capaz de combinar estos criterios y la eficiencia económica: el grupo cooperativo Mondragón. Es la aspiración cristiana, en este caso, de un cura, Arizmendiarrreta, y cuatro jóvenes jocosos, de poner la empresa al servicio del hombre, lo que genera una experiencia que para David Schweickart es una de las experiencias desde las que es posible ir más allá del capitalismo.

También ha de situarse en esta perspectiva la realidad económica en que está deviniendo el Tercer sector. Ese poliforme mundo de asociaciones, fundaciones, empresas de economía social, voluntariado y profesionales representa hoy el 5% del PIB en España. Han roto las cuadrículas de lo público y lo privado. Su móvil no es el lucro, sino el servicio social. Y sin embargo no es iniciativa del Estado, sino de la sociedad civil. Un tercer sector que hasta puede constituir un espacio económico alternativo, co-

²⁹² Rafael DÍAZ-SALAZAR (ed.): *Justicia global*, Icaria Editorial-Intermón Oxfam, Barcelona, 2002, pp. 63-65.

operativo, comunitario y solidario donde la persona es el centro de la economía.

Otras iniciativas hoy todavía germinales son la banca ética, el comercio justo, el consumo responsable.

6. LA PRESENCIA ASOCIADA EN LA VIDA PÚBLICA

Diferentes modalidades

La participación de los cristianos en la vida pública se da de forma individual y de forma asociada. El lugar propio donde el cristianismo desarrolla la acción evangelizadora y la creatividad social es la sociedad civil. Hay como dice *Católicos en la Vida Pública* diferentes modalidades. Primera, la participación de cristianos en asociaciones civiles (n. 125 y ss.). La segunda es la actuación a través de asociaciones de inspiración cristiana (n. 129 y ss.). La tercera se realiza a través de asociaciones eclesiales en las realidades temporales (n. 147 y ss.). Finalmente hay que añadir el mismo apostolado laical asociado. El CLIM propone con claridad que las asociaciones han de impulsar una presencia pública en cuanto tales, pues es «exigencia y condición para una eficaz acción evangelizadora» (nn. 118-123).

Hoy es necesario dar un nuevo impulso al tejido asociativo de matriz cristiana por varias razones: primera, la misma acción evangelizadora requiere unas mediaciones, una organicidad, para ser eficaz; segunda, un sociedad secularizada y plural, requiere nuevas estructuras de plausibilidad de carácter intermedio; tercera, las insuficiencias de estructuras anteriores de evangelización como las parroquias; cuarta, la debilidad de la subjetividad de la sociedad civil; quinta, la necesidad de movimientos de orientación transformadora y solidaria, desde la opción por los débiles; sexta, la escasez de cosmovisiones operantes que supongan una referencia utópica de sentido para la persona, la sociedad y la historia. El rechazo del neoconfesionalismo no es razón para frenar el necesario impulso de un tejido asociativo dinámico y vigoroso de matriz cristiana en todos los órdenes y modalidades.

La promoción de obras propias

Hay sectores en la Iglesia que se muestran reticentes a semejantes formas de presencia, les saben a confesionales o neoconfesiona-

les. Creo que ni en las obras propias, ni en las asociaciones plurales de matriz cristiana es donde se juega el debate entre la mediación o la presencia. Demasiadas veces se ha identificado el debate presencia/mediación con el de obras propias sí o no. Creo que una presencia cultural y política de mediación no excluye, sino que cada día exige más asociaciones confesionales o asociacionismo cívico de matriz cristiana.

Comparto la perspectiva de Luis González-Carvajal que sitúa la decisión sobre la idoneidad de crear y sostener espacios propios en razones de orden pastoral e histórico, muy importantes, pero que, por principio, no pertenecen ni al *depositum fidei*, ni al Magisterio público. En este sentido, nos parece interesante el balance que realiza sobre las ventajas y los riesgos de los espacios propios. Da cuatro razones de ser de los espacios propios: suplir las insuficiencias sociales, la posibilidad de una mayor libertad de acción, proteger la fe de los débiles y ofrecer un testimonio colectivo. Y considera tres peligros de los espacios propios: la pérdida de espíritu misionero, el fomento del aislamiento cultural y la conversión de los conflictos religiosos en conflictos civiles²⁹³.

En esta materia quisiera apuntar algunas reflexiones.

La identidad cristiana de la acción en el tercer sector

Un ámbito privilegiado de presencia asociativa cristiana en el que la Iglesia ha tenido una iniciativa histórica es el de la acción de solidaridad con las diferentes formas de exclusión social y el de la cooperación Norte-Sur. Hasta los ochenta prácticamente la iniciativa en esta materia es de la Iglesia. Hoy en día la tercera parte de las organizaciones, por cierto las más potentes, que constituyen la Coordinadora de ONGs tiene origen, vinculación o inspiración cristiana. Es el caso de Manos Unidas, Intermón-Oxfam, Medicus Mundi, Setem, Entreculturas, Solidarios para el Desarrollo.

El llamado «Tercer sector» ha vivido un considerable desarrollo en las últimas décadas del siglo XX a caballo de la colaboración con la administración pública y la profesionalización. Lo que comenzó como experiencia de voluntariado hoy se ha transformado a menudo en una organización profesional cuando no en una empresa de servicios sociales. Este proceso de transformación es en térmi-

²⁹³ Cfr. Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL: *Cristianos de presencia y cristianos de mediación, Aquí y Ahora*, Sal Terrae, Santander, 1989, pp. 12-18.

nos generales un signo de crecimiento y madurez. El Tercer Sector está constituyéndose como un actor económico, social y político de primera índole. Expresión de nivel ético y factor ético para el futuro de nuestras sociedades. Sin embargo, a menudo las organizaciones no sólo de inspiración cristiana sino confesionales participando en este proceso se han asimilado a él corriendo el riesgo de perder caracteres básicos de su identidad.

Uno es la relación con la comunidad cristiana. Organizaciones como Cáritas o Manos Unidas no tienen razón de ser, sino como expresión eclesial. Son acción de Iglesia en la exclusión y en la cooperación internacional. El modelo de gestión en ningún caso puede alejarlas de la comunidad cristiana y del tejido eclesial en su expresión concreta, parroquias, comunidades o movimientos laicales.

Un segundo rasgo es el voluntariado. La necesaria profesionalización, en lo que ésta implica de especialización, formación y liberación para una tarea, es del todo necesaria. Sin embargo, ésta no puede desplazar o suplantar el papel del voluntariado cristiano. A menudo éste pasa a ser un recurso humano de la organización. Son decisivas la formación, una formación también teológica, espiritual y pastoral, y la participación del voluntariado en la dirección. La cultura de la gratuidad y del don²⁹⁴ estimuladas por el evangelio crean una forma de servicio social original con consecuencias decisivas para los procesos de integración social de las personas.

Otro es el fin evangelizador. La organización confesional no sólo ha de prestar un servicio social. Los pobres tienen necesidad material y humana, pero también espiritual. A menudo lo que ofrecemos a toxicómanos, enfermos de SIDA, víctimas, presos, pobres, gitanos en precariedad... es exclusivamente material. Es necesario, evidentemente, pero ¿es suficiente? La mujer gitana que a la mañana va al despacho de Cáritas o que pide a la puerta de la Iglesia, a la tarde celebra su fe, sentada en los primeros bancos en la Iglesia de Filadelfia. En la Iglesia, normalmente nos solidarizamos con los pobres, pero ¿sabemos compartir con ellos la fe y la esperanza en Jesucristo? Esto es especialmente necesario ante el hecho de la inmigración. La mayor parte de ellos son católicos, los latinos pero también subsaharianos y europeos del este, o musulmanes, los magrebíes. Es preciso crear experiencias a caballo entre la organización de solidaridad y la comunidad cristiana que permitan el reconocimiento de los pobres como nuevo sujeto eclesial laico.

²⁹⁴ Joaquín GARCIA-ROCA: *Solidaridad y Voluntariado*, Sal Terrae, Santander, 1994.

Un cuarto es su carácter profético. Por una caridad mal entendida desprovista de dimensión estructural y política, por docilidad hacia una administración proveedora de recursos o por la configuración de la organización bajo el modelo de empresa de servicio social, hay un acierta tendencia a acomodar el profetismo que debe caracterizar la acción social de los cristianos. Pues bien, hoy éste corre en la estela de ese conglomerado de movimientos, sindicatos, asociaciones, grupos religiosos que hoy se reúnen bajo el lema «Otro mundo es posible» en el Foro Social Mundial de Porto Alegre. Hay ahí desde su núcleo fundacional una importante presencia de cristianos y de organizaciones cristianas brasileñas. Como dice su Declaración de Principios²⁹⁵ (10-jun-2001) el FSM «es un espacio abierto para ahondar la reflexión, para un debate democrático de ideas, elaboración de propuestas, libre intercambio de experiencias y articulación de acciones eficaces por parte de entidades y movimientos de la sociedad civil que se opongan al neoliberalismo y al dominio del mundo por el capital o por cualquier forma de imperialismo y que se empeñen en la construcción de una sociedad planetaria orientada hacia una relación fecunda entre los seres humanos y de estos con la Tierra». Es un proceso de carácter mundial por una globalización solidaria que respete los derechos humanos universales y que se apoye en sistemas e instituciones internacionales democráticas. Busca fortalecer y crear nuevas articulaciones nacionales e internacionales, entre entidades y movimientos de la sociedad, que aumenten, en la esfera pública o de la vida privada, la capacidad de resistencia social no violenta al proceso de deshumanización que vive el mundo. «Es un proceso que estimula a las entidades y movimientos participantes a que coloquen sus acciones locales, nacionales o en instancias internacionales, como cuestiones de ciudadanía planetaria, introduciendo en la agenda global las prácticas transformadoras que estén viviendo para la construcción de un nuevo y solidario mundo».

²⁹⁵ Aprobada y adoptada en São Paulo el 9 de abril de 2001 por el Comité Organizador. Aprobada con modificaciones por el Consejo Internacional el 10 de junio de 2001. El Comité organizador está compuesto principalmente por 8 organizaciones brasileñas. ABONG - Associação Brasileira de Organizações Não Governamentais, CBJP - Comissão Brasileira Justiça e Paz, da CNBB, CIVES - Associação Brasileira de Empresários pela Cidadania, CUT - Central Única dos Trabalhadores, IBASE - Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas, Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

En el conjunto de la presencia asociativa promovida por la Iglesia destaca el movimiento educativo en torno al tiempo libre. En unos casos vinculado a parroquias, en otros a colegios, la oferta católica de educación no formal es realmente potente y significativa. Configurada bajo el concepto de Educación en el Tiempo Libre se han desarrollado a lo largo de tres décadas en España un conjunto de grupos educativos dirigido a las edades de 8 a 18 años. Por un lado está el Movimiento Scout Católico, como Euskalherriko Eskautak en el País Vasco, por otro los grupos organizados de Tiempo libre diocesano, como los centros parroquiales de L'Esplai en las diócesis catalano-balears, y por otro grupos exclusivamente vinculados a parroquias. Es importante por el número de niños, adolescentes y familias a las que llega, así como por la educación en valores. Suponen un ámbito para una acción misionera, más que para una iniciación cristiana, si bien hay experiencias que sí trabajan esta dimensión.

Nacen a la par que estos grupos en los años setenta y ochenta las Escuelas diocesanas de Educadores en el Tiempo Libre con el objeto de propiciar a los monitores la formación requerida. Destacan l'Esplai, fundación catalana, en la que anualmente participan unas 5.000 personas en sus cursos de formación y la EDE, fundación vasca. Otras escuelas en Galicia, San Sebastián, Burgos, Palencia, Segovia, Santander, Logroño, Madrid, Las Palmas, Tenerife... Algunas de estas escuelas amplían el abanico de destinatarios, ofertas y niveles de formación hacia otros ámbitos de la Acción Social (mujer, mayores, discapacidades, menores, colectivos de riesgo...). Alguna evoluciona también en la línea de la prestación de servicios de gestión, estudios y documentación, consultoría, etc. dentro del llamado Tercer sector. Su contribución a la formación del tejido social desde la cultura del voluntariado de matriz cristiana, es notable.

En el año 2002 se constituye «Didania», Asociación de Entidades Cristianas de Tiempo Libre de ámbito estatal para el intercambio de experiencia y la reflexión que incluye tanto las Escuelas de formación como los grupos de Tiempo Libre diocesano. Es un foro para el intercambio de experiencias, para la reflexión y la adopción de iniciativas de colaboración entre entidades cristianas en relación con el Tiempo Libre.

Es decisivo en esta importante contribución, que iniciativas de educación en la fe no acaben secularizándose en la educación de valores. Y que iniciativas de inspiración cristiana no sucumban en

su originalidad ante una profesionalización creciente, que a menudo queda dependiente de la búsqueda de cualquier tipo de demanda del mercado social. La relación viva con el tejido eclesial y la identidad cristiana de los sujetos son claves.

La presencia en los medios de comunicación

Los mass-media han adquirido una gran importancia en la configuración de las mentalidades a lo largo del siglo xx. A menudo se dice que han sustituido a la Iglesia en tal papel. Pues bien, en este terreno hay una infrarepresentación del cristianismo que se retroalimenta con cuatro factores más: la cultura laicista de determinados sectores intelectuales y políticos, la espiral del silencio que atezca al conjunto de los cristianos, una imagen estereotipada de la Iglesia cargada de connotaciones negativas y una extraordinaria torpeza de la comunidad cristiana y de la jerarquía eclesial para manejar la presencia en este ámbito.

Este conjunto de cosas hace especialmente necesaria la presencia en los medios de comunicación y en el conjunto de lo que es la industria mediática que también alcanza al cine, la música, Internet, etc. Es precisa la formación de profesionales cristianos en estos campos con espíritu apostólico y también contar con la ayuda de los que ya están. Pero ciertamente esto no basta. Es necesario activar una presencia cristiana identificada y asociada. Y particularmente como iniciativa laica. Internet está representando una oportunidad para no pocos laicos y organizaciones. Es necesaria la creación de periódicos y revistas de inspiración cristiana abiertas al gran público. También Agencias de información religiosa para mediar entre los grandes medios y la información religiosa. Y empresas de producción audio-visual para introducir en el mercado productos musicales, de vídeo, películas, etc. que expresen visiones cristianas sobre tantas parcelas de la realidad. También la promoción de cadenas de televisión digital terrestre, como puede ser Popular TV.

Sin embargo, en este terreno no partimos de la nada, sino de una experiencia negativa que hace despertar múltiples recelos ante cualquier iniciativa de la Iglesia en este campo. Hay una radio de las más importantes de este país la COPE que es propiedad de los obispos. Muchos ciudadanos pero particularmente muchos cristianos, curas, religiosos, delegados diocesanos de medios de comunicación social y hasta algunos obispos ven en la COPE una radio que no es ejemplo ni de la distancia de la fe respecto a una ideolo-

gía política ni de la promoción del pluralismo legítimo de los cristianos. Es más, muchos se preguntan por su identidad cristiana, si ésta se refleja en la programación principal, en los contenidos y los estilos. Estas prácticas deterioran la comunión de la Iglesia, en cuanto promovidas por el ministerio pastoral. Y suponen en la práctica un gran descrédito para la presencia pública de los cristianos.

No es tan grave, pero también es poco conveniente la separata del ABC *Alfa y Omega*. Que el arzobispado de Madrid vincule la información religiosa que quiere transmitir a un periódico tan políticamente identificado y parcial como es el ABC afecta nuevamente al pluralismo legítimo de los cristianos, y a la comunión. Bien distinto sería si tal forma de presencia procediera de la iniciativa libre bautismal de laicos.

Todas estas iniciativas tiene su talón de aquiles en la financiación. A menudo se presenta esta necesidad como justificación o al menos explicación de la contratación de determinados profesionales o en último término de la renuncia del medio a una identidad cristiana. Si esto es así hay que renunciar a la obra propia.

La educación: la Escuela cristiana

La Escuela cristiana es un hecho consolidado en nuestra sociedad, si bien no goza del mismo apoyo público, ni consiguientemente de la misma penetración en las diferentes Comunidades Autónomas. En el año 2000 el número de centros educativos católicos alcanza una cifra de 5.197, de los cuales 4.310 son centros concertados²⁹⁶.

La Escuela cristiana tiene posibilidades únicas para presentar la fe como plausible. El testimonio cristiano de los educadores, la transversalidad cristiana de las materias, la transmisión de la fe como cultura, como pensamiento, como historia, la explicitación del lenguaje religioso y los valores evangélicos, la propuesta de estos como marco de referencia de vida, la socialización en la celebración y la oración cristiana, la presencia de la Biblia en el universo cultural en que se forman los chavales...

Ahora bien, ¿responde la Escuela cristiana a este reto? La secularización se ha adentrado también en no pocas de nuestras escue-

²⁹⁶ OFICINA DE ESTADISTICA Y SOCIOLOGIA DE LA IGLESIA: *La Iglesia Católica en España. Estadísticas. Edición 2002*, Edice, Madrid, 2002, p. 222.

las y ello ha descafeinado la identidad de nuestra propuesta. La secularización se ha adentrado a través de la demanda de los padres y de los propios alumnos que han valorado nuestra oferta no por su sabor cristiano, sino por una imagen de mayor personalización, mejor servicio a las necesidades familiares o por mayor calidad de enseñanza. Para esto podría hacer falta Escuela privada pero no hace falta Escuela cristiana.

Otra vía es a través del propio profesorado. Buena parte de los docentes han renunciado a educar. Conciben la enseñanza como transmisión de información, «dar la materia», y adquisición de unas destrezas: contar, resumir, leer, relacionar, manejo de nuevas tecnologías... Como mucho, mantener una cierta disciplina o respeto a las normas mínimas de convivencia. No hay suficiente acuerdo sobre los valores en la comunidad educativa, o el acuerdo es sólo nominal. Educar en la sexualidad, educar en la participación política democrática, educar en la justicia social, educar en una solidaridad activa, educar en la no violencia, en la tolerancia, educar para un medio ambiente sostenible, en la convivencia con el diferente, educar en el diálogo... reclama una actuación más decidida y sistemática de la escuela cristiana. Nuestra sociedad, moralmente muy gris, necesita espacios de cultivo de una ética de máximos. La educación en valores es un reto central. Los niños y los adolescentes necesitan una propuesta de vida, con la que identificarse, con la que medirse, con la que diferenciarse y contrastarse. Probablemente uno de los grandes retos de la escuela actual es el servir efectivamente como herramienta útil para el proceso de construcción de su personalidad. Los límites de la política hoy para hacer solidaridad y justicia social están en el individualismo posesivo que domina la sociedad. La lucha contra la exclusión social y en favor de la solidaridad Norte-Sur exige, por un lado, ciudadanos comprometidos con la solidaridad, y por otro, mayorías sociales dispuestas a aceptar los sacrificios y los costes de la solidaridad. El problema es quién educa en una mística y una ascética de la solidaridad, quién hace crítica y contrapunto eficaz a la cultura de la mayoría satisfecha y quién hace pedagogía de los costes de la solidaridad. Si hay sujetos sociales que pueden hacer esto, la escuela cristiana es uno de los más importantes. La escuela cristiana es una fuente de producción de cultura moral alternativa al individualismo posesivo. La escuela cristiana desde la coherencia de su ideario y su proyecto educativo puede a largo plazo ensanchar verdaderamente los márgenes a una acción política moral. Uno de los grandes desafíos del sistema educativo, más en primaria y se-

cundaria, es la educación en valores. Para ello no basta la transversalidad, la cual requiere una labor ingente de concreción. Hay que mejorar la tutoría y potenciar el espacio escolar no reglado, el ámbito deportivo, el de tiempo libre.

Hay Escuelas cristianas que educan militantes con entrañas de misericordia, que se indignan por la injusticia, con gran sensibilidad hacia los empobrecidos. Cuando la sociedad anestesia, es una tarea de la Escuela cristiana recordar con el proyecto y con los hechos que la educación es transformadora.

Según datos publicados por *El País*, sólo el 18% de los niños inmigrantes están escolarizados en centros concertados, cuando estos atienden a la mitad de la población estudiantil²⁹⁷.

Si algo ha caracterizado a la Escuela cristiana, particularmente en sus orígenes, ha sido precisamente la vocación de liminalidad, de ir hasta el límite del sistema en el afán por dar respuestas a necesidades, particularmente de los pobres. La Escuela cristiana tiene una función anticipatoria y profética a la que no puede renunciar. Ante la inmigración la Escuela cristiana no puede ir por detrás. Ha de ir por delante.

Las migraciones se definen cada vez menos como un simple desplazamiento geográfico o como una realidad marginal de nuestras sociedades. Es vanguardia de los tiempos futuros. La inmigración realiza una función implícita difícilmente comprendida por nuestras sociedades. El inmigrante es un embajador cultural que nos señala el destino previsible de este interminable viaje: una sociedad plural, respetuosa y enriquecida humanamente con las diferencias.

Ha llegado el tiempo de inventar una nueva manera de ver y de vernos. La Escuela puede educar la mirada. Limpiarla de prejuicios, estereotipos y distancias. Puede hacer una inestimable labor de transformar la diferencia en riqueza humana. La tarea es inmensa e inédita. En ella está en juego un poco de nuestro porvenir y la capacidad de nuestra sociedad de ser no sólo digna de su pasado, sino anticipadora de una evolución humanizadora. O bien vamos a una sociedad dual de separación e incomprensión (o de odio y de violencia racial), o bien creamos mecanismos integradores que sólo pueden basarse en el respeto mutuo y en una comunicación intercultural.

Hemos de aprender a pensar y vivir dentro de un mundo cada vez más pequeño y donde la persona debería ser lo más grande. ¿Cómo interfecundar las visiones de las diferentes culturas sin da-

²⁹⁷ Cfr. *El País*, 23-4-2001.

ñar ninguna de ellas? He ahí una gran tarea: aprender a relativizar sin caer en el relativismo. Superando el etnocentrismo y sin caer en el sincretismo cultural. La interculturalidad es la capacidad de saber leerse dentro de un conjunto. Para que eso sea posible, son imprescindibles la descentración y la reciprocidad.

La confesionalidad religiosa puede operar como segregación. Es preciso reflexionar lúcidamente sobre ello. Hay inmigrantes con nuestro mismo horizonte religioso: los de América latina o del Este. Otros, no, los del Norte de África. ¿Cómo crear y favorecer experiencias de convivencia interreligiosa? Dios nace hoy no sólo blanco, también negro; y con ojos estirados, moreno, indígena, discapacitado...

La presencia pública del apostolado laical asociado

El apostolado laical asociado debe plantearse o profundizar en prácticas que lleven a una presencia de ambiente. Primero conviene clarificar qué es esto de la presencia de ambiente, respondiendo a la cuestión de cuándo un colectivo hace tal tipo de presencia. Por niveles de menos a más:

a) Cuando es un colectivo mínimamente conocido, es decir, si un grupo importante de las personas y asociaciones de su entorno saben que existe y tienen una idea vaga de lo que es y hace: «son cristianos».

b) Cuando es un colectivo significativo, esto es, si muchas de las personas y asociaciones saben no sólo que existe, sino que saben identificarle y le valoran participando algunos en las actividades abiertas que tal colectivo dinamiza.

c) Cuando es un colectivo referente, esto es, si ante determinadas situaciones, actitudes y acontecimientos sociales, bastantes personas y otros grupos miran y escuchan la postura de ese colectivo y de sus militantes porque les sirve de referencia para contrastar y elaborar su propia opinión y posición.

d) Cuando es un colectivo representativo, es decir, si es capaz de representar la opinión, los valores, la mentalidad, las propuestas, reivindicaciones y posturas de amplios sectores sociales que tienen un alto grado de identificación con sus propuestas.

e) Cuando es un colectivo convocante, misionero, si es capaz de atraer a personas del ambiente que así inician una experiencia de encuentro con Cristo, que les va a llevar a iniciar procesos de catecumenado o iniciación cristiana.

Impulsar este tipo de presencia pública de las asociaciones es una línea del CLIM. Algunas razones a favor de este tipo de presencia:

a) El cristianismo ha de plantearse la transformación de la sociedad no sólo desde la proclamación de grandes principios y actitudes, lo que suelen hacer los Obispos, o desde la tarea educativa-personal, lo que hacemos cotidianamente, sino también desde la intervención a nivel de ambiente ante determinadas y concretas situaciones. No podemos dimitir de emitir una palabra pública que contribuya a la formación de la conciencia del conjunto social, desde la concreción, la plasticidad y la historicidad. Las asociaciones laicales tienen aquí un papel insustituible. Lo plantean con claridad las orientaciones sobre apostolado seglar de 1972. Puede ser necesario que «bajo su responsabilidad, manifiesten públicamente su parecer, a la luz de las enseñanzas de la Iglesia, sobre situaciones concretas de la vida económica, social y política; sobre todo en la medida en que se considere que tales situaciones impiden el desarrollo de la equidad social o se oponen a la libertad, a la justicia, a la participación justa de los ciudadanos en las decisiones sobre el bien de la comunidad o crean obstáculos para la convivencia fraterna». Tales juicios pertenecen a las exigencias normales de la opinión pública en el seno de la Iglesia y forman parte de la acción apostólica seglar²⁹⁸.

b) El cristianismo, por su propia naturaleza histórica, universal y escatológica, no puede quedarse recluido en la esfera de la privacidad. Todo asunto que afecte a la condición humana es de su incumbencia. En la esfera pública, en la economía, en la política y en la cultura se están jugando hoy los valores del Reino. Y quienes están viviendo en el corazón de estas esferas somos los laicos. Desde ellas somos nosotros y nosotras quienes hemos de discernir y elaborar criterios, mentalidades, estilos de vida y acciones significativas para las personas de hoy. Sobre la educación, sobre el trabajo, sobre la sexualidad, sobre la familia... hemos de estar acompañados por los obispos, pero no podemos hacer dejación en ellos de una palabra y una lucha pública que nos corresponde.

c) Hemos de pisar tierra y reconocer que lo que no aparece públicamente en medios de comunicación grandes como TV, radio, prensa, o en pequeños como pancartas, cómics, periódicos de ba-

²⁹⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Orientaciones pastorales del episcopado español sobre apostolado seglar*, Editorial Bruño, Madrid, 1972, pp. 36-37.

rrio, o carteleras de pueblo no existe para la sociedad. La realidad asociativa más rica que hoy existe en la sociedad es la de la Iglesia. Y parece que estuviéramos en las catacumbas. La multiplicidad de acciones, de horas, de esperanza y paciencia que calladamente luchan por la paz, la justicia y la solidaridad para hacer avanzar siquiera un milímetro el perímetro del Reino de Dios han de multiplicar su eficacia por medio de una adecuada presencia de ambiente.

d) La presencia pública actual de la Iglesia con el silencio del apostolado laical asociado está retroalimentando en la sociedad una imagen de la Iglesia basada exclusivamente en los sacramentos y en los documentos episcopales, lo que no ayuda, por un lado, a ver la práctica concreta que es la que da credibilidad a la palabra y realidad a los signos, y por otro, a ver los profundos cambios y las nuevas prácticas que la Iglesia está viviendo y desarrollando.

e) El asociacionismo laical ha de superar una fe un tanto vergonzante ante la sociedad para poder liberar sus dinamismos misioneros. Si los movimientos laicales no proyectan una presencia pública cristianamente identificada e identificable, difícilmente podrán convocar a la fe en Jesucristo a quiénes no han tenido la oportunidad de probarla.

Consideración final. Creo que tras este capítulo, al que todavía hay que añadir el siguiente sobre la presencia de los cristianos en la acción política, difícilmente se puede plantear que el cuestionamiento del vínculo específico laicos-secularidad lleve a un repliegue respecto a los asuntos del mundo. Al contrario, exige un ministerio pastoral precisamente mucho más centrado en la realidad del cristiano-en-el-mundo y en la misión evangelizadora ahí, que en el cogollo eclesial bien a resguardo.

Capítulo VIII

La política, en el centro de la presencia pública

La presencia en la vida pública de los cristianos no puede reducirse a la política en sentido estricto. Sin embargo tampoco puede disolverla como una más. En el centro de la vida pública está la política.

El cristianismo tuvo un destacado papel en la transición política. Ya las Orientaciones del episcopado español sobre el apostolado seglar de 1972 expresaron una clara apuesta por el sistema democrático. Decían: «ningún cristiano puede pretender hacer compatible con su fe... con un sistema político-social que, en virtud de su misma estructura orgánica, se oponga a la libertad, a la creciente igualdad económica y social entre los ciudadanos, a la participación de todos en las decisiones políticas que afectan de modo fundamental al bien común de las sociedad». Y proseguía «la doble aspiración hacia la igualdad y la participación deben configurar la acción de los cristianos en orden a la transformación de las estructuras sociales y políticas»²⁹⁹. En este momento decisivo el cristianismo aportó valores-marco: libertad, participación, reconciliación, justicia, e incluso cuadros políticos en diversidad de partidos políticos e instituciones. Sin embargo a medida que se fue consolidando la democracia, la aportación socio-política de los cristianos se fue difuminando, en una forma más de privatización de la fe, hasta la esterilidad, y lo que es peor, hasta la pérdida de identidad y significatividad político-cultural.

Por otro lado las nuevas generaciones han ido desplazando la aportación socio-política de la fe hacia el ámbito de los movimientos sociales, en particular en lo que se viene en llamar el Tercer sector: cooperación para el desarrollo, lucha contra la exclusión, pacifismo, educación... Tiene aspectos extraordinariamente positivos. De hecho ahí hay una plusvalía política del cristianismo, pero también presenta límites muy importantes, en particular si pensamos

²⁹⁹ CEE, *Orientaciones sobre apostolado seglar*, Editorial Bruño, Madrid, 1972, p. 41.

en la esfera política en sentido estricto, y si observamos, además que buena parte de esta acción renuncia a realizar una presencia explícitamente cristiana.

La tesis que aquí se presenta pretende poner de manifiesto el hecho de la falta de identidad y significatividad política del cristianismo hoy y señalar algunas de sus causas. Entre ellas destacamos un modelo eclesial no evaluado de actuación política de los cristianos, un modelo de relaciones entre fe y política que radicaliza excesivamente la separación entre el espacio político y el religioso.

La opción por el pluralismo político de los cristianos necesita ser profundizada en las siguientes direcciones:

- 1) la primera, promover no sólo el actuar público del laico «como cristiano» sino también en «cuanto cristiano» tomando la distinción de Maritain,
- 2) la segunda, activar la fe como factor de cultura política. No se puede reducir la fe a motivación para el actuar individual; el socialismo religioso, el personalismo comunitario y la democracia cristiana han sido muestra señera de esto,
- 3) la tercera, incidir en la cultura eclesial hacia una actitud activa respecto a la política y lo público. Discriminación positiva de las vocaciones laicales hacia la política.

Además se ofrecerán unos datos indicadores de la reanimación de la presencia de cristianos en la acción política a partir de 1998, así como un breve análisis de las relaciones Iglesia- Estado en el periodo del gobierno del Partido Popular.

1. DEL CONFESIONALISMO AL PLURALISMO

En 1978 se aprueba la Constitución. En ella se plasma la aconfesionalidad del Estado: «ninguna confesión tendrá carácter estatal» (16.3), se reconoce y ampara el pluralismo político y religioso de los ciudadanos (16.1) y de acuerdo con el respeto a las creencias de la sociedad española el Estado debe mantener «relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones religiosas» (16.3).

Esta declaración, hoy plenamente asumida, viene precedida de un largo y costoso proceso de distanciamiento de la Iglesia respecto del poder político franquista, que tiene su referente principal en el Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes* nn. 43 y 76 y el *Dignitates*

humanae, el Decreto sobre Libertad religiosa). Durante casi dos décadas las tensiones en el interior de la Iglesia habían sido fuertes entre dos iglesias: la de Cristiandad y la de Misión, en distinción de A. Alvarez-Bolado. Los movimientos apostólicos especializados de Acción Católica, sectores importantes del clero, iniciativas como Cuadernos para el Diálogo, van a ser firmes impulsores de la crítica al régimen y las privilegiadas relaciones de la Iglesia con él. Un hito de este proceso es la Asamblea Conjunta Obispos-sacerdotes (1969-1971). Por él la Iglesia abandona la legitimación del nacional-catolicismo y abraza la democracia, afirmando con ello el pluralismo religioso de la sociedad y el pluralismo político de los cristianos. La transición en la Iglesia precedió a la transición política. Y fue una de sus condiciones de posibilidad. Gracias a ello el debate constitucional no hubo de enfarragarse, por primera vez en la historia contemporánea de España, en discordia religiosa alguna.

Es en este contexto de distanciamiento de las complicidades político-religiosas del nacional-catolicismo en el que se desarrolla, con el impulso del Concilio Vaticano II, el paradigma de las relaciones fe y compromiso político que hoy siguen vigentes. ¿Cuáles son las características de este paradigma?

- a) La distinción entre la sociedad política y la Iglesia. Naturaleza y fines de una y otra son distintos. La pertenencia a la Iglesia es una opción libre y voluntaria. No se deriva de la pertenencia a una sociedad política. No al Estado confesional. «La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana. La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre» (GS 76).
- b) La afirmación de la libertad y del pluralismo político de los cristianos. «Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes» (*Octogesima Adveniens* n. 50). No a una actuación necesariamente unitaria de los católicos en un partido demócrata-cristiano. «Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente, y con todo dere-

- cho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes, aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común» (GS 43).
- c) La fe cristiana no es una ideología política ni puede ser identificada con ninguna de ellas. Como lo dice el entonces Cardenal de Madrid, Enrique Tarancón, resumiendo la doctrina eclesial sobre el asunto en la homilía ante el rey en 1975: «Este mensaje de Cristo... no patrocina ni impone un determinado modelo de sociedad. La fe cristiana no es una ideología política ni puede ser identificada con ninguna de ellas, dado que ningún sistema social o político puede agotar toda la riqueza del Evangelio». Y sigue: «ni pertenece a la misión de la iglesia presentar opciones o soluciones concretas de gobierno en los campos temporales de las ciencias sociales, económicas o políticas»³⁰⁰.
- d) La actuación socio-política de la Iglesia ha de ser a modo de «fermento» en la masa. Así lo transmite el Cardenal de Barcelona, Narcis Jubany, en una conferencia en 1979 en el Club Siglo XXI. La Iglesia es portadora de una visión de la persona como imagen de Dios, tiene una función nutricia, de ser «fermento», en el orden de los valores o ideales, de las imágenes globales del hombre y de la vida. Es una función de orden pre-político. Se trata de «una repercusión política que adopta la forma de impulsos, motivaciones, inspiración y aliento». Y añade: «De este modo la Iglesia, sin salirse de sus espacios religiosos, ejerce o debería ejercer sobre sus miembros y sobre la sociedad entera una acción de indudables repercusiones políticas... Este influjo debe ser real. Algunos objetivos o procedimientos como la justicia, la honestidad, la responsabilidad, la libertad, el respeto a la vida, la igualdad de oportunidades de todos los ciudadanos, el respeto y la promoción de todos los derechos del hombre y de los grupos humanos, deberán ser siempre respaldados. Y

³⁰⁰ AA.VV.: *Iglesia y Política en la España de Hoy*, Sígueme, Salamanca 1980, p. 139.

favorecidos por la Iglesia. Simultáneamente todos los objetivos y procedimientos contrario a aquellas normas de conducta, como el fraude, la explotación, la corrupción, el abuso de poder, el olvido de los débiles o la opresión de las minorías deben encontrar en ella también una resistencia de tipo originalmente moral»³⁰¹.

Esta orientación pastoral ha llevado a cristalizar un modelo de presencia pública que vamos a llamar «cristianos en mediaciones seculares», tomando la expresión del *Católicos en la Vida Pública*. Ha sido la teoría de la acción que ha prevalecido a lo largo de estas dos décadas.

De acuerdo con él, la forma de presencia pública modélica es aquella por la que el cristiano laico desde un discernimiento evangélico, en el ejercicio de su libertad personal, opta por el compromiso en un partido político, sindicato o movimiento social. En él se sitúa desde la ideología común, desde los lugares compartidos del partido sea nacionalista, de izquierda, liberal o conservador. Acentúa en su discurso el movimiento de encarnación, esto es, de entrada, de asunción, de misión, en hacerse de los otros, de convergencia con los otros. Su especificidad cristiana radica en las motivaciones que le han llevado y que le mantienen en su compromiso. También se expresa en las actitudes que desarrolla en su ejercicio. Actúa como fermento en la masa. Dando más importancia al testimonio callado de vida que al anuncio expreso de la propia identidad. Es una forma de presencia criptocristiana. En este modelo la acción de la Iglesia es nutricional, esto es, alimentar a la persona de los valores evangélicos, a través del alimento de la Eucaristía o bien a través de un movimiento apostólico o comunidad. En este sentido el asociacionismo laical en este modelo ejerce habitualmente una función de sostenimiento del sujeto y su experiencia creyente. En algunos casos, como en la HOAC, este sostenimiento ha implicado una formación política.

Es un modelo que habitualmente ha sido beligerante con otras formas de presencia organizadas e identificadamente católicas, a las que ha calificado de neo-confesionales. Ha sido un modelo que ha hecho justicia a una demanda ampliamente sentida, en particular, por los católicos de la España vencida: nacionalistas, socialistas y comunistas. La decisión de la jerarquía de no apoyar el proyecto de una Democracia Cristiana fue oportuna. Ha habido libertad para ser cristiano en el partido y comunista en la Iglesia en expre-

³⁰¹ *Ibíd.*, p. 128.

sión del movimiento impulsado por A.C. Comín. Por fin ha desaparecido la identificación del voto católico con un voto conservador. Por otro, ha ayudado a clarificar la acción pastoral de la Iglesia, a recentrarse en su misión evangelizadora, que es efectivamente de naturaleza específica, y a reubicarse en un estado democrático.

Sin embargo el balance histórico de este modelo muestra varias insuficiencias, de las que destacaré tres:

- a) Pérdida de identidad política y significatividad de lo cristiano. De hecho es poco relevante la aportación de cultura política de inspiración cristiana en los diferentes espacios políticos. Esta ha ido progresivamente a menos incluso en aquellos partidos que se han situado en la tradición de la Democracia Cristiana como el PNV, UCD o el PP.
- b) Alejamiento afectivo y efectivo del cristiano político respecto a la comunidad cristiana, en general, y a los curas en particular. Hay no pocas experiencias de arrojo y soledad. Consiguientemente, en muchos casos se ha dado debilitamiento de la experiencia religiosa y pérdida de primacía normativa de la fe respecto a los fines y modos de la acción política. No pocas «secularizaciones» de políticos cristianos.
- c) De modo correlativo, despolitización de la acción evangelizadora de la propia comunidad cristiana y pérdida de conexión del discurso eclesial y teológico respecto de la política, la economía, las instituciones, la cultura...

2. CRISTIANISMO APOSTÓLICO TAMBIÉN EN POLÍTICA

Actuar también «en cuanto cristiano»

La actuación cristiana en política carece de lenguaje, de discurso y de proyección pública. Por un lado hay una presión social en contra de la explicitación de lo cristiano. Pero por otro hay reticencia en el mundo cristiano a la actuación «en cuanto cristiano». Hay que promover también este tipo de actuación.

Hay una distinción que procede de Maritain respecto a la actuación pública de los cristianos, es la de actuar «como cristiano» y actuar «en cuanto cristiano». Él mismo defendía la primera y rechazaba la segunda. Entendía que en la medida en que se da esta actuación «en tanto cristiano» el bautizado compromete a la totali-

dad de la Iglesia y en particular a la autoridad eclesial³⁰², no salvándose la distinción de órdenes entre lo natural y lo sobrenatural, entre la política y la fe.

Esta distinción fue ya en su día puesta en cuestión por Y. M.-J. Congar. Dijo que era necesario completar la distinción de J. Maritain entre el «actuar en cristiano», que se impondría en todos los campos, aún el estrictamente político, pero que no comprometería más que a la responsabilidad personal, y el «actuar en cuanto cristiano» lo que comprometería a la Iglesia como tal y que debería estar limitado a aquello que la autoridad pública de la Iglesia confirmara. Pues bien, ante esta forma de pensar Congar afirma lo siguiente: «El apostolado de la Iglesia, aquel que la autoridad pastoral pública toma por su cuenta, no agota en modo alguno, la acción del pueblo de Dios. Hay todo aquello que los cristianos hacen en cuanto cristianos, bajo su responsabilidad personal, en las estructuras de la sociedad global. Este no es un compromiso de la Iglesia como Iglesia, y, sin embargo, la Iglesia está allí, en cada uno de ellos, pues es verdad, según la frase célebre de Pío XII que ellos son entonces la Iglesia, en cuanto ésta es el alma de la sociedad humana. Y sucede que, estos cristianos se agrupan para intervenir, no solamente *en cristiano*, sino *en cuanto cristianos*, según el principio de libre asociación formado en la base sin mandato jerárquico, tanto en el plano puramente religioso, como en el plano temporal, en conformidad general a las reglas de la fe y de la disciplina católicas»³⁰³.

En la mentalidad eclesial hoy dominante dos son las formas de presencia pública de la Iglesia en política: la del cristiano como cristiano, digamos anónimo, y la de los pastores en nombre de toda la Iglesia. Es necesario abrir el espacio a una tercera modalidad: la del cristiano que actúa públicamente en nombre de la fe —no decimos en nombre de la Iglesia—. Primero porque es legítimo. Esta actuación no debe ser competencia exclusiva del ministerio jerárquico. Del mismo bautismo arranca el envío a anunciar el nombre de Jesucristo hasta los confines de la tierra. Es, por tanto, tarea del tejido cristiano, de la «sociedad civil» de la Iglesia, hacer presencia pública, que necesariamente será cristiana y eclesial aunque no «en nombre de» la Iglesia. Segundo porque es necesario para romper la espiral de silencio que se cierne sobre la actuación social y política de los cristianos.

³⁰² *Esprit* 32 (1935), p. 284.

³⁰³ Yves M.-J. CONGAR: «El llamamiento de Dios», en *Iglesia Viva* 12 (1967), p. 501. Ponencia leída en el Congreso Mundial de Apostolado Seglar en Roma.

El cristiano que se adentra en la militancia política tiende a situarse en ella desde los valores comunes, renunciando no sólo a la explicitud de su inspiración sino también a los aportes más específicos de su fe cristiana. Coloca de hecho el cristianismo en situación de inferioridad cultural respecto a los lugares comunes, valores, símbolos, políticas-eje..., que están más asumidos en la cultura del partido. Indudablemente necesita trabajar ahí desde valores universalizables. De hecho, difícilmente podrá argumentar válida, persuasiva y decisivamente en nombre de su seguimiento de Jesucristo o del Evangelio. Sin embargo, hay valores originarios y específicos del cristianismo como cultura, como sensibilidad y como tradición que tienen capacidad de enriquecer el humus cultural en el que se inscriben las políticas concretas de un partido y que sin embargo hoy parece desactivado.

Es necesario superar todo complejo de inferioridad cultural. El cristianismo ha realizado aportaciones únicas y originales en la historia. Por ejemplo, el concepto occidental de libertad, fundamento y condición de la democracia no es imaginable sin el cristianismo, a pesar de que la Iglesia se aliara con las fuerzas tradicionalistas en la defensa del Antiguo Régimen frente al avance de la democracia liberal. La idea de autonomía espiritual y el derecho de libertad espiritual, previos a las ideas modernas de intimidad y libertad individuales son un producto del desarrollo histórico de un problema único, a saber, el creado por una idea de obligación moral superior y distinta a la que emanaba de las autoridades políticas. En otras religiones se deifica la autoridad. En el cristianismo Dios no se revela definitivamente a través del emperador o de sumos sacerdotes, mediadores de la divinidad en las religiones circundantes, sino en un hombre que precisamente como consecuencia de hacer de Dios-Abba y de la fraternidad humana el afán de su vida, va a ser víctima del poder político y religioso de su tiempo. Víctima que vislumbrando la muerte, lejos de huir de ella, la elige, entregándose así a Dios y a la salvación del mundo. En el cristianismo, Dios se encarna en un hombre que es víctima del poder político de su tiempo. Hay dualidad entre poder político y poder religioso. En caso de conflicto de obediencias, la fidelidad primera es a Dios. El cristiano vive de hecho bajo un derecho y un gobierno dobles, que representa un principio de desacralización del poder y por tanto de deslegitimación y desobediencia que hará posible con el paso del tiempo la emergencia de la idea de libertad individual.

Como dice R. Díaz-Salazar es necesario mantener el carácter trans-ideológico y el plus original e irreductible de la fe cristiana³⁰⁴. Si se borra esta distancia por afán de concordismo entre la cultura del propio partido y el evangelio entonces esterilizamos las posibles aportaciones de la fe a la cultura política, para enriquecerla, cuestionarla o superarla.

Conclusión fundamental: la aportación de la fe al compromiso político no se puede reducir a motivación o actitudes. No puede llegar a convertirse en un programa político pero sí representa toda una tradición de cultura política con una identidad específica. Los cristianos en política no podemos renunciar a hacer este aporte al corpus ideológico.

En el presente siglo hay tres formas de cultura política del cristianismo: el socialismo cristiano, que se desarrolló fundamentalmente en Reino Unido, Suecia y Centroeuropa en la primera mitad del siglo xx; la democracia cristiana, en Alemania, Italia, etc.; y el personalismo comunitario de E. Mounier en Francia. ¿Cabe hoy impulsar proyectos de estas características?

3. UNA CULTURA ECLESIAL ACTIVA HACIA LA POLÍTICA

Es necesario subrayar la distancia crítica de la fe hacia cualquier opción o sistema político, pero también la necesidad de la mediación política para la realización del Reinado de Dios. Hay que cambiar la sensibilidad y la cultura eclesial en relación a la política en varios aspectos. Se subrayan cuatro: la privatización de la opción partidaria en la comunidad cristiana, el rechazo a la toma de partido, la demonización del poder, y un idealismo moral dimisionario de la acción política racional.

- 1) *La privatización de la opción partidaria en el interior de la comunidad cristiana.* Es un asunto poco reflexionado. ¿En qué consiste? En una suerte de silencio que tanto el cristiano partidario como el que no lo es, tejen en torno a la militancia política. Parece que explicitar la vida partidaria es una forma de proselitismo e instrumentalización de un espacio eclesial en nombre de un partidismo que no es lugar común. La opción política crea división, es vivida como una

³⁰⁴ Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Iglesia, Dictadura y Democracia*, Ediciones HOAC, Madrid, 1981, pp. 450-451.

amenaza a la comunión. A menudo determinadas posiciones respecto a la Iglesia del cristiano político se atribuyen a ideologías ajenas, no a la fe, descalificándole así. Además al político cristiano, aunque participe en la eucaristía dominical, e incluso en una asociación laical, se le percibe a menudo como de otra organización, parece que por su militancia se ha afiliado a «otra iglesia». Queda oscurecido el hecho de que su compromiso es «a fuer de» cristiano, que así también se evangeliza y que ahí en la política se juega el reinado de Dios. No es como un catequista más de los nuestros, más Iglesia. Con el transcurso del tiempo esto se torna en pérdida de comunicación mutua, pérdida para la Iglesia de una experiencia enriquecedora que le entronca con el mundo actual, e incluso puede devenir, como tantos casos, en cierto desfallecimiento en la identidad cristiana, eclesial y evangelizadora del propio compromiso político.

En la base de estas experiencias están actuando profundos reflejos. El principal es el problema de la aceptación vital, no tanto racional, del pluralismo de ideologías y pertenencias en espacios eclesiales cada día más retroalimentados en una vivencia de comunión, en una identidad que es homogénea. En el fondo falta una vivencia normalizada sobre el hecho político y el pluralismo consecuente en la comunidad cristiana. En realidad pone en cuestión cuáles son las raíces de la pertenencia eclesial, si ésta arraiga en la fe o en otras identidades que se «cuelan de rondón». También sigue pesando una idea de que la fe es más pura cuanto menos se contamine de política. La formación política generalizada y la experiencia de doble inserción activa, en la Iglesia y en el partido político, serán probablemente los mejores caminos para esta normalización. Ésta es especialmente necesaria porque hace plausible en los medios eclesiales la militancia política. Hoy esto es una cosa de raros. Así como las figuras del catequista, el monitor y el voluntario forman parte del universo común de las parroquias, también debe incorporarse a éstas la del militante cristiano en política, el político. Hay que «elogiar la política y el compromiso político de los cristianos» (J. M. Mardones³⁰⁵).

³⁰⁵ José M. MARDONES: *Fe y política*, Sal Terrae, Santander, 1993, p. 59.

En este terreno la actitud de los curas y Obispos es decisiva. El hecho de la toma de partido crea una distancia que ha de superarse. Es cierto que un cura en el ejercicio de su misión debe ser políticamente célibe, pero ha de serlo para amar más a todos. Si la distancia debida se convierte en distancia respecto de los cristianos que están en política, flaco servicio se hace a la propia misión. La iniciativa de los encuentros de políticos católicos de diferentes tendencias con A.M. Rouco o con R.M. Carles, promovidas a raíz del Jubileo de los Políticos en Roma (2000), deben ser promovidas a todos los niveles, en diócesis y hasta ciudades y pueblos. Y con otros medios, ¿por qué no con retiros espirituales? Es una buena iniciativa que podrían promover tanto la Comisión Episcopal de Pastoral Social como las diferentes Delegaciones Diocesanas en colaboración con Apostolado Secular. Otro ejemplo es el Seminario «Cristianismo y Política» de la Diócesis de Bilbao (1999) que impulsa Gaspar Martínez, Secretario General del Obispado, donde participan más de una quincena de políticos cristianos de las diferentes opciones políticas en la provincia de Bizkaia.

- 2) *Política sí, pero toma de partido no.* La toma de partido, en opinión extendida separa, divide, contamina la fe. El caso es que sin toma de partido de Dios, no habría habido Acontecimiento Jesucristo, ni Cristología. Es más, cada uno de los principales Misterios de la vida de Jesucristo, la Encarnación, la Cruz y la Resurrección, son toma de partido del mismísimo Dios. Dios decidió revelarse en un judío del siglo I, hijo de María y de José de Nazaret. Lo hubiera podido hacer en otros momentos de la historia, sin embargo eligió aquél. O en otros lugares. O de otro linaje. No obstante acabó por encarnar el Todo en una parte, el *todo en el fragmento* (H.U. Von Balthasar). Si quería comunicar la Buena Noticia de manera significativa a la humanidad no podía adoptar otro camino. Si quería hacer avanzar el Reinado de Dios entre las personas, no podía sino hacerse hombre en todo menos en el pecado. Y existiendo el pecado, el avance del reino no podía sino tomar parte por los pobres, y emplazar a tomar partido por él o contra él.
- 3) *Respecto al poder.* Hay una demonización del poder en la sensibilidad eclesial. Uno de los aspectos que más nos cuesta digerir es el del poder. Si algo pertenece a la identidad de un partido y de un político es la voluntad de poder.

¿Es pensable una Iglesia sin ambición de evangelizar? No. Pues tampoco un partido sin ambición de lograr el poder político. Sin embargo, percibimos el poder y, particularmente el conflicto de poder, como algo preñado de maldición. Así que en lugar de insertarnos en él, lo que hacemos casi instintivamente es rehuirle. Salvarnos del poder. Creo que esto refleja cierta inmadurez. El poder es una realidad profundamente humana que acontece en toda relación. Es también radicalmente cristológico. Sin él es incomprendible el misterio de Cristo. El poder de Dios exalta a Jesús y lo sustrae del dominio del Maligno. Nuestra ética está vaciada de la dimensión del poder. Tiene mucho de «pathos», de compasión, pero poco de «cratos», de poder. Y sin embargo si algo es obvio es que la mera afirmación de un valor no transforma la realidad. El poder es una mediación básica por la que un valor abstracto se convierte en realidad vivida. Y si hay algo claro en la historia de la humanidad es que la justicia y el amor entran en confrontación de poder con la injusticia y el egoísmo. Probablemente no es extraño a esto que los que en la comunidad cristiana producen y difunden pensamiento moral y teológico excluyen de sus proyectos de vida la gestión pública o la aspiración a ella. Por otra parte, no es menos cierto que el poder en la Iglesia se espiritualiza, se invisibiliza. No hay poder, lo que hay es servicio.

- 4) *El idealismo moral.* Bastantes creyentes se instalan en un idealismo moral, en lo que algunos denominan el «prejuicio de la justicia completa». Ninguna realización política merece nuestro afecto y nuestro compromiso, pues dista mucho del ideal. Esta actitud en lugar de implicar al cristiano con la política justifica su dimisión del compromiso político. Hay un problema de aceptación del Dios crucificado, de aceptación de la ambigüedad intrínseca a toda realidad histórica, como dice J.M. Mardones. En democracia, todo avance requiere pactos entre opciones diferentes que hay en la sociedad, entre partidos, e incluso en el interior de los partidos. Las políticas trabajan siempre con recursos presupuestarios que son limitados. Muchas veces el margen de decisión real del político es muy estrecho. Pocas veces la elección es entre un bien y un mal nítidos. La insistencia permanente en lo que distancia el ideal evangélico respecto a los programas, las políticas y las ideologías puede tener una función

profética, pero también una peligrosa consecuencia: la dimisión del compromiso político.

Concluyo este apartado con cuatro reflexiones.

La fe tiene implicaciones políticas, las ha tenido en el pasado y debe tenerlas en el futuro. Si los pobres son bienaventurados a los ojos de Dios no puede ser indiferente a las consecuencias que la política tiene para el inmigrante, el indefenso, el enfermo, la viuda, el pobre. En la política se juega, no sólo, pero sí decisivamente, su suerte. La fe no puede renunciar a la política. Es matarla. La caridad es también caridad política. El tejido cristiano separa, aún demasiado, fe y política, caridad y política. Siente más propio al voluntario de Cáritas, que al político cristiano. A pesar de la Teología Política, de la Doctrina Social de la Iglesia y de la Teología de la Liberación, la caridad estructural no tiene el aprecio de la caridad personal. L. Ragaz uno de los padres del socialismo religioso, decía plásticamente, a comienzos de siglo, que los cristianos somos «buenos enfermeros pero malos médicos». En el mundo de la globalización cobra especial vigencia la caridad estructural. El indómito de la economía neoliberal sólo se puede guiar por los caminos de la justicia y los derechos ciudadanos con las bridas de la política.

La relevante, aún silenciosa, presencia de la comunidad cristiana y de los cristianos en el tejido social —en la lucha contra la exclusión, en la educación, en la solidaridad internacional, en la paz, la defensa de la vida y los derechos humanos, etc.— presenta demandas políticas que no acaban de condicionar la agenda de la acción política, que no acaban de estar presentes en el centro de las decisiones presupuestarias, legales y políticas. Véase el 0,7, la condonación de la deuda, políticas de integración ante la inmigración, precariedad laboral, no a la guerra, el Plan Nacional de Inclusión Social. Esa falta de presencia no puede resolverse desde fuera, o con atajos, sino desde la concurrencia en el interior de los órganos legítimos de los que la sociedad democrática se dota: partidos, parlamentos, gobiernos.

Habiendo personas, en particular jóvenes, con talentos para la acción política, la comunidad cristiana debe plantearse una pastoral vocacional y formativa no sólo para la dirección de la Iglesia, sino también para la militancia y la dirección política. Esta tarea comienza por salir al paso del

desprestigio de la participación política y decir de mil maneras que «la dedicación a la vida política debe ser reconocida como una de las más altas posibilidades morales y profesionales del hombre» (*Católicos en la Vida Pública*, 1986, n. 63).

En el último cuarto de siglo han prevalecido en España modelos de presencia separadores y privatizadores. No obstante en el periodo 1998-2004 se ha producido una reanimación de una presencia más abierta y explícita. Hagamos cuenta de ella.

4. CRISTIANOS EN LAS IZQUIERDAS

En 1998 coinciden dos hechos. La organización por parte del PSOE en Madrid, en la etapa J. Almunia-J. Borrell, concretamente el 3 de octubre del primer encuentro «Cristianos y Socialismo» (los siguientes serán el 24-04-1999 y el 18-12-1999)³⁰⁶. Segundo, la publicación del libro *La izquierda y el cristianismo* de Rafael Díaz-Salazar³⁰⁷ que será presentado en diversos lugares a iniciativa de IU, del PSOE y de militantes cristianos de izquierda sin adscripción partidaria. Marcan el inicio de un proceso que supone un punto de inflexión en el modelo de presencia de los cristianos en las izquierdas en España. Una presencia que se sitúa en la estela del «comunistas en la Iglesia, cristianos en el partido» de Alfonso Carlos Comín y de «Cristianos por el Socialismo» en España³⁰⁸, y que toma como referencia experiencias europeas en la socialdemocracia en Italia, Gran Bretaña, Suecia y Alemania, principalmente, donde inspirados por el socialismo cristiano y el personalismo comunitario goza de una larga tradición el cristianismo como asunto público para la izquierda.

Dos experiencias que datan del año 1993 preparan esto. La primera es la que promueven diversos cristianos a través de la Fundación Rafael Campalans, del PSC, que en 1993 (22-23.X) organiza un seminario con el título «Cristianismo y Socialismo: un diálogo a

³⁰⁶ La Comisión promotora de estos encuentros y de la red de cristianos en el PSOE está formada por Francisco J. Bermejo, Prado Pérez de Madrid, Ángel Martínez, Fernando Vidal y Carlos García de Andoin.

³⁰⁷ Rafael DÍAZ-SALAZAR: *La izquierda y el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1998.

³⁰⁸ Se constituye en 1973. Manuel REYES MATE-Alfredo FIERRO: *Cristianos por el Socialismo*, Verbo Divino, Estella, 1975. Recopilación de documentos con colaboraciones de Casimir Martí, José M. Díez-Alegría, Juan. N. García-Nieto y los propios autores.

retomar»³⁰⁹. En él participan Lluís Duch, Raimon Obiols, Joan Majó, José I. González Faus, Antoni Siurana, Josep M. Rovira Belloso, Isidre Molas y Evangelista Vilanova. Ciertamente es el PSC donde la presencia de cristianos laicos ha sido más importante. El factor cristiano fue uno de los constituyentes del PSC (el capuchino P. Llimona). Testigo de ello es José González Casanova, uno de los fundadores del FLP catalán (Frente de Liberación Popular) en los cincuenta y sesenta. Algunas personas que destacan en el último periodo son: Jordi López-Camps, director de formación de la Diputación de Barcelona, fue presidente de Cristianos por el Socialismo. Pilar Malla, ex directora de Cáritas de Barcelona y parlamentaria hasta el 2003 por «Ciutadans pel Canvi». Alex Mallorens, también parlamentario por «Ciutadans pel Canvi» y a partir de julio de 2004, Antoni Comín i Oliveres, profesor de ESADE, colaborador de *El Ciervo* y de *Cristianisme i Justícia*, hijo de Alfonso C. Comín, a invitación del propio P. Maragall.

A ellos hay que añadir especialmente dos personas. En primer lugar, Josep M. Carbonell, parlamentario del PSC en dos legislaturas, secretario de Cultura del PSC, y secretario de la Fundación Joan Maragall, así como Presidente europeo del Movimiento de Intelectuales Católicos «Pax Romana». En la actualidad es miembro del Consejo Audiovisual de Catalunya. Ha publicado sus reflexiones sobre cristianismo y socialismo en «Temps de diàspora»³¹⁰. Y en segundo lugar, la actual Presidenta de Cáritas Española Nuria Gisbert, directora de Cáritas Barcelona, que fue concejal de Bienestar Social en el Ayuntamiento de Barcelona en el periodo en que fue Alcalde Pascual Maragall.

La segunda experiencia. Es en la convergencia en 1993 entre Euskadiko Ezkerra y el Partido Socialista en Euskadi donde germina de forma más explícita este nuevo estilo de presencia. En ella se produce el encuentro entre Ramón Jáuregui y quien esto escribe. Se constituye el grupo de cristianos socialistas o cristianos en el interior del propio partido, no como corriente, sino como grupo de trabajo explícito para tender puentes entre el partido socialista y el mundo cristiano en torno a valores compartidos como la paz, la solidaridad internacional y la lucha contra la exclusión social. No es tampoco el modelo de «Cristianos por el Socialismo» más ideológico y externo a los partidos de izquierda, que teniendo un papel

³⁰⁹ *Questions de Vida Cristiana* 172 (1994).

³¹⁰ Josep M. CARBONELL: *Temps de diàspora*, Fundación Rafael Campalans-Editorial Mediterránea, Barcelona, 2003.

público decisivo, influyó más en la afiliación de cristianos que en la influencia en el interior de los mismos y sus políticas. Sus objetivos reformulados con ocasión del décimo aniversario son:

1. Contribuir por medio de actividades de sensibilización, reflexión, investigación, publicación e intercambio al desarrollo de políticas públicas a favor de la solidaridad y la cooperación internacional, la integración social, la paz en el mundo, la solidaridad con las víctimas y la reconciliación, la igualdad de género, la ética política y la profundización democrática.
2. Promover el diálogo y la colaboración entre el Mundo cristiano y el Partido Socialista, desde la naturaleza propia de cada uno, en orden a una sociedad basada en la justicia, los derechos humanos y la democracia.
3. Impulsar el compromiso cristiano en el ámbito socio-político del socialismo a través de la formación espiritual y de la acción partidaria y pública, en coherencia con las señas de identidad de la Liga Internacional de Socialistas Religiosos, organización asociada a la Internacional Socialista. Así:
 - a. Estimular la renovación de la Iglesia, contribuyendo a la expresión del pluralismo socio-político existente en su seno y a la profundización en la íntima unidad entre los valores evangélicos y democráticos.
 - b. Renovar el impulso moral del socialismo sobre la base de la espiritualidad y los valores del bien común, la prioridad de la persona, la opción por los pobres y la comprensión de la política como servicio.
4. Promover desde una perspectiva democrática el derecho a la libertad ideológica y religiosa, la laicidad del Estado y la consideración de la religión como un factor que favorece el desarrollo cívico y ético del individuo, así como el enriquecimiento de la deliberación ética en nuestras sociedades democráticas.

El periodo 1999-2003 sirve para extender en el conjunto del PSOE y de España la peculiaridad y el espíritu de esta propuesta. Lo que se hace a través del libro publicado en el año 2000 por Ramón Jáuregui y Carlos García de Andoin *Tender Puentes. PSOE y Mundo Cristiano* en coedición entre la Fundación Pablo Iglesias y Desclée, en la colección «Palimpesto» dirigida por José M. Marge-

nat. Este libro cuenta con un prólogo de José L. Rodríguez Zapatero y un epílogo de Antonio Guterres, cristiano y Presidente de la Internacional Socialista. Y compila casi 30 artículos de otros tantas personas de un lado y de otro que comparten el proyecto. Los cristianos que participan en él son Manuel Reyes Mate, Secretario de Estado de Educación en el primer Gobierno de Felipe González; José Bono, Ministro de Defensa en el primer gabinete de J.L. Rodríguez Zapatero, y Presidente de la Comunidad de Castilla-La Mancha (1983-2004); Gregorio Peces-Barba, «padre» de la Constitución y ex presidente del Congreso de los Diputados; Juan Manuel Eguiagaray, ex Ministro de Industria y coordinador del programa de Almunia para las elecciones de 2000; Josep Carbonell, parlamentario catalán; Fernando Vidal, Profesor de Sociología de la Universidad de Comillas; Francisca Sauquillo, parlamentaria europea y Presidenta del MDLP (Movimiento por el Desarme, la Libertad y la Paz), Jordi López-Camps, ya mencionado; Víctor M. Arbeloa; José M. Mardones, miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Víctor Urrutia, Director de Asuntos Religiosos en el último gobierno de F. González; Francisco Javier Bermejo, profesor de Ética y Trabajo Social en U. Comillas; Ángel Martínez, ex director de Bienestar Social en la Diputación de Bizkaia; Imanol Zubero, profesor de Sociología en la Universidad del País Vasco, intelectual de movimientos de izquierda y pacifistas; Joaquín García Roca, profesor de la Universidad de Valencia, miembro de *Iglesia Viva* y referencia del voluntariado en España; Adela Cortina, Catedrática de Ética de la Universidad de Valencia, máxima referencia en Ética en la empresa; Pilar Malla, citada más arriba; M. Isabel Zaldívar, cooperativista y hoacista; y Carlos García de Andoin, quien esto escribe.

El libro ha sido presentado a lo largo de dos años en 23 ciudades españolas. Han intervenido secretarios generales de comunidades autónomas como Marcelino Iglesias (Aragón), Patxi López (Euskadi), José Montilla (Catalunya), José Bono (Castilla-La Mancha), Emilio Pérez Touriño (Galicia), Ignasi Pla (Valencia), Francisco Javier Aldama (Logroño) y Ramón Ortiz (Murcia), así como otros líderes de ciudades y provincias: Ángel Oliveras, José Ignacio Pastor, Felipe López, A. Foche, Eduardo González, José Ángel Calle, Emilio Melero, Juan José Sota, Clemente López, Francisco Abellán... También han participado representantes del mundo cristiano como los obispos Alfonso Millán (Zaragoza), Rafael Sanús (Valencia), Javier Azagra (Murcia) y Joan Carreras (Barcelona); los Vicarios Generales de Cádiz, Fructuoso Antolín Camacho

y de Tenerife, Bernardo Álvarez; e intelectuales como José María Mardones y Alfonso Álvarez Bolado; los jesuitas Manuel Plaza y José M. Margenat; y los sacerdotes, Manuel Espina y José Luis García (HOAC).

En el ámbito de Izquierda Unida hay una extendida experiencia de militancia cristiana de base. Comunidades de base, movimientos apostólicos obreros y otras asociaciones laicales miran con especial simpatía a esta fuerza política. En ella destacan en la actualidad la presencia del cristiano asturiano Rubén Fernández, Secretario de Organización de IU y de Jaume Botey, que ha sido presidente de IU en Cataluña. Y, particularmente, Javier Madrazo, consejero de Vivienda y Asuntos Sociales del Gobierno Vasco, desde 2001, y Coordinador de Ezker Batua, la organización de Izquierda Unida en el País Vasco. Este dirigente es militante de la HOAC y colaborador de *Noticias Obreras*. Fue responsable de formación en Bizkaia (1983-1989) y presidente diocesano (1989-1993)³¹¹, así como profesor de religión en el Instituto de Enseñanzas Medias del barrio bilbaíno de Rekalde.

Es en esta federación vasca hay, además de Javier Madrazo, un significativo grupo de laicos que pertenecen a diferentes comunidades y movimientos de Iglesia y ejercen importantes responsabilidades políticas. Cabe citar a Javier Deán, Viceconsejero de Vivienda del Gobierno Vasco, laico asociado a Adsis; Igor Irigoyen, Director de Cooperación al Desarrollo del Gobierno Vasco, miembro de Itaka (escolapios); Julia Madrazo, Teniente Alcalde y concejal de Urbanismo del Ayuntamiento de Bilbao, hoacista; Conchi Bilbao, parlamentaria vasca por Vitoria, ex religiosa y también hoacista, como M. José Ruiz, concejal del Ayuntamiento de Vitoria; Pablo Arechavala, Director General de Vivienda, vinculado a los PP. Trinitarios como también Iñaki Urkiza, concejal de Vivienda y Bienestar Social en Getxo; Sonia Samaniego, Directora de Vivienda y Arquitectura del Gobierno Vasco, antes militante de Geideak-Movimiento de Jóvenes de Acción Católica y ahora de la HOAC; y Marta Fernández, de Acción Solidaria, Responsable del Área de Política Social de Ezker Batua.

³¹¹ En 1983 se constituye en la nueva etapa la primera Comisión Diocesana de la HOAC en Bilbao. Josu Olaskoaga, militante de CC.OO., es el primer presidente y Javier Madrazo responsable de Formación hasta 1989. En este año J. Madrazo asume la responsabilidad de representación, cargo que ocupa hasta 1993. Afiliado en 1983 al PCE-EPK, a partir de 1993 será miembro de la ejecutiva de Euskadi como Responsable del área de Movimientos Sociales. Es Coordinador de IU-Ezker Batua del País Vasco desde la IV Asamblea en diciembre de 1995. Y parlamentario vasco desde 1994.

En otras izquierdas como el Bloque Nacionalista Gallego y Euzkerra Republicana de Catalunya hay también una notable presencia que se escapa a la información de que disponemos.

Todo este movimiento retoma la tradición de presencia de los cristianos de izquierda de las décadas de los 60 y 70 en España, al que R. Díaz-Salazar recoge en el libro *Nuevo Socialismo y Cristianos de Izquierda*³¹². Es una presencia política basada en el seguimiento a Cristo en orden a la construcción del Reino de Dios, donde se vincula la fe con un compromiso decidido por los pobres y contra toda forma de desigualdad y dominación. Es un compromiso cimentado en una formación cristiana integral y en una eclesialidad activamente vivida a través de la comunidad o movimiento apostólico. Es una experiencia confiada en las posibilidades del evangelio para insuflar espíritu a la política.

En palabras de Rafael Díaz-Salazar, profesor de sociología, el cristianismo es uno de los yacimientos que ha de explorar el socialismo para dotarse de espíritu para un futuro distinto. La aportación del cristianismo a la izquierda se sitúa en un punto de encuentro ético-cultural. Se basa en la primacía evangélica de los últimos y en la cultura samaritana. La primera crea una «especial sensibilidad por conocer y transformar las condiciones de vida en que se encuentran los últimos de cada sociedad»³¹³. La segunda «posee una peculiar antropología política de la solidaridad que puede convertirse en un antídoto de la despolitización de los ciudadanos»³¹⁴. La cuestión que la izquierda tiene planteada es cómo responder a una sociedad de los dos tercios y a una sociedad mundial 20 rico: 80 pobre sobre la base de una ciudadanía satisfecha a la búsqueda de su propio interés.

El principal factor crítico que puede orientar la política es la «espiritualización de la política»³¹⁵. Así lo afirma Fernando Vidal, profesor de Sociología de la Universidad de Comillas, presidente de la Fundación Hogar del Empleado, miembro de C.V.X. y de la promotora de Cristianos en el PSOE.

Fernando Vidal defiende que para que la praxis partidaria no degenera en mera tecnología mediática de persuasión, dominación y alineación autoritarias y pragmatismo escéptico es preciso el es-

³¹² Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Nuevo Socialismo y Cristianos de Izquierda*, Ediciones HOAC, Madrid, 2001.

³¹³ Rafael DÍAZ-SALAZAR: *La izquierda y ...*, o.c., p. 354.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 303.

³¹⁵ Fernando VIDAL: «Cuando el acontecimiento espiritualiza la política» en *Sal Terrae* 1.078 (2004), p. 376.

píritu político. Describe este con diez caracteres. «Reconciliación», como posibilidad de regeneración, ante el hecho de la extrema rivalidad que se da entre correligionarios de un mismo partido. «Singularidad», como reconocimiento del otro por su nombre propio pues es en la política el ámbito donde más se conculca este principio, por su inclinación a pensar la sociedad en colectivos y categorías burocratizadas. «Lo importante desde la espiritualidad política es dejarse interpelar por las asimetrías, las historias ocultas, la vida cotidiana casi invisible de la gente, por la opinión real, por lo que ocurre en la vida real de la gente». «Contemplación», como apertura a la realidad tal cual, pues la política está falta de investigación y de contemplación. «Meditación». El altísimo nivel de actividad impide meditar los hechos y discernir las políticas a impulsar. «Vulnerabilidad». Como la disposición del político a exponerse vulnerablemente a ser alterado, pues a menudo vive seguro pero preso de su discurso sobre sí o sobre su doctrina política. «Responsabilidad», como aproximación no intelectual sino integral al sujeto que siente cómo se responsabiliza uno ante la apelación del otro y de los acontecimientos. «Humildad», como cuestionamiento a la extremada ambición por poseer el control de las cosas. «Esperanza» pues la política no puede ser sino «la realización de estrategias medias y posibles al servicio de esperanzas largas y necesarias», bien fundadas. «Descentramiento», como una forma de habitar los lugares del poder que sale de su vida pautada hacia las encrucijadas de los márgenes. Vivir al margen del centro para normalizar lo insolidariamente excluido. «La solidaridad con los excluidos» como solidaridad de posición social, pues si el eje político de nuestro tiempo es el empoderamiento solidario de los sujetos, la exclusión no sólo es un campo de acción, sino la perspectiva más crucial de la sociedad. La espiritualidad política conjura el peligro del moralismo; un excesiva insistencia en los valores sin integrar también las prácticas, los sentimientos, las creencias y el sentido en la cultura pública.

La reacción de los partidos a esta presencia de los cristianos no es homogénea. Es particularmente compleja la acogida del PSOE a una iniciativa cristiana asociada y explícita en su interior. La dirección federal del PSOE tiene dificultades para ello. Al peso de los sectores más laicistas se suma el apoyo de influyentes líderes y grupos de opinión, así como una visión de lo cristiano demasiado mediatizada por la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado. También la configuración de lo católico y lo laico como elementos de diferenciación de la oferta política, a raíz de los estrechos vínculos entre la política popular y la jerarquía.

El ministerio eclesial valora la iniciativa, pero la mira con distancia. Temen una instrumentalización del PSOE o una contaminación socialista de la comunidad cristiana. También da vértigo la posibilidad de relación pública con el mundo socialista. El amparo en un ministerio de comunión, sin embargo, no debe ser razón para evitar un diálogo fluido. También ahí se juega la evangelización, y desde luego el compromiso de muchos cristianos. Es fácil decir que han de promoverse las vocaciones a la política. Pero éstas no pueden ni ejercerse ni madurar sin la toma de partido. El ministerio debe estar cerca también en la toma de partido. Y es especial labor proveer de formas diferentes de formación y, sobre todo, de alimento en la espiritualidad cristiana desde y para la acción política. Clodovis Boff ya planteó las insuficiencias de una pastoral que en la práctica abandona al cristiano político a su suerte: el desenganche eclesial y la ineficacia política de los cristianos³¹⁶. Sería deseable el aprecio y el apoyo a estas experiencias de grupos de cristianos que, desde el interior de un partido, buscan tener puentes entre partido y mundo cristiano, y abrir el partido y sus políticas a las aportaciones y demandas del mundo cristiano.

5. CATÓLICOS EN EL CENTRO-DERECHA

En noviembre de 1999 la Fundación Universitaria San Pablo-CEU, de la Asociación Católica de Propagandistas, convoca un Congreso bajo el título «Católicos y Vida Pública» (5/7-XI-1999). Con un nuevo formato más masivo, eclesial y público relanzan la tradición de las Conversaciones, en los años cincuenta las Conversaciones de Gredos y las Conversaciones de San Sebastián, de las que José L. López Aranguren dijo eran «las dos empresas quizá más prometedoras para el rejuvenecimiento del catolicismo español»³¹⁷; y en los noventa las Conversaciones de Montepíncipe cuyo objeto era «abrir perspectivas a la acción de los cristianos en una sociedad secularizada y plural, tanto en el campo de la cultura como en el de la acción política»³¹⁸.

³¹⁶ Clodovis BOFF: «Os cristaos e a questao partidaria», en AA.VV.: *Cristaos: como facer política*, Vozes, Petrópolis 1987, p. 13-21.

³¹⁷ José Luis L. ARANGUREN: *Catolicismo, día tras día*, Editorial Noguer, Barcelona, 1955, p. 208.

³¹⁸ AA.VV.: *Cultura cristiana y acción política*, Fundación Universitaria San Pablo-CEU, Madrid, 1992, pp. 9-10.

Al primer Congreso le suceden, año tras año, otros centrados en nuevos temas. «Educar para una nueva sociedad» (2000); «Retos de la nueva sociedad de la información» (2001); «Desafíos globales: la Doctrina Social de la Iglesia hoy» (2002); «¿Qué cultura?» (2003) y «Europa» (2004), cuyas ponencias son publicadas en sendos tomos por la B.A.C. los dos primeros y después por la Fundación Santa María. Los Congresos han resultado un éxito de convocatoria. Han sabido conjuntar la reflexión universitaria sobre temas actuales, la aportación de profesionales cristianos en campos diversos, la presencia de políticos importantes del centro derecha español y europeo —Jaime Mayor Oreja, el parlamentario popular; Eugenio Nasarre, Secretario de Estado de Educación en el primer gobierno del PP, Presidente de la Comisión de Educación del Congreso en el segundo, y coordinador del programa popular; Nicole Fontaine, presidenta del Parlamento europeo por el grupo popular; Amalia Gómez, Secretaria de Estado de Asuntos Sociales con Javier Arenas, del grupo democristiano sevillano, del que se descolgó el Ministro de trabajo, Manuel Pimentel, por una política de inmigración dirigida desde Interior; veteranos políticos como Marcelino Oreja Aguirre, Leopoldo Calvo Sotelo, José M. Gil Robles, Luis Suárez, Juan Antonio Ortega y Díaz Ambrona, José Manuel Otero Novas, Iñigo Cavero—; la participación de líderes y miembros significados de los nuevos movimientos eclesiales —Roberto Formigoni de Comunión y Liberación, Presidente del Gobierno de Lombardía; Kiko Argüello, Fundador del Camino Neocatecumenal; Andrea Ricardi, líder de la Comunidad de San Egidio—, así como la concurrencia de obispos y autoridades eclesiásticas más relevantes del país —el Nuncio Manuel Monteiro de Castro y el presidente de la Conferencia Episcopal, Antonio M^a Rouco, en las sesiones de inauguración así como en la Eucaristía de conclusión emitida por TVE—.

Estos Congresos no pueden separarse de la tradición de la Asociación Católica de Propagandistas de influir en la acción política española a través de la formación de redes de influencia y de líderes cristianos en la órbita liberal y conservadora. La AC de Propagandistas ha impulsado hasta cuatro olas de cristianos en la acción política. La primera en 1931, en la que a través de la influencia del periódico *El Debate*, crea Acción Popular, de la que será dirigente José M. Gil Robles. Esta se convertirá en el núcleo de la CEDA con una pretensión de fondo, la de «formar con todos los mimbres (maurismo, carlismo, regionalismo, el movimientos social corporativo, el nacionalismo vasco, las grandes personalidades indepen-

dientes) el gran partido católico», en palabras de José M. García Escudero³¹⁹. La segunda ola se inscribe en la apertura del régimen franquista de la que es especial protagonista Alberto Martín Artajo el Ministro de Exteriores que promueve y firma el Concordato con la Santa Sede, así como los tratados hispano-norteamericanos en 1953. La tercera ola se produce en el tardofranquismo. En el gobierno de Arias Navarro hay una importante presencia de propagandistas entre las que destaca el Ministro de Obras Públicas Federico Silva, primer presidente y fundador de Alianza Popular. La cuarta se produce con los gobiernos ucedistas. En el primer gobierno de Adolfo Suárez hay varios ministros Marcelino Oreja Aguirre, Ministro de Asuntos Exteriores —posterior Comisario europeo—, Landelino Lavilla, Ministro de Justicia; José M. Otero Novas, Ministro de la Presidencia; Iñigo Cavero, Ministro de Educación; y Leopoldo Calvo-Sotelo, Ministro para las Relaciones con la Comunidad Europea, que posteriormente sería Presidente de gobierno. Buena parte de ellos, miembros del llamado grupo «Tácito» cuyo objeto era reflexionar sobre las transformaciones jurídicas y políticas que España habría de acometer durante la época de la Transición.

Ni de los participantes ni de los organizadores de este Congreso, cuya máxima referencia es Alfonso Coronel de Palma, Presidente de los Propagandistas y de la Fundación San Pablo-CEU, no parece que hayan emergido líderes políticos para una quinta ola o al menos no parece que tengan una posición importante en el Partido Popular. La mayoría de los protagonistas democristianos de la transición española están, a causa de su avanzada edad, retirados de la vida pública o en segunda fila. Sin embargo, es posible que el conjunto de las redes y el clima creado en torno al Congreso junto a la ascendencia partidaria de dirigentes católicos democristianos o no de otras matrices como Javier Arenas, Jaime Mayor Oreja, José M. Michavilla y Federico Trillo y, por supuesto, Eugenio Nasarre, activo miembro de la FAES —Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales— haya sido determinante para la mejora de relaciones del Gobierno popular con la jerarquía católica a partir del año 2000. El Jubileo de los políticos y los Encuentros posteriores de parlamentarios con A.M. Rouco en Madrid promovidos, particularmente, para la superación de los miedos de aplicar una

³¹⁹ José María GARCÍA-ESCUADERO: «D. Ángel Herrera y El debate en la evolución de la Iglesia y el catolicismo español», en *Aproximación a la Historia social de la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, Madrid, 1979, p. 229.

política fiel a las demandas de la Iglesia: en materias de asignatura y profesores de religión, aborto, biogenética, eutanasia, familia y financiación de la Iglesia.

Esta tensión la puso de manifiesto Jaime Mayor Oreja en la Conferencia extraordinaria³²⁰ que impartió en el primer Congreso en 1999 cuando dijo que en el terreno de las relaciones Iglesia-Estado la primera obligación de un político miembro de la Iglesia «radica en trabajar a favor de la tolerancia» y «por el respeto de la pluralidad y la libertad religiosa». Si hubiera que buscar un ejemplo de lo que «no debe hacer un católico en política, ese ejemplo sería el de fomentar la radicalidad, la intransigencia, el fanatismo o la intolerancia religiosa», «dividiendo a los ciudadanos y creando problemas sociales y políticos de muy difícil solución». Concluía el católico «debe poner siempre en acento en la convivencia y en la tolerancia de la sociedad en la que vive, hasta el punto de liderar precisamente esa tolerancia y esa convivencia». Argumentaba que «la opinión pública de cada tiempo y lugar deben ser tenidas en cuenta a la hora de adoptar una decisión política», que «no podemos pretender imponer nuestros criterios morales a una opinión pública que, en algunos aspectos determinados y en algún momento dado, no los comparte» y que es preciso lograr un «equilibrio entre las convicciones personales y el espíritu de los tiempos para incidir en la evolución social desde la propia sociedad y no desde el anacronismo». Concluía que había que tener en cuenta las limitaciones de los políticos católicos, pues en muchos casos «administramos esos estados de opinión más que liderarlos». Y en caso de poder liderar este papel «descansa más sobre la convicción que sobre la imposición». «La especial responsabilidad de un católico es profundizar en que esa posibilidad de influir en la evolución de los estados de opinión, mediante la convicción, la tenacidad y el tiempo, sea la única posible».

Una reflexión que merece realizarse es la facilidad con la que una perspectiva realmente partidaria dentro del mundo cristiano, —a pesar de una intervención socialista como la de Antonio Guterres—, se recubre de carácter universitario, comunión eclesial y pluralismo político de modo que el ministerio pastoral tan sensible a la distancia irreducible entre fe y política, no sólo no tiene problemas para estar sino tampoco para presidir y acompañar una opción tan política como ésta en la historia española. Alfonso

³²⁰ Jaime MAYOR OREJA: «Los católicos en la vida pública» en AA.VV.: *Católicos y Vida Pública. Actas del Congreso*, BAC, Madrid, 2000, pp.29-32.

Carrasco Rouco, sacerdote sobrino del Arzobispo de Madrid Antonio M. Rouco ha sido nombrado consiliario de la A.C de Propagandistas.

Otra iniciativa a destacar es la que protagoniza la A.C de Propagandistas con la Asociación E-Cristians de la que a continuación hablaremos: La «Convención Cristianos por Europa» cuyos presidente y vicepresidente son respectivamente Josep Miró i Ardevol y Alfonso Coronel de Palma. Ésta es inicialmente una reunión dirigida a movilizar el debate del laicado católico y de la opinión pública a favor del reconocimiento de la dimensión cristiana en la Constitución europea. Se reúne el 8 de diciembre de 2002 y fruto de los debates elabora el Manifiesto de Barcelona que sobre la base de la aceptación de la aconfesionalidad del Estado dice así: «La realidad cristiana es, además de raíz y base de la civilización europea, sin la que sus fundamentos carecen de explicación y de sentido, una realidad comunitaria, pública, viva y actuante, que debe ser asumida como tal por el futuro Tratado Constitucional Europeo y los marcos jurídicos que del mismo puedan derivarse. La neutralidad no consiste en negar la dimensión social de la conciencia cristiana de la mayoría del pueblo de Europa, sino en reconocerla al lado de otras concepciones globales religiosas y no religiosas con las que dialoga para conseguir el bien común europeo y la fraternidad universal».

Al hilo de esta experiencia se crea la Red por una Europa unida «eurocristians.org», especialmente vinculada a la Universidad Abat Oliva-CEU en Barcelona. Es un «proyecto de los cristianos europeos de todas las confesiones con el objetivo de utilizar Internet como herramienta de comunicación y movilización para promover iniciativas sobre los valores de la Unión contenidos en sus textos legales, las fuentes de estos valores, el ecumenismo y el diálogo interreligioso como una base de la unidad europea, y las actividades de la Comisión y del Parlamento Europeo para promover la implicación activa de los ciudadanos. «Los ciudadanos europeos cristianos tenemos el deber de movilizarnos y de explicar nuestras propuestas a nuestros políticos en Europa, especialmente escribiéndoles cartas por e-mail». No es ajena a esta red la movilización de carácter ecuménico de más de 150 movimientos cristianos que tiene lugar el 8 de mayo de 2004 bajo el lema «Juntos por Europa» en Stuttgart.

Otra iniciativa que merece la pena resaltar es la que protagoniza el ya mencionado Josep Miró i Ardevol. A mitad de legislatura, en el año 2001, decidió abandonar la concejalía por Convergencia i

Unió en el Ayuntamiento de Barcelona para dedicarse a la promoción de la presencia pública de los cristianos en la sociedad. Cristiano de parroquia, ex parlamentario catalán de CiU y director del Centro I+D de la Universidad Abat Oliva-CEU —de la que también es titular la A.C. de Propagandistas— ha promovido diferentes iniciativas como las anteriormente mencionadas a través de la Asociación E-Cristians creada en el año 2000 con un importante apoyo económico de la Generalitat de Catalunya.

El objeto de E-Cristians es promover «la presencia de la concepción cristiana en el espacio público, es decir, hacer llegar los fundamentos, el sentido y la interpretación cristiana a toda nuestra vida colectiva (política, social, cultural y económica) incidiendo de manera específica en los medios de comunicación, en especial en las nuevas tecnologías, como es el caso de Internet». Forman parte de esta asociación entre otras, la Federación de Cristianos de Catalunya, Comunión y Liberación, Regnum Christi, el Movimiento de los Focolares, la propia A. C. de Propagandistas y el Arzobispado de Barcelona. Su actividad fundamental se centra en una web E-Cristians, que incorpora en la primavera de 2004 el diario online «ForumLibertas.com», a través de los que toma y divulga «la» posición católica en todos los asuntos culturales y políticos. El Editorial del diario online, propone ante la agenda política del Gobierno de J.L. R. Zapatero promover una «alternativa católica». Así definen para este momento cuatro tareas fundamentales «primera, mover a los católicos a la acción compartida portadora de sentido y a la unidad de propósito; segunda, formular una alternativa a la política fundamentada en la ideología del laicismo y la desvinculación, y desarrollarla mediante una corriente social organizada capaz de hacerse presente en el espacio, en la vida pública, de incidir en la agenda política española; tercera, vivir todo el proceso desde la intensidad de la vida de la fe, del asombro ante el misterio y del encuentro siempre renovado en Jesucristo; y cuarta y última, tener la capacidad para ir transformando los proyectos y las proposiciones de vida en común en términos que interesen a la mayoría de la sociedad, no por renuncia a nada fundamental sino para mostrar una mayor capacidad de solución y un mejor espíritu de servicio y entrega» (30-8-2004).

Esta acción se dirige a presionar a los partidos a los que consideran que votan los católicos como el Partido Popular y Convergencia i Unió con el objeto de incidir en sus políticas. Así por ejemplo E-Cristians afirma que «Convergencia democrática continúa su caída acelerada hacia posiciones contrarias a los católicos»

(29-07-2004) saliendo al paso de las declaraciones de Felip Puig, número dos de Convergencia Democrática con el objeto de adaptar la política del partido a los nuevos modelos de familia que conviven en nuestra sociedad, como los de las parejas homosexuales. En el Editorial de ForumLibertas (1-09-2004) ante el posible cambio de la postura del Partido Popular a favor de tal matrimonio le preguntan: «¿dónde está el límite?», y le recuerdan que la mayoría de católicos, sobre todo aquellos que se consideran practicantes, votan al PP, y que deben escuchar sus demandas. Les acusan de aprovecharse de que es un voto cautivo, «porque su voto al PSOE o a Izquierda Unida está descartado de antemano», y les amenazan con la abstención diferencial, quedarse en casa, que fue uno de los factores determinantes que propició la caída de CiU. En el propio ForumLibertas Josep Antoni Duran i Lleida portavoz en el Congreso de CiU escribe un artículo en el que defiende «como lo hacía el ex primer ministro socialista francés Lionel Jospin, la compatibilidad de reprobar y combatir la homofobia sin dejar de ser contrario al matrimonio homosexual» (25-6-2004).

Esto no es casual. Responde a un diagnóstico crítico sobre las políticas de CiU y PP. A una pregunta que en la revista *Arbil* n.º 77 (2004) el cielino navarro Fernando Vaquero le plantea a Josep Miró i Ardevol si puede seguir sosteniéndose el apoyo electoral de los católicos al Partido Popular y a CiU, en sus respectivos ámbitos, él responde: «Creo que sí, pero no de una manera incondicional. Nuestro criterio debe ser romper organizadamente con la idea de que el voto católico es un voto cautivo, cuyo valor por tanto en el mercado es cero. Debemos apoyar a los partidos que más se aproximan a nuestras posiciones en términos concretos, pero no dudar en criticarlos cuando no es así. Ésta es la línea que inspira a E-Cristians. Seamos fuertes, y organizados en la sociedad, y los partidos adaptarán mejor sus actuaciones a nuestras propuestas. Si estamos desorganizados, fragmentados, o nos entregamos de pleno a uno de ellos, carecemos de toda relevancia».

En la base de estas iniciativas existe un proyecto de presencia pública extremadamente coherente, inspirada en el carisma de Comunión y Liberación. En la revista *Arbil* n.º 75 expone de modo sintético un conjunto de 16 «Criterios para la acción pública de los católicos». Resumidamente se trata de: «Reconstruir el sujeto cristiano, tanto personal como colectivo en el espacio público, en España y en Europa», de «rehacer el sentido de pertenencia a la Iglesia» y la «unidad eclesial en el ámbito del Magisterio» y «de construir la unidad de acción pública de los católicos en lo que se refie-

re a la fe, buscando sinergias entre las diversas experiencias». A este propósito subyace un diagnóstico que se cifra en que «el nuestro no es un problema de número, sino de desunión», y «falta de unidad de propósito» y que «sólo la acción en el espacio público puede resolver el problema de una debilidad de presencia social, que no es numérica, sino de no acción». «La acción está vinculada al compromiso por lo que es necesario promover el compromiso masivo de los católicos en la acción política y sindical, estableciendo estructuras transversales de formación y reconocimiento. A ello se añaden graves carencias de formación en fundamentos doctrinales y en Doctrina Social de la Iglesia especialmente grave entre los que se dedican a la vida pública, política, empresarial, sindical, y el movimiento asociativo en general. Y carencias en el campo esencial de la comunicación. Necesitamos instrumentos de calidad, que profesionalmente busquen la excelencia más potente y con voluntad de incidir sobre la sociedad. Es necesario recuperar la necesidad de la moral sin confundirla con el moralismo y criticar y poner en evidencia las contradicciones de la sociedad fundamentada en el laicismo de la exclusión religiosa. Todo esto necesita de una reconstrucción de la pertenencia a la Iglesia en términos reales y no ideológicos significa rehacer de la intensidad de vínculos comunitarios que nos unen y comporta también la concepción de la Iglesia como hogar real y sensible de Dios que nos acoge. Es precisa la revitalización del rito y la tradición que crea significados comunes y da sentido al espacio social.

Este proyecto tiene valores positivos a considerar. Especialmente el carácter cultural de su propuesta, así como su reivindicación de la presencia de la fe en el espacio público. Especialmente positivo es el debate propiciado acerca del cristianismo en la Constitución europea. Puede en efecto movilizar una tradición de presencia pública de los cristianos que se encuentra bastante mortecina. Pero choca con un hecho tozudo, el pluralismo interno y legítimo de los cristianos en todos los órdenes, no sólo en el político, también en el teológico, en el antropológico, en el eclesiológico y en el moral, como he puesto de manifiesto en otros trabajos³²¹. Incluso en el interior de la tradición democristiana como ejemplifican las reflexiones de Jaime Mayor Oreja, arriba recogidas. Su futuro es incierto, mas aún si la renovación del PP conlleva un nuevo giro al centro y

³²¹ Carlos GARCÍA DE ANDOIN: *La pretensión pública de la fe. Dos estrategias laicales. HOAC y Comunión y Liberación*, IDTP-DDB, Bilbao, 1994. Especialmente los capítulos 5, 6 y 7.

un alejamiento de las políticas más favorables a la dirección del episcopado.

6. CRISTIANOS EN PARTIDOS NACIONALISTAS

Podíamos haber colocado esta reflexión en el marco de la anterior. De hecho ya hemos citado a CiU en varios momentos. La razón es que comparten en el fondo un elemento común: la vinculación entre patria y religión, o lo que es lo mismo la religión como factor de identidad y cohesión de un pueblo y su cultura. Fijémosnos que también entronca con esta tradición la defensa del estrecho vínculo entre Europa y civilización cristiana. Pues bien. La diferencia estriba en que una es la patria España, mientras la otra es la patria Catalunya, Euskadi o Galiza. Lo católico desde la propia reconquista, particularmente en la constitución de España como estado con los Reyes Católicos y después en el nacional-catolicismo, es un factor determinante de la identidad nacional.

Por su parte, la Iglesia en las diferentes nacionalidades, como reacción a la nueva cultura secularizante de la revolución industrial y al movimiento obrero, primero y después, en el franquismo, como único espacio de libertad, ha sido también un factor clave de la toma de conciencia y configuración de la identidad socio-cultural y política. El manifiesto del Partido Nacionalista Vasco en 1908 decía que su objetivo era «que el pueblo vasco siga fervorosamente las enseñanzas de la Iglesia católica, apostólica, romana, como las siguió y observó en tiempos pasados, con exclusión absoluta de toda doctrina condenada por ella». A lo largo de la dictadura la labor de recuperación de la lengua y tradiciones propias y la religiosidad popular en torno a los centros de formación de sacerdotes como Seminario de Vitoria, la actividad de los movimientos apostólicos como Herri Gaztedi, a santuarios (Begoña, Arantzatzu, Estíbaliz) y monasterios (Montserrat, Poblet, Lazkao...) es buena muestra de ello. Esto que por un lado une, por otro opone.

En segundo lugar, comparten en una medida la tradición democristiana. No todos los católicos del PP, pero sí los más de ellos, se identifican como demócratacristianos. La mayor parte de ellos son figuras veteranas, aunque hay algunos relevos ya mencionados. Los democristianos españoles son una tradición de unos grupos creados en torno a los sesenta que no acabaron por cuajar en partido político en el marco de la transición política. Recuerden el inten-

to de Joaquín Ruiz Jiménez y de J.M. Gil-Robles³²². El Partido Popular no es como tal un partido democristiano. Lo que hoy se conoce como sector democristiano en el Partido Popular es una confluencia, a principios de los noventa, de la tradición de cristianos conservadores que ejercieron el poder político en el franquismo con restos democristianos y liberales de la implosión de UCD. Un sector que se ha visto renovado por algunos nombres ya mencionados.

Sin embargo los que dan cuerpo partidario a la tradición democristiana en España son precisamente los partidos nacionalistas. La conjunción entre liberalismo católico y catolicismo social que se prepara en el primer tercio del siglo xx y que acaba por imponerse en Europa tras la segunda Guerra mundial donde cuaja es en el Partido Nacionalista Vasco y Unió Democrática de Catalunya, socio miembro de Convergencia i Unió, en el largo exilio tras la Guerra civil. De hecho son socios fundadores de la Internacional Democristiana en la década de los cuarenta, si bien el Partido Popular ha logrado la expulsión del PNV de la IDC a finales de los noventa. Ello no obsta para que en el interior de estos partidos nacionalistas de hecho convivan junto a la tradición democristiana al menos dos tradiciones políticas más la liberal y la étnica, también llamada identitaria o cultural. Así pues la tradición democristiana se bifurca en el centro-derecha español y en los nacionalismos periféricos, en una distancia que arranca de la Guerra Civil cuando el PNV y Unió Democrática participan en el Gobierno de la II República y pierden la guerra con todo el frente republicano.

A pesar de lo que comparten es mucho lo que les separa. La peculiaridad de cada uno exige por ello un tratamiento diferenciado. Por otro lado aunque nos centremos en CiU y el PNV no podemos olvidar que Ezquierda Republicana, Bloque Nacionalista Gallego y Eusko Alkartasuna son de izquierda y también, sino más, nacionalistas.

Los cristianos nacionalistas no han protagonizado iniciativas del tenor de las apuntadas en los dos anteriores apartados, en estos años. Paradójicamente la tradición democristiana más genuina está particularmente muda. En ello incide por un lado la negociación de la identidad a la baja en una sociedad plural y secularizada, donde la seña católica no parece la más aconsejable para los

³²² Los partidos que se reclaman de esa tradición en la transición son Unión Democrática Española (Alfonso Osorio y otros), Partido Popular Demócrata Cristiano (Álvarez de Miranda), la Federación Popular Democrática (Gil Robles), Izquierda Democrática (J. Ruiz Giménez) y la Asociación Democrática Española (Federico Silva Muñoz) que escindida de UDE, constituyó Alianza Popular.

partidos «atrapalotodo» de las democracias occidentales. No en vano los procesos de secularización en estas comunidades, vasca y catalana, se han dado de una manera más brusca y acelerada.

Sin embargo, la ausencia de iniciativas explícitas no quiere decir que no haya dirigentes nacionalistas cristianos, así como muchos militantes, y que se den potentes conexiones entre la política nacionalista y la comunidad cristiana.

En la situación vasca. Si bien la defensa de la lengua y la cultura así como la reivindicación de la democracia fue el principal vaso comunicante entre nacionalismo e Iglesia, hoy éste acontece acerca del compromiso por la paz. Buena parte del tejido eclesial y la mayoría del clero, así como obispos, se identifican con un modelo nacionalista de salida al largo conflicto violento. ¿Cuáles son sus rasgos? La defensa del diálogo político con ETA y la izquierda abertzale para acabar con la violencia sobre la base de un planteamiento ético: la reivindicación de la autodeterminación como una reivindicación moral y justa, insatisfecha por el Estado español, porque efectivamente existe un Pueblo Vasco como tal sujeto político con una tradición milenaria. José M. Setién publica en 2003 *De la Ética y el nacionalismo* sendos escritos dirigidos a salir al paso de los dos documentos más significativos de los obispos españoles: el Epílogo de Fernando Sebastián al libro con el que la CEE demuestra a través de textos, la condena de la Iglesia al terrorismo de ETA desde finales de los sesenta³²³; y la Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal sobre el terrorismo en España y sus causas (noviembre de 2002). Pues bien ahí dice: «El punto de partida básico de esta reflexión ha de ser que es el “pueblo” quien debe ser considerado como sujeto originario de la autoridad de una comunidad política», así ha de reconocerse a los pueblos «un derecho originario a la plena autodeterminación»³²⁴, «originario hace alusión a un derecho de principio» que puede concretarse de diferentes formas y «plena significa que puede haber formas no plenas de autodeterminación». La inadecuada solución a este problema «podrá ser además el origen permanente de un rechazo traducido en conflictos de mayor dureza y gravedad»³²⁵. Esta posición ha llevado a estos sectores a vivir con distancia y crítica las políticas basadas en el pacto estatutario y la defensa de la legalidad, como la acción poli-

³²³ José SERRANO OCEJA: *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*, BAC, Madrid, 2001, pp. 791-818.

³²⁴ José M. SETIEN: *De la ética y el nacionalismo*, Erein, San Sebastián, 2003, p. 53.

³²⁵ *Ibid.*, p. 55

cial, la dispersión de presos, el cierre de actividades de propaganda y financiación del terrorismo así como la ilegalización política de la Izquierda abertzale. Así tanto la acción de obispos, curas y religiosos como la de políticos cristianos nacionalistas ha corrido en una suerte de comunión. Acción en la que ha habido dos víctimas: las reales, y el pluralismo de los cristianos. Las víctimas han tenido calor muy tarde y todavía hoy están huérfanas tanto de una esperanza teologal, la memoria cristiana, eclesial y pública de las víctimas, así como de un reconocimiento de que son víctimas no por una arbitrariedad, sino del odio político, exactamente por razones políticas: no son nacionalistas, han desertado del nacionalismo, son antinacionalistas o han representado de alguna manera el nacionalismo español.

El segundo sacrificio ha sido el pluralismo de los cristianos y la posibilidad consecuente de la Iglesia de ser sacramento anticipatorio del diálogo y la reconciliación. Y ello a pesar de la conciencia ya en los ochenta de que había que liberarse del partidismo nacionalista como servidumbre impuesta por la sociedad a la Iglesia. Un riesgo no derivado de una opción pastoral nacionalista, pero sí del hecho de una mayoría de creyentes que eran nacionalistas como manifestó el entonces Obispo de Bilbao, Juan M. Uriarte³²⁶ en la XII Semana de Pensamiento Cristiano y Diálogo³²⁷. Lo que la lucha por

³²⁶ Cfr. Juan M. URIARTE: «Hacia una Iglesia libre en un mundo por liberar», en: *Iglesia Viva* 114 (1984), pp. 579-612.

³²⁷ «El hecho de que una gran parte de los católicos practicantes de nuestro país compartan las tesis defendidas por el nacionalismo hegemónico o simpaticen con ellas entraña en sí un primer riesgo de deslizamiento de la Iglesia hacia aquellas posiciones. Un clero que alberga mayoritariamente en su fuero interno un sentimiento nacionalista puede destilar, aun contra su explícita voluntad, unas convicciones que son legítimas en el fuero personal, pero no postulados en la conciencia cristiana. El mismo contacto entre eclesiásticos y gobernantes, exigido por el tratamiento de cuestiones mixtas, que atañen también a la comunidad cristiana, pudiera conducir, si no se tiene un exquisito cuidado, a que los rectores de la Iglesia nos fuéramos impregnando de las posiciones de aquéllos. Son riesgos que no podemos subestimar. La libertad del Evangelio nos pide una despierta vigilancia. Y os pide a vosotros el advertírmolo cuando creáis que nos estamos sobrepasando. Todo esto me preocupa como pastor de nuestra Iglesia local. No me preocupa menos el que ciudadanos de Vizcaya, creyentes o increyentes, que no comparten el sentimiento nacional vasco queden mellados en su fe, turbados en su eclesialidad o lejanos a un posible encuentro con Cristo y su comunidad por el hecho de que perciban a la Iglesia como lejana a su sensibilidad socio-política. Pienso por ejemplo en la familia socialista, o en la llamada derecha española. Reconozco que esta percepción no es pura posibilidad, sino un hecho real que me apena y preocupa». Concluía, «sí estoy persuadido de que la comunidad cristiana y sus rectores tenemos que encontrar nuevos cauces de acercamiento a los sectores sociales de simpatías políticas diferentes de la nacionalista. Así lo postula, a mi juicio, una limpia transmisión de las opciones de la Iglesia y un cuidado por evitar inconscientes deslizamientos». *Ibid.*, pp. 596-597.

la paz unió a los cristianos, al menos en Bizkaia y Álava en el periodo 83-95, les ha separado después cuando el nacionalismo democrático decide impulsar su propia vía hacia la paz como un avance soberanista.

En este marco hay que subrayar dos experiencias interesantes que se están dando tras el año 2000.

La primera es el ascenso al poder del PNV, primero en Bizkaia, de una nueva generación de políticos entre los que hay varios cristianos ligados al tejido eclesial. En el máximo órgano de dirección del PNV están la Secretaria General, Miren Josune Ariztondo, vinculada a la Escuela de Magisterio de la diócesis; Iñigo Urkullu, máximo líder vizcaíno, Markel Olano, gipuzcoano, de la parroquia de Beasain; y José Antonio Rubalkaba. A ellos se añade el Diputado General de la potente institución foral de Bizkaia, José Luis Bilbao. Estas personas han tenido un papel crucial en la batalla librada entre Josu Jon Imaz y Joseba Egibar para la sucesión de X. Arzalluz. Es posible que nos encontremos ante un triunfo de un factor de moderación del nacionalismo muy propio de la tradición democristiana, en continuidad con lo que han representado en etapas anteriores, antes Manuel de Irujo, Ministro en la II República, y Juan de Ajuriaguerra, después el lehendakari José Antonio Ardanza y Joseba Arregui, Consejero de Cultura y portavoz del Gobierno vasco en varias legislaturas, así como José Angel Cuerda, alcalde de Vitoria, estos dos totalmente críticos con la deriva soberanista del nacionalismo. También Juan M. Atutxa, hombre de rigor ético antes cuando fue Consejero de Interior y después como Presidente del Parlamento Vasco.

Por otro, es preciso recoger como significativo un grupo de cristianos miembros del asociacionismo laical que están a cargo de las políticas sociales en la Diputación de Bizkaia. Estos son Juan M. Aburto, Diputado de Acción Social, miembro de la Comunidad de La Salle; Iosu Madariaga, Diputado de Medio Ambiente, miembro de Fe y Justicia; Iñigo Pombo, Director de Infancia, Mujer y Personas con Discapacidad, activo miembro de la parroquia S. Pedro de Deusto; y Pedro Fernández de Larrinoa, Director de Inserción Social y Personas Mayores y también miembro de la Comunidad de La Salle. También el Director de Aguas, José Manuel Pereda, Secretario del Seminario «Cristianismo y Política». Son personas de fuerte motivación y formación cristiana que entroncan con la tradición social de la democracia cristiana, importante en un nacionalismo como el vasco, abierto a las reivindicaciones obreras, ecologistas, feministas, gays y sociales y que fue el pionero en España

en impulsar en el marco de la acción contra la pobreza y la exclusión social, el Ingreso Mínimo de Inserción, hoy llamado Renta Básica, por ley como derecho subjetivo.

En este orden de cosas no se puede olvidar mencionar al activo político cristiano Rafael Larreina, Vicesecretario de Eusko Alkartasuna y miembro del Opus Dei.

En el ámbito catalán, es preciso mencionar las raíces y la inspiración cristiana del que ha sido presidente de la Generalitat desde su constitución hasta 2003, Jordi Pujol. Militó en el movimiento «Crist i Catalunya» en los años cincuenta. Cristianismo y catalanismo crecieron a la par en él, hasta llegar a una dedicación total a la política. Decía en 1990 «yo soy cristiano. Por lo tanto quiere decir que soy seguidor de Jesucristo», «soy un seguidor indigno, pero un seguidor convencido»³²⁸. «Yo soy un cristiano sin complejos, pero no un político confesional», «leo las encíclicas», «estoy impregnado de Doctrina Social de la Iglesia y no soy democristiano», «ni socialcristiano». Su concepción del nacionalismo ha vinculado de modo inseparable la nación y la persona. «Para mí, decir que estoy aquí para servir al país es decir que estoy para servir a las personas del país»³²⁹. Para él el cristianismo es personalista y la persona es lo que en último término cuenta: «la salvación es individual y por lo tanto los actos de salvación, empezando por la propia Redención de Jesucristo, se dirigen a todas y cada una de las personas». Considera que son influyentes en su pensamiento personas como E. Mounier y Charles Péguy. «En Cataluña, por ejemplo, el canónigo Carles Cardó y muchos hombres en los años 20, 30 y 40 que yo leí, estaban en esta línea. Maritain mismo, *Esprit*, Mounier. Yo he sido influido por toda esa gente»³³⁰.

Hemos hablado sobre las iniciativas de la presencia de cristianos en Convergencia i Unió a raíz de la actividad de Josep Miró i Ardevol y de la Asociación E-Cristians. En este sentido cabe añadir el nombre de Manuel J. Silva Sánchez, diputado de CiU en el periodo 1996-2004. En una intervención que tuvo, reclamado por E-Cristians, hizo una comunicación de su experiencia como diputado católico en la que recuerda dónde ha centrado sus esfuerzos en esos años (17-03-2004): «Lo que he intentado a lo largo de estos años de diputado, y creo que es un tema para mucho tiempo de lucha, es en primer lugar la defensa del carácter del Estado, un Esta-

³²⁸ Javier RESTÁN: *Cara a cara*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1991, p. 49

³²⁹ Javier RESTÁN: *Cara a cara*, o.c., p. 35.

³³⁰ Javier RESTÁN: *Cara a cara*, o.c., p. 34.

do que es aconfesional y en el que tenemos que garantizar la libertad religiosa, defender la dignidad del Dios en el que creemos y de nuestra Iglesia, de su Iglesia». Asimismo «defender el derecho a la vida y la protección del embrión, es decir, de la vida desde la concepción hasta la muerte, así como la no instrumentalización. Me cuesta digerir los 77.000 abortos que hay en España cada año. No lo acabo de entender». En segundo lugar: «debemos tener un mayor compromiso en la lucha contra la pobreza y contra la exclusión, en ser más solidarios, pero también en la protección a la familia, entendida como la unión de un hombre y una mujer de una forma responsable, estable, comprometida, con vocación de transmitir la vida, y en la defensa de la libertad de elección de centros docentes». Cuando los partidos hacen propuestas, plantean ayuda económica a la familia, pero hay que hacer mucho más, hay que hacer «una política de respeto a la familia». En tercer lugar «hay que respetar, y también lo dice la Constitución, nuestro derecho a elegir la formación moral y religiosa que deseamos para nuestros hijos. Yo creo que hay personas que, de hecho, han cambiado de estrategia. Hace unos años, el planteamiento era la crítica a eso que se llama la familia tradicional. Ahora han pasado de agresiones directas a la familia, transmisora de valores, a pretender recortar su libertad de actuación para transmitir esos valores. Lo que refleja esto es la creencia de que los padres que transmiten la fe cristiana a sus hijos son culpables de adoctrinar a los hijos y que el papel del Estado es frenar a estos padres. Cuando lo que se pretende es limitar el derecho de los padres a elegir escuela y no garantizar la enseñanza de la religión en la escuela pública, lo que se está haciendo obviamente es limitar estos derechos de los padres y se está partiendo de la idea que no es la familia el mejor ámbito de educación del niño».

Hemos de añadir una mención a Angel Castiñeira, Profesor de Esade, militante de Unió Democrática, y Director del Centro de Estudios Contemporáneos adscrito al Departamento de Presidencia de la Generalitat de Catalunya en el último periodo de gobierno convergente. Dirige este laboratorio de pensamiento político del gobierno catalán y un medio singular de éste como es la Revista "Idees" de pensamiento social y político del propio centro, con una publicación anual de cuatro números.

No se puede olvidar en el ámbito del nacionalismo la realidad insular canaria. Concretamente Coalición Canaria. Es notable la raíz cristiana de numerosos dirigentes que se incorporaron a CC por la vía de ICAN, Izquierda Canaria Nacionalista. En esta línea

se pueden encontrar personas como: Carmelo Ramírez, Presidente de Coalición Canaria en Gran Canaria; Francisco Aureliano Santiago, Alcalde de Telde; Rosario Pino, concejal del área de Asuntos Sociales y Mujer del Ayuntamiento de Santa Cruz de Tenerife; José Mendoza, Senador por CC; Marino Alduán, ex Viceconsejero de Justicia y Seguridad del Gobierno Canario; Marcial Morales, ex Consejero de Empleo y Asuntos Sociales; Oswaldo Brito ex Senador por CC; Rosendo Rebozo, ex Director de Universidades y de Comunicaciones e Informática; Sebi Nuez, concejal en el Ayuntamiento de Las Palmas y ex Directora del Instituto de la Mujer; Francisco Zumaquero, ex concejal de Asuntos Sociales en el Ayuntamiento de Las Palmas y ex Consejero de Transportes; también Froilán Rodríguez, ex Senador por CC; y en torno al mundo sindical Antonio Sardá, Toni Agudo y Domingo Viera.

Entre estos destaca el testimonio de Camilo Sánchez fallecido en el año 2001 miembro del Movimiento Cultural Cristiano y ex alcalde de Santa Lucía de Tirajana. El Decreto a título póstumo que le concede la Medalla de Oro de Canarias dice de él: «Camilo Sánchez es un ejemplo en la memoria colectiva del pueblo canario, un hombre que siempre pensó en Canarias como colectividad, pasando por encima de su propia persona, porque para él las inquietudes personales y el sentimiento colectivo eran una misma cosa. Desde muy joven participó en los movimientos sociales del final del régimen anterior, que se basaban en una honda raíz cristiana, en el sentido social que contiene el Cristianismo. De esta relación íntima y social con el credo evangélico nunca renegó, antes al contrario, siempre tuvo a gala sus creencias, al tiempo que ejercía y proclamaba el respeto para con otros credos. De estos movimientos aprendió el significado profundo de la solidaridad, que puso en práctica con el vecino más cercano en su municipio, con los desposeídos del resto de Canarias y con cualquier pueblo del mundo que sufría. Sabía que la política es un arma muy poderosa cuando se ejerce con honestidad, y por ello se entregó a la práctica política con todas sus fuerzas. Para él, la política era una herramienta social». Su vida fue testimonio público incluso en la grave enfermedad que sufrió hasta la muerte: «La honestidad, el espíritu de lucha y la generosidad fueron sus armas solidarias como hombre dedicado a las tareas públicas. Cuando se vio afectado de la terrible enfermedad que finalmente lo venció, luchó con todas sus fuerzas por su vida, con valentía, y cuando supo que sus días se acababan siguió comportándose igual, sin miedo, cumpliendo su misión humana mientras le quedó una brizna de aliento».

Estas personas proceden de la convergencia de dos plataformas creadas en los 80 por movimientos cristianos con gran sensibilidad social y política al mismo tiempo que encarnadas en la realidad canaria.

Por una parte el movimiento de «Asamblea Canaria» con un grupo de reflexión para los cristianos de ese movimiento llamado «colectivo comunitario». Este movimiento animaba las bases en barrios a través de asociaciones de vecinos, con una gran carga de autogestión y participación. Fue promovido y acompañado por José Suárez Sánchez, anterior consiliario de la HOAC. Hay también una movilización en el sector estudiantil y universitario en torno a grupos de vida comunitaria y movimientos que animaba especialmente el sacerdote José Alonso Morales, posteriormente consiliario diocesano de la JEC y luego nacional. Por otra parte «Achamán», coordinadora de colectivos cristianos de base, en la que trabajaba de modo singular Felipe Bermúdez, sacerdote también en aquel momento. Esta asamblea de grupos, comunidades y movimientos vive con entusiasmo el proyecto de una iglesia encarnada en la realidad canaria, cercana a los pobres y a los cambios sociales necesarios en esos momentos. Muchos cristianos de estos movimientos desembocan en grupos políticos autogestionarios, partidarios del socialismo y de un sentimiento nacionalista canario, que posteriormente convergen en ICAN y finalmente en CC³³¹.

La realidad de políticos de procedencia cristiana en las Islas Canarias no se limita a CC. Se pueden mencionar entre otros a José Miguel Pérez, Secretario insular de los socialistas grancanarios; Augusto Brito Soto, diputado del PSC-PSOE en la Cámara Regional desde la constitución del parlamento regional; Teresa Cruz, parlamentaria de Tenerife, así como Ana Hernández y Olga Delgado Concejales de Cultura y Servicios Sociales del Ayuntamiento de Rosario (Tenerife).

7. LAS RELACIONES IGLESIA-GOBIERNO EN EL PERIODO POPULAR

La reanimación de la presencia de cristianos en la política se ha producido en un periodo en el que el Partido Popular ha regido el gobierno de España. Analicemos someramente cuales han sido las elaciones entre jerarquía eclesial y gobierno.

³³¹ Agradezco la información facilitada a José ALONSO MORALES, Director del Aula «Manuel Alemán» de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

La relación entre el gobierno popular y los obispos españoles³³² ha estado marcada, en efecto, por una cierta sintonía política, particularmente en la cuestión patria, la asignatura de religión, el matrimonio y adopción de parejas homosexuales y en temas de bioética. Sin embargo conviene precisar el análisis, pues no ha sido una relación cómoda ni exenta de tensiones.

La primera legislatura popular supuso una cierta decepción para no pocos obispos. Confiaban que, por fin, tras el «largo túnel socialista», históricas reivindicaciones de la institución eclesial serían satisfechas. Sin embargo no hubo cambios significativos en las materias sensibles, véase como ejemplo la legislación sobre el aborto, la asignatura de religión católica o la financiación de la Iglesia. Incluso el PP dio nuevos pasos como la aprobación de la comercialización de la píldora del día después. Sólo hubo un acuerdo, a última hora, respecto al estatuto laboral y la financiación de los profesores de religión en la escuela pública, favorable a las tesis de los obispos.

La mayoría absoluta dio ímpetu al Partido Popular para aplicar sus políticas «sin complejos, ni ataduras» también en asuntos eclesiásticos. Sin embargo, nunca ni siquiera con los gobiernos de Felipe González, la relación entre gobierno y jerarquía alcanzó tan alta tensión. Son reseñables al menos dos importanazos al viejo estilo «sacerdotium et imperium». El primero, con ocasión del Pacto Antiterrorista, que la jerarquía rechazó firmar (20 de febrero de 2001). El segundo respecto a la Carta pastoral de los Obispos vascos (30 de mayo de 2002), que cuestionó la ilegalización de Batasuna. En ambos, fue el propio Aznar el que se puso al frente de una abierta y contundente crítica a la Iglesia. Los líderes de la Iglesia no podían creer el duro trato de Aznar a una Iglesia que parecía ahora ambigua y en connivencia con el terrorismo etarra. El presidente popular quería tener a la Iglesia alineada consigo en la cuestión patria. Y los obispos sufrieron al ver cómo el presidente popular, un político, pretendía convertirse en la referencia moral del cristianismo conservador español desplazando hasta a los mismísimos obispos.

Fue, creo, el vértigo de ambos conflictos el que en un proceso digno de estudio llevó a consolidar la imagen de sintonía política fraguada al final de la segunda legislatura popular, a impulsos del sector democristiano del partido popular. La condescendencia de

³³² Este texto fue publicado como artículo de opinión el periódico *El Correo* 14-4-2004.

un lado hacia el otro ha sido manifiesta. Por parte del gobierno popular, los temas arriba mencionados. Por parte de la Iglesia, la carta pastoral contra el terrorismo (22 de noviembre de 2002) y la impagable imagen de familia entre el Papa y Aznar (2 de mayo de 2003), cuando uno y otro habían mantenido posiciones opuestas en relación a la doctrina de la guerra preventiva y a la invasión de Irak en las semanas y los meses anteriores a la visita de Juan Pablo II a España. Recordemos que esta foto se da en vísperas de la campaña para las elecciones municipales donde el PP consigue frenar la marea en su contra.

No sé si el balance es alentador para la Iglesia. El PP propiamente lo que ha hecho ha sido favorecer una religión civil en un país de tradición católica, esto es, el catolicismo como factor de legitimación en todo aquello que afecta a la cohesión nacional. Un esquema por el cual en materia moral y religiosa, el gobierno es el que preside, y la iglesia es la que oficia. Por otro lado, el acercamiento al PP en la cuestión patria ha provocado la división entre los propios obispos, particularmente con los vascos y catalanes. Pienso que la Iglesia podría ver la nueva etapa que se abre también como una oportunidad para ser una Iglesia más libre y más servidora de la fe, de la paz y de la justicia.

El proceso de acercamiento entre las políticas populares y la Iglesia ha reanimado y reforzado la tradición anticlerical y laicista del socialismo español. De modo que se ha convertido lo laico en una seña de identidad de la propuesta socialista. Algunas de las acciones que está emprendiendo el gobierno de J. L. Rodríguez Zapatero tendrán con toda seguridad enfrente a los obispos: es el caso del aborto hasta las 12 semanas, el matrimonio de homosexuales, la derogación del nuevo planteamiento de la asignatura de religión de la LOCE, el acogimiento de los profesores de religión al Estatuto de los Trabajadores, la investigación con células embrionarias... No es previsible un cambio en la posición de la jerarquía, sobre todo en los aspectos «más doctrinales». Tales modificaciones no se suelen dar como efecto de cambios de gobierno. Lo que cabe esperar es que a pesar de estas discrepancias la jerarquía mantenga una cordialidad y un diálogo con el nuevo gobierno socialista. El propio presidente de la CEE Antonio M^a Rouco manifestó que la Iglesia dirá con libertad lo que piensa, pero que no impulsaría una movilización política para parar estas reformas. Intentará llevar a la práctica su propio criterio con convicción, testimonio y formación. Los obispos no pueden convertir estas discrepancias en una confrontación política identitaria. Sería poco prudente. Saben que

buena parte de los católicos son votantes socialistas y que muchos militantes de izquierda son cristianos. De hecho, los católicos en España elaboran sus preferencias electorales sopesando muchas otras cuestiones además de los asuntos Iglesia-Estado. Y en algunas de ellas, no solos los católicos, sino también curas y teólogos, se muestran conscientemente críticos respecto a las posiciones poco moduladas de los propios obispos. En fin, los obispos saben que buena parte del programa socialista converge con los valores del Evangelio. Véase la centralidad que concede a la familia, la apuesta por las personas en situación de dependencia, la lucha contra la pobreza y la exclusión, la apuesta por la cooperación y la solidaridad internacional y la denuncia de la guerra preventiva, en la que tan a fondo se ha empleado el propio Juan Pablo II.

Buena parte de los católicos viven con esperanza el nuevo tiempo político que ha abierto la victoria socialista. No en vano hay una extraordinaria complicitad de valores y sensibilidad entre el mundo cristiano y la tradición socialista. En este marco los posibles acuerdos entre Iglesia y Gobierno son un capítulo, no más, de las relaciones harto más amplias y complejas entre cristianismo cultural y política socialista. Con todo, la cuestión de fondo que se va a dirimir en los próximos años es el significado de la laicidad y del laicismo en la sociedad española. Hay quienes oponen, de una forma demasiado simple para ser verdad, ética laica progresista frente a moral religiosa conservadora. Si la izquierda hiciera política bajo esos parámetros sería una franca equivocación. Ciertamente nuestra sociedad es cultural y religiosamente plural. La adopción de pautas éticas y legales no puede venir de una tradición religiosa, por mayoritaria que sea, sino del acuerdo y la conformación democrática de la voluntad ciudadana. La laicidad, en este sentido es un valor político estrechamente unido a la libertad, a la tolerancia y a la democracia. Un valor que deberá esgrimirse sin duda frente a toda imposición y autoritarismo religioso. Sin embargo, la laicidad también es un factor de crítica para dogmatismos y exclusiones de ideologías no religiosas. No es la laicidad, sino el laicismo, dudosamente democrático, lo que excluye la religión de la vida pública. La laicidad es un principio incluyente de todas aquellas fuentes de valor que construyen democracia, justicia y derechos humanos, también las religiosas. En este sentido la convivencia en España necesita impulsar un gran debate y un gran «Pacto de Laicidad inclusiva», en el que participen los diferentes agentes sociales, culturales, religiosos y políticos. Un pacto sobre el principio de que democracia y religión se complementan. La de-

mocracia de hecho favorece la libertad de conciencia, el ejercicio de la fe y el pluralismo religioso. La religión, por su parte es un valioso complemento de la sociedad democrática por el compromiso moral, la dimensión cultural y el sentido crítico.

En este marco de entendimiento y diálogo, o presuponiéndolo, debería pensarse en la posibilidad de un nuevo acuerdo sobre la enseñanza de la religión en la escuela pública. No como asignatura, sino como área curricular que incluya en primer lugar y para todos la formación específica y sistemática en ciudadanía democrática, esto es en los valores que están en la base de la Constitución y los derechos humanos; en segundo lugar, y para todos, una enseñanza laica de la religión, que facilite una aproximación cultural y sociológica a la religión; y, en tercer lugar, de manera opcional, una formación en la tradición o confesión religiosa específica, conforme al derecho de los padres a la educación religiosa de sus hijos.

* * *

Como conclusión a esta exposición quisiera reivindicar el valor de una comunión eclesial construida sobre el reconocimiento de la legítima diversidad y sobre el diálogo. Convirtamos la diversidad aquí manifestada en valor. En este desafío tiene un papel insustituible el Ministerio Pastoral. Un Ministerio Pastoral cuyo celibato político es condición de posibilidad para el servicio de la comunión. Podemos vivir una transversalidad que puede ser un gran servicio de los cristianos a una política demasiado fraticida, de acuerdo con el Consejo Conciliar: «procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común» (GS 43).

Capítulo IX

Impulsar la corresponsabilidad y la ministerialidad laical

Junto al crecimiento en corresponsabilidad y ministerialidad se observan datos que testarudamente se empeñan en poner un techo demasiado bajo para un laicado mayor de edad. Es un reto enorme para la Iglesia impulsar la corresponsabilidad y la ministerialidad laical. Aquí está el test de autenticidad de todas las afirmaciones sobre la igualdad fundamental que nace del bautismo, así como de la voluntad de promover la corresponsabilidad y participación de los laicos en la vida de la Iglesia en el mundo.

1. UN HECHO

Hay comunidades, especialmente parroquias, donde todavía la participación laical no pasa de la colaboración con el cura. Ni laicos, ni comunidades toman en consecuencia las implicaciones del bautismo. Sin embargo, tras el Concilio Vaticano II se ha ido desarrollando en las Iglesias locales una participación cada vez más consciente y corresponsable de los cristianos. Es verdad que la mayoría es pasiva, pero no obstante se ha desarrollado un tejido eclesial decisivo que, a impulsos del Espíritu, dinamiza la vida y la misión evangelizadora de la comunidad cristiana. Catequistas, monitores, acompañantes, voluntariado en los ámbitos de la caridad y la justicia, animadores de liturgia, miembros de consejos pastorales, configuran una rica realidad de servicios y ministerios. Se trata de personas creyentes que desarrollan así su vocación bautismal, voluntarias con diverso grado de formación, dedicación y reconocimiento eclesial. Comparten tareas y responsabilidades en la comunidad de modo diverso. Esta corresponsabilidad tiene una particular expresión en el asociacionismo laical y en la vida y obras de las congregaciones religiosas como hemos puesto de manifiesto en el capítulo tercero.

A partir de esta experiencia básica se han ido desarrollando principalmente en las parroquias, arciprestazgos y diócesis, perfi-

les más singulares de responsabilidad laical: coordinadores de confirmación, responsables de catequesis, de pastoral de juventud, de la acción caritativa y de la promoción de la justicia, responsables de pastoral de la salud, de pastoral penitenciaria o de la dimensión social de la fe. Esta experiencia supone un salto cualitativo en la llamada vocacional, en responsabilidad, en acompañamiento, en discernimiento, capacitación exigida y envío eclesial. Implica a personas laicas, acompañadas normalmente por sacerdotes, en tareas de dirección en sus áreas pastorales.

En un nivel superior de responsabilidad en algunas diócesis se han ido promoviendo las responsabilidades eclesiales y pastorales de laicas y laicos con un notable nivel de responsabilidad y con nombramiento episcopal. Algunos lo hacen en régimen de voluntariado, otros con retribución económica contractual para una liberación plena, y otros para una liberación parcial. Unos y otros a menudo combinan esta tarea con el ejercicio de una profesión civil. Normalmente estos laicos y laicas asumen estas responsabilidades con un horizonte temporal delimitado. Y ejercen su responsabilidad normalmente en grupo: en el equipo pastoral o en el equipo ministerial bajo la dirección de un presbítero. Una experiencia asentada en este tipo de responsabilidad laical es la de quienes sirven durante un tiempo como liberados a las asociaciones y movimientos de apostolado seglar.

Hay algunas experiencias en que, con el paso del tiempo, la responsabilidad pastoral se convierte por la fuerza de los hechos y sin más discernimiento en la propia profesión. Hay otras en las que se han regulado un proceso de formación y discernimiento para madurar en una vocación laical estable de servicio eclesial a disposición de la diócesis y del Obispo. Así no se incorporan como profesionales de una determinada área técnica, sino como «animadores pastorales». No ponen la profesión civil al servicio de la Iglesia, sino que se han ido formando profesionalmente en pastoral, esto es, para un servicio eclesial razonablemente estable. Entre estos no pueden olvidarse los que desarrollan desde hace décadas su compromiso evangelizador en la acción misionera en otros países con iglesias jóvenes o en situación de precariedad.

Pues bien todos estos ejercen responsabilidades en áreas pastorales específicas, con sentido de corresponsabilidad respecto a la pastoral de conjunto, que se expresa de modo principal a través de la incorporación habitual a los equipos pastorales. Algunos han sido nombrados miembros del equipo pastoral sin asignación a un área específica, de tal forma que están al servicio de cualquier tarea que se les pudiera encomendar.

A estas experiencias de responsabilidad más pastoral o apostólica hay que añadir el profesorado de Religión, cuyas cifras ya mencionamos en el capítulo III, tanto en Infantil y Primaria como en ESO. Su *missio* canónica y su estatuto están regulados en los acuerdos entre la Iglesia y el Estado.

Existen además laicos que ponen su profesión civil al servicio de la Iglesia. Ahí están, entre otros, los profesionales de la educación, de la economía, de los medios de comunicación, del derecho, del trabajo social, de la administración o de la informática. Algunos de los cuales ejercen funciones directivas que requieren una especialización técnica y que aún el carácter profesional de su servicio tienen un alto nivel de representación de la Iglesia ante la sociedad. De hecho, no suele bastar el contrato sino que es preciso un nombramiento episcopal. Aquí ha de recordarse también al profesorado de la escuela confesional que participa en el servicio y la misión evangelizadora de los centros educativos. También deben mencionarse las personas dedicadas profesionalmente a Cáritas y a otras organizaciones de carácter confesional, que participan del ministerio de la caridad de la Iglesia. Hacen presente a ésta ante los desfavorecidos y ante la sociedad en general. A algunos se les pide que pongan su profesión al servicio de dicha tarea. No pocos viven su trabajo como un ministerio laico de caridad y justicia.

Esta corresponsabilidad tiene una especial manifestación en las estructuras y organismos de corresponsabilidad que se han ido extendiendo en las Iglesias locales. Los Consejos Pastorales Parroquiales son un hecho generalizado, expresión de comunión y realización de corresponsabilidad para la misión. Y en la mayor parte de las diócesis se ha instituido el Consejo Pastoral Diocesano presidido por el Obispo y con la participación de laicos, religiosos y presbíteros.

También se han desarrollado numerosas experiencias sinodales en la elaboración de Planes diocesanos de pastoral y evangelización. De manera singular y más amplia en las Asambleas y Sínodos diocesanos. En alguna circunstancia como es el caso de las diócesis catalanas se ha celebrado un Concilio Provincial de la Tarraconense³³³.

Todo este proceso ha sido deseado e impulsado por laicos pero no sólo, también por presbíteros y por Obispos como recepción del Concilio Vaticano II. No es poco. Sin embargo no es suficiente.

³³³ *Concili Provincial Tarraconense 1995. Resolucions i Missatge*, Editorial Claret, Barcelona, 1996.

2. UN TECHO

El conjunto de los laicos y laicas con experiencia de participación en la Iglesia respiran decepción. Un grupo sigue con el tesón de siempre, aun con menos ilusión. Otros invernan en la noria de la formación permanente. Otros esperan la fecha de término de una responsabilidad que se ha tornado sobrecarga. Otros vuelven al estado de «dominical». Otros emigran a espacios abiertos. Otros por lo bajo se van alejando más y más. La mayoría vive el techo del clericalismo, en unos casos, el del cura propio, en otros, el del obispo y la curia, y por lo general, el de la Curia romana. Un techo que impide el ejercicio adulto libre y responsable de la vocación bautismal. Y es que la secular contraposición clérigos-laicos no sólo sigue ahí sino que vuelve para desandar el camino recorrido.

Un hombre de Iglesia como Antonio Martínez, anterior Presidente de la A.C. de Propagandistas y Presidente del Foro de Laicos en los noventa en una conferencia sobre corresponsabilidad eclesial y presencia pública decía así: «Creo sinceramente que el desarrollo esperanzador en muchos aspectos de estas décadas postconciliares de la Iglesia española no ha logrado ni el clima, ni las actuaciones, ni el resultado de una adecuada corresponsabilidad de la jerarquía, sacerdotes y laicos, tanto en el interior de la Iglesia, como en la dimensión secular, en la evangelización de lo temporal; considerando siempre que estamos hablando de la aplicación de todo un Concilio, de la importancia del Vaticano II y del cambio de un proceso secular»³³⁴.

Los propios responsables diocesanos de apostolado seglar de las diócesis españolas constatan la dificultad: «el medio ordinario para la tarea de sensibilización de los laicos es, de ordinario, un obstáculo. Con otras palabras: que la formación y sensibilización de los laicos pasa por la formación y sensibilización de los sacerdotes y religiosos sobre la vocación y misión de los laicos» (XI Jornadas, marzo de 1990).

También los obispos son conscientes de que «un obstáculo para la promoción de un laicado adulto se encuentra a veces en los mismos pastores de la comunidad cristiana». A menudo «no pasamos de la visión del laicado como objeto de dedicación pastoral, destinatario pasivo de la acción de la Iglesia o colaborador abnegado de

³³⁴ Antonio MARTÍNEZ: «Corresponsabilidad eclesial y presencia pública», en AA.VV.: *Los Católicos en la Vida pública*, BAC, Madrid, 1999, pp. 148-149.

su misión evangelizadora», como dice la carta pastoral de las diócesis vascas sobre el laicado³³⁵.

La Comisión Episcopal de Apostolado Seglar en la ponencia que presentó sobre la situación del laicado en la Plenaria del Episcopado español, aprobado por unanimidad, para la preparación del Sínodo de Obispos de 1987 acusaba «el excesivo protagonismo clerical en nuestra Iglesia». Muestras de ello era lo que constataba:

«— los Obispos apenas consultamos a los seglares ni les ofrecemos puestos de alguna responsabilidad pastoral;

— los sacerdotes por su parte, cuentan con los seglares para problemas concretos ya decididos previamente por ellos, o simplemente, prescinden de los seglares por considerar que complican más que ayudan en la vida pastoral»

— en ocasiones todavía el ministerio sacerdotal es concebido como un poder más que como un servicio y la parroquia como un patrimonio personal»³³⁶.

¿Quién no reconoce como plenamente actual el siguiente testimonio, realizado por un laico con aquilatada experiencia de entrega en organizaciones internacionales católicas, ya en la década de los sesenta? Decía así: «Muy raras veces me he encontrado con eclesiásticos que desempeñan su cometido colaborando con los laicos. Declaran que esperan de ellos, y de hecho no se espera de ellos casi nada más que una ayuda esporádica, o servicios... Elegir a un responsable de un movimiento, en cualquier nivel, consiste con frecuencia en votar sensatamente por uno que ya ha recibido la investidura. ¿cómo no tener así la impresión de una comedia? El desenlace ya es conocido de antemano. Un laico es siempre uno que ejecuta bien las órdenes, o incluso un niño bueno... Cuántas veces no he oído yo decir a sacerdotes o a prelados: «nuestros» laicos. Cuanto más arriba se sube en la gradación de funciones eclesiásticas, tanto mayor es la impresión de que los laicos, prácticamente, cuentan poco. La prueba más reciente, ¿no está en la preparación del Concilio, típicamente clerical? Detrás de las más simpáticas declaraciones, y pese a excepciones notables (y notadas) subsiste con mucha amplitud un clericalismo inconsciente, que tiene su fundamento más en malas costumbres que en mala voluntad»³³⁷.

³³⁵ OBISPOS DE PAMPLONA Y TUDELA, BILBAO, SAN SEBASTIAN Y VITORIA.; *El laicado: identidad cristiana y misión eclesial*, Idatz, San Sebastián, 1996, p. 20.

³³⁶ CEAS, *El seglar en la Iglesia y en el Mundo*, Edice, Madrid, 1987, p. 28

³³⁷ En Yves M.-J. CONGAR: *Sacerdocio y Laicado*, Estela, Barcelona, 1964, p. 245.

Si analizamos las líneas de acción y las propuestas que la misma Conferencia Episcopal se propone en el documento *Cristianos laicos, Iglesia en el Mundo* ya en el año 1991, vemos que son precisamente algunas que afectan significativamente a la corresponsabilidad y la ministerialidad laical las que apenas se han desarrollado. Recordémoslas con un poco de detenimiento y pegados a la literalidad del texto.

n. 34. Participación de la mujer.

Es preciso pasar del reconocimiento teórico de la dignidad y responsabilidad de la mujer en la Iglesia al reconocimiento práctico. Las comunidades eclesiales, animadas ya por la participación de numerosas mujeres en tantos servicios, promoverán su participación sin discriminación en los cauces de corresponsabilidad, en las consultas y tomas de decisiones, y se les confiará asimismo los adecuados ministerios laicales de acuerdo a las normas canónicas vigentes.

n. 35. Laicos liberados o especialmente dedicados.

Reconociendo la diversidad e importancia del voluntariado en nuestras comunidades y la dimensión de gratuidad de todo auténtico servicio, hay que posibilita, en los casos que sea conveniente, que los laicos —hombres y mujeres— puedan dedicarse, total o parcialmente, a un servicio eclesial concreto con una remuneración digna.

n. 40. Directorio sobre los ministerios laicales.

Es necesario profundizar teológicamente y deducir las oportunas orientaciones pastorales sobre los ministerios y servicios que puedan y deban ser confiados a los laicos —hombres y mujeres— como exigencia de su común dignidad y específica vocación y misión.

La Conferencia Episcopal promoverá la elaboración de un directorio sobre los ministerios y servicios laicales, para aplicar las orientaciones generales. A tal fin se constituirá una Comisión mixta, con representación de las Comisiones Episcopales implicadas y del laicado, para reflexionar sobre la necesidad de los ministerios laicales; analizar los problemas teológicos, pastorales, jurídicos y litúrgicos que implica; indicar los criterios para confiar

dichos ministerios y proponer cauces para la preparación de los candidatos.

n. 57. Presencia pública de la Iglesia, necesidad urgente y exigencia ineludible.

Para impulsar una nueva evangelización en la nueva sociedad española —secular, fragmentada, conflictiva...— es necesario animar la comunión, corresponsabilidad y participación de toda la comunidad, a través de las oportunas consultas, deliberaciones, decisiones y actuaciones, de forma que la sociedad pueda percibir a la comunidad eclesial como un «sujeto social».

n. 59. Consultas.

El ministerio pastoral puede y no rara vez debe expresar el sentir de la Iglesia a la sociedad civil. Pero, a fin de impulsar una nueva evangelización, promover la presencia pública de la Iglesia y fomentar la corresponsabilidad de toda la comunidad, el ministerio pastoral propondrá las adecuadas consultas para animar cuando proceda y discernir convenientemente las necesarias y oportunas actuaciones públicas de sus respectivas comunidades.

n. 60. Discernimiento comunitario.

Todo discernimiento comunitario, para serlo, deberá contar con la experiencia, conocimiento y opiniones de la comunidad eclesial, especialmente de los laicos, cuando el discernimiento afecta a la actuación pública de la Iglesia. Quienes han de ser corresponsables de las actuaciones de su comunidad han de serlo en los procesos de discernimiento y decisión.

n. 61. Procesos y cauces de discernimiento.

El ministerio pastoral establecerá cauces —ya reconocidos u otros especiales— y pondrá en marcha procesos, a través de los cauces adecuados y de la manera en cada caso más conveniente, para contar con la experiencia y conocimientos de los laicos sobre todas aquellas cuestiones que la sociedad tiene planteadas y sobre las que la Iglesia entera debe ofrecer su específica aportación.

n. 111. Consejo General de Apostolado Seglar y de sectores y ámbitos pastorales.

La Comisión Episcopal de Apostolado Seglar constituirá el Consejo General de Apostolado Seglar e impulsará los correspondientes a las distintas áreas de pastoral encomendadas por la Conferencia Episcopal Española y que esta Comisión estime oportunos. Estos consejos estarán integrado por representantes del apostolado seglar —laicos, delegados diocesanos, presidentes de asociaciones y movimientos, consiliarios y expertos— que asesorarán y colaborarán con la Comisión en las funciones y tareas encomendadas por la Conferencia.

n. 112. [niveles diocesanos].

Es conveniente que en el ámbito diocesano se constituyan e impulsen los correspondientes consejos diocesanos como organismos del ministerio pastoral.

n. 114. Foro de Laicos.

La Comisión Episcopal de Apostolado Seglar promoverá un Foro de Laicos para el apostolado seglar asociado, como cauce de encuentro, comunicación y diálogo a fin de animar la comunión de las asociaciones y movimientos, una más eficaz colaboración en sus actividades e impulsar la corresponsabilidad de los laicos en la vida y misión de la Iglesia en la sociedad.

Pues bien. De esta selección de puntos, pasados y bien los años, sólo se ha visto voluntad y práctica real en dos. Primero, la constitución del Foro de Laicos como foro de encuentro de las asociaciones y movimientos laicales en el año 1992. El Foro de Laicos reúne a todos los Presidentes o Representantes de movimientos y asociaciones de apostolado seglar de España. Integra a más de 50 organizaciones laicales y su finalidad es promover la comunión entre los distintos movimientos, ser cauce ante la Jerarquía para las asociaciones laicales y un instrumento para impulsar la corresponsabilidad de los laicos en la Iglesia y la presencia pública. También se ha constituido en algunas diócesis como es el caso de Valencia. La experiencia del Foro muestra un avance en el diálogo y la superación de prejuicios mutuos entre la asociaciones, la dificultad para proyectar una presencia pública común y el insuficiente papel del mismo ante los obispos. De ello son testigos y sufrientes no sólo

Antonio Martínez propagandista y primer Presidente del Foro, sino también quien le releva en 1996, Pedro León y Francia, de Justicia y Paz y a partir del año 2000, Juan José Rodríguez, de Cursillos de Cristiandad.

En segundo lugar, la puesta en marcha del Consejo General de Apostolado Seglar de la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar (CEAS) en 1992, a impulsos del entonces Obispo Presidente de la misma, Victorio Oliver. Este obispo cree en la necesidad de un consejo y le da vida, modesta pero vida, mientras es Presidente de la CEAS. Su relevo en el cargo tras los tres mandatos pertinentes inicia la decadencia del organismo. A partir del curso 2001-02 deja de ser convocado sin mediar explicación. En él participan bajo la presidencia de Braulio Rodríguez, Arzobispo de Valladolid, los obispos de la CEAS –con una presencia desigual–; los Directores de los Secretariados de Pastoral Obrera, de la Familia y de Juventud y un grupo de personas tan significativas como eclesiales en el apostolado seglar en España. Inmaculada Franco, presidenta del Movimiento de Profesionales, Presidenta de la JEC en los años setenta; Beatriz Pascual, Secretaria de la Federación de Movimientos de Acción Católica; Juan José Rodríguez, Presidente del Foro de Laicos y de Cursillos de Cristiandad; Rafael Serrano, Secretario de Apostolado Seglar de Madrid, hoacista; Pedro Escartín, Vicario General de Barbastro, fue Director del Secretariado de la CEAS; Antoni Matabosh, Delegado de Apostolado Seglar de Barcelona y Director del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona; Ramón Prat i Pons, pastoralista, Director del Instituto de Ciencias Religiosas de Lleida; Eloy Bueno, eclesiólogo, Decano de Teología de la Facultad del Norte de España-Burgos; Julio Ramos, Profesor de Teología Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca, y así otras personas, también quien esto escribe, bajo la moderación de un hombre entregado al apostolado seglar como Antonio Cartagena, Director del Secretariado de la CEAS.

El balance es realmente pobre. Es grave la falta de una metodología y de órganos de consulta a laicos y no sólo a laicos, por parte de los obispos en cada diócesis así como en la Conferencia Episcopal. Tanto los Planes Pastorales de la Conferencia Episcopal como las instrucciones pastorales, así como las principales decisiones en las que queda afectada la misión de la Iglesia en la vida pública, deben ser sometidas a procesos de consulta, una consulta orgánica y sistemática a los cristianos laicos, sin necesidad de referéndums «ad hoc», de las mil maneras que se puede

hacer cuando se quiere para captar el sentido de la fe del pueblo cristiano. Si no es así no es eclesial, si no es así son los servidores de la comunión los que la deterioran. Si no es así no valen las quejas por la falta de energía del pueblo católico en la defensa de la doctrina y de los propios obispos. Lo dice el propio CLIM «toda actuación de la comunidad exige la participación de sus miembros en los procesos de discernimiento, toma de decisiones y puesta en práctica» (n. 60 c). Sólo en condiciones de participación se puede pedir corresponsabilidad y comunión a los cristianos laicos. Muy bien lo expresa el sacerdote y periodista Manuel de Unciti, con la libertad que dan los años: «¿Cómo la inmensa masa de los cristianos seculares iba a considerar como algo suyo el ir y venir de la Iglesia si las principales decisiones y opciones de ésta se guisaban —y se siguen aún guisando— en la soledad del poder jerárquico o clerical?»³³⁸.

A esto hay que añadir cuatro anotaciones más.

La primera. Tenemos un estilo de participación en la Iglesia, en la medida que lo hay, que es preferentemente orgánico. Sólo tiene algún margen de participación aquel que está asociado y particularmente el que ha recibido una encomienda. Es cierto que hay muchos cristianos que no quieren más que la misa por insuficiente conciencia de corresponsabilidad eclesial. Pero también es verdad que los hay que viven con intensidad su religiosidad en el mundo, que tienen su opinión y quieren ejercerla sobre el modo como se conduce la Iglesia y cómo desarrolla su misión en el mundo. Estos que desarrollan un «apostolado personal y capilar» (ChL n. 28) carecen de instrumentos y espacios de participación eclesial. La corresponsabilidad no requiere ninguna encomienda particular para ser puesta en práctica. Es por derecho bautismal que debe ser reconocido y ayudado a ejercer por la propia Iglesia (LG n. 37).

La segunda. La opinión pública en la Iglesia. En las diócesis y en el conjunto de la Iglesia carecemos de espacios de opinión pública en la Iglesia que permitan la expresión de ideas, alabanzas, propuestas y críticas. Éste es un elemento clave para la participación del conjunto de los miembros de la comunidad cristiana. No basta el asociacionismo como cauce de participación. Como decía Simone Weil, es un error identificar la libertad de opinión y la libertad de asociación. La libertad de expresión es una necesidad, la de asociación no, pues es un expediente de la vida prác-

³³⁸ Manuel DE UNCITI: «Trapos sucios», en *El Correo*, 14-8-2004.

tica³³⁹. Las Delegaciones de Comunicación de las diócesis, así como los centros de pensamiento teológico deben potenciar estos espacios. No sólo información religiosa. También de expresión y opinión.

La tercera. No es posible la opinión pública sin tolerancia al disenso. El clima eclesial está perdiendo vida. Quien discrepa de lo eclesialmente correcto sufre la caza de brujas, el silencio o el desplazamiento progresivo. A menudo en horizontal, pues «los hay más papistas que el papa». La profecía es necesaria no sólo aplicada a la sociedad sino también a la Iglesia. Hay que contar con la crítica a menudo hecha de amor eclesial y fidelidad evangélica, como un servicio necesario para la edificación de la Iglesia. La historia demuestra que el inconformismo evangélico con lo realmente existente ha sido motor de la historia del cristianismo.

Cuarta. La corresponsabilidad eclesial tiene que ver y mucho con la participación en la elección de los obispos. No es una cuestión sólo de laicos. Hemos de recuperar el principio electivo que caracterizó la tradición cristiana del primer milenio. «Quien debe presidir a todos, por todos debe ser elegido» (San León Magno). Y los propios papas defendieron este principio en las Iglesias locales. Decía Celestino I, Santo y Papa (422-432). «Nadie sea dado como obispo a quienes no lo quieran. Búsquese el deseo y el consentimiento del clero, del pueblo y de los hombres públicos. Y sólo se elija a alguien de otra iglesia cuando en la ciudad para la que se busca el obispo no se encuentre nadie digno de ser consagrado (lo cual no creemos que ocurra)»³⁴⁰. Hay múltiples testimonios de esta práctica eclesial, precisamente en culturas políticas no democráticas. Esto lo hacía la Iglesia en entornos no democráticos. También hay maneras de hacer esto sin necesidad de organizar unas elecciones generales. El Consejo Pastoral Diocesano debe ser un órgano canónico de consulta para la decisión papal, de la misma manera que los obispos del entorno. Como dice Juan María Laboa, «no hay que hablar tanto de eclesiología de comunión, sino que hay que aceptar y vivir cuanto implica la comunión eclesial». Que comunión es esta, la de un silencio obsequioso, si ni siquiera las respectivas Conferencias Episcopales nacionales son tenidas en cuenta³⁴¹.

³³⁹ Simone WEIL: *Echar Raíces*, Trotta, Madrid, 1996, p. 38.

³⁴⁰ CELESTINO I: *Carta a los obispos de Vienne* (PL 50,434). Cfr. José Ignacio GONZÁLEZ FAUS: *Ningún obispo impuesto*, Sal Terrae, Santander 1992, p. 42.

³⁴¹ Juan María LABOA: *Los laicos en la Iglesia*, BAC, Madrid, 2003, p. 88.

Una reflexión final.

Hay quienes en aplicación a la Iglesia de los procedimientos democráticos al uso, consideran que el ministerio emana exclusivamente de la comunidad. Y que es ésta la que quita o pone. Son delegados de la comunidad. No es una posición católica. Nuestra religión no es democrática en ese sentido. Es una «religión de autoridad» pues hay en ella una «experiencia originaria que es normativa» como dice el obispo de Bilbao Ricardo Blázquez³⁴², Presidente de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe en el periodo 1993-2002. Para mantener la identidad evangélica del cristianismo fue absolutamente necesario no sólo el canon de la Palabra de Dios, sino también el principio de la sucesión apostólica. Éste es como garantía de fidelidad a Jesucristo, acicate para la misión, liderazgo de buen pastor y servicio de comunión entre las comunidades. La sucesión, el obispo, nos vincula al acontecimiento fundacional: a la experiencia en que se nos revela el ser Dios de Dios en Jesús, el Hijo amado y predilecto. La autoridad de los obispos, más allá de cualidades personales, viene «dada en el enviado por el encargo que le transfiere la autoridad, Jesucristo». Ahí hay un ministerium que radica en una potestas. Y este es un principio de alteridad irreductible: con vosotros soy cristiano, pero para vosotros soy obispo, parafraseando a San Agustín.

Sin embargo este servicio no puede hacerse al margen de la vocación a la corresponsabilidad eclesial y el sentido de la fe, fundados en el Bautismo. Y también en el sacramento del Matrimonio. El propio Juan Pablo II en la *Familiaris Consortio* (1982) dice: «Para hacer un auténtico discernimiento evangélico en las diversas situaciones y culturas en que el hombre y la mujer viven su matrimonio y su vida familiar, los esposos y padres cristianos pueden y deben ofrecer su propia e insustituible contribución. A este cometido les habilita su carisma y don propio, el don del sacramento del matrimonio» (n. 5). El servicio del ministerio apostólico no se reduce a la afirmación unilateral de que el ministerio es el principio constituyente de la comunidad cristiana. Hay una circularidad entre comunidad y ministerio. Así lo expresa R. Blázquez, «la acción constitutiva tanto de la comunidad como de los ministerios pertenece al Señor y a su Espíritu; pero sobre esa base en un sentido la comunidad precede al ministro y en otro el ministro precede a la comunidad»³⁴³.

³⁴² Ricardo BLÁZQUEZ: *Jesús sí, la Iglesia también*, Ediciones EGA, Bilbao, 1995, p. 281.

³⁴³ *Ibíd.*, p. 285.

Es tarea del ministerio apostólico servir a la corresponsabilidad eclesial. Ésta manifiesta mejor que las formas monárquicas y oligárquicas de gobierno a la Iglesia como misterio de comunión. La Iglesia no es una democracia, pero es más que eso, es comunión, no menos. Hubo prácticas de corresponsabilidad del Pueblo de Dios en las decisiones eclesiales que precedieron históricamente a la democracia occidental y que, sin embargo, hoy están clausuradas. La comunión exige realizaciones estructurales y formas jurídicas. Lo que expresa la nota explicativa previa a la Constitución *Lumen Gentium* no sólo atañe a la constitución jerárquica de la Iglesia sino a la necesaria corresponsabilidad eclesial. Esta nota dice «la comunión no significa un sentimiento impreciso, sino una realidad orgánica que exige una forma jurídica y al mismo tiempo está animada por el amor» (n. 2). Así que como dice A. M. Unzueta «consecuentemente, la comunión puede ser observada en sus diversas realizaciones estructurales»³⁴⁴. Una Iglesia de comunión exige unas prácticas estructurales y unas concreciones jurídicas coherentes con ella. E insistamos en lo que dice el texto: la comunión está animada por el amor. Es triste que las prácticas de corresponsabilidad en la Iglesia, o mejor, algunas ausencias clamorosas, en lugar de esta animadas por el amor, lo están por el temor, por la autosuficiencia o, más triste aún, por la dejación y el abandono.

No se puede negar la grave situación que padecemos. El déficit de corresponsabilidad no sólo afecta a las relaciones entre laicos y curas, también a las que se dan entre estos y los obispos y también a las relaciones de los obispos y los episcopados con Roma. Los obispos también sufren la falta en este caso de colegialidad episcopal. En unas declaraciones del Cardenal alemán Karl Lehmann al diario *La Stampa* (el 23 de abril de 2001) afirmaba lo siguiente: es «necesario convocar un tercer Concilio Vaticano para revisar los actuales planteamientos de la Iglesia católica en materia de liderazgo (...) Nadie discute la autoridad del Papa, de la curia o de los sínodos. Sin embargo —abunda en su argumentación—, es preciso encontrar alguna fórmula que permita ganar en más colegialidad, sobre todo con las conferencias episcopales»³⁴⁵.

³⁴⁴ Ángel M. UNZUETA: «Democracia y comunión en la Iglesia», en: *Razón y Fe*, 240 (1999), p. 160.

³⁴⁵ *El País*, 24-4-2001. Recogido por Jesús MARTÍNEZ GORDO: *Los laicos y el futuro de la Iglesia*, pp. 239-240.

3. LA PRECARIA Y SUMERGIDA REALIDAD DE LOS MINISTERIOS CONFIADOS A LOS LAICOS

Hay una propuesta del CLIM que tiene especial repercusión en la marcha de la corresponsabilidad y de la vitalidad evangelizadora de las diócesis, es la promoción de los ministerios laicales, particularmente las referidas al Directorio, a los ministerios confiados a mujeres y varones y a los laicos liberados para la tarea pastoral. El conjunto de las comunidades e Iglesias locales de España carecemos de un signo inequívoco de apoyo de la Conferencia Episcopal a la vez que una orientación clara acerca de las condiciones y los modos en y con los que promover estos «ministerios confiados a los laicos» en expresión del *motu proprio* de Pablo VI «Ministeria quaedam»³⁴⁶. Este significó en 1972 un paso decisivo: «Los ministerios pueden ser confiados a seglares, de modo que no se consideren como algo reservado a los candidatos al sacramento del Orden» (Art. 3), es verdad que en esta ocasión sólo referido al Lectorado y al Acolitado. El Directorio que propone el CLIM es una necesidad perentoria, que requiere un proceso amplio y bien contrastado de maduración tal como el propio texto dice.

A la Iglesia española de los años setenta no se le plantea esta cuestión. Las Orientaciones sobre Apostolado Secular de 1972 consideran «absolutamente necesaria la participación responsable y activa de los seglares cristianos en la catequesis, en la pastoral litúrgica en diferentes encuentros» de la comunidad parroquial, pero el centro de su interés está en impulsar un apostolado secular asociado en el mundo, a raíz de la crisis vivida entre jerarquía y Acción Católica, aquella tan «políticamente explicable» como eclesialmente incomprensible en el marco del franquismo.

Sin embargo, a lo largo de los años ochenta, a impulsos del Espíritu, se produce un importante proceso de protagonismo y responsabilidad eclesial de los cristianos en la vida y acción pastoral de la Iglesia, así como de redescubrimiento del polo comunitario de la misma. Son los ochenta cuando las facultades y centros de teología se hacen multicolores en España. Todo ello al calor de una pastoral de juventud extraordinariamente esperanzadora.

Este proceso coincide con el progresivo envejecimiento de sacerdotes y con la llamada crisis de vocaciones al sacerdocio. Un he-

³⁴⁶ Dice el punto 3. «Los ministerios pueden ser confiados a seglares, de modo que no se consideren como algo reservado a los candidatos al sacramento del Orden».

cho que repercute especialmente en el mundo rural. Hoy casi la mitad de las parroquias en España carecen de párroco residente. Y también en la vitalidad de muchas parroquias urbanas. Un estudio expuesto en el Congreso Mundial de Sociología en Madrid en 1990 ya decía que del año 1966 al año 2005 bajo supuestos moderados, ni pesimistas, ni optimistas, la previsión era «una disminución en el número de sacerdotes diocesanos activos del 70%», de 6.454 a 1.910³⁴⁷. A juicio de estos autores «los líderes de la iglesia encontrarán cada vez más difícil resistir la enorme presión que experimentarán las diócesis, al ir perdiendo todas hasta la mitad de sus sacerdotes y ver envejecidos y sobrecargados a los que permanecen en el ministerio». Esto no se da de igual manera en las diferentes diócesis. Particularmente la religiosidad popular parece estar operando a favor de unas respecto de las otras. Ciertamente hoy ya es una prioridad pastoral de todas las diócesis españolas lo que se viene en llamar la «Remodelación pastoral», que entre los muchos significados supone para los responsables de las diócesis una reorganización de las estructuras parroquiales a través de las unidades pastorales y una incorporación de los laicos a las responsabilidades pastorales. Hay procesos documentados al menos de las diócesis de Coria-Cáceres, Teruel-Albarracín, Málaga, Bilbao, Pamplona-Tudela, Sigüenza-Guadalajara, Salamanca, Astorga, Tarazona y Oviedo³⁴⁸. Olegario González de Cardedal, desde la realidad de la Iglesia de Castilla, se plantea con gravedad la repercusión que la escasez de sacerdotes supone para los pequeños pueblos. Para estos la celebración del domingo se constituye en centro de la vida social y de la vida personal. «Un pueblo de Castilla sin eucaristía dominical es un pueblo sin día de fiesta, sin motivo para la alegría, sin remudo, y sin dignidad semanal». Y se pregunta «¿infligiremos a tantos pueblos y aldeas esa última soledad, tras haber sido abandonados por maestros, médicos, farmacéuticos y sacerdotes?»³⁴⁹. Así considera totalmente necesario la formación de laicos y laicas para la celebración dominical no eucarística.

Así que por vocación y por necesidad comienza un nuevo proceso caracterizado por el creciente protagonismo de laicos y laicas

³⁴⁷ R. A. SCHOENHERR, J. PÉREZ VILARIÑO y otros: *Declive sacerdotal y cambio estructural en la Iglesia católica en España y los EE.UU. de América*, presentado en el XII Congreso Mundial de Sociología, RC 22 Religión, celebrado del 9 al 13 de julio de 1990 en Madrid, p. 90.

³⁴⁸ Jesús MARTÍNEZ GORDO: *Los laicos y el futuro de la Iglesia*, PPC, Madrid, 2002.

³⁴⁹ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL: «Cristianismo, Iglesia y Sociedad en España: 1950-2000», en AA.VV.: *La Iglesia en España: 1950-2000*, PPC, Madrid, 1999, p. 408.

en el desarrollo de los servicios pastorales. Este proceso es irregular en las diócesis respecto a su grado de implantación y de institucionalización. Así valorándose normalmente la formación y la experiencia pastoral de las personas, éstas ejercen responsabilidades en áreas fundamentales de la acción evangelizadora en unos casos con encomienda formal del obispo, en otros con reconocimiento de hecho y en otros con envío por parte de otras autoridades eclesiales como vicarios, arciprestes o párrocos. Esta realidad se daba no sólo en España sino también y de forma más avanzada en otros países en el área francófona y alemana principalmente. Esta novedad europea en la Iglesia *plantata* servía para colocar en el centro de la conciencia eclesial un hecho de siglos, al menos en la Iglesia latinoamericana.

La novedad es constatada por el Sínodo de los Obispos de 1987 que cita la cuestión de «los ministerios y servicios eclesiales confiados o por confiar a los fieles laicos» como uno de los tres problemas que con cierta novedad se han dado en el posconcilio, junto al de la mujer y el de los nuevos movimientos eclesiales (ChL 2). Los obispos franceses reunidos en Lourdes lo decían con claridad tres años después. «Cada vez es más frecuente la distinción entre el fenómeno ya antiguo, de los laicos activos, a veces con serias responsabilidades, y el fenómeno más reciente de laicos encargados, junto con el sacerdote, de coordinar y dirigir un conjunto pastoral, ordinariamente una parroquia o un grupo de parroquias»³⁵⁰. Hoy es un hecho de Iglesia, como dice B. Sesboué, universal, amplio y que se ha extendido con gran rapidez tal como constata la Instrucción interdicasterial (1997)³⁵¹.

Son precisamente tres los campos en los que en España se da esta novedad: el de las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero, las ADAP, de la que es especialmente significativa la experiencia de Aragón, la pastoral de juventud en parroquias y arciprestazgos y la pastoral diocesana en relación al apostolado seglar y a la pastoral de ambientes (salud, obrera, universitaria...), que se va extendiendo en todas las diócesis (Zaragoza, Barcelona, Málaga, Madrid, Sevilla, Coria-Cáceres, Oviedo...). No obstante cabe señalar de modo singular la diócesis de Bilbao³⁵², en la que

³⁵⁰ Cfr. Bernard SESBOÛÉ: *¡No tengáis miedo!. Los ministerios en la Iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander, 1998, p. 118.

³⁵¹ Instrucción interdicasterial, *Sobre algunos aspectos relacionados con la colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los pastores*, Roma, 1997, p. 79.

³⁵² Galo BILBAO-Carlos GARCÍA DE ANDOIN: *El laicado en la asunción de nuevas responsabilidades pastorales. Diócesis de Bilbao*, Ponencia presentada al Consejo de Presbiterio el

hay en estas tareas pastorales más de 30 laicos liberados con nombramiento episcopal³⁵³, algo que se propuso a partir del I Plan Diocesano de Evangelización 90-95³⁵⁴. Sería preciso que la Oficina de

14 de junio de 1999. Galo Bilbao es Delegado de Apostolado Seglar y Carlos García de Andoin, Director del Servicio Diocesano de Formación del Laicado y dentro de él, Responsable diocesano del Acompañamiento, Formación y Discernimiento de laicos liberados en tareas pastorales en el periodo 1997-2003. En la citada ponencia en 1999 ante el Consejo de Presbiterio se mencionan el tipo de responsabilidades pastorales que desarrollan. «Hay 31 laicos liberados de este tipo. 10 en territorios: 7 Responsables de sector de pastoral de juventud en Zona Minera, Sestao, Santurtzi, Autonomía-Indautxu, Deusto, Ibaigane y Begoña; 1 de catequesis en euskera en Bilbao centro; 2 como miembros de equipo de agentes de pastoral; 7 en movimientos laicales: JOC, Geideak (2), MJAC, Helduak y Euskalherriko Eskautak –autofinanciado– (2); 9 en Curia: en Apostolado seglar, Pastoral Obrera (), Secretariado de Juventud (2 + 1/3), Misiones Diocesanas (1), Servicio Diocesano de Formación de Laicos (3). Y finalmente 5 en experiencias diversas: 1 en Comisión General de HOAC en Madrid, 1 en el equipo de pastoral de la Salud en Cruces y 3 en Misiones diocesanas en Ecuador. Entre estos aproximadamente la mitad ejercen la responsabilidad de manera temporal, durante 2, 3 ó 4 años, al modo clásico de los movimientos de Acción Católica o del Escultismo, volviendo después al trabajo propio o reiniciando después una trayectoria profesional». Y consta algún dato más. «Sin embargo aproximadamente la mitad lleva ya el segundo nombramiento y algunos están en el tercero. No se han incorporado «a la plantilla» como profesionales de alguna área técnica: economía, medios de comunicación, pedagogía, secretaría, servicios sociales, enseñanza... —experiencia que en nuestra diócesis viene de más lejos— sino como «animadores pastorales». No son laicos que ponen la profesión civil al servicio de la Iglesia sino laicos que se han ido formando profesionalmente en pastoral, esto es, en el servicio a tareas del Ministerio pastoral en la Iglesia. El carácter permanente y vocacional-profesional de este pequeño número de laicos provoca interrogantes acerca de su estatuto eclesiológico, tanto en ellos como en el conjunto de la Iglesia y los presbíteros. Buena parte de los laicos liberados que están en territorios son miembros de los Equipos Pastorales de sector, principalmente en el área de Juventud». Distinguímos estos laicos de los «profesionales» que no obstante también son ministerios confiados a los laicos: «Hay 3 en Curia: los Delegados episcopales de Medios de Comunicación, Economía y Enseñanza. Están con nombramiento episcopal 7 que son miembros del Consejo de Asuntos económicos, en régimen de voluntariado. Y en organismos autónomos y fundaciones canónicas hay 4, el Director de Cáritas, el de EDE (Escuelas Diocesana de Educadores, el de Radio Popular y de la Escuela de Magisterio). Los directores de Centros diocesanos, que son 14, no tienen nombramiento episcopal pero sí del Delegado Diocesano con ratificación del Vicario General. Cfr. Galo BILBAO, Carlos GARCÍA DE ANDOIN, *ibid.*, pp. 3-5.

³⁵³ Las personas que ejercen la encomienda episcopal como laicos liberados en tareas pastorales en la diócesis de Bilbao en setiembre del 2004 son: Amaia Villarroel, Estíbaliz Unzueta, Monika Martín, Estíbaliz de Miguel, Josu Beaskoetxea, Nagore Freire, María Elordui, Fernando Gorrotxategi, Txemi Santamaría, José Joaquín Cepero, Amaia Olaeta, Esther Crespo, Mertxe Duran, Patxi Guerrero, María G. Cosío, Jaime L. Eguilaz, Clara Arza, Estrella Moreno, Jorge Muriel, Carmen Lopez, Nerea Aldekoa, Melita Navarro, Ana Díaz-Beitia, Ana Berrizbeitia, Maite Valdivieso, Iñigo Iriarte, Galo Bilbao, Carlos García de Andoin, José Ignacio Iturmendi, M. Jesús Gotikoetxea y Belén Rodero.

³⁵⁴ El Plan de Trabajo del Consejo Episcopal para el quinquenio 1989-1994 como apoyo al Plan Diocesano de Evangelización 1990-95 se propuso «liberar a lo largo del quinquenio a veinticinco laicos para la tarea evangelizadora, garantizando previamente su adecuada formación, su destino pastoral y las fuentes para su retribución». También el II Plan

Estadísticas de la Iglesia hiciera un esfuerzo por recabar la realidad y extensión de esta realidad con datos suficientemente contrastados.

Es un hecho nuevo que la teología del laicado basada en la especificación de la vocación laical a través de la presencia en las realidades temporales tiene serias dificultades para interpretar y encajar adecuadamente. Aunque es de justicia reconocer que Y. M.-J. Congar ya en el inicio de los setenta, escribe que el presbiterado no agota la Iglesia sino que ésta se constituye también por una «multitud de servicios diversos más o menos estables u ocasionales, más o menos espontáneos o reconocidos (...)»³⁵⁵. Y es célebre su ya histórica rectificación: «La pareja decisiva no es precisamente “sacerdocio-laicado” que yo usaba en *Jalones*³⁵⁶, sino más bien “ministerios o servicios-comunidad”»³⁵⁷.

La participación de laicos y laicas en tareas propiamente pastorales es un hecho nuevo en el que las diócesis españolas avanzan con prudencia. Y en el que se plantean múltiples cuestiones de diferente orden: pastorales, existenciales, teológicas, económicas y jurídicas. Hoy es una realidad sumida en la precariedad que no acaba de verse iluminada, clarificada, balizada, institucionalizada y promovida por el conjunto del episcopado.

Hay quienes se sitúan con recelo ante los ministerios confiados a los laicos porque suponen una clericalización de los laicos, los hay porque pone en crisis la identidad del sacerdocio ministerial, los hay porque no es eso lo que los laicos han de hacer, menos pastoral y más vida pública, los hay porque consideran que la crisis vocacional es pasajera. En medio de estos recelos y miedos los responsables pastorales se encuentran en buena medida atenazados. Sin embargo, los que viven con pasión evangelizadora, los que se fijan en la misión para medir desde ella la Iglesia y no al revés, ven que hace falta dar pasos y decididos hacia delante. Y por ello en unos sitios y otros, por la vía de los hechos se avanza. Porque la necesidad manda. Eso sí con la boca pequeña. Sin teología, sin proyectos, sin instituir nada. Nada de

Diocesano de Evangelización 1998-2003, bajo el objetivo específico cuarto «*La renovación de los sujetos dinamizadores y de las estructuras de la Iglesia para impulsar una evangelización misionera*» afirmaba explícitamente la encomienda de tareas pastorales a laicos y laicas.

³⁵⁵ Yves M.-J. CONGAR: *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid, Fax, 1973, p. 19.

³⁵⁶ Se refiere a su pionera sistematización de teología del laicado: «*Jalones para una teología del laicado*» (1953).

³⁵⁷ Yves M.-J. CONGAR: *Ministerios y...*, o.c., p. 19.

publicidad. La precariedad se ve así agravada por la nocturnidad. Está y funciona, pero no se ve, es una forma de «economía sumergida» en la Iglesia. Hace falta en efecto un Directorio que saque a la luz esta situación y la de una orientación suficientemente definida. Se impone, porque como dice Bernard Sesboüé, la participación de los laicos en tareas propiamente pastorales ha llegado a ser «“hecho de Iglesia” nuevo y, muy probablemente, llamado a perdurar»³⁵⁸.

4. ALGUNAS CUESTIONES PLANTEADAS: PASTORALES Y EXISTENCIALES

Ciertamente son numerosas las cuestiones que suscita esta nueva realidad. Intentaremos plantear brevemente algunas de ellas.

De orden pastoral

Las que emergen con más claridad en primera instancia son las de orden pastoral (en éstas incluyo también las económicas y contractuales para aquellos ministerios que se ejercen desde una liberación).

Un conjunto de ellas están referidas a los tipos de responsabilidad de laicos: ¿en tareas más intraeclesiales o más seculares?, ¿hablar de responsabilidades pastorales o eclesiales? No es lo mismo, esto último parece más amplio, aquello más estrecho y relacionado con el Ministerio Pastoral. ¿Más vinculadas a las comunidades de origen y a los territorios o más en los diferentes secretariados y departamentos de Curia? ¿Sólo en catequesis, pastoral de juventud... o también en Cáritas? ¿Responsables de área pastoral o miembros de equipo para todo? ¿Responsabilidades en equipo bajo dirección de cura o a la buena de Dios? ¿Es cada catequista un ministerio o es más bien el responsable de los catequistas? ¿Cuáles son concretamente las funciones que recaen en una responsabilidad? ¿En qué medida es una responsabilidad última o siempre asistida? ¿Es una responsabilidad con consistencia propia, con autonomía no sujeta a arbitrariedades de quien mande?.

En segundo lugar, las referidas a la determinación de si la responsabilidad es ejercida desde una liberación o desde el volunta-

³⁵⁸ Bernard SESBOÜÉ: *¡No tengáis miedo!*, o.c., p. 133.

riado. No es fácil estimar la dedicación necesaria para una responsabilidad. Mas aún en una cultura del voluntariado y de la entrega sin medida. Está también en función de las condiciones y necesidades de la persona. Menos aún en procesos que necesariamente deben ser comunitarios y públicos. ¿Hay capacidad económica para liberar personas? Si es cura siempre sí. Si es laico, depende de los recursos existentes. Quién financia: la comunidad, la caja de compensación diocesana... ¿El pago de la caja interdiocesana? Un ratio no sólo por cura sino también por laico liberado para tarea pastoral. Pagar en condiciones. ¿Cuáles son las condiciones justas? ¿Cuánto sube el sueldo cada año? ¿Convenio? Puede ser válida la referencia al convenio de la enseñanza privada. ¿Con alguna modulación para igualar poder adquisitivo de unos y otros laicos? Contratación de medias jornadas o de jornada completa, de obra, o indefinida, para los que llevan más tiempo... pero ¿cuándo concluye la tarea? Y si hay que despedir. Hay un marco previo teológico y eclesial de relaciones laborales o ajustarse a un marco puro. ¿No es análogo a los nombramientos políticos, no son cargos de confianza?. Y el que se marcha después de un largo servicio como liberado, ¿cómo se le asiste y ayuda a afrontar la búsqueda de un trabajo?

En tercer lugar, las implicadas en el envío. Las dimensiones jurídica, teológica y litúrgica del envío. ¿Cómo se concretan? El riesgo de sobrecargar institucionalmente pequeñas responsabilidades. El riesgo de privatizar responsabilidades importantes. Encomienda jurídica y envío. El nombramiento episcopal. ¿Quien envía? ¿Es la comunidad? ¿Es el Obispo? ¿En todos los casos es el Obispo? ¿Pueden también enviar los párrocos? ¿Y los Vicarios Episcopales? ¿Con qué criterios cada tipo de envío? ¿Con qué plazo? ¿Cambia el envío si cambia el cura responsable?

En cuarto lugar. El discernimiento. Debe haber discernimiento de la persona de disponibilidad. ¿Se puede autoproponer? ¿Cómo hacer un verdadero discernimiento espiritual? Tipos de discernimientos: para una encomienda temporal, para una vocación de servicio eclesial razonablemente estable. Qué cualidades, capacidades, recorrido requerir. Hay discernimiento de la comunidad en la que va a hacer el servicio. Y ¿si hay varias personas candidatas? Debe haber discernimiento de la autoridad diocesana, el Obispo, los vicarios. ¿Cómo articular los diferentes discernimientos? ¿Cuáles son los criterios objetivados de cada uno de estos discernimientos? ¿Y si la autoridad rechaza la propuesta elevada por la comunidad con sus responsables? ¿Y si el discer-

nimiento ha sido propiamente del vicario y se lo coloca al laico en una parroquia?

En quinto lugar. Las referidas al papel de la comunidad cristiana. ¿Cómo prepararse para esta nueva práctica? ¿Cómo intervenir en el discernimiento sobre la necesidad y el perfil de la responsabilidad y del candidato? ¿Cómo despertar y cultivar el servicio pastoral de laicos y laicas? No sólo el tejido participativo, ¿cómo vive y recibe esto la comunidad grande, la de la eucaristía del domingo? ¿El envío ha de ser público? ¿Con liturgia? ¿Con qué liturgia? ¿Una celebración *ad hoc* o un rito particular en una celebración ordinaria? No porque se parece a una ordenación, o sí, cuanto más parecido a una ordenación.

En sexto lugar. La formación. Formación como todo cristiano o formación específica. ¿Qué formación? Formación integral, formación teológica, formación para el servicio pastoral. El proceso espiritual. Acompañamiento personal. Y ¿su grupo de referencia o movimiento? La proporción entre la dedicación requerida a la formación y el plazo y nivel de responsabilidad. La responsabilidad diocesana en el acompañamiento y en la formación. Y ¿si el servicio eclesial se torna en la profesión de la persona? ¿Formación como la del cura o para laico *minor*? El mantenimiento de la formación y de la espiritualidad. ¿Cabe enviar a realizar tesis doctoral? ¿En teología o también bajo otras aproximaciones vinculadas a los problemas que la evangelización presenta en nuestra sociedad?

Séptimo. Los nombres. ¿Es Delegado Episcopal o no pues esto es para curas? Es director o directora del secretariado. O Secretario de Apostolado Seglar. ¿Son servicios o son ministerios? ¿Cuáles son servicios y cuáles ministerios? O mejor responsabilidades para no entrar en problemas. Envío, encomienda, nombramiento... En el boletín oficial unos sí otros no. ¿Quiénes sí, quiénes no? ¿En el listado público de los colaboradores pastorales de la diócesis? ¿Quiénes sí, quiénes no? Hasta Roma baila. Lo que hasta ahora se conocían con el nombre de «Órdenes menores» se llamarán en adelante «Ministerios» en 1973 cambia, pues en 1997, según la Instrucción Interdicasterial el uso de ministerio para los fieles no ordenados es lenguaje «incierto, confuso y, por lo tanto, no útil para expresar la doctrina de la fe, todas las veces que, en cualquier manera, se ofusca la diferencia “de esencia y no sólo de grado”».³⁵⁹

³⁵⁹ Instrucción interdicasterial, *Sobre algunos aspectos relacionados con la colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los pastores*, Roma, 1997.

Otro nivel en el que emergen cuestiones es en el existencial de los propios laicos.

De hecho la responsabilidad laical implica un cambio objetivo de relaciones con importantes consecuencias subjetivas. Por un lado cambia la relación con el cura. En unos casos más colegial en otros más subordinada, más autónomos o más asistidos, pero en cualquier caso más cerca de los curas. Más igual y más diferente. El rol se acerca pero se viven señales de exclusión. No eres de los nuestros. También el cura experimenta cosas nuevas. En la relación de colegas aparecen las mujeres, los casados. También cambia la relación con el obispo. Ahora el laico es su colaborador. El Obispo le juzga por un rol que de alguna manera también le representa a él ante la comunidad, ante la sociedad, y en situaciones incluso ante los curas.

Además cambia la relación con la comunidad. El ministerio es «para» la comunidad y también «ante» la comunidad. Tiene autoridad y liderazgo ante el resto de los cristianos. Ha pasado a una suerte de élite. Ha pasado del «todos» al «algunos». Ya no es de los nuestros. La comunidad ve a mujeres al frente. Los varones lo hacen mejor o peor que las mujeres. En algunas experiencias el laico se interpone entre el cura y la comunidad. La comunidad percibe al cura más lejos, como director de gestión o como hombre de lo sagrado —de sacramento en sacramento que parece que es lo propio—. Se producen comparaciones. Se prefiere al laico o se prefiere al cura.

Finalmente cambia también la relación con el mundo. Ahora representa a la Iglesia. Se le ve como hombre o mujer público de Iglesia. Y se le juzga como tal. Se le imputan las responsabilidades de la Iglesia. En la Iglesia se le exige también una mayor coherencia con el Evangelio en la forma de vida. Y una actuación en materia política semejante a la del presbítero, distante de los partidos y de las políticas, célibe. Es difícil también que los coetáneos sepan identificar con claridad cual es tu trabajo. ¿Tú qué haces? ¿Qué eres? A ello hay que añadir la amplia dedicación más allá de horarios claramente fijados y que afecta a la relación familiar y a la relación con las amistades.

El laico que desempeña un ministerio vive a medio camino entre la identificación con el rol del sacerdote en la comunidad cristiana y en el mundo y la condición laical. Por sacramento y condición es laico. Por rol eclesial es cura. Vive en un «tercer polo» (Ber-

nard Sesboué). Ni su identidad es la de «laico laico», ni su identidad es la de «cura cura». Es una suerte de «laico cura» o de «cura laico» según el talante y según la fuerza con que otras experiencias configuren su identidad pública, como es el caso del ejercicio de una profesión civil, de un actividad socio-política o de una existencia familiar con prole.

Entre los propios laicos se da este debate. Hay quienes se auto-comprenden como un tipo específico de laicos con una singular espiritualidad, un tercer polo³⁶⁰ aún por madurar, y los hay que se identifican como laicos sin necesidad de mayor precisión que la de la condición general de la vocación laical, eso sí con un trabajo algo peculiar en el servicio pastoral a la Iglesia.

La novedad de esta posición eclesial y la falta de marcos teológicos de identidad para la misma, precarizan la identidad y consiguientemente acarrear complejos e indefinidos procesos de negociación de la misma que suponen una extraordinaria fatiga añadida a las condiciones propias del trabajo pastoral y de su carácter público, aparte de la difícil medición de productividad que conlleva el trabajo con personas en una situación de misión realmente compleja en nuestra sociedad.

Este conjunto de repercusiones personales se da de modo particular en aquellas personas que desarrollan un rol pastoral en la Iglesia con intensidad, con liberación y con cierta estabilidad, hasta el punto de que constituye su perfil profesional y es la fuente ordinaria del sustento personal y familiar.

Éste es el interés precisamente de la tesina de licenciatura de Kerman López, Rector del Seminario de Bilbao en el periodo 1996-2003 y Consiliario Diocesano de la HOAC, sobre la experiencia de los laicos y laicas liberados en tareas pastorales en la Diócesis de Bilbao: «Me preocupa cómo algunos laicos liberados para la pastoral viven su identidad en tensión entre la condición secular, en la que han de buscar su santificación, y el ejercicio existencial de un servicio intracomunitario, en el que pasan por situaciones en las que el único referente corresponde a la identidad y espiritualidad presbiterales»³⁶¹.

Kerman López plantea precisamente como punto de partida para la reflexión una serie de cuestiones que representan un con-

³⁶⁰ Bernard SESBOUÉ: *¡No tengáis miedo!*, o.c., pp. 141-142.

³⁶¹ Kerman LÓPEZ: *Identidad teológica y espiritual del laicado liberado para encomiendas pastorales*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 5. Agradezco al autor que me haya facilitado la tesis cuando aún no había sido defendida en la propia Universidad. Ha sido de gran ayuda para la confección de este capítulo.

flicto en torno a la identidad de este tipo de laico. Son cinco que él denomina: la unidad de conciencia; la compatibilidad de credo y mediaciones; la representatividad de Iglesia; la relación laicos-presbíteros; y la plena igualdad de los miembros de la Iglesia. Introduce estas cuestiones con cinco relatos respectivamente que son representativos de las cuestiones implicadas.

Estos son los relatos³⁶².

Relato 1. Ministerialidad y estilo de vida

«Aumenta la familia, el automóvil actual resulta insuficiente y, en una conversación sobre ofertas de los concesionarios, surge:

— De esa marca ¡ni me lo planteo! choca contra mis opciones cristianas por el halo elitista que la acompaña.

Uno de los interlocutores interviene:

— Aunque seas laico “liberado”, no tienes voto de pobreza. Tienes hijos y debes de jugar con otros criterios, como el de la seguridad pasiva del vehículo... En el entorno en que vivimos ¡tener un coche así no atenta contra el testimonio cristiano!»³⁶³.

Relato 2. Ministerialidad laical y política

«En un consejo parroquial de pastoral se propuso invitar a determinado laico “liberado” para que presentara una actuación de la pastoral a él encomendada. Ante la conocida opción política de dicho laico, uno de los miembros del referido consejo preguntó si era prudente llamarle dada su pertenencia a un partido cuya postura ante la legislación referente a la interrupción del embarazo estaba en contradicción con la moral católica. Las opiniones tan dispares aducidas por unos y otros acabaron por sumir a todos en profunda perplejidad»³⁶⁴.

Relato 3. Ministerialidad laical y espiritualidad

En el momento de convenir en la fecha para realizar el retiro de dos días que establece el «Marco de Formación, Acompañamiento y Discernimiento de Laicos Liberados para el Servicio Eclesial»³⁶⁵ con la finalidad de ayudar «a vivir interior y espiritualmente el proceso específico que van haciendo», ante la dificultad de armonizar agendas, alguien exclamó:

³⁶² Los títulos de los relatos son propios.

³⁶³ *Ibíd.*, p. 26.

³⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 29-30

³⁶⁵ Documento que orienta el proceso de acompañamiento y formación de laicos liberados en tareas pastorales en la Diócesis de Bilbao.

— «Cada uno de nosotros vive y celebra la fe en su comunidad de origen. Me incomoda hacer retiro entre nosotros ¡como si fuéramos especie aparte! en vez de unos laicos más dentro de su grupo de referencia».

Otros defendieron entonces la necesidad de tener oración y reflexión en torno a lo peculiar de sus dedicaciones. Alguno, incluso añadió:

— «Debemos plantearnos si en realidad la experiencia de laicos “liberados” agentes de pastoral no está representando una aportación a la renovación de la ministerialidad de la Iglesia que reclama institucionalización»³⁶⁶.

Relato 4. Ministerialidad y comunidad

En un pueblo se reúne quincenalmente la «Asamblea Dominical en Ausencia de Presbítero» [ADAP] y el párroco preside la eucaristía los domingos alternos. En una ocasión en que le va a ser imposible mantener esta periodicidad, al explicarlo, le contestan:

— «No se apure por no poder venir más a menudo, nos gusta más la misa de N [laica “liberada”]».

Nos lo cuenta él, afectado por el hecho de que su misa sea «más aburrida», pero insiste en que seguirá potenciando al laicado «porque nosotros vamos a menos»³⁶⁷.

Relato 5. Ministerio laical y ministerio ordenado

«Me siento como si tuviera que “alcanzar” el nivel del cura: en aspectos espirituales y académicos, en las horas que invierte, en la sensibilidad acogedora... ¡Y yo no soy cura! La tarea pastoral me absorbe todo mi tiempo, no me queda tiempo para desarrollar mi vocación laical en el mundo. Incluso me da la sensación de que sería mal visto por mis responsables pastorales porque me puede “dispersar” de la encomienda»³⁶⁸.

Los relatos hablan por sí solos. Ejemplifican los puntos arriba mencionados. Las cuestiones pastorales así como las existenciales no están separadas de las teológicas. Es más son fuente de interrogación y búsqueda. No es extraño que lo mismo que Y. M.-J. Congar reflexionó sobre la teología del laicado a partir de la experiencia jocista en los años cincuenta, en los noventa junto a otros teólo-

³⁶⁶ Kerman LÓPEZ CAMPO: *Identidad...*, o.c., p. 33.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 34.

³⁶⁸ *Ibid.*, pp. 39-40.

gos, el jesuita francés Bernard Sesboué se pregunte si: «¿Siguen siendo laicos estos laicos?». Intentemos esbozar algunas de estas cuestiones.

5. PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS Y MARCO CANÓNICO

Vamos a seleccionar tres interrogantes: 1) ¿Son ministerios derivados del bautismo o una colaboración/participación en el ministerio ordenado? 2) ¿Es suplencia, esto es, ministerios extraordinarios, o primicia de una nueva ministerialidad, anclada en la estrecha asociación al Ministerio Pastoral? y 3) ¿Se mantiene la diferencia esencial y no de grado entre sacerdocio ministerial y sacerdocio común?

1) ¿Son ministerios derivados del bautismo o son una colaboración en el ministerio ordenado?

En la práctica de ministerialidad de la Iglesia española de *facto* o de *iure*, la inmensa mayoría de ministerios confiados a los laicos son ministerios fundados en el bautismo y por ello legítimamente ejercidos. Pero precisemos, el laico por el hecho de serlo, al igual que un cura, no puede ejercer ningún cargo oficial sin una encomienda específica de la autoridad correspondiente, normalmente el Ordinario del lugar. El ministerio confiado a la persona laica se funda en el bautismo, pero el bautismo no da derecho al ejercicio de tal ministerio. Este lo da la encomienda.

El monopolio por el ministerio ordenado de toda la ministerialidad en la Iglesia durante siglos hace pensar equivocadamente que muchas de las responsabilidades pastorales singulares que hoy ejercen los laicos son colaboración en el ministerio ordenado. No es cierto. Como dice *Christifideles laici* (n. 23) las iglesias apostólicas tienen una constitución ministerial: «A algunos Dios les ha puesto en la Iglesia, en primer lugar como apóstoles, en segundo lugar como profetas, en tercer lugar como maestros (...) (1 Cor 12, 28). Es el Espíritu el que distribuye dones jerárquicos y carismáticos entre todos los bautizados, llamándoles a ser —cada uno a su modo— activos y corresponsables.

En este sentido *Christifideles laici* manifiesta con claridad que los pastores «han de reconocer y promover los ministerios, oficios y funciones de los fieles laicos, que tienen su fundamento sacramen-

tal en el bautismo y en la confirmación, y para muchos de ellos, además, en el matrimonio» (n. 23). La responsabilidad parroquial, arciprestal o diocesana en pastoral de juventud, en ámbitos de la iniciación cristiana o de la formación, en liturgia, en caridad y justicia, en apostolado seglar, en obras propias de la Iglesia, etc., no representa ningún tipo de suplencia respecto del ministerio ordenado.

El Código de Derecho Canónico es claro³⁶⁹:

De acuerdo con el c. 228 la participación de los laicos en la *tarea del gobierno* de la Iglesia puede tomar dos formas: el desempeño por parte de los laicos que los pastores consideren idóneos de aquellos oficios eclesiásticos y encargos que puedan cumplir según las prescripciones del derecho (.1), y la aportación de su ciencia, prudencia e integridad como peritos y consejeros de los pastores de la Iglesia, también formando parte de consejos, según la norma del derecho 8.2).

Pues bien, en esta función de gobierno de la Iglesia pueden ser llamados a ejercer cargos u oficios en la curia diocesana, salvo los de Vicario General, Episcopal (c. 478) o Judicial (c. 1420), Moderador de la curia diocesana (c. 473.2) o Notario en las causas en que corra peligro la fama de un sacerdote (c. 483.2).

En el *ámbito de la enseñanza* el c. 229 recuerda la obligación que pesa sobre los fieles laicos de adquirir el conocimiento de la doctrina cristiana proporcionado a la capacidad y condición de cada uno para poder vivir según ella, proclamarla, defenderla cuando sea necesario y ejercer la parte que les corresponde en el apostolado, lo que conlleva el correlativo derecho a recibir tal instrucción (.1 cf. Cc 213 y 217) y también a acceder al conocimiento más profundo de las ciencias sagradas que se imparte en las universidades o facultades eclesiásticas o en los institutos de ciencias religiosas, asistiendo a sus clases y obteniendo los grados académicos (.2). Finalmente, el c. 229.3, reconoce a los laicos la capacidad de recibir de la legítima autoridad eclesiástica el mandato de enseñar ciencias sagradas, ateniéndose a las prescripciones establecidas sobre la idoneidad necesaria.

Así en el ámbito de la función de enseñanza de la Iglesia: en virtud del bautismo y la confirmación los laicos son testigos del anun-

³⁶⁹ Agradezco la *Nota sobre las tareas pastorales que pueden ser encomendadas a los laicos*. Trabajo realizado por Jorge CANARIAS, Responsable de Asuntos Jurídicos del Obispado de Bilbao, a petición de la Comisión que elabora el documento base Estatuto de laicos y laicas con encomienda pastoral.

cio evangélico, son su palabra y el ejemplo de su vida cristiana; y también pueden ser llamados a cooperar con el Obispo y los presbíteros en el ministerio de la palabra (c. 759).

El c. 230 determina la capacidad de los laicos en orden a ciertos ministerios y encomiendas de contenido *litúrgico*. Este canon reserva a los varones laicos —¡que manifiesta injusticia!— la posibilidad de ser llamados a los ministerios estables de lector y de acólito (.1); si bien cualquier laico puede desempeñar por encargo temporal la función de lector en las ceremonias litúrgicas, así como otras funciones (cantos, comentado) de acuerdo con las normas litúrgicas (.2).

- 2) *¿Es suplencia, son ministerios extraordinarios, o primicia de una nueva ministerialidad anclada en la estrecha asociación al Ministerio Pastoral?*

La realidad ministerial sobre la que se plantean estas preguntas se limita en España a los ministerios confiados a laicos y laicas para la Asamblea Dominical en Ausencia de Presbítero (ADAP). También a las escasísimas realidades en las que el o la laica es presidente de *facto* de la comunidad parroquial. Éstas son precisamente experiencias que preocupan a la Instrucción interdicasterial. Y por ello, en el caso de las ADAP hacen un llamamiento a que la actuación de los laicos no oscurezca la parte que corresponde a los sacerdotes (art. 2.5) y a dejar claro a los ojos de los fieles el carácter extraordinario y subordinado a la participación en la Misa. Y, en el caso de que un laico o grupo de laicos esté encargado de la cura pastoral de una parroquia, habrá de tenerse presente que el pastor propio de la parroquia será el sacerdote designado por el Obispo al fin de dirigir la actividad pastoral. Ambas recomendaciones están bien presentes en los responsables de las prácticas españolas. De hecho la ADAP se combina siempre con la celebración de la eucaristía, normalmente en semanas alternas. Y las responsabilidades importantes pastorales de laicos en parroquias se ejercen en el seno de Equipos Pastorales o también llamados Ministeriales presididos o moderados por un presbítero.

Pues bien, el ejercicio de estas tareas por laicos y laicas está posibilitado por las normas canónicas. Si bien está sujeto a una serie de condiciones restrictivas reguladas por el derecho canónico.

- a) Requieren una exigencia especial derivada de la necesidad —o de la utilidad— de la Iglesia.

b) Son áreas conectadas al ministerio de pastores, que no exigen el carácter del orden: el ministerio de la palabra, las oraciones litúrgicas, la administración del bautismo y dar la sagrada comunión. (CIC 230.3)

c) Deben ser realizadas bajo la estrecha dirección y vigilancia de la autoridad eclesiástica.

Christifideles laici coloca los ministerios y servicios en estas tareas claramente bajo la premisa de la suplencia. Son ministerios desempeñados en condiciones extraordinarias. Son en efecto tareas muy propias del sacerdocio ministerial y de su específica manera de participar en el sacerdocio de Cristo. Estas funciones que son, como dice el decreto conciliar *Apostolicam actuositatem* (n. 24), la explicación de la doctrina cristiana, determinados actos litúrgicos y «la cura de almas» están «más estrechamente unidas a los deberes de los pastores». Por ello «la tarea realizada en calidad de suplente tiene su legitimación formal e inmediata» —no en el bautismo— «sino en el encargo oficial hecho por los pastores» (ChL 23).

La cuestión que plantean hoy diversos teólogos es si este hecho perdura, y parece que está llamado a ello, y se amplía, en qué medida podemos seguir concibiéndolo en términos de suplencia y, consecuentemente de precariedad. Por el lado de muchos laicos surge, en efecto, la sospecha. Se piensa en los laicos y laicas porque hay menos curas, como sustitutos para un tiempo de escasez y, con el objeto, en último término de reproducir el clericalismo de siempre. Nos usan y nos tiran..., nos tirarán en cuanto puedan. Realmente por la vía del rancio pragmatismo no vamos a ningún lado.

Hemos de verlo con claridad. Bajo parte de la experiencia de los ministerios radicados en el bautismo y en estos que llamamos de «suplencia» se está precipitando, a medida que pasa el tiempo, una nueva realidad, que va más allá de esta u otra tarea. ¿Cuál es? Es la germinación de *modos de existencia ministerial* de laicos y laicas que se configuran de una forma vocacional para el servicio pastoral en la Iglesia, a disposición del Obispo y en colaboración con el presbiterio, sea para esta o aquella tarea. Estamos ante la emergencia de una realidad, como dice Bernard Sesboüé, que en la relación «algunos/todos» en que se estructura la Iglesia, está visiblemente del lado de «algunos». «Son ministros de la iniciativa del don de Cristo a sus fieles»³⁷⁰. «Análogicamente hablando, es legítimo afir-

³⁷⁰ Bernard SESBOÜÉ: *¡No tengáis miedo!*, o.c., p. 143.

mar que estos laicos se colocan existencialmente en una situación sacramental: funcionan como “sacramentos-personas” (...) en la relación que se establece entre los fieles y el laico enviado con cargo pastoral. También este enviado es una “presencia crística” entre los hombres»³⁷¹.

Son muchos los que entrevén que «algo nuevo está naciendo» (Is 43, 19). Puede representar una renovación del ministerio ordenado. Puede ser un acicate para hacer realidad viva los ministerios derivados del Bautismo. Puede ser eso un «tercer polo» aún difuso. Es pronto para dar respuestas claras y definitivas. La realidad se mueve a impulso del Espíritu. Acompañando a la realidad toca a la teología al menos plantear bien las preguntas. Y desde luego no es la perspectiva adecuada la de ponerse a diferenciar con exactitud qué le toca al cura o qué le toca al laico con una mirada corta, vuelta atrás más que encarada con la misión, que intenta delimitar identidades que no se han de confundir pero que están planteadas con esquemas que van quedando caducos. Hemos de situarnos todos ante la perspectiva de una reconfiguración de la ministerialidad en la Iglesia.

Es cierto como dice *Christifideles laici* que «el ejercicio de estas tareas no hace del fiel laico un pastor». En efecto no es la tarea el principio que constituye el ministerio, éste es, la ordenación sacramental. Sólo el sacramento del orden atribuye al ministerio ordenado una peculiar participación en el oficio de Cristo cabeza y pastor. Pero esto hay que complementarlo con la perspectiva procesual e histórica del decreto conciliar *Ad Gentes*. Refiriéndose al proceso de plantación de las Iglesias en áreas de misión, y particularmente en el apartado sobre la constitución del clero local, dice así: «Es justo que aquellos hombres que desempeñan un ministerio verdaderamente diaconal, o que como catequistas predicán la palabra divina, o que dirigen, en nombre del párroco o del Obispo, comunidades cristianas distantes, o que practican la caridad en obras sociales o caritativas sean fortificados por la imposición de las manos transmitida desde los Apóstoles» (n. 16). Esta perspectiva aporta dos virtualidades como lúcidamente anota Severino Dianich. La primera «es que ante todo hay que descubrir los carismas que existen y operan de hecho en la Iglesia, y luego consagrarlos con un reconocimiento público». La segunda es que «si el carisma descubierto revela una relación con la palabra de Dios, con la cura pastoral de la comunidad, con ciertos compromisos típicos de la

³⁷¹ *Ibid.*, p. 148.

actividad caritativa de la Iglesia, de forma que aparezcan como un aspecto propio del carisma del ministerio ordenado, y si se impone la necesidad de un reconocimiento público, este reconocimiento tendría que consistir en una verdadera y propia ordenación sacramental»³⁷².

En efecto, podemos encontrarnos con que esta realidad germinal de hombres y mujeres, casados o no, en un proceso de ciclo largo y a medida que éste va clarificándose y decantándose, pueda serle lo más propio el reconocimiento a través de la ordenación sacramental. Unos se identificarán con ella, otros no. Hoy mayoritariamente no. Pero es pronto. Hace falta probablemente un proceso eclesial de resignificación del Orden para hacerlo más sacramental y menos sacral, más comunitario y menos institucional, más eclesial y menos corporativo. La cultura de la reconstrucción y reapropiación existencial de la tradición en que vivimos también acabará por imponerse en esto. Decir de esta realidad que es un sucedáneo clerical de derecho puramente humano, es realmente propio de espíritus viejos y acartonados que han perdido el olfato para las cosas del Espíritu de Dios.

Por el momento ha de quedar claro que hay ministerios ejercidos por laicos y laicas que están derivados del bautismo y, que por otro lado, hay ministerios fundados no en el bautismo, sino en una estrecha asociación al Ministerio Pastoral.

3) *¿Se mantiene la diferencia entre sacerdocio ministerial y común o ésta se confunde y difumina?*

Pues bien, en unos casos, los que hemos mencionado en el primer interrogante la diferencia entre sacerdocio ministerial y sacerdocio común se mantiene y debe mantenerse so pena de profunda distorsión de la estructura de la Iglesia. El presbítero tiene como misión representar sacramentalmente la persona de Cristo, como cabeza. Sin esta referencia sacramental la Iglesia acabaría por perder su norte y su identidad. Los ministerios de raíz bautismal carecen de esa dimensión precisamente porque no han recibido el Orden sacramental. Como dice Joaquín Perea ambas formas de participación en el triple oficio de Cristo son diferentes, no intercambiables y cualitativamente originales por «la particular corres-

³⁷² Severino DIANICH: *Teología del ministerio ordenado*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1988, p. 300.

pondencia ontológica que cada sacramento [bautismo y orden] establece con Cristo»³⁷³.

En este sentido, como dice *Christifideles laici* se habrá de prestar especial atención a que los ministerios y servicios que estos laicos y laicas desempeñan se ejerzan «en conformidad con su específica vocación laical, distinta de aquella de los sagrados ministros» (n. 23). Así junto a la asunción de responsabilidades en pastorales de jóvenes, de apostolado seglar, de pastoral de ambientes... deben promoverse laicos y laicas para responsabilidades eclesiales e iniciativas de evangelización, como asociaciones, fundaciones, etc. que incidan en los campos de la cultura y el pensamiento, de los medios de comunicación, de la esfera política, de nuevas propuestas en el ámbito de la economía. Asimismo, en estos casos las dedicaciones pastorales no pueden constituir por principio un impedimento para el compromiso político, si bien habrá, de hecho, algunas situaciones de incompatibilidad que será preciso discernir desde la prudencia, por el tiempo de dedicación, por el riesgo de confusión en la representatividad o por efectos negativos varios sobre la propia tarea... Es certera la norma del Código de Derecho Canónico de incompatibilidad entre presidencia de una asociación de apostolado seglar y el desempeño de cargos de dirección en partidos políticos (c. 317.4) De todos modos esto plantea unas vinculaciones entre ministerialidad y política, que no se pueden rehuir, que hay que valorar y para las que deben prepararse adecuadamente en conformidad con la doctrina social de la Iglesia, tanto las propias personas, como la comunidad cristiana y los propios pastores.

Pero en los casos que he mencionado en el segundo punto lo lógico es que tales laicos se aproximen existencial y espiritualmente al sacerdocio ministerial. Pretender seguir interpretando teológicamente a estos laicos bajo la categoría del sacerdocio común es forzar la realidad y confundirla. En realidad este intento se vuelve en contra del objetivo de salvar la diferencia esencial y no de grado entre uno y otro. La realidad es tozuda y una y otra vez, se negará a verse ahí encasillada. En último término, nos volverá a meter en el callejón sin salida de las tareas: «qué puedo hacer», en el caso del laico, «qué hago yo distinto» en el caso del cura. Al final el laico puede hacer de todo menos confesar y consagrar, reduciéndose la identidad del cura a la santificación. Eso no es el presbiterado.

³⁷³ Joaquín PEREA: *El laicado: un género eclesial de vida sin nombre*, IDTP-Desclé, Bilbao, 2001, p. 358.

Así queda amputado de las otras dimensiones fundamentales de su ministerio: la profética, la diaconía y la cura pastoral. Herida de muerte.

La diferencia esencial del sacerdocio ministerial incorpora para sí también a algunos de todos los laicos que han recibido un ministerio y que participan en el modo común en el triple ministerio de Cristo, sacerdote, profeta y rey. Hay una línea de demarcación que se abre en este caso, no entre ministerio ordenado y ministerio laical sino entre los mismos ministerios laicales asociando a algunos al ministerio pastoral y dejando a otros ser tales. Dionisio Borobio coincide en que es una figura que no es asimilable «al ministerio de los presbíteros en su consagración-cualificación ontológica y ministerial por el mismo sacramento» y tampoco «es totalmente asimilable a la participación de los laicos en virtud del bautismo»³⁷⁴.

Si nos situamos en la perspectiva procesual e histórica la realidad es más clara. Así hemos de pensar cómo desde la condición laical el sacerdocio ministerial puede ser releído y rehecho desde una experiencia tan singular como la de compartir en el interior de la propia persona «ambas vocaciones cristianas». En este sentido hemos de valorar la importancia de que haya personas en la Iglesia que vivan ese diálogo interior, no exento de tensión, entre la condición laical y el sacerdocio ministerial —no como sacramento ordenado, pero sí como modo real de existencia—. Ahí está la singular espiritualidad. En un lugar extraño a unos y a otros, pero sintiéndose de unos y de otros. Puede entrañar el principio de toda una visión nueva, verdaderamente superadora de la contraposición clero-laicado desde dentro, desde el corazón, sin falsas salidas. De ahí han arrancado siempre los cambios en la historia, también en la de la Iglesia. Sólo hace falta una condición, dejar crecer la experiencia. No abortarla. Que hable por ella misma. Tarde o temprano lo hará.

Bruno Forte apunta que la diferencia «esencial» y no de grado entre sacerdocio ministerial y sacerdocio común, lo que propiamente significa es que ambos sacerdocios son dos «modos de existencia»³⁷⁵ diferentes. Coincide con lo que planteábamos en el apartado anterior. La clave de la nueva realidad no son estas o aquellas

³⁷⁴ Dionisio BOROBIO: *Los ministerios en la comunidad*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1999, p. 332.

³⁷⁵ Bruno FORTE: *La Iglesia de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, p. 301.

funciones, sino que es el modo de existencia. La clave de la identidad y de la diferencia que proceden del Orden y del Bautismo es el modo de existencia. En este sentido es suficiente el marco canónico, que abre un campo bien amplio de posibilidades para la promoción de ministerios confiados a los laicos, pero a la vez es incapaz de dar cuenta y de asir el meollo de una vida teologal que se le escapa³⁷⁶.

Situados aquí, pierde centralidad la determinación laical de tal ministerio confiado al laico. Así el cultivo de la secularidad o de la dimensión secular en cuanto sensibilidad y participación en las acciones a favor de la justicia, la paz, los derechos humanos, la cooperación internacional, etc., ha de ser el mismo que se ha de exigir a todo ministerio ordenado, es decir, mucha pero con una modulación específica sobre todo en relación a la política. En estos casos la distancia del laico respecto de la actividad política en circunstancias normales debe ser análoga a la del ministerio ordenado.

* * *

No quiero pasar de esta reflexión sin hacer una anotación sobre la relación entre la perspectiva teológica y las relaciones contractuales. Los ministerios confiados a los laicos no requieren por principio una retribución económica y consiguientemente un contrato laboral. En efecto, los hay que se ejercen desde el voluntariado, que son la mayoría. Éste ha sido un presupuesto de toda la reflexión. Sin embargo la apuesta por la existencia de laicos liberados en las diócesis es uno de los indicadores más relevantes acerca de la veracidad de la opción pastoral por la promoción de ministerios confiados a los laicos. Pues bien, en estos casos hay que subrayar que tanto la retribución económica como la relación contractual están sujetas a un marco teológico y pastoral en el cual se inscriben. El marco actual de relaciones laborales en España tiene dificultad para encajar este hecho diferencial. Sí contempla la singularidad en la figura los cargos políticos de confianza, pero no acepta ésta en otros ámbitos como puede ser el

³⁷⁶ Kerman López en el trabajo mencionado ensaya una manera de definir ambos sacerdocios desde una perspectiva sacramental. Sacerdocio ministerial y sacerdocio bautismal significan a Cristo bajo dos aspectos diferentes. El sacerdocio ministerial «significa a Cristo en cuanto causa eficaz de salvación, Señor que toma la iniciativa y se hace instrumento realizador de la salvación». El sacerdocio bautismal «significa a Cristo en cuanto plenitud de salvación ya realizada en Él, que quiere reunir a la humanidad salvada hasta la recapitulación de toda la creación en Dios».

pastoral. En cualquier caso la Iglesia no puede dejar de sostener este marco propio.

Los caracteres de él son: la propia naturaleza de la labor pastoral de la Iglesia, que tiene un cimiento y un horizonte evangélicos en orden a la cooperación en la obra de la evangelización; la identidad vocacional de la tarea, que es respuesta a la llamada de Dios en fidelidad a un carisma recibido; la confianza del obispo y la necesaria comunión de ideas y de vida de las personas con el evangelio y con la Iglesia; y el sentido mismo de la retribución económica, que no es el justo pago por un trabajo, sino un soporte económico que, garantizando unas condiciones de vida dignas, permite dedicarse a dicha tarea sin la preocupación por el sustento³⁷⁷.

El necesario contrato laboral, por tanto, no puede anular esta naturaleza singular de la relación entre el laicado remunerado para una encomienda pastoral y la Iglesia que realiza dicha encomienda. También la Iglesia, precisamente por el carácter particular de esta relación se ve impelida a extremar las medidas en relación al crecimiento personal, profesional y cristiano de estos colaboradores pastorales, a las condiciones de trabajo, a la información y la participación y, en general, a la atención de las cuestiones y problemas que se plantean en el ejercicio por laicos y laicas de una encomienda pastoral.

6. NECESIDAD DE UNA CLARIFICACIÓN POR EL MINISTERIO JERÁRQUICO

Es obvio que las cuestiones pastorales, existenciales, teológicas y canónicas hasta ahora mencionadas exigen una clarificación principalmente, teológica y pastoral del Ministerio jerárquico. La normativa canónica actual es suficiente para impulsar con prudencia y con determinación los ministerios confiados a los laicos. El campo de responsabilidades es bastante más abierto que lo que muchos pueden esperar de la legislación canónica. Pero es insuficiente para captar su significado y su alcance, también para poner nombre a las nuevas realidades, así como para determinar los criterios y las condiciones en que estos ministerios deben ser confiados. He ahí el papel que puede desempeñar un Directorio o quizá mejor una Instrucción Pastoral de la Conferencia Episcopal, aunque para empezar también pudiera servir una Nota Pastoral.

³⁷⁷ Gaspar MARTÍNEZ: *La retribución de laicos y laicas con responsabilidades pastorales*, Documento mecanografiado, Bilbao, 3.06.2004.

No deja de ser paradójico que en relación a otras realidades ministeriales con menor demanda y problemática en la Iglesia como es el Diaconado Permanente se han dado pasos decididos. Pueden ocultar una apuesta por priorizar antes el diaconado que estos ministerios ejercidos por laicos y laicas. Es demasiado explícita la Instrucción Inter-dicasterial al respecto como para no pensar que este movimiento ha estado debajo de la paralización de esta propuesta del CLIM por parte de la propia Conferencia Episcopal. La Instrucción Inter-dicasterial no debe ser argumento para la inanición y el silencio administrativo. Ella previene de unos abusos. Prevén-gase igualmente en tal Instrucción Pastoral sobre los ministerios confiados a los laicos. Pero sitúense las precauciones en el marco de una apuesta pastoral decidida que sepa valorar lo existente, sacarlo de la precariedad y de la «economía sumergida», hacer sobre ello un discernimiento teológico y pastoral, y fijar unos criterios de acción pastoral.

Hay experiencias como la de la Conferencia Episcopal francesa que pueden iluminar en este proceso. Es especialmente significativa la nota teológica que publica la Oficina de Estudios doctrinales de la Conferencia de Obispos de Francia en 1993.

La elaboración de tal Instrucción debiera partir de un buen trabajo de recogida de las experiencias existentes y de un amplio y corresponsable proceso de discernimiento acompañado, guiado y presidido por el Ministerio Pastoral. Puede ser una buena oportunidad para fortalecer los lazos de comunión.

Esta iniciativa no excluye sino que debe servir de estímulo a las diócesis en aras a abrir estas perspectivas en el marco de los procesos de remodelación pastoral. De hecho la reordenación territorial reclama un replanteamiento ministerial³⁷⁸. En segundo lugar a

³⁷⁸ Así lo explica el arcipreste Domingo PERALES en la ponencia presentada en el Consejo Pastoral Diocesano, «que la reorganización del territorio, que quiere ser hecha en clave evangelizadora, exigía un planteamiento ministerial donde tuvieran cabida, los ministerios ordenados y los ministerios no ordenados. Porque nos parecía que poco vale una reorganización territorial —por modélica que fuera— si no había un equipo ministerial, integrado por laicos y laicas, religiosos y curas, que sirvieran a la comunidad cristiana de un determinado lugar, alentando su misión evangelizadora y cuidando la comunión con el resto de la Iglesia local. Nos parece que la reorganización de las parroquias en unidades pastorales está exigiendo la promoción de los ministerios laicales y seguramente hay que dar prioridad a lo segundo, a los ministerios, siendo más sensibles a la vitalidad comunitaria y a la capacidad evangelizadora de los existentes. El criterio es remodelar para poder ser fieles, no a los tinglados, sino a Jesús. Remodelar para evangelizar, sí. Remodelar para ir tirando y salvar los muebles, no», pp. 5-6. Cfr. Domingo PERALES: *Los ministerios eclesiales en el plan de remodelación de la Zona Minera*. Ponencia en el Consejo Pastoral Diocesano, Bilbao, 1 de marzo de 2003. Documento informatizado.

poner en marcha procesos de formación y discernimiento; en tercer lugar, a impulsar las encomiendas pastorales a laicos y laicas como práctica normalizada, y en último término, si es el caso a elaborar orientaciones, normativas o estatutos³⁷⁹, en conformidad con la norma universal de la Iglesia, que confieran a tales responsabilidades una consistencia teológica, eclesial y canónica.

Esta iniciativa también requiere de Roma un impulso. Es de esperar que en el futuro un Sínodo de Obispos pueda abordar toda esta cuestión sobre bases eclesiológicas amplias, con espíritu pastoral y respetuoso con la calidad de los servicios que los fieles laicos están haciendo actualmente en la Iglesia³⁸⁰.

Lo que he propuesto requiere diálogo, matices y maduración. No es una conclusión, sino una perspectiva de interpretación. Hoy es una intuición razonable que requiere diálogo, reflexión teológico-pastoral y práctica.

A modo de conclusión quiero hacer las siguientes reflexiones.

*Una nueva ministerialidad*³⁸¹

La Iglesia no es comprensible sin ministerialidad, pero la ministerialidad ha tenido diferentes concreciones a lo largo de la historia de la Iglesia. De hecho, no siempre ha sido la actual. La ministerialidad de Pablo fue realizada como voluntario. La ministerialidad de Pedro fue hecha desde su condición de esposo y padre. Y hay constancia histórica de mujeres diaconisas. En los últimos siglos la ministerialidad en la Iglesia se ha realizado fundamentalmente a través del ministerio petrino, el episcopal y el presbiteral. El diaconado, el acolitado y el lectorado —estos dos laicales— también han sido reconocidos como tal, pero salvo casos y lugares excepcionales, no han existido hasta hace bien poco, «Ministeria quaedam» y la instauración del Diaconado Permanente, sino como etapa transitoria sin entidad propia para el acceso al ministerio

³⁷⁹ En la Diócesis de Bilbao, en el periodo 2001-2004, una Comisión prepara un documento borrador para la aprobación de un Estatuto de los laicos y laicas con encomienda pastoral. En el curso 2004-2005 se realiza el proceso amplio eclesial de presentación, deliberación y eventual aprobación. La Comisión de trabajo está formada por Joaquín Perea, Ana Berrizbeitia, Jesús Martínez Gordo, Ángel M. Unzueta, Carlos García de Andoin, Gaspar Martínez, en calidad de moderador, y el Vicario General, Anthoni Gerrikaetxebarria, en calidad de Presidente de la misma.

³⁸⁰ Cfr. Bernard SESBOÛÉ: *¡No tengáis miedo!*, o.c., p. 193.

³⁸¹ Esta tomado del artículo propio «¿Hacia una nueva ministerialidad?» en *Surge* 577-578 (1996), pp. 139-150.

presbiteral. El sacramento que ha totalizado en la práctica la ministerialidad de la Iglesia ha sido el del Orden. Otros elementos configuradores de esta ministerialidad por decisión de la Iglesia han sido y son una ministerialidad masculina, célibe y con opción vitalicia.

Es perfectamente plausible que en un contexto epocal de grandes cambios estos afecten a la forma histórica de concebir y practicar la ministerialidad en la Iglesia. La Iglesia tiene libertad para cambiar el formato de la ministerialidad, eso sí, siempre que mantenga la identidad básica de ésta, prácticamente resumible en los seis rasgos antes enunciados.

Hoy se adivina que tanto por los ministerios derivados del bautismo como los ministerios fundados en una estrecha asociación al Ministerio Pastoral está emergiendo una nueva ministerialidad en la Iglesia. Algunos rasgos de esta son:

Ministerialidad sexualmente diversa. Igualmente abierta a hombres y a mujeres, sin limitaciones derivadas de la condición sexual a la hora de ejercer responsabilidades pastorales en la Iglesia. Sería una ministerialidad enriquecida por la aportación de actitudes, valores y sensibilidades que forman hoy por hoy el «mundo de lo femenino». E igualmente abierta a célibes y a casados. La ministerialidad incorpora esferas, experiencias y actitudes que nacen y se maduran en el mundo familiar. Implicaría una relectura comunitaria del celibato y de su significación eclesial más positiva.

Ministerialidad más temporal. En una ministerialidad laical la opción no es vitalicia, de por vida. Es posible un ministerio laical temporal. Esta circunstancia permite viaje de ida y vuelta. La opción de entrada no requiere una opción de vida. La opción de salida puede suponer una prevención ante la estamentalización del ministerio frente al pueblo. En este sentido se enraíza más el ministerio en la vida de la comunidad eclesial. Podría implicar o abrir posibilidades a una mayor democratización de la autoridad.

Ministerialidad más secular. Un ministerio que vive en el circuito de la familia, de una comprensión de la propia tarea más como trabajo, en condiciones de vida semejantes a las de sus semejantes, con implicación política... radica más secularmente el ministerio. Acerca el ministerio al mundo.

Ministerialidad más poliforme y analógica. El conjunto de rasgos anteriores aportaría a la ministerialidad una cara más poliforme y diversa. Caben ministerios con salario o sin él, con etapas personales de ejercicio de la ministerialidad y otras en las que no, hombres y mujeres, casados, y célibes... Implica también una continuidad

mayor entre diferentes grados de responsabilidad pastoral en la Iglesia. Permitiría incorporar a la pastoral ámbitos hoy separados de ella como enseñanza, Cáritas y otros aún no hollados, etc.

La formación para esta nueva ministerialidad. En la formación se juega el éxito o el fracaso, eclesial y personal, de esta nueva ministerialidad. La formación capacita para el ejercicio de la responsabilidad eclesial, desarrolla las actitudes específicas que requiere esta tarea, progresiviza el proceso personal, socializa a la persona en el mundo ministerial, introduce en una espiritualidad específica, esto es, en una forma de vivir e interpretar la realidad según el Espíritu, ayuda a verificar la propia aptitud, acompaña en el proceso vocacional que conlleva, aporta garantías a la institución eclesial sobre la idoneidad de la persona. Con lo dicho es claro que tal formación no se reduce a la dimensión académica, de contenidos o intelectual. Es un proceso integral, armonizado y orientado desde la responsabilidad pastoral que la persona va a ejercer. Este planteamiento no minusvalora la formación teológica. En absoluto. Lo que hace es integrarla en la formación total de la persona. Una nueva ministerialidad de esta envergadura reclama una institucionalización correspondiente de la formación. Institucionalización que no se identifica con una Facultad de Teología, ni con un Instituto de Ciencias Religiosas, pues ambas son eminentemente académicas. Son necesarios éste y niveles inferiores de formación teológico-pastoral, pero de la misma manera que la formación de seminaristas no se agota en los estudios teológicos, tampoco la de los ministerios laicales. La institución formativa que aquí se plantea ha de articular la integralidad, lo que se ha de hacer de modo laical³⁸².

Las relaciones ministerio laical-ministerio presbiteral. Las relaciones entre ministerio laical y ministerio presbiteral hay que situarlas en el horizonte de cambio hacia una nueva ministerialidad en la Iglesia. Esto implica apertura. Sobre todo no dejarnos perder por el afán de la seguridad y de la identidad clara y distinta. Tales perspectivas no deben hacernos olvidar la realidad. Los cambios que se están produciendo son muy serios y si no se dan poco a poco, con pedagogía, con progresividad, con teología, con nuevas actitudes... se nos pueden atragantar. El mejor antídoto contra posibles conflictos entre ministerios laicales y ministerio presbiteral es la inte-

³⁸² Fruto del proceso de institucionalización de la formación, el acompañamiento y el discernimiento que se ha producido en el periodo 1997-2003 en la Diócesis de Bilbao a impulsos del Servicio Diocesano de Formación del Laicado y el discernimiento episcopal del obispo Ricardo Blázquez y su Consejo Episcopal, hoy los laicos liberados en tareas pastorales se ubican en diferentes fases. Ver apartado 10.8 de este libro.

gración de los ministerios laicales en los espacios habituales de los presbíteros: equipos de pastoral, ámbitos de formación, etc. Relaciones sinérgicas. En ningún caso se deben plantear desde la teoría de suma 0, a más cura, menos laico o a más laico, menos cura. No, más laicos y más curas, así mejor irá la misión.

Las relaciones ministerios-comunidad. Los ministerios laicales no arreglan algunos de los conflictos ya viejos entre jerarquía y comunidad. Es más, hasta pueden reproducirse. Lo que algunos llaman la clericalización del laicado o de la Iglesia. Tanto ministerios laicales como ministerio presbiteral han de tener bien claro que han de liderar para la misión porque el reino de Dios y la misión se juegan en la secularidad y, particularmente, en los últimos. Que han de liderar como servidores, al modo de Cristo, no al modo de reyes ilustrados o señores medievales. Que han de liderar alentando corresponsabilidad, esto es, estimulando el líder que cada persona tiene dentro. Que han de liderar poniendo a Cristo en medio de la Iglesia, no poniéndose ellos..., nosotros.

Capítulo X

Opciones clave de la Iglesia local: formación y apostolado seglar asociado

Formación de los laicos y Asociacionismo. Estos son los otros dos vectores principales de acción propuestos por el documento de la Conferencia Episcopal *Cristianos Laicos, Iglesia en el Mundo* (1991). Los otros dos, sobre los que ya hemos ofrecido una reflexión en los anteriores capítulos son: la presencia pública de los cristianos e impulsar la corresponsabilidad.

Este capítulo situará la reflexión de manera especial desde la perspectiva de las Iglesias locales. En este orden cabe y es necesaria la libre iniciativa laical. El cristiano bautizado es titular del derecho a promover asociaciones en la Iglesia. No obstante donde hoy se juega de modo estratégico la formación de un laicado menos minoritario y más responsable en la vida y misión de la Iglesia, es precisamente en las Iglesias particulares, y no sólo, pero sí particularmente en las parroquias. Éstas siguen siendo el lugar fundamental de eclesialidad y de evangelización de los cristianos y cristianas. La Iglesia local, toda ella con su obispo, sus responsables y órganos de corresponsabilidad tiene el deber de impulsar la formación y el asociacionismo laical. Esto es patente en los planes pastorales de las diócesis. El pueblo de Dios reunido en torno al obispo, que preside en la fe y la eucaristía, es el sujeto y el ámbito donde se articulan las opciones eclesiales y pastorales en mutua interioridad con toda la Iglesia y bajo el primado en la verdad y la comunión del sucesor de Pedro.

1. FORMACIÓN INTEGRAL PARA DESCUBRIR Y VIVIR LA VOCACIÓN Y MISIÓN

Hay pocos asuntos en la Iglesia menos discutidos y a la vez más indefinidos que el de la formación de los cristianos laicos. A todos parece necesaria y cada cual la entiende a su manera. No es extraño, pues la formación es el vehículo principal para la reproducción y la recreación de una tradición, y las tradiciones organizativas

existentes en la Iglesia son tan diversas que lo lógico es que ésta se exprese en múltiples conceptos y prácticas formativas. Por ello es lugar de diversidad y hasta de conflicto.

En la formación se deciden muchas cosas del futuro. De ella depende la existencia de cristianos y cristianas con significación pública, con una fe viva y confesante en todos los niveles de la vida cotidiana, con una capacidad para una corresponsabilidad real en la Iglesia, con proyección en el mundo teológico y con responsabilidades pastorales. Así que en la formación se juega no sólo, pero sí de una forma decisiva lo que el CLIM considera objetivo central: «promover la corresponsabilidad y participación de los laicos en la vida de la Iglesia y en la sociedad civil»³⁸³.

El significado más extendido del término formación es el referido a la adquisición de contenidos y destrezas con el objeto de conocer, interpretar la realidad y actuar en ella. En este sentido la formación cristiana consiste en la adquisición de una cultura religiosa, moral y teológica. Está dirigida a la vida y al compromiso, pero desde un estatuto y unas lógicas propias de la reflexión y el pensamiento, de la noética.

Christifideles laici no habla de formación cristiana en este sentido. Ésta es una dimensión necesaria, la doctrinal, pero no es el todo. Su concepción de la formación es integral, integrada e integradora, una formación para descubrir y vivir la propia vocación y misión. Así dice: «en el descubrir y vivir la propia vocación y misión, los fieles laicos, han de ser formados para vivir aquella unidad con la que está marcado su mismo ser de miembros de la Iglesia y de ciudadanos de la sociedad humana» (n. 59). Dentro de este objetivo de unidad fe-vida «se sitúan los múltiples y coordinados aspectos de la formación integral de los fieles laicos» (n. 60). La formación pues, de que habla, es la formación integral para una vida cristiana vocacionalmente vivida. Así se podría resumir el conjunto de ricos elementos implicados en esta concepción de formación: en orden a descubrir y vivir la propia vocación y misión y madurar, consiguientemente, una síntesis orgánica de la vida cristiana (n. 59), con la iniciativa, guía y el sostén del Espíritu (n. 61), habrán de integrarse, desde la vida secular (n. 59), en y por la Iglesia (n. 61), teniendo en cuenta la cultura humana del lugar (n. 63), la formación espiritual, el crecimiento en los valores humanos y la formación doctrinal (n. 60).

³⁸³ Subtítulo del documento. Completa el objetivo del Plan de Acción Pastoral de la CEE para el trienio 1990/1993: «promover la participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia», en el que se inscribe la propia aprobación del documento.

Desgranando cada uno de los elementos que caracterizan la formación en *Christifideles laici*.

Una formación vocacional. El objetivo fundamental de la formación cristiana es descubrir y vivir la vocación y misión como cristianos laicos. La iniciativa es de Dios que es quien llama a la persona. Es un proceso —este carácter dinámico es importante— que requiere madurar una síntesis orgánica entre la fe y la vida de modo que la persona cristiana viva, desde la fe y el seguimiento de Jesús, el conjunto de las facetas de su vida. Se trata de personalizar la fe y de unificar la vida desde la fe.

Una formación en y desde la vida secular. Este proceso acontece desde la vida laical, la vida de familia, del trabajo, de las relaciones sociales, del compromiso político y de la cultura en orden a vivir ahí, en las condiciones culturales propias del lugar, la vocación cristiana. Son lugares de revelación de Dios y donde se realiza la caridad de Jesucristo para gloria de Dios y servicio a los hermanos.

Una formación integral: espiritual, ética y doctrinal. Es una formación integral con una triple dimensión: una central, la espiritual, de manera que el conjunto del proceso crece en la intimidad con Jesús, en conformidad con la voluntad del Padre, en la entrega a los hermanos en la caridad y en la justicia, a través de la oración y de la participación en la liturgia; dos, como formación en los valores humanos propios de la vida familiar, la convivencia cívica y la actividad profesional, así como actitudes de probidad, espíritu de justicia, sinceridad, respeto y fortaleza de ánimo; y tres, con una dimensión doctrinal, derivada del natural dinamismo de la fe que quiere comprenderse de manera más completa, también por la necesidad de dar razón de la esperanza cristiana en nuestra cultura ante los interrogantes que agitan a la humanidad, y con el objeto de conocer para aplicar la Doctrina Social de la Iglesia, particularmente en el campo de la política.

Una formación radicada en la comunidad cristiana y acompañada por ella. Es una formación en la Iglesia, esto es, desde la participación en la fe vivida en la comunidad de los creyentes en sus diferentes formas: la familia, las pequeñas comunidades, las asociaciones, las parroquias. Es una formación acompañada por Dios, que guía, sostiene y alimenta este proceso de descubrimiento, encuentro y maduración desde el interior de la persona, desde la historia en que vive y desde la palabra que la Iglesia propone como educadora, a través de sus agentes educativos.

Esta caracterización vocacional, secular, integral y eclesial de la formación es ciertamente la que ha de iluminar y la que ha de

verse garantizada en los procesos de formación de las Iglesias locales.

Es ciertamente una formación que como dice el *Cristianos laicos, Iglesia en el Mundo* ha de contribuir a «vivir en la unidad dimensiones que, siendo distintas, tienen con frecuencia a escindir-se:

- vocación a la santidad y misión de santificar el mundo,
- ser miembro de la comunidad eclesial y ciudadano de la sociedad civil,
- condición eclesial e índole secular; en la unidad de la novedad cristiana,
- solidario con los hombres y testigo del Dios vivo;
- servidor y libre,
- comprometido en la liberación de los hombres y contemplativo,
- empeñado en la renovación de la humanidad y en la propia conversión personal,
- vivir en el mundo sin ser del mundo, como el alma en el cuerpo así los cristianos en el mundo» (n. 77).

Esta concepción tendrá diferentes traducciones según los objetivos específicos que en cada situación esta formación pretenda:

- Así tendrá una articulación propia en la acción misionera dirigida a quienes reciben un primer anuncio y están descubriendo la persona de Jesucristo.
- Otra diferente en la que se dirige a quienes habiendo realizado una primera aceptación de Cristo se encuentran en el proceso catecumenal que lleva a la conversión cristiana y a abrazar el seguimiento de Jesús como opción fundamental de vida.
- Una última concreción en la dirigida a quienes profundizan en la fe y el seguimiento de Jesús y viven en el ejercicio de la propia vocación y misión.

Asimismo tendrá una articulación específica cuando se dirija a la formación de alguna especialidad del compromiso cristiano: solidaridad y voluntariado en diferentes ámbitos; familia; compromiso socio-político: sindical, partidos, movimientos sociales; compromiso pastoral: responsabilidades pastorales en juventud, infancia, liturgia, etc. con encomienda pastoral...

Y sobre todo tendrá una diferente articulación si pivota preferentemente, en función de los objetivos antedichos, sobre una me-

metodología de experiencia de vida o sobre una metodología de estudio y reflexión. La primera es la que caracteriza o debe caracterizar a los procesos catecumenales y a las pequeñas comunidades, asociaciones y movimientos; y la segunda es la que caracteriza a servicios de formación, centros teológicos, religión en la escuela y universidades. Pero insisto, esta concepción vocacional, secular, integral y eclesial de la formación son criterio de referencia para los unos y para los otros.

Esta concepción de la formación es incomprendible sin el acompañamiento de las personas. Un acompañamiento que debe partir de la centralidad del sujeto, de sus procesos interiores y de su protagonismo. Una formación no inserta en procesos de acompañamiento no podrá ser una formación cristiana vocacional, ni integral. Esto conlleva procesos que han de ser muy personalizados que requieren verdaderos testigos de la fe, mistagogos y maestros del diálogo. Como bien dice Ramón Prat «tan sólo para poder acompañar en la fe a una persona, ya valdría la pena realizar un proyecto pastoral»³⁸⁴. Son objetivos del acompañamiento el descubrimiento de la realidad, la lectura de la realidad como sacramento de Dios, la aceptación de Dios como salvador de la propia persona, el descubrimiento de la Persona de Jesucristo como camino, verdad y vida, como conversión, luz y fuerza para transformar la realidad personal y social, el descubrimiento de la singular vocación de Dios para cada persona, el aprendizaje para la explicitación de la fe y las exigencias de la evangelización.

2. LA INICIACIÓN CRISTIANA DE JÓVENES

Esta concepción vocacional, secular, integral y eclesial de la formación es especialmente importante en los procesos de iniciación cristiana de jóvenes.

Antaño en una sociedad culturalmente católica, la iniciación era un proceso de adquisición de unos conocimientos. Eran conocimientos, para aplicar, sin duda, pero después de la catequesis. Recuérdense los Catecismos del Astete-Vilariño, el Ripalda, el uno de Madrid para arriba y el otro de Madrid para abajo, como dice Enrique Miret Magdalena, que colecciona hasta 1.500 catecismos³⁸⁵...

³⁸⁴ Ramón PRAT: *Compartir la alegría de la fe*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1988, p. 213.

³⁸⁵ Enrique MIRET MAGDALENA y Javier SÁBADA: *El Catecismo de nuestros padres*, Plaza y Janés, Barcelona, 1998, p. 36.

Se trataba de aprender o tener más claro lo que había que creer y lo que había que hacer como cristianos. En ello consistía la catequesis. Como dice Javier Sádaba en *El Catecismo de nuestros padres* se trataba de «inculcar en la memoria del que aprende un conjunto de doctrinas, una técnica que hundía sus raíces en la experiencia histórica de la transmisión oral»³⁸⁶.

El pluralismo cultural y religioso actual representa una oportunidad por cuanto la fe es más auténtica y el fruto de una elección personal, así fue en el Evangelio y en los primeros siglos del cristianismo. Pero también merma la plausibilidad y el sostén cultural a la fe cristiana. Antes se era cristiano por el hecho de nacer. Hoy la falta de apoyaturas socio-culturales requiere inevitablemente una mayor personalización de la fe, así como red de grupos.

La personalización supone la introducción del adolescente, del joven, en una experiencia cristiana que ha de darse en la totalidad de dimensiones de la persona humana: razón, sentimiento, decisión, opción libre, acción en el mundo, relación interpersonal... así como en la inagotable riqueza de las dimensiones de la fe: teológica, espiritual, ética, política y eclesial. De hecho la falta de un cristianismo vocacional y públicamente presente hoy en España tiene mucho que ver con procesos de formación cristiana docente, basados en la transmisión de ideas y doctrina. «De aquellos polvos, estos lodos», que dice el refrán —ello no obsta para afirmar que la formación teológica es una dimensión de la evangelización decisiva en esta hora—.

En este proceso de personalización es especialmente decisivo preparar a la persona para vivir en conflicto o en alteridad o en soledad cuando menos con el ambiente cotidiano y dominante. En la familia, en el trabajo, entre amigos, en el clima mediático ser cristiano identificado es algo insólito. Hay una tasa de privatización del cristianismo que nos convierte en «secta». La presión social juega en contra de una identidad personal cristianamente vivida. Por ello es especialmente importante la interiorización, los momentos de sedimentación y de opción personal meditada en discernimiento. Los procesos de iniciación cristiana en grupo pierden demasiadas veces la importancia del proceso de cada persona. Por otro lado crean un microcosmos que por un lado facilita la incorporación al misterio de Cristo y a la Iglesia pero por otro crean una burbuja artificial que en el tránsito a la vida adulta al pincharse, debilita y desfigura lo que hace bien poco parecía una opción sin la que no se podría vivir. Sin una identidad cristiana bien arraigada en su

³⁸⁶ *Ibíd.*, p. 55.

experiencia personal no será cristiano. Que un retoño crezca en medio de un camino muy transitado es difícil. Esa es la situación del creyente en medio de la sociedad, particularmente de los jóvenes. Sin una identidad personal hecha, que es más difícil de hacer que antes, al no haber horizontes globales definidos, que debe ser necesariamente más fuerte, y que a su vez debe ser dialogante y no fundamentalista.

Hoy la personalización de la fe requiere de un dilatado proceso de iniciación cristiana. La transmisión de la fe implica, desde la perspectiva del destinatario, todo un proceso de formación de una identidad, de conversión de actitudes y comportamientos, de apropiación de una visión de la realidad y de identificación con una comunidad de referencia original y específica en la sociedad. Este proceso requiere un itinerario cada vez más largo —petrino— o en algunos casos más a lo «caída de caballo» —paulino—. En estos años ha aumentado la distancia entre el ambiente religioso cultural y el cristianismo. Los itinerarios de la personalización o de la iniciación cristiana se han dilatado consiguientemente. No sólo. El retraso de la incorporación al trabajo y en el acceso a una vida autónoma y a un proyecto de vida familiar, así como un clima cultural más presentista y existencialista retrasan considerablemente los procesos de maduración de las personas en las opciones fundamentales que van a vertebrar su vida. De hecho la Iniciación cristiana no concluye con la Primera Comunión, ni siquiera con la Confirmación, sino más tarde, con 22-25 años, al menos es lo que atestigua la experiencia de la pastoral de juventud de estos 25 años.

En la iniciación cristiana de jóvenes, se juega en buena parte que haya cristianos en el futuro y también qué tipo de cristianos. La perspectiva de la formación cristiana que hemos planteado en el primer apartado tiene como consecuencia una concepción de la iniciación cristiana que no admite planteamientos de iniciación cristiana a partir del desarrollo de temas de formación. Temas dados, nivel superado, tres niveles, sacramento realizado.

Hoy como bien plantea J. Martín Velasco la iniciación cristiana requiere de un proceso de personalización de la fe con varios procesos básicos esenciales: proceso kerigmático, proceso de conversión, proceso de personalización y proceso integral.

- Kerigma: haber escuchado la invitación a la fe en el Dios de Jesús, haberse encontrado con la presencia del Señor en la propia vida, y haber sido agraciado personalmente con el descubrimiento del tesoro del Reino.

- Conversión: haberse enfrentado con la llamada a la conversión y haber respondido de corazón con la aceptación, la acogida, la conversión, la sumisión, el gozo, la disponibilidad, el reconocimiento...
- Personalización: realizar la experiencia cristiana en la totalidad de dimensiones de la persona humana: razón, sentimiento, decisión, opción libre, acción en el mundo, relación interpersonal... y de sus ámbitos de vida: familia, trabajo, barrio, tiempo libre, dinero...
- Integralidad: realizar la experiencia cristiana en la inagotable riqueza de las dimensiones de la fe: noética o teológica, estética o espiritual, práctica o ético y política y eclesial.

El propio documento episcopal sobre la Iniciación Cristiana plantea un concepto irreductible a aprendizaje de una doctrina o de una moral. Así lo dice: «La iniciación cristiana es básicamente la inserción de un candidato en el misterio de Cristo muerto y resucitado, y en la Iglesia por medio de la fe y los sacramentos ... tiene su origen en la iniciativa divina y supone la decisión libre de la persona que se convierte al Dios vivo y verdadero, por la gracia del Espíritu, y pide ser introducida en la Iglesia»³⁸⁷.

En mi opinión, hay que trabajar más en algunas líneas: el kerigma, la integralidad, la dimensión pública, la integración e identificación eclesial, la adaptación al tránsito a la vida adulta y la unión entre teología y vida.

- a) *El kerigma*. La pastoral de juventud parte de las necesidades de identidad personal y social del joven, pero se queda muchas veces ahí. Falta un anuncio explícito de Jesucristo. Falta una centralidad de Jesucristo en el proceso educativo que la Iglesia ofrece al joven adolescente. A veces sorprende lo «secularizados» que están jóvenes que han hecho por lo menos cinco años de proceso. Son incapaces de hacer lenguaje cristiano de sus opciones, pensamientos, motivaciones, decisiones, sentimientos... Hay dinámica de grupos, técnicas, se canta, se hacen convivencias, peregrinaciones o excursiones a sitios religiosos y oraciones afectuosas. Pero en todo ello se echa de menos una propuesta más clara, nítida, implicativa, provocadora, seductora de Jesucristo. Es

³⁸⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La Iniciación Cristiana. Reflexiones y Orientaciones*, Madrid, 1998.

preciso «poner al joven frente a Cristo»³⁸⁸. Esto depende en gran medida de los propios monitores, catequistas o animadores. Si su propia identidad cristiana es discontinua, fragmentaria, vergonzante... difícilmente se puede transmitir a Jesucristo. Es preciso más rigor en la elección y el envío de los testigos y catequistas de la fe. Su estilo de vida, espiritualidad, identidad eclesial y su formación teológico-pastoral, deben estar acreditados.

- b) *Centralidad de la vida y de integralidad.* Es obvio que la Iniciación Cristiana debe ser integral. Un texto de la Conferencia Episcopal así lo dice: «no se puede reducir a un simple proceso de enseñanza y de formación doctrinal, sino que ha de ser considerada una realidad que implica toda la persona, la cual ha de asumir existencialmente su condición de hijo de Dios en el Hijo Jesucristo, abandonando su anterior modo de vivir, mientras realiza el aprendizaje de la vida cristiana y entra gozosamente en la comunión de la iglesia, para ser en ella adorador del Padre y testigo del Dios vivo»³⁸⁹. Y es que la vida ha de ser el eje vertebrador del proceso de Iniciación Cristiana. Sin embargo hay muchos procesos que todavía hoy entienden la Identidad Cristiana más como comunión de ideas que comunión de vida. Así se estructuran sobre la base de la transmisión de una doctrina distribuida en temas. Se trata de ver los temas, dialogarlos, y aplicarlos a la vida en un orden establecido que va marcando la agenda del proceso educativo. El proceso concluye cuando se van acabando los temas. El criterio de referencia no es la experiencia y la vida del joven y cómo en ellas va encontrando a Cristo y va configurando un estilo de ver, juzgar y actuar. El monitor no suele tener dificultades para programar, tampoco es demasiado necesario el trabajo en equipo. Con el libro basta. Al modo escolar. Lo más patente es que con tal modelo no se producen dos cosas que nadie cuestiona como centrales en la Iniciación Cristiana, el Encuentro con Jesucristo y la Conversión a Él: el abandono del anterior modo de vivir. Gran parte de la evangelización del pasado presenta tal problema. Muchos sabían de Jesús de oídas, no por un encuentro personal. Y

³⁸⁸ Domenico SIGALINI: *La etapa catecumenal en la Pastoral de Juventud*, en CEAS-PASTORAL DE LA JUVENTUD: *La etapa catecumenal*, Edice, Madrid, 1999, p. 18.

³⁸⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La Iniciación Cristiana...*, o.c., p. 20

sin tal no es posible la *metanoia*, ese cambio que nace de la hondura del corazón y que afecta a la totalidad de las dimensiones de la vida de una persona y a la totalidad de las dimensiones de la fe. Sin conversión no hay evangelización de la persona. Sin encuentro vivo con Cristo y en la vida y sin conversión, no es de extrañar el fracaso de tantos procesos de iniciación cristiana.

- c) *Pedagogía de acción pública*. Hoy falta un laicado católico con identidad y sin complejos. El modo de concebir la Iniciación Cristiana tiene que ver con este laicado con tan escasa proyección pública. No voy a argumentar la dimensión política de la vida humana y de la salvación cristiana. Es obvio que el Reino de Dios se juega en el conjunto de las leyes, instituciones, decisiones y asociaciones que conforman la vida pública. Las llamadas de los obispos en *Católicos en la Vida Pública* son claras y del Papa en *Christifideles laici* también: «los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la política» (CL 42). Estas declaraciones de principios han ido germinando en algunas acciones señeras de la Iglesia como son el voluntariado de solidaridad y la cooperación Norte/Sur. Éstas se ha constituido en un fenómeno que incluso está haciendo emerger una nueva realidad económica, lo que se llama el «tercer sector», a medio camino entre el sector público y el privado. Sin embargo la caridad cristiana sigue teniendo grandes dificultades para incorporarse al mundo de las instituciones y los partidos políticos. Hay una cierta inmadurez. La iniciación cristiana ha de hacerse en diálogo con la vida pública y los problemas estructurales, en particular, es preciso trabajar las experiencias de acercamiento al mundo doliente, de los pobres y las víctimas. Esto implica una pedagogía de la acción transformadora y evangelizadora. El ambiente es lugar de iniciación cristiana del joven. Cuanto más, lo que hacemos es formar a los jóvenes en el análisis de los problemas sociales pero no en la intervención ante ellos. La acción no es algo advenizo para la fe. Es la Pedagogía de Dios con el ser humano. Se revela actuando en la historia. Así es nuestro Dios. No es un ser inmóvil. En AT: Cre-ación del Mundo y Liber-ación del Pueblo de Israel. En NT: Encarn-ación y Exalt-ación de Jesús. Jesús, sacramento de Dios, actuó y actuó. El Evangelio no es un libro doctrinal es una narración de vida y de acción situada en una historia. La acción del

espíritu del Resucitado hace germinar la Iglesia que nos narra el libro de los Hechos. El cristianismo es oferta de Salvación. Acción de salvar. Salvación real, eficaz. La Iglesia tiene una misión, o mejor, una misión tiene a la Iglesia: la evangelización. Dios habla... Su palabra se inserta y cobra significado en la Acción. Su palabra es acción. A la vez su Palabra aporta significado a la acción, dándole sentido y comprensión. La palabra sin acción es ruido, palabra vana, palabra hueca. La acción de la persona, vía de acceso a Dios. «Sólo quien ama conoce a Dios» (1 Jn 4, 7-8).

d) *Integración e identificación eclesial.* Hay objetivamente un problema de integración e identificación del joven con la comunidad cristiana realmente existente. Un trabajo de Iniciación Cristiana de años y años culmina en una realidad eclesial en muchos casos pobre reducida a una eucaristía mortecina, muy distante de la «cumbre» y «fuente» de la vida cristiana que dice *Sacrosantum Concilium* (n. 10) Tiene múltiples interpretaciones. Quisiera destacar una ya mencionada: el choque no resuelto entre una religiosidad institucional y una religiosidad existencial emergente. Su epicentro es la eucaristía. Una eucaristía desde una religiosidad existencial necesita más interioridad, más expresividad, más participación, menos frecuencia y más identidad y solidaridad mutua de la comunidad celebrante. No es sólo un problema de la pastoral de juventud, también lo es de la pastoral de adultos de 30-50 años. Son necesarios espacios asociativos o experiencias puente que sirvan de comunidad concreta de identificación, contraste y referencia. También es preciso formar en una conciencia eclesial que ayude a sentirse miembro de una Iglesia amplia que es imposible afectivizar como muchos jóvenes demandarían para sentirse a gusto.

f) *Adaptación al tránsito a la vida adulta.* La pastoral de juventud ha ido modelándose inconscientemente con unos presupuestos propios de la vida juvenil que llegado el momento hacen que determinados esquemas no sirvan. El tránsito a la vida adulta es insuficientemente acompañado y deficientemente preparado. El joven cuenta con mucho tiempo libre, en torno a la parroquia o el centro educativo constituye un microcosmos en el que se llena este tiempo y se realizan necesidades de utilidad social, de afectividad y de sentido. Con el paso a ser joven adulto, la persona entra en el

primer trabajo, o en la búsqueda de trabajo, lo que ha de complementar con formación, su disponibilidad de tiempo libre se reduce. Por otro lado, sus relaciones afectivas se van definiendo. El grupo comienza a sobrar porque su lugar lo va ocupando una persona, la pareja, su familia. Así trabajo y matrimonio se van configurando como los ámbitos de realización y de responsabilidad, como los ámbitos fundantes de vida. Las tres «enes»: «novia, nómina, niños» que dice A. M. Unzueta. Paralelamente se van dejando o reduciendo los compromisos. Se vive un alejamiento efectivo. Es más, a los responsables pastorales, animadores, monitores les parece que la persona se está alejando y no es bien visto. Y sin embargo, es en esos ámbitos en los que la persona se hace adulto, cuando llega la hora de la verdad, cuando la persona tiene ante sí la posibilidad de configurar sus opciones fundamentales desde el discernimiento en el Espíritu de Jesús, cuando deja de ser acompañada por la parroquia, el centro educativo y sus responsables pastorales. El Reino de Dios se juega en la vida, en el mundo, en esas biografías que se van construyendo día a día entre grandezas y miserias. Así el momento cumbre de respuesta a la llamada al seguimiento de Jesús se trunca. La etapa determinante de la Iniciación Cristiana no queda rematada.

- g) *La narración, como unión entre razón y experiencia.* Antes hemos criticado la iniciación concebida como enseñanza doctrinal, como transmisión de ideas y teologías. Y he reivindicado la necesidad de una Iniciación Cristiana integral. Ahora quiero subrayar la necesidad del conocimiento, de la formación reflexiva, del lenguaje cristiano, de la teología. El cristianismo supone una visión específica y original sobre la realidad, sobre la totalidad de la realidad. Es una tradición religiosa que arranca de Jesús de Nazaret. Y ésta necesita *poner nombre* a la realidad. Por la visión de la fe las personas somos hijos e hijas de Dios. La vida procede de la Gracia del Espíritu de Dios. El mal es pecado contra Dios. La muerte no es fin, sino principio. El mundo no es sin sentido, hay una Esperanza. Es más propio al hombre el amor y la justicia que el egoísmo. La vida es sagrada e inviolable, don y bien supremo. La realidad toda está habitada por Dios. Los justos tienen salvación. El lenguaje tiene capacidad performativa, esto es, crea y transforma realidad. La reflexión asienta y clarifica los sentimientos y las acciones. La

narración adentra al interlocutor en una nueva realidad. El exceso de lenguaje convierte la fe en ideología alejada de la experiencia cristiana, tumba de la fe. Pero sin lenguaje la vida pierde significación divina, la fe se incapacita para el diálogo en el aerópago, queda enmudecida sin posibilidad de ser comunicada. No comunicamos la fe que tenemos, sino que tenemos la fe que comunicamos. La falta de una cultura religiosa en las nuevas generaciones es argumento grave para dar la importancia que tiene al lenguaje evangélico y a la formación teológica. Ahora el reto está en hacer una buena integración en los procesos de Iniciación Cristiana de esta dimensión. No se puede yuxtaponer, en paralelo. Ha de caminar de la mano de la experiencia a veces prefigurándola, a veces acompañándola, a veces como momento segundo para leer en creyente como hicieron los antiguos con la historia de la salvación.

3. ASOCIACIONISMO Y FORMACIÓN, UNIÓN INDISOLUBLE

Es precisamente la concepción vocacional, secular, integral y eclesial de la formación la que nos lleva a unir dos vectores de acción del CLIM: formación y asociacionismo. Se ha de tener bien presente que ambos objetivos tienen el mismo carácter, son instrumentales. No se acaban en sí. Son medios que deben estar permanentemente evaluados desde el servicio real que prestan a la promoción de la responsabilidad de los laicos y laicas en la vida y la misión de la Iglesia en la sociedad civil.

Hay dos razones para unir formación y asociacionismo. La primera es que uno de los objetivos fundamentales de las asociaciones es precisamente el de la formación. Así, la misma experiencia del asociacionismo laical tiene un carácter decisivamente formativo. Y es él mismo el que brinda a sus miembros procesos, planes, experiencia y medios de formación. Pero la segunda razón para una unión *inconfuse et indivise* de la formación y el asociacionismo —ésta es la que me interesa resaltar— es la de contravenir la deriva hacia los modelos doctrinales. Interpretar la formación al margen del asociacionismo en las opciones pastorales de una diócesis, tiene serios riesgos de concluir en procesos de formación eternos, siembre inacabados; en una práctica de formación excesivamente doctrinal o teórica, que no convierte el corazón; en una formación individualista escasamente eclesial; o en una formación demasiado

ideológica que no hunde sus raíces en una espiritualidad de seguimiento de Jesús.

El riesgo principal es el que una formación que necesariamente ha de ser vocacional, secular, integral y eclesial se convierta en una formación bancaria, de acumulación de información, pseudo-académica. Hay varias razones que operan a favor de ello: a) existe una gran tradición en la Iglesia de ello; la catequesis y los procesos de confirmación son buena muestra, acaba el proceso cuando se acaban los temas del libro, b) en muchos sectores eclesiales preocupa más la ortodoxia que la ortopraxis, c) es más fácil organizar y aparentemente más eficaz, a corto plazo, una escuela de formación que una experiencia de movimiento laical, d) es menos implictivo tanto para los laicos como para los presbíteros participar en espacios y programas de formación que en una asociación apostólica, y e) porque resulta obvio, para muchos laicos y curas, la necesidad de formación teórica para preparar catequistas y monitores para reproducir los mismos procesos de iniciación cristiana realmente existentes.

La formación al margen del asociacionismo, al menos como cultura eclesial, se presenta muy limitada para educar cristianos y cristianas que asumen su responsabilidad en la vida familiar, eclesial y pública. De una formación sin asociacionismo no salen ni laicos apostólicos, ni laicos ministeriales. El asociacionismo introduce en el proceso de formación cuatro caracteres imprescindibles para una formación cristiana: el protagonismo del sujeto, un proceso espiritual de experiencia cristiana de Dios, una acción en la vida resultante de la gracia y la conversión, y una dimensión de eclesialidad vivida.

Hay entre laicos y curas prevenciones hacia el asociacionismo, como tal, en cualquiera de sus formas: nuevos movimientos, comunidades, movimientos de Acción Católica... Algunas están justificadas. Pero otras no, particularmente, la que por parte de los laicos, teme la disolución del protagonismo de la persona en la organización, y la que, por parte de los curas, teme la autonomía y el protagonismo de los laicos respecto al clero. A los primeros hay que decir que si algo son y han sido las organizaciones laicales en medio de sus limitaciones a lo largo de la historia han sido educadoras de sujetos cristianos protagonistas de la historia y de la comunidad cristiana. Y a los segundos, que es hora de apostar sin miedos por un cristianismo vocacionalmente vivido y adulto.

La prevención ante una formación de corte doctrinal no nos debe llevar a menospreciar su necesidad. Hablaremos de ello, es-

pecialmente de la necesidad de la formación teológica. Es más a menudo el debate sobre los modelos formativos ha llevado a determinadas asociaciones a abandonar la pretensión de una formación bíblica, teológica y ética rigurosas. Se han confiado en el activismo, el espiritualismo, el «que bien todos unidos» o el culto al líder, que es el dotado para hablar en lenguas. Las consecuencias de cualquier mutilación para la formación de laicos son nefastas. Es necesaria una formación bíblica, teológica y moral serias y profundas, pero han de estar bien insertas en los procesos de personalización de la fe, en el proceso espiritual, en la vida eclesial y en último término en el desarrollo de la vocación y misión propias.

Por otro lado la formación no se puede reducir al asociacionismo. Hay que reivindicar en la Iglesia el apostolado individual, que es mayoritario, y que también reclama formación al margen de la participación asociada. Para la persona cristiana es la comunidad reunida en torno a la eucaristía del domingo su expresión asociativa. Eso es exigencia mínima de fe, otros niveles asociativos no.

Asimismo, son necesarias formaciones diferentes y complementarias a las de las asociaciones. Normalmente las asociaciones presentan recorridos formativos homogéneos y básicos y necesitan de otras ofertas y experiencias que ofrezcan a sus miembros la posibilidad de realizar itinerarios personales diversificados acordes a los recorridos y carismas de cada cual.

Así que, en conclusión, para la promoción de un laicado más apostólico y ministerial son precisos planteamientos que como cultura eclesial, no necesariamente en todas y cada una de las personas, sepan integrar ambas opciones. La apuesta por la formación de laicos en el CLIM viene planteada en realidad a través de dos opciones pastorales fundamentales, la formación integral de los laicos y la promoción de las asociaciones de apostolado seglar. No se pueden entender separadamente. Han de ir articuladas.

Una última consideración previa, la finalidad del asociacionismo laical no es sólo la formación. A menudo se da esta apreciación en el discurso eclesial, por la cual, la razón fundamental para el asociacionismo es la formación de cristianos y cristianas laicos. Pues bien, en primer lugar y de modo radical el asociacionismo, como bien dice Pedro Escartín, es expresión de comunión, de la comunión que viene de Dios, uno y trino. Y son un medio para la evangeliz-acción. Separo con un guión esta palabra porque está compuesta por dos «evangelio» y «acción», y porque hay que subrayar esto: el asociacionismo eclesial es un medio de acción en la Iglesia y en el mundo. La acción educa. Pero la acción obedece a

más objetivos que los formativos. Los objetivos principales de la acción son el testimonio, la transformación evangélica del mundo, el anuncio misionero y la renovación de la Iglesia. A lo largo de los años ochenta y noventa buena parte del asociacionismo laical se ha configurado como un asociacionismo de referencia, vuelto hacia sí, que ha cumplido una misión de sostén de la fe y de la coherencia fe-vida de la persona, pero que ha arrinconado o reducido la acción común, en cuanto tal asociación, en el mundo y en la Iglesia. Esto se debe a razones complejas que no vamos a analizar aquí. Pero al menos en este capítulo en el que vamos a hablar de formación y asociacionismo conjuntamente conviene dejar claro que la formación es una de las funciones a las que sirve el asociacionismo laical pero no es la única. Sin olvidar que hemos hablado ya, en el capítulo de este libro dedicado a la presencia pública, sobre el asociacionismo de acción y sobre la necesidad de impulsar una presencia pública, en cuanto tal, de las asociaciones de referencia y formación

Por todo lo dicho es pertinente recordar la reflexión sobre el papel de las asociaciones laicales en España que citan P. González Blasco y J. González-Anleo en el informe *Religión y Sociedad en la España de los 90*³⁹⁰. Para estos autores las funciones que ejercen son:

- a) de mediación: «sirven de canal de comunicación entre la Iglesia y los fieles y de aclaración de las exigencias mutuas y de las finalidades últimas de la Iglesia, con modulaciones procedentes de la base»,
- b) de integración social e identificación: «compensan la debilidad de los vínculos primarios, típica de las sociedades seriales y de las grandes organizaciones; posibilitan relaciones humanas y más creativas, y permiten dar sentido y finalidad a la vida, vacunando a los participantes contra la anomía religiosa»,
- c) de comprensión de la Iglesia: «/a su través/ los creyentes se comprometen en tareas creativas y, por medio de su participación en la misión de la Iglesia, adquieren una comprensión más exacta y dinámica de la organización y del funcionamiento de la misma Iglesia. De esa forma y por estos medios se favorece la interacción dentro de la misma Iglesia, la cohesión social, etc.»

³⁹⁰ Cf. P. GONZÁLEZ BLASCO/J. GONZÁLEZ ANLEO: *Religión y Sociedad en la España de los 90*, Madrid, 1992, pp. 102-104.

- d) de sensibilización a las exigencias eclesiales: «actúan también como un mecanismo de sensibilización de los creyentes a las exigencias y a las necesidades generales de la Iglesia. La condición fundamental es que tales grupos y asociaciones favorezcan el universalismo de la Iglesia y no degeneren en capillismos o sectarismos»,
- e) de participación en el poder: «permiten a los creyentes influir de una manera más eficaz en la cúpula eclesiástica. Esta situación es frecuente, sobre todo si existe un grado considerable de desconfianza en el sistema eclesial por parte del pueblo católico»,
- f) de cambio en la Iglesia: «sacan a la luz y hacen que la Iglesia acepte en ocasiones como suyas muchas iniciativas, tareas y actividades originadas en esos grupos que, debido a la mayor libertad reinante en su seno, alcanzan mejor sus objetivos sin la rémora de la burocracia eclesiástica. Además, dada la viveza e inmediatez de las relaciones informales típicas de los grupos, la participación emocional en ellos suele ser alta, lo que ayuda muchas veces a encontrar soluciones a los problemas de la misma Iglesia».

Las siguientes funciones son subsidiarias, a juicio de los autores. En el mío no. Las sitúan en el franquismo.

- g) función «programática»: «en cuanto representan, amplían y superan las orientaciones definidas por el Episcopado en el campo social. La Iglesia toma posiciones en el terreno social y político, pero su postura suele mantenerse en el terreno de los principios. Los militantes católicos —estudiantes y obreros, sobre todo— radicalizaron el discurso de la Iglesia hasta convertirlo en programas casi políticos, en alternativas globales al sistema político y social existente»,
- h) de socialización política: «Que consiste en la determinación inicial de las actitudes políticas de los niños, los adolescentes y los adultos a través de las escuelas confesionales, la prensa religiosa y los movimientos de seculares»,
- i) de educación de líderes políticos: «A lo largo de nuestra historia reciente, las asociaciones de laicos promocionaron a “oradores”, “administradores”, “hombres públicos”, que eran líderes políticos en potencia o profesionales católicos de la política. Este proceso es especialmente claro en ciertos movimientos elitistas, como el Opus Dei o la ACP, y en

otros movimientos más populares como la Acción Católica —en sus diversas ramas—, las congregaciones marianas, o las asociaciones de estudiantes católicos o de antiguos alumnos de centros educativos confesionales».

En síntesis y con nuestras palabras, las asociaciones eclesiales, dentro de su diversidad, ayudan: a una mejor adhesión personal a Cristo y a la Iglesia; a la asunción de protagonismo y corresponsabilidad laical; a la formación de sus miembros; a una mayor flexibilidad y creatividad evangelizadoras en función de la realidad; al desarrollo de una conciencia ético-política; al compromiso cívico y político de los cristianos; y a la presencia pública eclesial.

4. LAICADO Y PARROQUIA.

LA NECESIDAD DEL APOSTOLADO SEGLAR ASOCIADO

Habitualmente se tiende a hacer la reflexión sobre el asociacionismo al margen de las parroquias o como alternativa. Quisiera plantear una reflexión desde las necesidades que hoy experimentan las propias parroquias. Las parroquias padecen un cierto estancamiento apostólico.

La evangelización presenta hoy varios desafíos entre los que cabe destacar: la personalización de la fe del cristiano laico, la identidad y participación eclesial, el testimonio evangélico en la vida cotidiana, el compromiso transformador en la vida pública, el anuncio explícito de Jesucristo, la edificación de comunidades significativas y contagiantes de experiencia de Dios.

El lugar donde fundamentalmente nuestras Iglesias diocesanas realizan la evangelización por pueblos y barrios de las ciudades es la parroquia. Ahora bien, las parroquias se encuentran con serias dificultades objetivas para evangelizar. Así lo vio el congreso Parroquia Evangelizadora (1989) cuando se preguntaba si evangelizan nuestras parroquias³⁹¹.

Las parroquias padecen estancamiento. Hay agua en ellas y hay vida, pero está estancada. Ni corre hacia el mar, ni riega la tierra. Las parroquias siguen representando una posibilidad de misión, pero que no acaba de desplegarse con el vigor evangelizador que nuestra Iglesia necesita. Su posibilidad se encuentra en que con-

³⁹¹ Congreso *Parroquia Evangelizadora*, Edice, Madrid, 1989, pp. 67-68.

grega personas de buena fe y voluntad, desde la libertad, mantiene capacidad de convocatoria y de iniciación a la fe de niños, adolescentes, jóvenes y adultos, es Iglesia del pueblo, es una realidad humana estable, está siendo garantía de universalidad y publicidad de lo cristiano³⁹²... Pero no llega a formar cristianos con una fe vocacionalmente vivida, testigos de la fe en sus ámbitos de vida, estudio y trabajo, familia, convivencia social, ni acaba de proyectar una presencia misionera y transformadora en los pueblos, ciudades y barrios en que se ubica.

Detengámonos en algunos rasgos de la situación de las parroquias.

- a) Sigue habiendo un trabajo de iniciación cristiana realizado por laicos, sobre todo laicas, a través de la catequesis y de la iniciación cristiana de jóvenes, que llega a muchos niños y adolescentes, pero que tiene muchas dificultades para educar en un cristianismo vocacionalmente vivido.
- b) Existe una franja juvenil, fruto de la acción pastoral con edades anteriores, caracterizada por: una existencia precaria que se desvanece a medida que se acerca la vida adulta, la búsqueda «a salto de mata» de métodos de formación, la falta de acompañamiento de adultos, la orientación preferentemente intraeclesial de su compromiso cristiano, la escasa conciencia socio-política, bajo tono misionero, el divorcio entre fe y vida juvenil, la configuración de microgrupos comunitarios con dificultades de inserción eclesial con la comunidad adulta y a niveles supraparroquiales y la minoritaria presencia militante en barrios y pueblos.
- c) Hay adultos con una fe identificada, en edad de crianza de hijos, en los que la mujer trabaja. Es un pequeño grupo, a veces de personas aisladas, donde hay matrimonios cristianos y cristianos en la familia, cuya fe no es compartida por su pareja. Tienen escaso tiempo disponible para la vida parroquial pues su vida está sobrecargada por las responsabilidades familiares y laborales. Es frecuente su pequeño compromiso con acciones o con organizaciones de voluntariado y de cooperación internacional, de derechos humanos, de trabajo por la paz. A menudo la vida de estos va por un lado y la vida de la parroquia por otro. La eucaris-

³⁹² Cf. Lorenzo TRUJILLO y otros: «Parroquia, comunidad y misión», en *Congreso Parroquia Evangelizadora*, o.c., pp. 111-115.

tía, si reconocer y acoge a los niños es un motivo de unión familiar y ocasión de transmisión de la fe. Si no es motivo de distorsión de la vida familiar.

- d) Hay una significativa presencia de adultos de más de 60 años. Son responsables de la liturgia, la economía, Cáritas y otras iniciativas sociales, participan en los Consejos Pastorales, allá donde existen. En algunos casos forman grupos de encuentro, de formación y referencia cristiana. Son los que hoy componen el tejido eclesial activo de la mayoría de las parroquias. Se sienten más colaboradores del cura que corresponsables. Son mayoritariamente mujeres. Muchas han dado mucho a la Iglesia y dan señales de cansancio. Quienes han desarrollado un compromiso político lo viven de modo totalmente privatizado en el interior de la Iglesia.
- e) La escasa presencia de ambiente de los cristianos en los barrios y pueblos donde están ubicadas las parroquias. La cual se hace básicamente por la misma existencia física de los templos, los sacramentos, otros actos litúrgicos, principalmente funerales y la figura del cura. Una labor inexistente o insuficiente para el acompañamiento de una presencia militante significativa en los ámbitos de vida, como la familia, el estudio, en el caso de jóvenes y el trabajo, en el caso de adultos.
- f) La profunda dificultad para superar una pastoral de mantenimiento, que no es sino un subproducto de la pastoral de cristiandad; y, además, la insuficiencia numérica grave de presbíteros siquiera para este servicio de mantenimiento a las comunidades parroquiales, el cual no disminuye correlativamente.
- g) La sobrecarga de tareas de todo tipo sobre el grupo minoritario de los presbíteros que están realizando de hecho una pastoral educativa, evangelizadora y misionera, y el sentimiento de impotencia para acompañar como sería necesario a los grupos y las diferentes actividades que existen en sus parroquias o arciprestazgos.

Seguro que hay parroquias con mejor y con peor pulso evangelizador respecto al tipo que he descrito. Sirva sólo como indicativo. No obstante creo que la media sí se puede caracterizar así.

Esta situación, desde el punto de vista de la formación de laicos y laicas con una fe vocacionalmente vivida, es francamente preo-

cupante. La mayoría de las parroquias tienen bloqueadas sus posibilidades de formación para un cristianismo apostólico y ministerial a la altura de la misión hoy.

Pero no todas las asociaciones laicales responden igualmente a las funciones de que hemos hablado, ni a las necesidades generales de revitalizar la misión evangelizadora de las parroquias. De hecho, hay movimientos y comunidades eclesiales que se constituyen en alternativa a la comunidad parroquial, seleccionan y sacan de la comunidad a sus personas más valiosas empobreciendo la vida y la misión de la parroquia, sectarizan u orientan centrípetamente el compromiso de sus miembros.

Es preciso promocionar, en consonancia con el CLIM, un asociacionismo laical en el marco de las parroquias con estas características:

- a) aquél que acentúa la formación integral de sus miembros, desde una espiritualidad y mística laical, con el propósito de ayudar a superar el divorcio entre fe y vida con el que vivimos tantos cristianos, y de avivar la fidelidad permanente al seguimiento de Jesús,
- b) aquél que estimula el compromiso social de los cristianos, en conformidad con la Doctrina social de la Iglesia, desde la solidaridad activa con los pobres y la centralidad de la persona, en orden a la transformación de la sociedad, a través de plataformas cívicas abiertas y plurales, bien de matriz cristiana o no, en movimientos sociales alternativos, en sindicatos y partidos políticos, con el fin de dilatar en las esferas cultural, económica y política el reinado de Dios,
- c) aquél que potencia una presencia pública cristianamente identificada e identificable con el objeto, por una parte, de incidir a nivel ambiental en el debate y la formación de la conciencia del conjunto social, y, por otra, de anunciar a Cristo e invitar a la iniciación eclesial a la fe desde la misma sociedad,
- d) aquél que educa en una identidad comunitaria y eclesial adulta que lleve a un compromiso con la Iglesia celebrativo, moral y apostólico; es decir, que participa en la comunidad eucarística dominical, que toma seriamente en conciencia los criterios morales derivados de la fe, y que asume corresponsablemente un compromiso personal específico en la vida y misión de su Iglesia local,

- e) aquél que asume como propia, sin necesidad de carismas específicos, la misión evangelizadora de la parroquia (o arciprestazgos) en la demarcación territorial que ésta tenga encomendado —barrios, pueblos...— convirtiéndose en ese factor de dinamización eclesial que necesitan para superar la situación de estancamiento evangelizador en que se encuentran,
- f) y, aquel asociacionismo que supere el nivel de organización supraparroquial, por lo menos a un nivel diocesano, de tal forma que más allá de la presencia de líderes carismáticos individuales, sean curas, religiosos o laicos, este tejido pueda ser un sostén estable y un alimento permanente de los grupos que a él se vinculen o con él se crean.

No es la única, pero creo que la opción pastoral por el asociacionismo laical es la línea de actuación más importante para responder a un desarrollo vocacional de la vida cristiana del laico. Siete razones parafraseando al CLIM (nn. 96-97). Primero, porque ayudan a personalizar la fe y a vivirla evangélicamente. Segundo, porque aseguran un proceso de formación permanente del laico. Tercero, porque proporcionan un ámbito eclesial de discernimiento comunitario. Cuarto, porque ayudan a asumir responsabilidades personales y ser fieles en los compromisos adquiridos en la comunidad eclesial y en la vida pública. Quinto, porque son sacramento de la comunión de Dios. Sexto, porque constituyen un sujeto social necesario para una presencia pública significativa y eficaz. Séptima, porque el asociacionismo laical es expresión y exigencia de la comunión y misión de la Iglesia (CLIM n. 96). La comunión —fuente y fruto de la misión— y la unión de esfuerzos, es hoy, en nuestra sociedad, más necesaria que nunca para impulsar la evangelización.

Aquí tiene una especial virtualidad la Acción Católica: general y especializada, y así es propuesta por el CLIM³⁹³: «Promover e impulsar la acción católica, en su doble vertiente: general y especializada» (n. 124).

³⁹³ Es propuesta por el CLIM de forma explícita como una línea de acción: «Promover e impulsar la acción católica, en su doble vertiente: general y especializada» y la desglosa a lo largo de cinco números (del 124 al 128). Justifica tal prioridad explícita apelando en primer lugar a los documentos del Concilio Vaticano II (AA 20) y a la *Christifideles laici* (n. 31).

5. LA ACCIÓN CATÓLICA: FORMA HABITUAL DE ASOCIACIÓN DE LAICOS DE LA DIÓCESIS

La Acción Católica ofrece una especial virtualidad para dinamizar la vida y la misión evangelizadora de las parroquias. Por un lado, por su aquilatada y demostrada experiencia de formación de laicos y laicas. La Revisión de Vida en sus diferentes aplicaciones, también como Encuesta y Campaña, representa toda una pedagogía para el encuentro con Dios en la experiencia cotidiana del mundo realmente fructífera. A lo largo del capítulo I hemos tenido oportunidad de valorar esto. Y por otro, por los caracteres que definen su identidad.

Muchos conocemos o hemos oído hablar de la Acción Católica. Ahora bien, no es tan conocida la naturaleza que especifica a la Acción Católica respecto a otras asociaciones laicales. No es una más entre otras, sino que es la forma habitual de los laicos de la diócesis. Así lo dice el documento de la CEE *Cristianos Laicos, Iglesia en el Mundo*: «la Acción Católica, de acuerdo con la doctrina de las cuatro notas (AA n° 20), que ya citamos en el primer capítulo, no es una asociación más, sino que en sus diversas realizaciones —aunque pueda ser sin estas siglas concretas— tiene la vocación de manifestar la forma habitual apostólica de los “laicos de la diócesis”, como organismo que articula a los laicos de forma estable y asociada en el dinamismo de la pastoral diocesana» (n. 95). No es una asociación fundada en un carisma específico. Es a la parroquia, en términos de asociación, lo mismo que la catequesis, los catecumenados de jóvenes, Cáritas o Manos Unidas. En niños, jóvenes, adultos o mayores, en estudiantes, en trabajadores, en trabajadores del campo, en profesionales, en discapacitados o enfermos, es la forma ordinaria de asociación de laicos de la diócesis en orden a la evangelización. Es la forma asociativa donde se expresa la colaboración estable entre el ministerio pastoral de la diócesis y el laicado. Así lo dice el documento *Mirando al futuro* que define las bases de la A.C. en 1990. La Acción católica es «la colaboración fraterna, estable y organizada entre el Ministerio Pastoral y el laicado, cada uno según su específica función, en orden a la realización del fin global de la Iglesia, esto es, la evangelización en todas sus implicaciones»³⁹⁴. De esto es especialmente ejemplar la Acción Católica Italiana que con 400.000 miembros tiene 7.283 sedes parroquiales y está presente en 219 de las 226 diócesis italianas³⁹⁵.

³⁹⁴ CEAS, *La Acción Católica Española hoy*, Edice, Madrid, 1990, p. 34.

³⁹⁵ *L' Osservatore Romano*, 5-7-2004. Suplemento dominical.

Hay que reconocer a la Acción Católica en España el camino realizado tras la profunda crisis (1966-1972). Aquélla fue desatada por el cese de varios consiliarios y por las dimisiones reactivas de varios presidentes. La jerarquía actuó cautiva del régimen que no toleraba el activo papel en favor de la democracia que, sobre todo, los movimientos especializados estaban desempeñando con creciente influjo apostólico y social en el periodo 1955-1965. Había sin duda más factores en juego, una recepción del Vaticano II que polarizó las tensiones, infiltración de la oposición al franquismo en los movimientos en un régimen que recortaba las libertades de asociación, tendencias secularizantes que provocan crisis de identidad cristiana, separación y también tensión entre movimientos y diócesis, desconfianza entre la jerarquía y los dirigentes de movimientos, entre unos y otros movimientos, etc. Todos ellos los analiza el arzobispo Elías Yanes con acierto y equilibrio³⁹⁶, pero sin el contexto político, las cuestiones, probablemente, se hubieran podido conducir de otra manera³⁹⁷.

Los propios obispos han impulsado este proceso de reconstrucción a partir de la crisis. Han sido hitos de éste las «Orientaciones sobre el Apostolado Seglar» de 1972 que renuevan la confianza en la Acción Católica tras la crisis, y las conversaciones ente Obispos de la CEAS y Movimientos del periodo 1986-1990 que llevan a una interesante relectura de las cuatro notas recogidas en el documento *Mirando al futuro* (1990) que se presenta en la L Asamblea plenaria (abril de 1989). Este proceso concluye con la aprobación de las Bases Generales y los nuevos Estatutos de la Federación de Movimientos de Acción Católica (1993) en elaboración desde 1978, y, particularmente, con la aprobación del proyecto del Movimiento de Jóvenes de Acción Católica (1996)³⁹⁸. Entre medio la aprobación del *Cristianos Laicos, Iglesia en el Mundo* (1991) supone un espaldarazo definitivo de los obispos a la Acción Católica, general y especializada.

En la primera etapa de esta reconstrucción, hasta 1983, es meritorio el proceso que laicos y sacerdotes de los propios movimientos conducen, con diferentes ritmos, el último la JOC, en orden a clarificar y asentar la identidad cristiana, eclesial y evangelizadora de los mismos. En la segunda etapa, desde 1983 hasta 1990 es des-

³⁹⁶ Elías YANES: *La Acción Católica, un don del Espíritu*, Federación de Movimientos de Acción Católica, Madrid, 2000.

³⁹⁷ Pedro ESCARTÍN: *Historia de la Acción Católica*, Presencia Joven Separata n° 6, JAC, Madrid, 1992.

³⁹⁸ CEAS, *Movimiento de Jóvenes de Acción Católica*, Edice, Madrid, 1996.

tacable el clima de encuentro y diálogo entre los movimientos y con los obispos, en orden a clarificar el papel de la AC en España y a sentar las bases del futuro. En la tercera etapa, a partir de 1990, es digno de mención:

- la voluntad de los movimientos de AC de disponerse a las diócesis y parroquias,
- la constitución de una Federación de Movimientos de AC, y el fortalecimiento de la Secretaría y la Viceconsiliaría de la misma,
- la creación del Consejo General de Movimientos de A.C. como órgano de comunión e impulsor de iniciativas comunes,
- la celebración anual desde 1994 de los Encuentros Generales de Apostolado Seglar,
- la creación en cada diócesis del Consejo Diocesano de Acción Católica integrado por los diferentes movimientos,
- la reconfiguración del antiguo Mujeres de Acción Católica con grupos de Hombres de A.C. en ACGA (Acción Católica General de Adultos),
- la refundación de los Jóvenes de Acción Católica con el Movimiento de Jóvenes de Andalucía, después con Geideak-Movimiento Diocesano de Juventud (Bilbao) y con los GPJ (Grupos Parroquiales de Jóvenes) de algunas diócesis, en lo que es MJAC (Movimiento de Jóvenes de Acción Católica), como general,
- la reflexión y decisión del Junior de configurarse como movimiento general al servicio de las parroquias,
- la reflexión sobre la Formación en la Acción Católica (2000).
- la incorporación de «Frater» como movimiento de discapacitados y enfermos de A.C. (el reconocimiento oficial data de 2001),
- la creación del Movimiento de Profesionales de Acción Católica.

Así visto el proceso de reorganización ha sido realmente importante, y por lo que conocemos complejo y costoso. Es justo reconocerlo. No obstante la Acción Católica tiene ante sí aún numerosos retos.

El primero es el *dejarse aprehender por la Iglesia local*, esto es el de hacerse propia a los agentes de pastoral y a los laicos y laicas en las diócesis. Una cosa es la afirmación teórica de que la Acción Católi-

ca, es la forma habitual de asociación de los laicos de la diócesis y otra es la vivencia real que agentes de pastoral, sacerdotes, personas laicas y responsables diocesanos tienen de la concepción a menudo patrimonialista de este bien de la Iglesia entera que es la AC, por parte de no pocos consiliarios, militantes y movimientos. Aquí está la base de una cierta marginación en la que realmente vive a pesar de su identidad. Hay que abrir más la AC para ponerla en manos del sujeto eclesial realmente existente. En el fondo hay que disponerse a negociar la identidad histórica adquirida. Tras la dificultad a abrirse hay un celo por custodiar el cofre de la identidad. Pues bien, hay que abrirla y colocar su identidad histórica como fermento en la vida de las diócesis de modo que los laicos y agentes de pastoral puedan, desde la tradición de la AC y desde su experiencia y visión, contribuir a una nueva recreación de tal identidad. Lo dice Atilano Rodríguez el Obispo Consiliario de la Acción Católica: «es necesario superar el miedo a perder identidad y luchar contra la inercia que impide la integración en la Iglesia comunión. Esto supone aceptar la realidad parroquial y diocesana tal como es, para que, con la colaboración consciente de los miembros de los movimientos apostólicos, llegue a ser lo que Dios espera de ella»³⁹⁹. En este sentido puede ser una buena iniciativa el Proyecto Itinerario de formación cristiana para laicos adultos que se está preparando, desde el año 2000, al servicio no sólo de la formación básica de los militantes de la rama general, sino también abierta a todos los laicos adultos que necesiten esta formación en las parroquias. Es buena señal de lo que digo que este Itinerario de Formación Cristiana se titule «formación cristiana para laicos adultos», y que diga que es una pretensión clave del proyecto «incorporar la formación catequética a la formación militante»⁴⁰⁰. Es un buen indicador de una reconstrucción de la identidad de la AC, en este caso de la general, sobre la base de las mejores tradiciones existentes en las Iglesias locales. Este reto no se juega sólo en la convicción de los obispos o de los gobiernos diocesanos. A menudo ésta es notablemente insuficiente. Hay cosas como ésta que no se imponen por la voluntad venida de arriba. Hay que convencer en horizontal, al tejido eclesial. También lo expresa con claridad el obis-

³⁹⁹ Atilano RODRÍGUEZ: «La parroquia y la Acción Católica», en AA.VV., *Parroquia misionera y Acción Católica. IX Encuentro de Apostolado Seglar*. El Escorial 22-23 de abril de 2003, Federación de Movimientos de Acción Católica, Madrid, 2003, p. 107.

⁴⁰⁰ ACE: *Ser cristianos en el corazón del mundo. Proyecto-Itinerario de Formación Cristiana para laicos adultos*, Madrid, febrero de 2004, p. 18. Material ciclostilado.

po Atilano Rodríguez: «La AC tiene que ganarse la confianza y el reconocimiento de los restantes miembros de la comunidad cristiana»⁴⁰¹. Sólo así se puede salir de una cierta marginación que en no pocas diócesis vive la AC. Y debe asumir hasta las últimas consecuencias que «no tiene otro plan pastoral que el mismo de la Iglesia en cada una de sus diócesis»⁴⁰² como bien afirma Alfonso Fernández Casamayor.

El segundo. *Una presencia significativa en la sociedad*. Hoy los movimientos de AC, tanto por separado como en conjunto, salvando alguna experiencia, carecen de una significación pública en la sociedad. Esto afecta a muchas organizaciones de Iglesia, pero no a todas. Hay dos ejemplos como el de Cáritas o el de la Comunidad de San Egidio que sí traspasan los filtros de los medios para proyectarse a través de ellos en la sociedad. No es pues una tarea imposible. Cuáles pueden ser las claves. Su aportación conecta con valores significativos para la sociedad: solidaridad, paz, diálogo, derechos humanos... Desarrollan obras, programas y actividades útiles, objetivas, visibles, en cuanto tal organización... Implican a las instituciones públicas... Se basan en redes informales de amistad bien cuidadas.... Asocian a sí a la institución eclesial... Tienen políticas de comunicación sistemáticas... La AC necesita plantearse a fondo que la evangelización requiere presencia pública y que ésta no se puede basar en manifiestos esporádicos firmados por todos los movimientos. Es preciso algún tipo de acción colectiva destinada a proyectar presencia pública. La AC italiana, por ejemplo, tiene una peregrinación anual a Loreto que constituye un acontecimiento con repercusión pública. En la edición de 2004 se beatifican dos laicos italianos y un sacerdote catalán de la AC⁴⁰³. La Comunidad de San Egidio organiza desde 1986 en los primeros días de septiembre el Encuentro Internacional por el diálogo y la paz entre las religiones. Un encuentro de este tipo con ponencias, testimonios, personas significativas de la vida pública y de la Iglesia, de otras confesiones cristianas, de miembros de AC de otros países puede ser toda una experiencia no sólo de presencia pública, en torno a

⁴⁰¹ Atilano RODRÍGUEZ: «La parroquia y la Acción Católica», en AA.VV.: *Parroquia misionera y Acción Católica. IX Encuentro de Apostolado Seglar*. El Escorial 22-23 de abril de 2003, Federación de Movimientos de Acción Católica, Madrid, 2003, p. 107.

⁴⁰² Alfonso FERNÁNDEZ CASAMAYOR: «Bases eclesiológicas de la Acción Católica», en CEAS: *Sacerdocio actual y Acción Católica*, Edice, Madrid, 1996, p. 73.

⁴⁰³ Peregrinación a Loreto de la ACI, 5 de septiembre de 2004. Juan Pablo II beatifica a la mujer italiana Pina Suriano; al joven ingeniero y político italiano, Alberto Marvelli; y al sacerdote español, Pere Tarrés i Claret.

alguna cuestión social capital, sino también de pertenencia y convocatoria eclesial, una oportunidad de participación, así como una ocasión de comunión eclesial entre movimientos y con obispos. Otro medio indispensable es Internet a través del cual los movimientos de AC pueden y deben estar presentes en los debates de la sociedad española aportando criterios y reflexiones desde una perspectiva cristiana. Por supuesto, en las diversas lenguas oficiales del Estado español. Estas propuestas permiten un avance como AC en su conjunto.

En tercer lugar, *superar el reparto de territorios*, en expresión de Pedro Escartín⁴⁰⁴. La primera teología del laicado tuvo como acierto dar una identidad y una misión al cristiano a secas. Pero a pesar de ello seguía siendo deudora de un esquema de contraposición entre ministerio pastoral y laicado, que en la práctica implicaba un reparto de territorios: los curas a la iglesia, los laicos al mundo. O más matizado, los curas a la pastoral, los laicos al compromiso secular. Como he puesto de manifiesto en los capítulos 6 y 9 de este libro este esquema ha hecho crisis, porque la secularidad también es cosa de los curas y porque la ministerialidad también es cosa de los laicos. Pues bien, aquella teología del laicado todavía condiciona en exceso la mentalidad de la AC, no en vano fue la pionera de esta concepción y práctica en las décadas anteriores al Concilio Vaticano II. Hoy la AC debe considerar tan propio el compromiso de sus militantes en la parroquia en orden a la iniciación de jóvenes, como el ejercicio de una responsabilidad sindical. ¿Acaso no es tan mundo el joven adolescente que llega a una parroquia como el sindicato? ¿Acaso no es tan eclesial el compromiso de testificar la Iglesia en el sindicato como el del monitor de jóvenes? Otra cosa es que este compromiso se escorara demasiado hacia el interior del espacio parroquial. Pero no es éste el riesgo. Es frecuente ver en el ambiente de movimientos de AC que son los curas los atentos a las cuestiones de Iglesia, a la presencia e incidencia de la AC en el interior de la Iglesia, mientras los militantes viven esto con lejanía, como asunto de los curas. En este orden de cosas la AC, debe considerar prioritario la aportación de laicos y laicas para el ejercicio de ministerios laicales en la Iglesia. Primero es coherente con la vocación laical. Segundo, es muy bueno para una ministerialidad laical atenta a la secularidad, que hay laicos que han forjado desde ahí su identidad. Tercero, la Iglesia lo

⁴⁰⁴ Pedro ESCARTÍN: *¡Un laico como tú en una Iglesia como ésta!*, BAC, Madrid, 1997, pp. 87 y ss.

necesita. Cuarto, es una posición clave para hacer realidad la AC como forma habitual de la asociación de laicos en la diócesis. El Proyecto de Actuación de la Acción Católica a fecha de 2003, es consciente de esta realidad y de este desafío. Por ello recuerda citando el CLIM que «la participación de los laicos en la vida de la comunidad eclesial y su acción evangelizadora en la sociedad civil no son responsabilidades paralelas y acciones separables y contrapuestas»⁴⁰⁵.

En cuarto lugar y último. *El desafío del cambio cultural leído desde la fe*. Hoy se están produciendo una serie de transformaciones culturales que afectan a nuestra manera de ver la realidad, a nuestros estilos de vida, a la forma de ser cristiano y de ser Iglesia. A lo largo del libro se han apuntado algunas de estos. Pues bien entre ellos hay tres que suponen una seria interpelación al paradigma moderno en que se ha inculturado la AC en el siglo xx, esto son: la religiosidad existencial, la religiosidad doméstica y la religión multicultural. Brevemente. La religiosidad existencial llama a la AC a intensificar la espiritualidad; el cultivo de los retiros y ejercicios espirituales; a renovar el sentido litúrgico, más vivo y entusiasta; a valorar los encuentros de identificación y afirmación pública; a ser menos discursiva y más simbólica; a ser menos moralista y más espiritual; menos prometeica y más abandonada a la gracia. La religión doméstica llama a la AC a centrar su eclesialidad no en la organización, sino en los lazos de afecto y los tejidos relacionales; a la primacía de las prácticas de comunión y solidaridad vivida; a la organización en términos de horizontalidad, de redes, más que en términos verticales, con mucho papel de ida y de vuelta; a poner el corazón de la AC en la Iglesia local. La religión multicultural llama a la AC a integrar en sí en calidad de sujetos la realidad multicultural y global en varias direcciones, por un lado a buscar la participación de inmigrantes como sujetos de fe y miembro de AC, en segundo lugar a vivir en no sólo en las cúpulas, sino en el tejido relacional de sus miembros la realidad del mundo mundial, y en tercer lugar a vivir con protagonismo en las redes religiosas, eclesiales y sociales que se están configurando a nivel mundial.

Todavía hay algunos otros desafíos que la AC está acometiendo, cómo ser una y diversa AC, a través de un proyecto apostólico de

⁴⁰⁵ ACE: *Proyecto de Actuación de la Acción Católica. Borrador*, Madrid, septiembre de 2003, p. 25.

la AC en la Iglesia y en la Sociedad. Son los pasos lógicos para una maduración del proyecto tras la reestructuración y reorganización realizadas en el periodo 1990-2000.

6. UNA FORMACIÓN TEOLÓGICA VOCACIONAL

La formación teológica es una condición básica, junto a la experiencia personal de Dios y el grupo comunitario, para la personalización de la fe en la nueva sociedad, para sustentar una cosmovisión específica y que ésta sea sal y luz en nuestro mundo. Preparar un laicado capaz de ejercer su responsabilidad en la vida familiar, eclesial y pública a la altura de los tiempos, en esta sociedad de la información y el conocimiento, exige sabiduría teológica. Y digo sabiduría en oposición a la ideología teológica, a esa suerte de superestructura desconectada de la experiencia o encubridora de la realidad. Hay «teoideología moderna» que separa la fe de la experiencia. Hay «teoideología antigua» que separa la fe de la transformación de las estructuras sociales. Hay «teoideología neo-tradicional» que separa la fe de la cultura de hoy, haciéndola cautiva de la cultura del pasado.

La teología debe dejar de ser cosa privativa de sacerdotes. Hay una extraordinaria asimetría entre el nivel de cultura teológica del laicado y el nivel de cultura general y profesional. Esto acompleja la fe y la privatiza. Debilita el testimonio apostólico. La evangelización «se hará por los laicos o no se hará», dice el CLIM. Pues bien, esto depende en buena parte de la capacitación de un laicado para el ejercicio de su misión en la Iglesia y en la Vida pública. Es preciso que el impulso a la formación teológica se convierta en una opción pastoral estratégica de la acción de la Iglesia, de sus responsables, no sólo de las instancias formativas, y de las asociaciones laicales. Con proyectos de Iglesia, no de algunas personas o grupos, librando cada cual la batalla por su cuenta. Las Universidades de la Iglesia también debieran implementar su acción en este terreno. Con inversión económica. Un criterio de calidad de las parroquias debiera ser la mayor inversión en formación que gasto en reparar tejados. La universalización de la formación no es posible sin descentralización. Los servicios de formación han de aproximarse a las comunidades cristianas. Además ha de ser una oferta flexible, diversa y adecuada a las disponibilidades de tiempo de quien normalmente no va a vivir de tal formación.

La reflexión que a continuación presento nace de una experiencia particular, la de la formación del laicado en la diócesis de Bilbao que desarrolla su Instituto Diocesano de Teología y Pastoral. Las opciones que se plantean se concretan en un proyecto resultado de un esfuerzo diocesano que arranca en el curso 1991-92 bajo la dirección de Jesús Martínez Gordo y que venía siendo demandado por la Asamblea Diocesana (1984-1987). Hoy es una realidad consolidada que con modestia se puede ofrecer⁴⁰⁶.

Los destinatarios de esta formación son laicos y laicas necesitados de una formación teológico-pastoral que pretenden una capacitación para el ejercicio de su misión apostólica, bien desde la libre Iniciativa bautismal o desde un Envío eclesial, esto es, por encargo y en nombre de la comunidad cristiana.

Formación integrada en un proceso vocacional

No es una formación teológica entendida como compartimento estanco de la vida cristiana, dirigida a llenar un vacío de conocimiento. Se trata de insertar la teología en las otras dimensiones educativas de la vida cristiana: la espiritual, la actitudinal, la práctica, la comunitaria. Particularmente se enraiza en procesos dirigidos al discernimiento, a la maduración de una vocación de seguimiento de Jesús y al ejercicio de una misión apostólica en la sociedad y en la comunidad cristiana.

La formación teológica está al servicio de formar cristianos en mediaciones seculares, líderes políticos cristianos, personas de referencia en la expresión, la transmisión y el pensamiento cultural, padres y madres creyentes conscientes de su tarea educativa, militantes y profesionales de una empresa y unas relaciones económicas al servicio de la persona y basadas en la dignidad humana, catequistas y monitores, educadores, voluntariado de caridad y justicia, cooperantes al desarrollo, animadores de las celebraciones de la fe, laicos para un ejercicio ministerial... Es una formación para una sabiduría al modo de la que habla Pablo a los Colosenses: «Pedimos a Dios que os llene del conocimiento de su voluntad, que os haga profundamente sabios y os conceda la prudencia del Espíritu» (Col 1, 9b).

⁴⁰⁶ DIÓCESIS DE BILBAO: *Proyecto y Oferta de Formación del Laicado -Laikoen Heziketarako Egitasmoa eta Ezkeintza SDFL-LHEZ*, Col. Gogaide 7, IDTP, 2001.

Formación aquí y ahora desde los pobres

La vida cristiana se inscribe en un contexto cultural, político, económico en el que brotan las preguntas de la fe y en el que adquiere significado la salvación cristiana. La globalización, el abismo de la desigualdad Norte/Sur, la exclusión social, las identidades culturales, el desarrollo exponencial de la tecnociencia, la transformación de lo religioso, la religiosidad difusa, la revolución silenciosa de la mujer, las perspectivas de género, la violencia, el diálogo interreligioso... son realidades que no pueden quedar al margen de la reflexión teológica. Es decisivo incorporar la realidad tanto social como eclesial al proceso de reflexión teológica. Y no de manera periférica sino vertebral. La sociología ha concluido que el conocimiento tiene un lugar social y un interés. Los pobres y las víctimas, sin paternalismos, son el criterio de autenticidad de una mirada evangélica a la realidad. La misericordia y la práctica de la justicia son vía de conocimiento de Dios. Así lo dice la Primera carta de Juan: «Quien no ama no ha conocido a Dios ya que Dios es amor» (1 Jn. 4, 8).

Formación teológica en una cultura plural y secular

Esta oferta de formación teológica parte de la convicción de la necesidad de la formación teológica del cristiano en una cultura plural y secular. La teología aporta lenguaje a la fe. Sin teología la fe es muda, con ella la fe es comunicable. Ayuda a poner nombre a la realidad, desde la tradición cristiana. Aporta identidad. Confiere razonabilidad humana a la experiencia de Dios, siempre sometida a la tentación de la irracionalidad. Es reflexión crítica de la fe. Fija convicciones. Da performatividad al creer: al nombrar la realidad, la dota de un significado nuevo, para nosotros, para el mundo. Hace posible el diálogo razonable con el no creyente. Confiere a la fe capacidad de aportación cultural originaria. La teología ejerce una función utópica y crítica. El pensamiento adivina, imagina un futuro aún inédito no dado, pero posible y sobre todo querido por Dios. Pensar es libre. Pensar es subversión. Hace posible vivir la fe como historia compartida, como narración, como fidelidad. Su contenido y su método remiten siempre a una tradición originaria. Es acicate para la conversión a un Acontecimiento del que ella es memoria. Como dice el teólogo napolitano B. Forte, la teología es compañía, memoria y profecía de la fe⁴⁰⁷.

⁴⁰⁷ Bruno FORTE: *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990.

Dimensión eclesial de la formación

Tal proceso vocacional, en el que ha de estar inscrita la formación teológico-práctica, se da necesariamente en el marco de la comunidad eclesial. Exige un proceso de acompañamiento, promoción y discernimiento desde las comunidades cristianas y los responsables eclesiales. Esta formación no es pues el mero resultado de la conciencia y el esfuerzo individual sino de una conciencia y un empeño eclesial. Algunas implicaciones de esta concepción son:

- la territorialización de la formación, esto es, la aproximación física y humana del servicio formativo al humus social y eclesial en el que se inscribe la vida y misión apostólica de los destinatarios de la formación,
- la conversión de la formación en una acción básica de la comunidad cristiana y en instrumento de su dinamización pastoral y evangelizadora,
- la dependencia de la gestión de la formación de los responsables pastorales territoriales y la articulación para el diseño y el seguimiento de la misma de los servicios formativos y de los servicios y delegaciones de Curia,
- la interrelación entre la comunidad cristiana y el proceso formativo antes, durante y al término del proceso de formación.

Iniciativa bautismal y Envío eclesial

El compromiso apostólico de los laicos puede desarrollarse desde la libre iniciativa bautismal o desde el envío eclesial. Por el bautismo todos estamos llamados al compromiso evangelizador en nuestros medios de vida, la familia, el trabajo, la cultura, la economía, la política. Ahí el cristiano laico ha de anunciar y construir el Reinado de Dios. Cada cual adoptará un compromiso personal preferente conforme a su medio, las necesidades, el discernimiento cristiano y las propias aptitudes y sensibilidades. Ese compromiso hace presente a la Iglesia. La participación en el interior de la Iglesia nace también de esta razón bautismal.

Hay otra forma de compromiso apostólico que tiene su origen en el encargo expreso de la comunidad cristiana para actuar en nombre y representación expresa de ella misma. Es el caso de un catequista, de un responsable de Caridad y Justicia, de un responsable de Juventud, de un ministerio laical para la Reconciliación,

de un responsable de Pastoral penitenciaria o de un animador de la Celebración dominical en ausencia de presbítero. En estos casos es un Envío eclesial el que autoriza y capacita para el ejercicio de tal compromiso. Este exige un discernimiento eclesial y una formación.

Uno y otro tipo de apostolado son objetivo de la formación del laicado. No pocas especialidades deben dirigirse a una formación que en último término requiere un Envío eclesial. Es más, la diócesis ha de ir regularizando que determinadas responsabilidades pastorales no pueden ser asumidas si no se ha dado la formación teológico-pastoral requerida. Es el caso de los educadores en la fe o de los laicos con nombramiento episcopal. No será suficiente esta formación, pero sí es condición necesaria. Ahora bien, el Envío eclesial no es el resultante automático de la conclusión del proceso de formación. Este Envío es tarea de la comunidad cristiana, de sus órganos de corresponsabilidad y de sus responsables pastorales. El Envío se confiere en el marco de una Celebración litúrgica en la que se presenta públicamente la persona o personas que le van a recibir.

Teología sistemática, práctica y activa

Es necesario superar el folleto, la charla y el cursillo, la formación a salto de mata, de picoteo. Planteamientos de formación teológica no paternalistas que no ahorren el estudio sistemático, esfuerzo personal y tiempo de trabajo. Sólo así es posible la emergencia de un laicado adulto. También es preciso superar los planteamientos dirigidos en exclusiva a la preparación para la especialidad pastoral. Es importante sentar una base fundamental. La formación en Análisis de la realidad, Historia Eclesial y Social, Biblia, Cristología y Eclesiología son pilares básicos. Ello no obsta para la importancia de la preparación para el compromiso y la responsabilidad, por ello la necesidad de las Especialidades.

Se desarrollan especialidades que conducen a la elaboración de un Proyecto de Intervención Evangelizadora⁴⁰⁸ en todos los campos

⁴⁰⁸ Se elabora en el curso del tercer año. Es el término natural de una formación entendida desde y para el compromiso. No es una Memoria, ni un mero trabajo final. De hecho necesita elaborarse en consulta con los responsables eclesiales del ámbito en el que la persona va a desarrollar su compromiso. Su finalidad es ayudar a la persona a volver al compromiso con un talante más evangelizador y con más claridad en las razones, los objetivos y los cómo de su tarea.

de compromiso: Mediaciones seculares, Norte/Sur, Caridad y Justicia, Pastoral de la Salud, Catequesis, Pastoral de Juventud, Pastoral familiar, Liturgia...

Formación teológica desde una pedagogía activa y eficiente. Hay que poner a la persona ante libros y autores, ante la tarea de una reflexión propia. Basta ya de apuntes y charlas, basados en la pasividad del educando. Es necesaria una formación en marcos de aprendizaje grupal, con pedagogías participativas. Una formación así, que ha de servir, como dice el informe Delors, para «aprender a aprender» continuamente, a formar criterios de pensamiento, marcos de referencia, hábitos de reflexión, destrezas, capacidad de selección y de búsqueda de la información... y conversión cristiana.

Una oferta formativa diocesanalmente articulada

La formación se desarrolla en tres niveles: básico, fundamental y de profundización.

- Nivel Básico: Es la formación propia de los procesos de iniciación cristiana, esto es, para ser cristiano. Pertenece a la educación cristiana elemental. Es responsabilidad directa de las parroquias y las asociaciones laicales.
- Nivel Fundamental: Su objetivo es madurar la identidad laical como vocación de seguimiento de Jesús, clarificar las bases teológicas de la misión de la Iglesia hoy y aquí, y capacitarse para adquirir un compromiso reflexionado y sistematizado en un campo específico de la evangelización. Es una formación con carácter sistemático⁴⁰⁹. Es requerida para el

⁴⁰⁹ Programa y método: Dura tres cursos, con una sesión de trabajo semanal de dos horas basada en la reflexión grupal a partir del trabajo personal. Lo que supone 180 horas, es decir 18 créditos. Requiere un trabajo de preparación que supone la lectura de un libro —tema a tema— y la respuesta a un cuestionario. No hay clases magisteriales. Los grupos son pequeños —de 8 a 12 personas—, con un Acompañante, que guía el proceso de formación. Los grupos se organizan por sectores y vicarías. El programa se ordena en conformidad con este lema: «En este País, el cristiano sigue a Jesús, en comunión con la Iglesia local, con un Compromiso personal preferente». Tiene dos partes: el Diseño Común (2 años) y la Especialidad (1 año) que se distribuyen como sigue. El Diseño Común. Comienza con un Bloque Introdutorio que ayuda a centrar el sentido de la formación en la perspectiva de una realización de la Vocación laical. Prosigue con el esquema anteriormente citado: «En este País, el cristiano sigue a Jesús, en comunión con la Iglesia local, con un Compromiso personal preferente». «*En este País*». *Análisis de la realidad social, política, económica y cultural de la que parten nuestras preguntas*. 2. *Historia reciente del País Vasco y de la Iglesia*. «*El Cristiano sigue a Jesús*». 3. *La Biblia. Palabra de Dios en palabras humanas* 4. *Cristología. ¿Quién es Jesús, el Cristo, a*

ejercicio de cualesquiera responsabilidad con envío eclesial, incluida en asociaciones y movimientos. Es organizada por el servicio diocesano. Se precisa un discernimiento eclesial previo para participar en este tipo de formación. Se desarrolla de modo descentralizado en los territorios (arciprestazgos y vicarías). Es un nivel de formación sólo conferido por algún movimiento, en cuyo caso se reconoce o si es el caso se complementa, previo discernimiento específico. Contempla la Especialidad, esto es, la formación específica en función del compromiso personal preferente que la persona haya adquirido o vaya a adquirir. Han de diferenciarse los objetivos y métodos según edad⁴¹⁰.

- Nivel de Profundización. Es un nivel de formación teológica sistemática de rango universitario. Hay varias modalidades. La de 100 créditos, el «Sakontzen» —Curso de Agentes laicales de evangelización⁴¹¹. Es exigida para el ejercicio de responsabilidades pastorales con nombramiento episcopal y aconsejable para responsabilidades de carácter interparroquial. Contempla la Especialidad, la cual se desarrolla a través de materias optativas, que al menos ocupan 13,5 créditos. Las universitarias. Diplomatura de Ciencias Religiosas

quien seguimos? «En comunión con la Iglesia local». 5. *Eclesiología. La Iglesia de Jesús. «Con un compromiso personal preferente»*. Es la especialidad, entre las que se pueden elegir: Liturgia, Catequesis infantil y de adultos, Pastoral de Juventud, Pastoral de la Salud, Pastoral Familiar, Caridad y Justicia, para el compromiso en Cáritas, Norte/Sur, Pastoral Penitenciaría, Educador cristiano para profesorado cristiano y Mediaciones Seculares, para el compromiso socio-político.

⁴¹⁰ Hay dos perfiles: joven (18-23) y adulto (23-....). Perfil adulto: se desarrolla en diseños de 18 créditos (180 horas). De ellos la especialidad ocupa 6 créditos. Perfil joven: se desarrolla en diseños de 12 créditos (120 horas). De ellos la especialidad ocupa 8 créditos.

⁴¹¹ Curso primero: «La llamada a la salvación en la realidad humana». *Fenomenología y Filosofía de la Religión* (4,5 cr.); *Sociología del Hecho religioso* (6 cr.); *Introducción a la Sagrada Escritura* (3 cr.); *Introducción al Antiguo Testamento* (6 cr.); *Evangelios y Hechos* (6 cr.). Curso segundo: «La propuesta cristiana de salvación». *Teología Fundamental-Revelación y Fe* (4,5 cr.); *Cristología* (6 cr.); *El misterio de Dios trinitario* (6 cr.); *Antropología teológica* (4,5 cr.) e *Historia de la Iglesia* (6 cr.). Curso tercero: «Los efectos de la salvación»: *Eclesiología* (6 cr.); *Moral fundamental* (6 cr.); *Moral Social* (6 cr.); *El misterio de Dios Trinitario* (6 cr.). Cada curso han de realizarse dos asignaturas optativas entre las siguientes: Teología Pastoral, Teología del Laicado, Caridad y Justicia, Evangelización y Parroquia, Pastoral de Juventud, Cristología Bíblica, Cooperación y Desarrollo, Teología Política, Pastoral Familiar, Cooperación Misionera, Fe y Economía, Signos de los Tiempos, Liturgia y Espiritualidad, Pastoral de la Salud, Pastoral Penitenciaría, Evangelización y Cultura, Evangelización en la Enseñanza, Evangelización en el Tiempo libre, Catequética, Evangelización en el Trabajo.

(150 créditos), Licenciatura en Estudios eclesiásticos (280 créditos), Licenciatura y Doctorado en Teología. Deben estar contempladas las convalidaciones para facilitar el progreso de un nivel a otro independientemente de que participen diferentes instituciones formativas.

Los destinatarios principales de esta formación son laicos. Específicamente: a) laicos y laicas con nombramiento episcopal para alguna tarea pastoral que incluye su retribución económica media o completa y que aún carecen de este nivel formativo; b) laicos y laicas que participan activamente en la vida de las parroquias y que tras una formación de fase territorial, con un discernimiento eclesial previo, abierto a la preparación para responsabilidades ministeriales como voluntariado, se plantean el objetivo de una formación más profunda; c) laicos y laicas que participan profesionalmente en obras propias y en servicios centrales de la diócesis en el marco de programas de formación permanente; d) laicos y laicas cuya presencia en ámbitos temporales o seculares aconseja una formación teológica sistemática que, sin necesidad de alcanzar la globalidad propia de la universidad, sí debe tener el nivel, la sistematicidad, el rigor y la profundidad propias de dicho ámbito.

Convocatoria y seguimiento de la formación

La convocatoria y el seguimiento de la formación se realiza de manera primordial a través de las Mesas territoriales compuestas por acompañantes y responsables territoriales de la formación.

Quienes orientan y acompañan de modo directo a las personas en formación son los Acompañantes. Su papel no es el de «dar una clase» sino el de guiar la reflexión del grupo a partir de los materiales de lectura. Trata de ayudar a la persona a re-pensar desde una perspectiva cristiana y evangelizadora y de un modo sistemático, la realidad social y eclesial. Acompaña el proceso de clarificación y asimilación de conocimientos y conceptos que el estudio acarrea. Asimismo apoya y orienta la capacitación para la intervención práctica en un área de compromiso.

Los Responsables pastorales (vicarios, responsables de pastoral de juventud, delegados de sector, responsables parroquiales...) en el ejercicio de su servicio eclesial, son los que convocan a la forma-

ción en sus respectivos ámbitos de responsabilidad, a partir de las necesidades que se detectan. En nombre de sus comunidades envían a la formación y la apoyan económicamente. Se interesan por el apoyo y el diálogo con la persona en formación a lo largo del proceso. Intervienen directamente en el proceso de discernimiento sobre el lugar de compromiso y en la elaboración del proyecto de intervención evangelizadora. Y realizan una evaluación continua sobre la calidad y bondad del proceso de formación.

Es muy importante la coordinación y el encuentro periódicos entre los Acompañantes y los Responsables pastorales a través de las mesas territoriales, por vicarías. Ello implica una descentralización por la cual el servicio formativo se acerca a la vida de las parroquias y sectores de la diócesis; se coloca la gestión de la formación en manos de los responsables pastorales; y hay una mayor capacidad de captar y de responder de manera diferenciada y ajustada a las necesidades formativas de las diferentes vicarías.

Las funciones de estos órganos son auscultar las necesidades formativas y realizar la selección de las ofertas, como apoyo a los Responsables pastorales que son quienes convocan a la formación; el seguimiento de los procesos formativos, así como la preparación de las actividades comunes; el apoyo a los Acompañantes y la relación recíproca de estos con los responsables pastorales y finalmente la dinamización de reflexiones e iniciativas sobre diferentes aspectos de la formación de laicos en la vida diocesana.

Son presididas por los Vicarios territoriales y animadas por una Responsable de la Delegación diocesana de Formación.

El papel de los servicios y departamentos pastorales de Curia se sitúa en relación a las diferentes especialidades pastorales. La colaboración se establece así: elaboración, contraste y evaluación de los materiales de la especialidad. Criterios y consulta sobre elección de acompañantes de especialidad. Durante el desarrollo de la especialidad: presentación de la especialidad a los acompañantes antes y durante el desarrollo de la misma, presencias en los grupos, orientación del Proyecto de Intervención Evangelizadora y seguimiento puesta en marcha. Informe de SDFL a los Departamentos al término de las especialidades.

Formación teológica on-line

En el orden de la formación teológica hay una experiencia sumamente interesante para la formación de laicos que es la modali-

dad on-line para el acceso a la Diplomatura de Ciencias Religiosas. En España la única experiencia en esta modalidad de estudios es la que promueve el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona (ISCREB), patrocinado por la Facultad de Teología de Cataluña (FTC). Desarrolla esta experiencia en colaboración con los Institutos Superiores de Ciencias Religiosas de Girona, Lleida, Tarragona y Vic. Y también en convenio con la Escuela de Agentes de Pastoral de Solsona y con el Obispado de Menorca. El director es Antoni Matabosch Soler y la responsable pedagógica del Iscreb Virtual es M. Claustre Solé Auguets.

Esta experiencia comienza en el curso 2001-2002 y ya desarrolla todas las asignaturas en castellano y catalán. Desde el 2 de julio de 2003 ha obtenido el permiso de la Congregación para la Educación Católica para impartir los estudios de Ciencias Religiosas de forma mixta, alternando la enseñanza virtual con la presencial. El aprendizaje por internet no excluye algunas reuniones presenciales, pues como dice su página web, la finalidad de los Institutos Superiores es «formar personas de forma global y no solamente de informar o dar conocimientos». Han creado un campo virtual que posibilita una verdadera interacción entre alumno-profesor, alumno-centro y alumno-compañeros. Busca «lograr que el estudiante experimente, con el debido soporte tecnológico, la sensación de formar parte de una verdadera comunidad educativa, se encuentre donde se encuentre, una comunidad vertebrada alrededor de los ejes de cualquier campus universitario: docencia, investigación y atención personal». La accesibilidad al profesor y el trabajo en equipo con compañeros, así como la consulta de documentación son posibles a través de internet. El papel del profesor en este contexto virtual «está pasando de ser un orador del aula al de un instructor y acompañante de un grupo de personas que se implican en aquello que estudian. Esto favorece no sólo a la adaptación del temario al ritmo y a las posibilidades de cada alumno, sino que facilita también la interacción entre los distintos estudiantes».

Hay un tipo de laicos y laicas adultos, con edades entorno a los 40-45 años, que en el ejercicio de sus responsabilidades profesionales y familiares carece de tiempo para acudir a sistemas presenciales poco eficaces y con enormes costes de tiempo en desplazamientos. Son laicos que tienen normalmente una formación universitaria anterior y por tanto con habilidades de trabajo cultural. También tienen familiaridad con las nuevas tecnologías. Es un destinatario potencial muy importante que a menudo está alejado de los tejidos asociativos de la Iglesia.

7. VOCACIONES PARA LA ACCIÓN PÚBLICA, ACOMPAÑAMIENTO Y FORMACIÓN

Gaudium et Spes dice que la «Iglesia alaba y estima la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la vida pública y aceptan las cargas de este oficio» (GS 75). *Los Católicos en la Vida Pública* dice que la «dedicación a la vida pública debe ser reconocida como una de las más altas posibilidades morales y profesionales del hombre» (CVP n. 63). Y *Christifideles laici* dice taxativamente que los cristianos no pueden abdicar del deber de participar en la política (n. 42).

Las presencia de cristianos en la vida pública y, concretamente en la acción política, requiere de muchas cosas más que algunos cursillos.

En primer lugar, requiere una comunidad cristiana que considere el compromiso transformador de la sociedad como una dimensión esencial de la Evangelización. Esta comprensión se ha de destilar en todos y cada uno de los ámbitos en los que se forma la persona cristiana desde joven. Los valores de compromiso y solidaridad que la familia transmite para con los pobres y las víctimas, para con el otro. Un sentimiento religioso unido a la vida de los otros. La iniciación cristiana de niños y jóvenes es fundamental. Si incorpora las realidades sufrientes, si educan en una mirada sensible a las mismas, si educan en una reflexión analítica que va más allá, a las causas, también a lo que se puede hacer y no se hace, si educan en una mirada contemplativa que descubre ahí el rostro de Dios y su palabra, si educa en una respuesta personal y colectiva. La manera como las asociaciones, comunidades y movimientos se plantean el compromiso de sus miembros. La forma como el sacerdote predica la Palabra de Dios. En fin, el modo como la comunidad cristiana alienta y educa en el compromiso en la vida pública.

En este sentido no hay una vía extraordinaria y específica, carismática, para educar cristianos presentes en la vida pública. La de promover vocaciones laicales para la acción pública no es una pastoral específica sino una misión que corresponde de modo troncal a la pastoral general de la Iglesia, a la misión evangelizadora de la comunidad cristiana animada por sus pastores. Toda la comunidad cristiana ha de ser «alentadora del compromiso» (CVP nn. 174-178). Aquella «ha de ser la primera y fundamental ayuda que los cristianos encuentren para vivir su inserción y sus compromisos en la vida pública con espíritu evangélico (n. 174), porque este

compromiso es un quehacer eclesial (n. 175). Si el compromiso en la vida pública es un quehacer eclesial. Necesitamos una cultura eclesial que no de modo marginal, sino central sea alentadora de la acción política.

Es preciso pues un clima eclesial que ayude a superar la privatización a la que hoy se somete el quehacer político. Este concierne a toda la comunidad, es un quehacer que pertenece a la misión evangelizadora. Sin embargo a menudo este apoyo general no es suficiente, por lo que es preciso «una formación y un acompañamiento más especializados» (nn. 184). *Los Católicos en la Vida Pública* dice que estos cristianos y cristianas tienen «necesidad y derecho de ser ayudados y acompañados por la misma Iglesia que urge su compromiso» (n. 173). Así cita entre estos apoyos suplementarios las comunidades y movimientos apostólicos (n. 185), asociaciones a iniciativa del cristiano laico (n. 187), cursos de formación básica en Doctrina Social y Teología (n. 188), sacerdotes preparados (n. 190), instituciones... «donde los cristianos adultos y jóvenes puedan descubrir la nobleza de la vocación política y las exigencias cristianas de su ejercicio» (n. 170).

Hay experiencias ejemplares del papel de los movimientos y comunidades en la promoción de cristianos para la vida pública. Es el caso de la HOAC. Tanto en el repaso a la historia de este siglo como en el capítulo que hemos dedicado a las nuevas energías de santidad y participación, como en el dedicado a la presencia de los cristianos en los diferentes partidos, nos encontramos con una ecuación: la doble militancia en una asociación y en un partido. El papel de los movimientos apostólicos y asociaciones diferentes ha sido y es esencial en orden a la formación y el acompañamiento de cristianos para la vida pública. Ésta es una línea que hay que seguir promoviendo.

Normalmente en estas experiencias se dan una serie de procesos esenciales para el descubrimiento y la maduración de una vocación laical para la acción política:

- el acercamiento y la captación de la realidad sufriente de las personas, pues los pobres y el bien común son el criterio cristiano para el compromiso político, sumada a una acción pública nacida de la resistencia a dejar las cosas como están y de la esperanza de que pueden ser mejor. Dejarse interpe- lar por las asimetrías, las historias ocultas, la vida cotidiana casi invisible, por la opinión real, por lo que ocurre en la vida real de la gente. La experiencia en diferentes asociacio-

nes en ámbitos de exclusión, solidaridad, paz y derechos humanos, etc., es una de las mejores escuelas para este objetivo. Mejor esto que las juventudes varias de los partidos políticos,

- una visión lúcida de las raíces estructurales de los problemas y de las responsabilidades políticas, más allá de moralismos vagos. El cristiano debe aceptar las mediaciones y tomar en serio las contradicciones provisionalmente insolubles, las resistencias y las necesidades técnicas, «las servidumbres de la carne»⁴¹². A menudo los cristianos tanto desde la derecha como desde la izquierda, como desde el nacionalismo, se acercan a la política con esa actitud que Mounier llama «clericalismo de la inteligencia» y que consiste en juzgar sobre cualquier problema en nombre de principios muy generales⁴¹³. Esto requiere una formación sólida, no sólo en los valores, sino en las mediaciones del saber en que se han de concretar, verificar y articular tales valores, esto es, en el orden sociológico, jurídico, económico y de pensamiento político. Y una conciencia de lo que el propio Mounier llama el «cuarto término clandestino», esto es, la mediación ideológica, por la que se pasa de unos principios cristianos a un programa político. No hay un acceso cristiano a la política único, objetivo o definitivo. Hay una mediación sociológica que puede ser diversa para unos u otros cristianos,
- el fortalecimiento de unas características psicológicas. Son necesarias una capacidad combativa asentada en fuertes convicciones, la audacia para transitar caminos extraños y a la intemperie, el liderazgo movilizador de personas y grupos, la capacidad para el trabajo en equipo en medio de una gran competitividad, la capacidad para tomar decisiones en condiciones de incertidumbre, con intereses y bienes encontrados, y con recursos limitados, la capacidad de elaborar propuestas, salidas, caminos de acción...,
- la maduración de una experiencia espiritual en Dios que da unidad, fecundidad, reconciliación, esperanza y perspectiva justa sobre el valor de las cosas, en medio de la dispersión del activismo, de la división interior propia de las servidumbres de la carne; del pecado en las relaciones con los

⁴¹² Emmanuel MOUNIER: *Obras completas I*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 440.

⁴¹³ *Ibid.*, pp. 438-441.

otros y en las propias motivaciones enraizado en la idolatría del poder y del culto al ego; del desclasamiento respecto a la vida de las víctimas, de los pobres, de las diferentes formas de exclusión; de la desolación, el fracaso y la soledad que en uno u otro momento salen al encuentro del político. El cultivo de una espiritualidad política es esencial para la persona porque es la experiencia que en último lugar integra valores, prácticas, sentimientos, creencias y sentido.

José María Mardones en *Fe y Política* plantea con amplitud este tipo de procesos necesarios en una pedagogía del compromiso político⁴¹⁴. Es una reflexión nacida de una singular experiencia, hoy en dos asociaciones *Fe y Justicia* y *Acción Solidaria*, ha logrado una importante presencia de cristianos en partidos políticos principalmente en el País Vasco (EA, PNV, IU y PSE-EE) a tenor de una espiritualidad de compromiso, de un excelente espiritual y catequista, Patxi Loidi⁴¹⁵.

En el orden de los cursos y actividades específicas hay diferentes iniciativas en España. Son escasas y es necesario promover más. En las diócesis se han promovido diferentes Escuelas Sociales, por ejemplo, en Oviedo que dirige José Manuel Parrilla, en Vitoria, cuyo responsable es José Antonio Preciado, en Bilbao Maite Valdivieso desde el Secretariado de Pastoral Obrera. En general son charlas con una mayor o menor periodicidad que sensibilizan al tejido eclesial en asuntos sociales y políticos. La Comisión Episcopal de Pastoral Social junto la Fundación Pablo VI, el Instituto León XIII y la Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA) organizan desde 1992 los Cursos de formación en Doctrina Social, en Madrid. El año 2004 con el tema «Hacia dónde va el Estado de bienestar, debate sobre el bien común y sus mediaciones». La UPSA ofrece anualmente el Master a distancia en Doctrina Social de la Iglesia. También otras iniciativas como el Instituto Social Obrero de Valencia, en materia de Doctrina Social de la Iglesia.

Todas esas iniciativas y muchas más, pues éstas sólo son ejemplos, tienen valor para sensibilizar al conjunto de la comunidad cristiana acerca de la dimensión social y política de la fe. Sin embargo hay que preguntarse por la eficacia que presentan desde el punto de vista del estímulo, de la formación y del acompañamiento.

⁴¹⁴ José M. MARDONES: *Fe y Política*, Sal Terrae, Santander, 1993, pp. 181-201.

⁴¹⁵ Cfr. Patxi LOIDI: *Gritos y Plegarias*, DDB, Bilbao, 1982. También la obra más reciente *Mar adentro*, Sal Terrae, Santander, 2003.

to de cristianos en la vida pública. Desde esta perspectiva creo interesante señalar algunas que reúnen esta condición del acompañamiento, como son:

- El «Curso de Formación socio-política» que promueven Juliá Sáez, sacerdote de Castellón y consiliario de la HOAC y Francisco Porcar, hoacista y colaborador asiduo de *Noticias Obreras*, con un método de encuesta y reflexión a partir del evangelio y textos de la DSI.
- En Bilbao, a iniciativa de Pastoral de Profesionales, Pastoral Social y el Instituto de Teología y Pastoral, con la animación de Gaspar Martínez se celebra desde 1998 un Seminario de «Cristianismo y Política» con cristianos de diversos partidos políticos, con un encuentro mensual, que ha partido de un repaso del pensamiento y de la praxis en materia de fe y política en toda la historia del cristianismo, desde Tertuliano, pasando por San Agustín, hasta Tomás Moro, la Democracia Cristiana, el Socialismo religioso y el debate presencia-mediación. A ello ha añadido encuentros con el Obispo y jornadas de oración.
- En el ámbito de los jesuitas, a iniciativa del padre de la Teología Política en España, Alfonso Álvarez-Bolado y de José María Margenat se celebran anualmente tres iniciativas con el objeto de articular una Formación Política: el «Encuentro con Políticos y expertos» que celebra en 2004 en Córdoba la IV edición con el tema «Europa y el Mediterráneo ¿de quién es el *mare nostrum?*», en el que entre otros están presentes Miguel Ángel Moratinos y Gustavo de Arístegui; la «Semana de Formación Política, espiritualidad cristiana y presencia laical en el mundo» que en su XII Edición en Salamanca en 2004 trata sobre «Una Democracia a construir desde la ciudadanía», con la participación entre otros de Dolors Oller, Joaquín García-Roca, Augusto Hortal y J. Antonio G. Casanova; y los «Ejercicios espirituales Alberto Hurtado» que en su III edición en Granada están especialmente dirigidos a personas sensibles o vinculadas a la acción política. Organizan estas iniciativas la Universidad ETEA de Córdoba, el Centro de Espiritualidad de Salamanca y la ONG, Fe y Desarrollo. Colaboran además el Centro Fonseca (A Coruña), el Centro Loyola (Santander), el CIE (Burgos), Cristianisme i Justicia (Barcelona), CVX de Salamanca, ONG Entreculturas (Madrid), Fundación Francisco Suárez (Andalucía) e INEA (Valladolid).

Es preciso desarrollar con más intensidad iniciativas de formación política basadas en el acompañamiento y en el discernimiento de vocaciones para este mundo. En este sentido hay todo un sujeto cristiano ya concienciado políticamente que trabaja desde el voluntariado o como profesional en los movimientos sociales, en ONGs, en temas de paz y derechos humanos, en cooperación para el desarrollo, en el sector de la educación formal e informal... al que es preciso proponer procesos y experiencias de trasvase hacia la acción política.

Una de las cuestiones más complejas es la toma de partido, el salto a la organización política y, posteriormente, el mantener la referencia cristiana.

Con esta finalidad en el ámbito del PSOE se están creando los «grupos de cristianos socialistas» o de Cristianos en el PSOE. Constituyen una experiencia que no sólo representa una forma explícita de estar en una organización, un modo de contribuir desde la fe a la cultura política del partido, una herramienta para tender puentes entre este partido y el mundo cristiano, sino también una experiencia de puente para nuevos militantes y una experiencia de alimento de la referencia cristiana en los avatares de la propia acción política y partidaria.

Hay finalmente todo un mundo que requiere algún tipo de iniciativa y convocatoria. Hay bastantes cristianos en política que sin embargo son invisibles. Un buen editorial de la *Revista Fomento Social* editada por la Universidad cordobesa ETEA⁴¹⁶ hace un elenco de modos de relación entre fe y política actualmente existentes, estos son:

«Emigración». Quienes entienden el compromiso de una forma secularizada y probablemente profesional. Son cristianos y políticos como dos esferas separadas. Cuestionan el mesianismo cristiano por su inviabilidad en el espacio laico. Reducen su fe a lo personal y familiar.

«Reconfiguración». Quienes habiendo llegado a la política desde la fe, y manteniendo el carácter inspirador de ésta en un nivel espiritual subrayan la autonomía de este espacio. Insisten en las limitaciones de la fe para elaborar no sólo políticas, sino también cultura política.

«Mediación». Quienes estando presentes en diferentes mediaciones como partidos y sindicatos subrayan la encarnación y re-

⁴¹⁶ «La acción política de los cristianos», en *Revista de Fomento Social*, 229 (2003), pp. 11-34.

nuncian a una presencia visible. Están pero no se les ve. Es un modelo fraguado en los años 60 y 70, particularmente en la presencia en el movimiento obrero.

«Presencia». Quienes hacen de la fe una cultura y un programa políticos, y por ello afirman la conveniente unidad política de los cristianos. Viven la política realmente existente con disconformidad. La familia y la educación, entendida de una manera tradicional, ocupa el epicentro de la acción política. También la afirmación del individuo y de la sociedad civil frente al Estado.

«Radicalismo». Quienes viven la aportación de la fe cristiana a la política como profetismo, como radicalismo ético-político. Pretende que la ética de máximos tenga una traducción directa en la acción política. Los pobres y la justicia y las demandas a una intervención social y pública del Estado ocupan el centro de la preocupación política.

«Monaquismo político» (añadida por mí). Es un tipo que por radicalismo político se aparta en último término de la política y confía en la transformación a través de la creación de espacios alternativos. Es particularmente activo en los movimientos sociales con un fuerte componente político.

«Mediación significativa». Es una suerte de paulinismo político. Quienes consideran que el reinado de Dios se puede construir en la tensión del «ya sí, pero todavía no». Asimismo, es partidaria de la encarnación de la fe en otras ideologías políticas, pero sin renunciar a su originalidad ni a su visibilidad. La fe es un factor de cultura política.

La mayor parte de estos modelos, salvo el de presencia y el de mediación significativa, son invisibles y, sin embargo, están ahí. Es preciso activar desde Delegaciones de Pastoral Social de las diócesis, desde Instituciones de la Iglesia en el orden de la formación y de la cultura, y desde el apostolado laical asociado iniciativas convocantes para no pocos políticos que son también cristianos.

8. LAICOS CON ENCOMIENDA EPISCOPAL, ACOMPAÑAMIENTO Y FORMACIÓN

Cristianos Laicos, Iglesia en el Mundo expresa con claridad la necesidad de una pastoral vocacional de laicos para el servicio eclesial. Dice así: «Las Iglesias particulares y las parroquias animarán la disponibilidad de los laicos —hombres y mujeres— que son la mayoría de la Iglesia y han de ejercer la mayor parte de los minis-

terios y servicios de la comunidad, para ejercer aquellos ministerios y servicios que les sean confiados y que tienen su fundamento en el bautismo y la confirmación y para muchos además en el matrimonio». En consecuencia «facilitarán la adecuada preparación de los candidatos, su formación permanente y dedicación» (n. 39).

La recepción de una encomienda con nombramiento episcopal requiere una formación. El Código de Derecho Canónico lo expresa con claridad: «Los laicos que de modo permanente o temporal se dedican a un servicio especial de la Iglesia tienen el deber de adquirir la formación conveniente que se requiere para desempeñar bien su función, y para ejercerla con conciencia, generosidad y diligencia» (CIC 231.1). De esto se debe colegir lógicamente que los laicos que reciben una encomienda episcopal, tras los discernimientos pertinentes, no pueden quedar arrojados a la actividad pastoral. El acompañamiento y la formación deben acompañar, no sólo preceder, el ejercicio de la responsabilidad pastoral. Me guiaré en esto nuevamente por la experiencia de la diócesis de Bilbao⁴¹⁷.

El acompañamiento

El objetivo del acompañamiento es el de madurar en las actitudes apostólicas propias del seguimiento de Jesús y en la comunión con la Iglesia diocesana, sus pastores y responsables, en el ejercicio de la responsabilidad pastoral.

El Acompañamiento ha de recaer de modo principal en el lugar eclesial en el que la persona desarrolla su responsabilidad eclesial. Es particularmente relevante en este orden la asociación o el grupo de referencia al que la persona pertenece o conviene que pertenezca.

El sujeto con representación diocesana para esta tarea es el Acompañante. Éste ha de ser una persona definida desde el inicio del proceso. Es quien acompaña el proceso de crecimiento espiritual y pastoral de la persona, las experiencias que vive y lo que és-

⁴¹⁷ Cfr. Documento de trabajo. *Marco de Formación, Acompañamiento y Discernimiento de Laicos Liberados para el Servicio Eclesial*, del Departamento de Formación del Laicado del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, Bilbao 2003. Material de trabajo. Elaborado a partir de la experiencia, y de la reflexión sobre la misma de laicos y presbíteros y el discernimiento del obispo Ricardo Blázquez y su Consejo Episcopal. Desde 2003, Ana Berrizbeitia, Directora de formación de laicado de la diócesis de Bilbao y Kerman López como consiliario, son los responsables del acompañamiento, formación y discernimiento de laicos con encomienda episcopal

tas significan, ejerce un servicio de orientación hacia la persona en su proceso, señalando objetivos, perspectivas, medios para cualificar sus aptitudes y actitudes para el servicio eclesial y pastoral. Asegura las condiciones formativas del ejercicio de la responsabilidad eclesial en las diferentes facetas de formación teológica, servicio pastoral y proceso espiritual. Es la persona con quien cada uno contrasta el proyecto del curso.

Es tarea del Acompañante apoyar y orientar los primeros pasos de la responsabilidad pastoral encomendada. Se trata de evitar experiencias de arrojo y soledad. Normalmente, a pesar del recorrido anterior, la liberación para una responsabilidad pastoral exigirá un aprendizaje en un modo de estar, de actuar y de ser, que necesita ser contrastado y acompañado.

En este aprendizaje adquiere relieve el proceso por el cual la persona del laico pasa a ubicarse como responsable cara a la comunidad, ejerce su tarea en comunión con la Iglesia y se sitúa con los modos, actitudes y espiritualidad propios de la caridad pastoral.

El Acompañante habrá de ayudar a cuidar la espiritualidad y las actitudes de vida. Un ministerio no es un trabajo al margen de un estilo de vida. La responsabilidad eclesial reclama un especial testimonio de vida cristiana. En este sentido conviene aclarar que no es un acompañamiento en razón del proyecto personal de vida cristiana, sino en función de un servicio ministerial.

Asimismo habrá de acompañar los itinerarios de formación teológica del laico en conformidad con los criterios diocesanos propios del nivel de profundización, anteriormente expuestos.

Es determinante ayudar a la persona a dar profundidad a la tarea. Por ello es especialmente importante acompañar la lectura espiritual y vocacional de esta experiencia singularmente intensa de servicio eclesial.

En un principio el acompañamiento está más centrado en la tarea. A medida que madura la experiencia, puede darse la posibilidad de que la persona viva la llamada a un servicio eclesial más sostenido o incluso como opción de vida. Esto es, puede implicar una orientación del proyecto profesional hacia el servicio eclesial con importantes implicaciones en el proyecto de vida de la persona.

El Acompañante debe saber situarse desde la persona para estimular o para posponer, para clarificar y para discernir la dimensión vocacional-profesional.

El Acompañante, junto al Responsable pastoral de la persona, y el Responsable diocesano de Formación del Laicado, serán

quienes propongan la apertura del discernimiento para un segundo nombramiento. Forma parte de la Mesa de Discernimiento que evaluará la idoneidad o no de tal segundo nombramiento.

Son actitudes a cuidar por parte del acompañante la escucha, la predisposición a apoyar, a ayudar a descubrir aspectos positivos y negativos, a hacer de espejo, a hacerse preguntas. Es importante ejercer un servicio de orientación y consejo. También ha de ejercerse la corrección. Ha de cuidarse el no forzar los procesos, o que nuestras ansiedades y demandas anulen la libertad y los deseos reales de la persona. Hemos de tener siempre presente que cada persona es una. El Acompañante ha de estar cercano, accesible. En toda esta tarea es importante estar al tanto y recabar el reflejo de la comunidad cristiana ante el ministerio laical.

El acompañamiento requiere una cierta frecuencia de trato y como mínimo una entrevista al trimestre.

En la elección del Acompañante habrán de tenerse en cuenta principalmente estos dos criterios: proximidad al servicio pastoral del laico y alteridad suficiente para la labor de contraste y orientación. Su encomienda ha de ser respaldada por el Obispo. Ha de participar en su propuesta el Responsables Pastoral. En el caso de personas cuya responsabilidad sea de ámbito diocesano, la elección de acompañante no estará sujeta en tal medida al criterio local.

En el acompañamiento ocupa un papel importante el propio grupo de personas que desarrollan el ejercicio de la encomienda episcopal. Así han de tener una dinámica de encuentro común, con una cierta frecuencia, por ejemplo mensual, en la que se combinen espacios espirituales, reflexiones sobre la experiencias, tratamientos temáticos, momentos para compartir los proyectos para cada año así como la evaluación de la experiencia vivida.

El discernimiento para un servicio eclesial estable

Un primer nombramiento no supone necesariamente, ni por parte de la persona, ni de la institución eclesial una perspectiva de futuro. El compromiso mutuo es para una tarea durante un tiempo limitado, tras el cual la persona vuelve a su proyecto profesional o lo inicia. No obstante, este primer nombramiento, en particular en personas jóvenes, puede estar abierto a un nuevo periodo de ser-

vicio eclesial y a madurar la asunción del servicio eclesial como proyecto vocacional-profesional⁴¹⁸ de vida.

Desde esta perspectiva es preciso un discernimiento por el cual la persona y la institución eclesial, vivida una primera experiencia de servicio eclesial, dan un sí a la posibilidad de un servicio eclesial con proyección de futuro. No será un discernimiento definitivo. Éste requerirá ulteriores decisiones que requieren un periodo no menor de cinco años de formación teológica, responsabilidad pastoral y maduración espiritual hasta el establecimiento de un vínculo entre la persona laica y la diócesis.

El discernimiento ha de ser vocacional, esto es, si el servicio eclesial y, singularmente, la animación pastoral en cooperación con el Obispo y el presbiterio diocesano, puede ser la vocación-profesión de la persona. Ello implica una llamada de Dios y de la Iglesia a la persona y una disponibilidad de la misma para este servicio eclesial como proyecto de vida con cierta estabilidad que puede implicar una renuncia temporal, parcial o total a otra profesionalidad. La perspectiva principal no debe ser la necesidad pastoral, ni la disponibilidad económica, sino vocacional. En caso de no disponibilidad o de no idoneidad queda claro para las partes que en el futuro no habrá vínculo laboral. En caso de disponibilidad y un primer discernimiento positivo de idoneidad, éste no será definitivo sino de tránsito a una etapa de maduración, en la que habrá que plantear una serie de objetivos de formación. En este discernimiento son decisivos el criterio de la persona y el de la autoridad eclesial, por cuya parte debe haber un ejercicio explícito y público de discernimiento respecto a la idoneidad de la persona y la continuidad, aún temporal, de su servicio pastoral y de su formación, a la espera de la culminación de esta etapa de maduración.

Son numerosas las razones que aconsejan la realización de este discernimiento con profundidad. Caben destacar las siguientes.

Por *pastoral vocacional*. La Iglesia necesita obreros para la mies, personas que se dediquen con entrega y caridad al servicio eclesial

⁴¹⁸ Nota aclaratoria: Decimos vocación-profesión porque para las personas de las que aquí hablamos, un caso específico de ministerialidad laical, el ejercicio del mismo significa objetivamente una identidad profesional para la que la persona se siente llamada por Dios y por la comunidad cristiana. Supone una dedicación intensa y estable, que requiere un nivel elevado de formación y capacitación en todas las dimensiones, que, de facto, la hace difícilmente compatible con otras identidades profesionales. Esto supone la concreción de uno de los dos ejes principales que definen la vida de una persona adulta: el afectivo-estado de vida y el socio-profesional. Es una respuesta a la pregunta «y tú, ¿qué eres?».

en cooperación con el Obispo y con el presbiterio diocesano. Entre quienes viven una experiencia de liberación temporal, particularmente siendo jóvenes y en pastoral de juventud, hay personas que muestran un carisma y una idoneidad especial para el servicio pastoral. Si no hay propuesta diocesana no puede haber maduración correlativa de la propia persona. Además, una vocación-profesión de servicio a la Iglesia va a exigir una formación teológica y pastoral acorde de nivel superior, lo que va a suponer una inversión importante para la persona y para la propia institución eclesial, que requiere como condición necesaria una expectativa mutua de estabilidad y proyección hacia el futuro.

Por razón del *proyecto personal*. A medida que una persona se acerca a los 30 años va definiendo su opción vocacional-profesional, es algo propio del acceso a la vida adulta en nuestra sociedad. Le aportará identidad, realización personal, sustento económico, capacidad de vida autónoma, posibilidad de construir y sostener una vida familiar, etc. Esta clarificación es un deber en primer lugar para la persona. La diócesis, consciente de esta necesidad, no puede alargar confusamente una dedicación a la Iglesia que objetivamente retrasa la incorporación al mercado laboral. Una misericordia mal entendida o necesidades que no se pueden cubrir de mejor manera pueden llevar a mantener personas en plantilla que no son adecuadas para un servicio eclesial estable. Al final, eso puede ser injusto con la persona y también con la institución. Lo ético es la claridad de la institución con la persona.

El quicio del discernimiento se sitúa en la disponibilidad de la persona para un servicio eclesial estable y la idoneidad contrastada para el mismo (actitudes, aptitudes, espiritualidad, formación...). Éste debe tener presente que no es una decisión última, sino que da paso a una etapa de maduración, tras la cual habrá un discernimiento, éste más definitivo.

Los criterios principales de discernimiento han de ser: la espiritualidad con la que se vive el servicio pastoral, la idoneidad para el ejercicio del servicio pastoral, la formación teológica y la densidad vocacional.

- a) *Espiritualidad* con la que vive el servicio eclesial: unión con Jesucristo, entrega de sí, amor a la Iglesia, impregnación evangélica de la propia vida, contemplación de la presencia de Dios, actitud de servicio y amor a las personas y a las comunidades a las que sirve.

- b) La idoneidad para el *ejercicio pastoral*: carisma probado de animación de comunidades, de liderazgo, de educación en la fe, de acogida y servicio, de sensibilidad hacia los pobres, de servicio a la comunión desde las diferencias y los conflictos, de espíritu de comunión y fraternidad con los agentes de pastoral y de sensibilidad por el anuncio de Jesucristo en medio de nuestra cultura.
- c) *Formación teológica*: gusto y capacidad para la reflexión teológica sobre la realidad social y eclesial, adquisición de los objetivos propios de una introducción a la Biblia, a las Ciencias Humanas, a la Teología Sistemática y Pastoral (equivalente a 90-100 créditos).
- d) *Densidad vocacional*: la vivencia del servicio eclesial como llamada de Dios y de la Iglesia, la vivencia de esta llamada como implicación total de la propia persona, la identificación de este servicio como profesión propia, la perspectiva de estabilidad y proyección hacia el futuro.

La maduración de una vocación de servicio eclesial razonablemente estable

Esta etapa de maduración se ha de concebir como un periodo de formación integral y compartida. Integral, por cuanto han de cuidarse diversas facetas, teológica, pastoral, secular y espiritual; y compartida, pues se han de combinar a un tiempo los estudios teológicos con la responsabilidad pastoral.

Las finalidades educativas en cada una de las dimensiones son las siguientes:

- *En la dimensión teológica*. La formación teológica ha de buscar la profundización de la fe, la capacitación para dar responsablemente razón de la propia fe y poder así acompañar a otras personas sobre preguntas humanas o religiosas, la toma de postura creyente y crítica ante la realidad social, cultural, económica y política actual y la apertura de perspectivas para la acción evangelizadora y la responsabilidad pastoral. Precisa ser complementada con una formación fundamental suficiente en ciencias humanas y sociales que capaciten para la tarea educativa, el trabajo en equipo, la animación de grupos, el diálogo personal y la inculturación de la fe. El nivel de formación teológica a alcanzar será normalmente el Bachiller en Teología o Licenciatura de Ciencias Religiosas. Según situa-

ción, proceso personal y orientación futura los niveles de formación académica pueden ser distintos, bien Diplomatura de Ciencias Religiosas o Licenciatura de Teología. La dedicación a estos estudios se financia según diversos criterios.

- *En la dimensión pastoral.* La formación pastoral es una dimensión esencial del proceso educativo. Se trata de madurar aptitudes como un espíritu apostólico, el trabajo en equipo ministerial, la capacidad de liderazgo pastoral, la reflexión teológico-pastoral, la lucidez ante los problemas, el coraje y la creatividad para abordarlos, la disposición para la pastoral de conjunto, el amor y la entrega a quienes se dirige el servicio pastoral, la opción por los pobres, el talante misionero, cualidades de comunicación, de autocrítica y de dejarse acompañar. En el proceso es importante profundizar en la conciencia de Iglesia local y de comunión con la Iglesia universal e integrarla adecuada y dinámicamente con la experiencia particular y concreta que cada persona vive. Profundizar en la perspectiva evangelizadora como razón de ser de la Iglesia. Asimismo ha de ayudar a crecer en valoración de la comunión y del pluralismo suscitados por el Espíritu a su Iglesia. Un medio esencial para este proceso es la inserción plena en un Equipo pastoral.
- *En la dimensión secular.* Es una dimensión fundamental de la Iglesia, de un ministerio eclesial y singularmente de la vocación laical. La suerte de la persona y especialmente de los pobres, la causa de la paz, de la igualdad, de la dignidad de la persona humana, del derecho a la vida, del conjunto de los derechos humanos, son sensibilidad ética y evangélica a desarrollar. La familia, la cultura, el trabajo, la economía, la política, la profesión, los medios de comunicación, la enseñanza, cooperación norte-sur... son campos de evangelización en los que es precisa una conciencia y una actuación de los laicos, desde la propia identidad cristiana y eclesial en conformidad con la Doctrina Social de la Iglesia. Es importante un crecimiento en esta dimensión de todos los laicos en proceso de formación, con medios, experiencias, reflexiones y compromisos adecuados, según el carisma que cada uno ha de descubrir. Cada persona ha de madurar en compromiso transformador, anuncio explícito y testimonio de vida en la secularidad concreta que vive.
- *En la dimensión espiritual.* La experiencia de fe debe estar acuñada por el espíritu de generosidad y por la disponibilidad

para aventurarse en las necesidades que la sociedad actual plantea a la evangelización. Una espiritualidad adecuadamente integrada en este proceso de formación debe ayudar a vivir vocacionalmente, en el seguimiento de Jesucristo, el compromiso pastoral y apostólico. Esa espiritualidad del seguimiento incluye como elementos fundamentales la escucha de la Palabra, la contemplación del misterio de la presencia de Dios en la historia, la radicalidad evangélica y un estilo de vida según el espíritu de las bienaventuranzas. La oración personal y una participación regular en la liturgia de la comunidad, que tengan como punto de partida y de llegada la historia personal, social y eclesial vivida, constituyen dos pilares fundamentales de la formación espiritual. La fe se expresa y alimenta normalmente en una vida interior sólida. Ésta ha de recoger la variedad de formas correspondiente a las necesidades personales y al creciente pluralismo eclesial, así como a los condicionamientos propios de la diversidad de ámbitos de actuación. Es necesario, a lo largo de los años de formación de esta etapa vivir una semana de ejercicios o retiro al año, así como un tiempo intensivo de oración como son los ejercicios espirituales en la vida cotidiana con un acompañamiento especial que impulse y motive la maduración espiritual.

La operativización de esta formación integral se plasma en un Proyecto Personal de Formación y Discernimiento donde se concretan los objetivos y medios que se propone en cada una de las dimensiones. Debe concretar específicamente las cuestiones que centran el discernimiento personal, el plan de estudios, la experiencia pastoral, la secular, las actitudes personales a cuidar, el cultivo de la oración y espiritualidad, la pertenencia a grupo de referencia...

El proceso necesita en su punto conclusivo una clarificación de la relación y el vínculo entre la personas y la diócesis. Son varias las opciones: el cambio hacia otra vía vocacional; en segundo lugar, una relación basada en encomiendas sucesivas sin otro compromiso; y, en tercer lugar, una asociación al ministerio pastoral como laico. Esta asociación lleva a unos compromisos específicos añadidos por ambas partes. Por parte de la persona laica la estabilidad, la disponibilidad para el ejercicio del servicio pastoral en ámbitos específicos y la estrecha colaboración con los presbíteros. Por parte de la autoridad diocesana, brindar medios para la for-

mación y el sostenimiento espiritual, la inserción activa en el colectivo de responsables pastorales de la diócesis con su identidad específica y el diálogo previo a la determinación de las encomiendas.

* * *

Quiero hacer una consideración global al término de este largo capítulo sobre la formación y apostolado seglar asociado en orden a promover la corresponsabilidad y participación de los laicos y laicas en la vida de la Iglesia y en la Sociedad. Es una reflexión evocada en unas jornadas sobre formación y empleo. Allí se hacía un balance crítico sobre las políticas de formación, precisamente porque en último término no servían para alcanzar el objetivo del empleo. Creo que aquella reflexión se puede trasladar a modo de alerta a la Iglesia. Cuidado con la formación, no vaya a ser que parezca que hacemos algo, y en el fondo nos sirva para tapan la falta de decisiones firmes en las personas, en las organizaciones y en las autoridades pastorales, en orden al ejercicio real de la presencia pública, de la corresponsabilidad y de la ministerialidad laical en la Iglesia.

Epílogo

En una ponencia que Luis González-Carvajal impartió sobre «Los cristianos laicos en la sociedad y en la cultura actual» recordó el siguiente dato. Un famoso diccionario francés *Dictionnaire de Theologie Catholique*, de 15 volúmenes que fue redactado entre 1930 y 1950, dirigido por E. Mangenot, no contenía la voz «laico». Pero no sólo tenía esa significativa laguna. Es que tampoco se encontraban en él las voces «trabajo», ni «profano», ni «familia», ni «paterinidad», ni «maternidad», ni «mujer», ni «amistad». Sobre «amor» decía algo referido al amor de Dios. Sobre «vida», se detenía a explicar la vida eterna. Respecto al «cuerpo» hablaba de los cuerpos gloriosos. Nada de «placer», de «alegría» ni de «sufrimiento». Por supuesto, nada de «sexo». Sobre «enfermedad» lo que decía comenzaba con estas palabras: «bajo este título agrupamos diversos casos de exención de la ley que supone para los enfermos su mal estado de salud». De «economía» o de «política», ninguna mención. Sobre «poder», se extendía ampliamente a hablar del poder del Papa en el orden temporal. Nada de «técnica». Sobre «ciencia» sí: la ciencia sagrada, la ciencia de Dios, la ciencia de los ángeles y de las almas separadas y la ciencia de Cristo. Nada que ver con lo que se entiende por ciencia. En fin nada de «historia», ni «tierra», ni «mundo». El caso es que el director en el prólogo explicaba el valor de la obra diciendo: «abarca dentro de un plan uniforme y bajo diferentes aspectos, todas las cuestiones que interesan al teólogo»⁴¹⁹.

Esta triste anécdota nos da idea de la revolución copernicana que se ha dado en el siglo xx. No se puede entender lo que ha significado la hora de los laicos, como presencia cristiana en el mundo, sin una nueva concepción de las relaciones entre Dios y el mundo, sin un giro consecuente de la antropología cristiana, sin una nueva concepción de la misión de la Iglesia en el mundo y de las relaciones en sí misma. Pero este recuerdo también nos da una idea de lo arraigada que ha estado en el cristianismo, y que toda-

⁴¹⁹ Cfr. Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL: *Los cristianos laicos en la sociedad y en la cultura actual*, XXIII Jornadas Apostolado de los Laicos, El Escorial, 2 y 3 de febrero de 2002, en CEAS: *Los cristianos laicos en la sociedad y en la cultura actual*, Edice, Madrid, 2003, pp. 14 y 15.

vía está, una forma de ver a Dios, como separado del mundo. Y de un modo de ver al hombre y sus circunstancias como algo accidental a Dios. Este movimiento no sólo afecta a la vocación y misión de los laicos. También cambia el horizonte de comprensión de la vocación ministerial y de la vida religiosa. Sólo en la medida que emprendamos una nueva comprensión que parte de la misma experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo será posible dar con una praxis conforme a la primacía del bautismo que despierte al gigante dormido. *Cristianos laicos, Iglesia en el Mundo* dice con rotundidad: «la evangelización se hará por los laicos o no será». En efecto, es la misión de la Iglesia en su conjunto la que recae hoy, especialmente, sobre nuestros hombros. Estamos dispuestos. Pero hasta las últimas consecuencias. Que la hora de los laicos y de las laicas no vuelva a ser un intento fallido en la historia del cristianismo, reclama cambios en todos los órdenes, empezando por nuestra experiencia e idea de Dios y siguiendo por un replanteamiento de cómo afecta la misión a todas las vocaciones en la Iglesia. Si el mundo no es con radicalidad lugar de encuentro con Dios, no hay lugar para el cristiano laico ni en el Mundo ni en la Iglesia.

Bibliografía

- AA.VV.: *Congreso Parroquia Evangelizadora*, Edice, Madrid, 1989.
- *Cultura cristiana y acción política*, Fundación Universitaria San Pablo-CEU, Madrid, 1992.
- *Iglesia y Política en la España de Hoy*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- *Mysterium Salutis IV/I y II*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975.
- ABBRUZZESE, S.: *Comunione e liberazione. Identité catholique et disqualification du monde*, Ed. Cerf, París, 1989.
- ACE: *Proyecto de Actuación de la Acción Católica. Borrador*, Madrid, 2003.
- *Ser cristianos en el corazón del mundo. Proyecto-Itinerario de Formación Cristiana para laicos adultos*, Madrid, 2004. Material ciclostilado.
- AGUIRRE R.: «Fe y política, una perspectiva bíblica», en AA.VV.: *Fe y Política*, PPC, Madrid, 2002.
- ALBERDI, I.: *La nueva familia española*, Madrid, Taurus, 1999.
- ALEIXANDRE, D.: «Ve a la tierra que yo te mostraré... Gn 12, 1», en *Sal Terrae* 969 (1994).
- ÁLVAREZ-BOLADO, A.: *Teología Política desde España*, Desclée, Bilbao, 1999.
- ARANA, M. J.-SALAS, M.: *Mujeres sacerdotes ¿por qué no...?*, Débora, Madrid, 1994.
- ARANGUREN, J. L. L.: *Catolicismo, día tras día*, Editorial Noguer, Barcelona, 1955.
- ARNOLD, F. X.: *La mujer en la Iglesia*, Atenas, Madrid, 1958.
- AZPIAZU, J.: «Manual de la Acción Católica», en *Razón y Fe*, Madrid, 1930.
- BILBAO, G.-GARCÍA DE ANDOIN, C.: *El laicado en la asunción de nuevas responsabilidades pastorales*. Diócesis de Bilbao, Ponencia presentada al Consejo de Presbiterio el 14 de junio de 1999.
- CONGAR, Yves M.-J.: *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid, Fax, 1973.
- BLÁZQUEZ, R.: *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 1988.
- *Jesús sí, la Iglesia también*, Ediciones EGA, Bilbao, 1995.
- BOFF, C.: «Os cristaos e a questao partidaria», en AA.VV.: *Cristaos: como facer política*, Vozes, Petrópolis, 1987, pp. 13-21.
- BOFF, L.: *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander, 1982.

- BONO, J.: «Homo tamen... y sin embargo hombre». Nota necrológica ante la muerte del Cardenal primado emérito de Toledo don Marcelo González Martín. *El País* 28-8-2004.
- BOROBIO, D.: *Los laicos y la Evangelización*, DDB, Bilbao, 1987.
— *Los ministerios en la comunidad*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1999.
- BOUYER, L.: *L'église de Dieu*, París, 1970.
- BUENO DE LA FUENTE, E.: *El asociacionismo de los laicos en la Iglesia*, Foro de Laicos, Madrid, 24 de abril de 1999. Folleto.
- BUESA, D.: *Presencia del laicado cristiano en la construcción de la sociedad a lo largo de la historia*, Ponencia en el Congreso de laicado cristiano de Aragón, Zaragoza, 31 de enero de 2004. Material informatizado.
- CAMARANO, D.: *Patrus Ananías, un militante social*, Agencia Informes, Brasil, 24 de enero de 2004.
- CARBONELL, J. M.: *Temps de diàspora*, Fundació Rafael Campalans-Editorial Mediterrànea, Barcelona, 2003.
- CARDIJN, J.: *Laicos en primera línea*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1965.
- CASTELLS, M.: *La era de la información. Vol. 1. La sociedad en red*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
— *La era de la información, Vol. 2. El poder de la identidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- CEAS: *El seglar en la Iglesia y en el mundo. Reflexiones y propuestas ante el próximo Sínodo*, Edice, Madrid, 1987.
— *La Acción Católica Española hoy*, Edice, Madrid, 1990.
— *Movimiento de Jóvenes de Acción Católica*, Edice, Madrid, 1996.
- CEAS-PASTORAL OBRERA: *Actas del Congreso Nacional de Pastoral Obrera. Ante el siglo XXI Evangelización y mundo obrero*, Edice, Madrid, 2000.
- COMÍN, A. C.: *Alfonso Comín. Obras, Tomos I-VI*, Fundació Alfons Comín, Barcelona 1986.
Concili Provincial Tarraconense 1995. Resolucions i Missatge, Editorial Claret, Barcelona, 1996.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Orientaciones sobre apostolado seglar*, Editorial Bruño, Madrid, 1972.
— *Iglesia y comunidad política*, Madrid, BAC, 1973.
— *Los Católicos en la Vida Pública*, Edice, Madrid, 1986.
— *Cristianos Laicos, Iglesia en el Mundo*, Edice, Madrid, 1991.
— *La Iniciación Cristiana. Reflexiones y Orientaciones*, Edice, Madrid, 1998.

- CONGAR, Yves M.-J.: *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona, 1963.
- *Sacerdocio y Laicado*, Estela, Barcelona, 1964.
- «Iglesia II», en *Conceptos fundamentales de la teología II*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1966.
- «El llamamiento de Dios», en: *Iglesia Viva* 12 (1967).
- CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA: *Caminar desde Cristo: un renovado compromiso de la vida consagrada en el tercer milenio*, Roma, 2002.
- CORTINA, A.: *Hasta un pueblo de demonios*, Taurus, Madrid, 1988.
- DE LA POTTERIE, I.-LYONNET, S.: *La vida según el espíritu*, Sígueme, Salamanca, 1966.
- DE MIGUEL, P.: *Los movimientos de mujeres y la teología feminista*, Xirimirí n.º 12, IDTP-DDB, Bilbao, 2002.
- DE UNCITI, M.: «Trapos sucios», en *El Correo*, 14-8-2004.
- DELEGACIÓ GENERAL D' APOSTOLAT SEGLAR: *Directori 2003. Fòrum d'Organitzacions Catòliques d'Adults*, Barcelona, 2003.
- DIANCHI, S.: *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Sígueme, Salamanca, 1988.
- *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1988.
- DÍAZ BUENO, D.: *Padres Apostólicos II*, Aspas, Madrid, 1946.
- *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid, 1950.
- DÍAZ-SALAZAR, R. (ed.): *Iglesia, Dictadura y Democracia*, Ediciones HOAC, Madrid, 1981.
- *La izquierda y el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1998.
- «La presencia pública de los católicos. Convicciones, actitudes, tareas», en CEAS: *Presencia pública de los laicos y espiritualidad cristiana*, Editorial EDICE, Madrid, 2000, pp.15-41.
- *Nuevo Socialismo y Cristianos de Izquierda*, Ediciones HOAC, Madrid, 2001.
- *Justicia global*, Icaria Editorial-Intermón Oxfam, Barcelona 2002.
- *Trabajadores precarios. El proletariado del siglo XXI*, Ediciones HOAC, Madrid, 2003.
- DÍAZ-SALAZAR, R., GINER, S., VELASCO, F.: *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- DIÓCESIS DE BILBAO: *Proyecto y Oferta de Formación del Laicado -Laiko-en Heziketarako Egitasmoa eta Ezkeintza SDFL-LHEZ*, Col. Gogai-de 7, IDTP, 2001.
- ECHARREN, R.: *El Camino Neocatecumenal*. Material ciclostilado. Conferencia impartida por el autor a miembros del Camino Neocatecumenal de Canarias el 20 de marzo de 1989.

- EDITORIAL FOMENTO SOCIAL: «La acción política de los cristianos», en *Revista de Fomento Social* 229 (2003), pp. 11-34.
- El Ciervo*, 603-604 (2001).
- ELZO, J., GONZÁLEZ-ANLEO, J., *Jóvenes españoles '99*, Fundación Santa María, Madrid, 1999.
- ELZO, J., GONZÁLEZ-ANLEO, J., GONZÁLEZ BLASCO, P., CARMONA, F.: *Jóvenes 2000 y religión*, Fundación Santa María, Madrid, 2003.
- ELZO, J., ORIZO, F. A., GONZÁLEZ BLASCO, P., DEL VALLE, A. I., *Jóvenes españoles*, Fundación Santa María, Madrid, 1994.
- ESCARTÍN, P.: *Historia de la Acción Católica*, Presencia Joven Separata n.º 6, JAC, Madrid, 1992.
- *¡Un laico como tú en una Iglesia como ésta!*, BAC, Madrid, 1997.
- ESTEFANÍA, J.: *La Nueva Economía. La globalización*, Editorial Debate, Madrid, 1996.
- FERNÁNDEZ CASAMAYOR, A.: «Bases eclesiológicas de la Acción Católica», en CEAS: *Sacerdocio actual y Acción Católica*, Edice, Madrid, 1996, pp.17-78.
- FLAQUER, J., en: *El Ciervo*, abril de 2000.
- FORCANO, B., MORALES, P.: «Patrus Ananías de Sousa», Entrevista en *Exodo* 47 (1999), pp. 12-21.
- FORTE, B.: *Laicado y Laicidad*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996.
- *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990.
- FRIES, H.: «Cambios en la Imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático», en AA.VV., GALILEA, S.: *El seguimiento de Cristo*, Ed. Paulinas, Bogotá, 1991.
- GALLEGO, J. A.: «Los círculos obreros de Córdoba (1877-1916)», en: *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*, Universidad de Navarra, Pamplona, 6 (1979) 125-171.
- GARCÍA DE ANDOIN, C.: *La pretensión pública de la fe. Dos estrategias laicales*.
- *HOAC y Comunión y Liberación*, IDTP-DDB, Bilbao, 1994.
- «¿Hacia una nueva ministerialidad?», en: *Surge* 577-578 (1996) 139-150.
- *El anuncio explícito de Jesucristo*, Ediciones HOAC, Madrid, 1997.
- GARCÍA DE ANDOIN, C., JAUREGUI ATONDO, R.: *Tender puentes PSOE-Mundo Cristiano*, Fundación Pablo Iglesias-DDB, 2001.
- GARCÍA ESCUDERO, J. M.: «D. Ángel Herrera y el debate en la evolución de la Iglesia y el catolicismo español», en *Aproximación a la Historia social de la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, Madrid, 1979.

- GARCÍA PAREDES, J. C. R.: «Propuesta evangelizadora de la vida religiosa española», en: *Confer* 129 (1995), pp. 163-164.
- GARCÍA, X., MARTÍN, J., MALAGÓN, T.: *Rovirosa, Apóstol de la Clase Obrera*, Ediciones HOAC, Madrid, 1985.
- GARCÍA-ROCA, J.: *Solidaridad y Voluntariado*, Sal Terrae, Santander, 1994.
- GIUSSANI, L.: *El movimiento de Comunión y Liberación*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., «El pluralismo socio-cultural como posibilidad y desafío para la fe», en AA. VV.: *Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*, Mensajero, Bilbao, 1990.
- GONZÁLEZ BLASCO, P.-GONZÁLEZ ANLEO, J.: *Religión y Sociedad en la España de los 90*, Madrid, 1992.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (ed.): *La Iglesia en España 1950-2000*, PPC, Madrid, 1999.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I.: *Ningún obispo impuesto*, Sal Terrae, Santander, 1992.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L.: *Cristianos de presencia y cristianos de mediación*, Aquí y Ahora, Sal Terrae, Santander, 1989.
- *Los cristianos laicos en la sociedad y en la cultura actual*, XXIII Jornadas Apostolado de los Laicos, El Escorial, 2 y 3 de febrero de 2002, en CEAS: *Los cristianos laicos en la sociedad y en la cultura actual*, Edice, Madrid, 2003.
- GUTIÉRREZ GARCÍA, J. L. (ed.): *Ángel Herrera Oria. Obras completas t. 1 y 2*, BAC, Madrid, 2002.
- HORNER, F.: «La Iglesia y los partidos políticos», en *Concilium* 213 (1987) 205-216.
- IDTP: *Marco de Formación, Acompañamiento y Discernimiento de Laicos Liberados para el Servicio Eclesial*, Departamento de Formación del Laicado, Bilbao, 2003.
- ILLANES, J. L.: *Sacerdocio y Laicado*, Eunsa, Pamplona, 2001.
- INGLEHART, R.: *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, CIS, Madrid, 1991.
- JUAN PABLO II: *Redemptor hominis* (1979).
- *Laborem exercens* (1981).
- *Familiaris Consortio* (1982).
- *Mulieris dignitatem* (1988).
- *Christifideles laici* (1988).
- *Fides et ratio* (1999).
- KASPER, W.: *El Dios de Jesucristo, Sígueme*, Salamanca, 1986.
- «L'heure des laïcs», en *Christus* 145 (1990).

- KAUFMANN, C.-MARÍN, R., *El amor tiene nombre*, Narcea, Madrid, 2004.
- KELLER, Max: «Teología del Laicado», en *Mysterium Salutis IV/2*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984, 383-408.
- KLEIN, N.: *No logo*, Piadós, Barcelona, 2001.
- LABOA, J. M., *Los laicos en la Iglesia*, BAC, Madrid, 1998.
- LÓPEZ CAMPO, K.: *Identidad teológica y espiritual del laicado liberado para encomiendas pastorales*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.
- LÓPEZ GARCÍA, B.: *Aproximación a la historia de la HOAC 1946-1981*, Ediciones HOAC, Madrid, 1995.
- LUCERGA, M. J.: «Ciborgs, forenses y la axila de Sanex. El cuerpo en la sociedad mediática», en *Iglesia Viva* 216 (2003), pp. 9-24.
- MARDONES, J. M.: *El desafío de la posmodernidad al cristianismo, Fe y Secularidad/Sal Terrae*, Santander, 1988.
- *Fe y política*, Sal Terrae, Santander, 1993.
- *La indiferencia religiosa en España*, Ediciones HOAC, Madrid, 2003.
- MARITAIN, J.: *Humanismo integral*, Biblioteca Palabra, Madrid, 1999.
- MARTÍN VELASCO, J.: *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ed. Paulinas, Madrid 1993.
- *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1995.
- MARTÍNEZ GORDO, J., *Los laicos y el futuro de la Iglesia. Una revolución silenciosa*, PPC, Madrid, 2003.
- MARTÍNEZ, A.: «Corresponsabilidad eclesial y presencia pública», en AA.VV.: *Católicos y Vida pública. Actas del Congreso*, BAC, Madrid, 1999, pp. 148-149.
- MARTÍNEZ, G.: *La retribución de laicos y laicas con responsabilidades pastorales*, Documento mecanografiado, Bilbao, 3.06.2004.
- MAYOR OREJA, J.: «Los católicos en la vida pública», en AA.VV.: *Los Católicos y Vida Pública. Actas del Congreso*, BAC, Madrid, 2000.
- MELUCCI, A.: *Vivencia y convivencia*, Trotta, Madrid, 2001.
- METZ, J. B., RATZINGER, J., MOLTSMANN, J. y GOODMAN-THAU, E.: *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid, 2001.
- MIRET MAGDALENA, E.: «Apuntes sobre los graduados de Acción Católica», en Feliciano MONTERO (coord.): *Juventud Estudiante Católica 1947-1997*, JEC, Madrid, 1998.
- *Memorias*, Planeta, Barcelona, 2000.
- MIRET MAGDALENA, E.-SÁDABA, J.: *El Catecismo de nuestros padres*, Plaza y Janés, Barcelona, 1998.
- MOIX, C.: *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Estela, Barcelona, 1964.
- MOLTSMANN, J.: *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca, 1987.

- MONTERO, F. (Coord.): *Juventud Estudiante Católica 1847-1997*, JEC, Madrid, 1998.
- MOUNIER, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1972.
- *Obras completas I*, Sígueme, Salamanca, 1992.
- NAVARRO, M.: *Mujeres y religiones, visibilidad y convivencia en el Sur de Europa*. Ponencia en el II Sínodo, Barcelona, 9 de agosto de 2003.
- NAVARRO, V.: «La desconvergencia social de España con la Europa social», en *Temas para el debate* 108 (2003).
- NAVARRO, V.-QUIROGA, A.: «Políticas públicas para el bienestar de la familia», en *El Ciervo*, noviembre de 2002,
- NEWMAN, J. H.: *Pensamientos sobre la Iglesia*, Estela, Barcelona, 1964.
- NOBLE, D. F.: *La Religión de la Tecnología*, Paidós - Transiciones, Barcelona, 1999.
- NOELLE-NEWMAN, E.: *La espiral del silencio*, Paidós Comunicación, Barcelona, 2003.
- OBISPOS DE PAMPLONA Y TUDELA, BILBAO, SAN SEBASTIÁN Y VITORIA: *El laicado: identidad cristiana y misión eclesial*, Idatz, San Sebastián, 1996.
- OESI-SECRETARIADO DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS: *La enseñanza religiosa católica en los centros escolares. Estudio sociológico. Mayo 1998*, Madrid, 1998. SESBOÜÉ, B.: *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander, 1998.
- OFICINA DE ESTADÍSTICA Y SOCIOLOGÍA DEL IGLESIA: *La Iglesia Católica en España. Estadísticas. Edición 2000*, Edice, Madrid, 2002.
- OÑATE LANDA, J.: *De la experiencia a la fe. Una propuesta pedagógica*, Instituto de Teología y Pastoral, Donostia-San Sebastián, 2003.
- PERALES, D.: *Los ministerios eclesiales en el plan de remodelación de la Zona Minera*. Ponencia en el Consejo Pastoral Diocesano, Bilbao, 1 de marzo de 2003. Actas del CPD.
- PEREA GONZÁLEZ, J.: *El laicado, un género eclesial de vida sin nombre*, IDTP-DDB, Bilbao, 2001.
- PETREMENTS, S.: *Vida de Simone Weil*, Trotta, Madrid, 1997.
- PHILIPS, G.: *Misión de los seglares en la Iglesia*, Dinor, San Sebastián 1956.
- *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II 2/2*, Herder, Barcelona 1968.
- PICÓ, J.-SANCHÍS, E.: «La Familia», en *Sociología y sociedad*, Tecnos, Madrid, 2003,

- PIÉ I NINOT, S.: «Boletín bibliográfico sobre la teología del laicado hoy, ante el Sínodo sobre los laicos de 1987. Perspectivas teológicas», en *Revista catalana de teología* 11 (1986), pp. 439-451.
- PRAT, R.: *Compartir la alegría de la fe*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1988.
- RAHNER, K.: *Escritos de Teología II*, Taurus, Madrid, 1961.
- RATZINGER, J.: *Los movimientos eclesiales y su lugar teológico*, Material ciclostilado, Roma, 27-29 de mayo de 1998.
- RESTÁN, J.: *Cara a cara*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1991.
- REYES MATE, M.: «Políticas y tradiciones públicas: socialismo y religión». Documento digital. Conferencia impartida en Seminario organizado por Cristianos en el PSOE: «La laicidad en las nuevas condiciones del pluralismo», Escuela Jaime Vera, Madrid, 22 de setiembre de 2001.
- RICARDI, A.: «El Vaticano de Pío XII y el partido católico», en *Concilium* 213 (1987) 217-231.
- *San Egidio, Roma y el Mundo*, Ciudad Nueva, Madrid, 1998.
- RODRÍGUEZ, A.: «La parroquia y la Acción Católica», en AA.VV.: *Parroquia misionera y Acción Católica. IX Encuentro de Apostolado Seglar. El Escorial 22-23 de abril de 2003*, Federación de Movimientos de Acción Católica, Madrid, 2003.
- RONDINI, D.: *Comunión y Liberación. Un movimiento en la Iglesia*, Ediciones Encuentro, Madrid 2000.
- ROVIROSA, G.: *Guillermo Rovirosa. Obras completas*; edición de Angel Ruiz Camps, Ediciones HOAC, Madrid 1995, cuatro tomos.
- SÁEZ DE LA FUENTE, I.: *Los jóvenes y la religión: una relación problemática y multidimensional*. Bilbao, IDTP, diciembre de 2002. Texto informatizado.
- *La familia, institución social*. Texto conclusivo de un Seminario interdisciplinar del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral 2003-2004. Bilbao, 2004. Texto informatizado.
- SALAS LARRAZÁBAL, M.-RODRÍGUEZ DE LECEA, T., Pilar BELOSILLO: *Nueva imagen de mujer en la Iglesia*, ACE, Madrid, 2004.
- SALAS LARRAZÁBAL, M.: *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Sal Terrae, Santander, 1993.
- *Las mujeres de la Acción Católica Española 1919-1936*, Federación de Movimientos de la Acción Católica Española, Madrid, 2003.
- SCHOENHERR, R. A., PÉREZ VILARIÑO, J. y otros: *Declive sacerdotal y cambio estructural en la Iglesia católica en España y los EE.UU. de América*, presentado en el XII Congreso Mundial de Sociología, RC 22 Religión, celebrado del 9 al 13 de julio de 1990, en Madrid.

- SCHÜSSLER-FIORENZA, E.: *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid, 2000.
- SERRANO, R.: *Retos que la actual situación socio-cultural plantea a la presencia pública de la Iglesia y de los cristianos*. Ponencia en el Congreso de Laicado de Aragón, Zaragoza, 31 de enero de 2004. Material informatizado.
- SERRANO OCEJA, J.: *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*, BAC, Madrid, 2001.
- SESBOÜÉ, B.: *¡No tengáis miedo!. Los ministerios en la Iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander, 1998.
- SETIEN, J. M.: *De la ética y el nacionalismo*, Erein, San Sebastián, 2003.
- SHILLEBEECKX, E.: *La Misión de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1971.
- SIGALINI, D.: *La etapa catecumenal en la Pastoral de Juventud*, en AA.VV.: *La etapa catecumenal*, 1999, Madrid, 1999, pp. 11-32.
- TAIBO, C.: *Cien preguntas sobre el nuevo desorden. Una mirada lúcida sobre la globalización y sus consecuencias*, Punto de Lectura, Madrid, 2002.
- TAMAYO, J. J.: «Comunidades de Base», en Casiano FLORISTÁN-Juan José TAMAYO: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, 1993, pp 189-207.
- TORNOS, A.-APARICIO, R.: *¿Quién es creyente hoy en España?*, PPC, Madrid, 1995.
- UGALDE, M.: *Obras Completas de José Antonio Aguirre y Lekube, t. 1 y 2*, Sendoa, Zarautz, 1981.
- UNZUETA, A. M.: «Democracia y comunión en la Iglesia», en *Razón y Fe*, 240 (1999), p. 160.
- URIARTE, J. M.: «Hacia una Iglesia libre en un mundo por liberar», en *Iglesia Viva* 114 (1984), pp. 579-612.
— *Manantial de vida alternativa*, Obispado de Zamora, Zamora, 1998.
- VALLE (DEL), A. I.: «El futuro de la familia: la familia», en *Iglesia Viva* 217 (2004), pp. 9-26.
- VAUCHEZ, A.: *Les laïcs au Moyen Âge*, París, 1987.
- VERDÚ, V.: *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, Anagrama, Barcelona, 2003.
- VIDAL, F.-LLINÁS, M.: «Asociacionismo religioso laico vinculado a congregaciones religiosas. España 2001», en *Confer* 158 (2002).
— «Vocación, incorporación, misión», en *Confer* 158 (2002).
— «Cuando el acontecimiento espiritualiza la política», en *Sal Terrae* 1.078 (2004).
- VILANOVA, E.: *La evolución del laicado en el siglo XX*, Fundación Santa María, Madrid, 1997.

- VITORIA, J.: *La experiencia cristiana de Dios en la experiencia del mundo*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Editorial Frontera, Vitoria-Gasteiz, 2003.
- VON BALTHASAR, H. U.: *Estados de vida del cristiano*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1994.
- WEIL, S.: *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1996.
- *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 2000.
- YANES, E.: *La Acción Católica, un don del Espíritu*, Federación de Movimientos de Acción Católica, Madrid, 2000.
- ZAMORA, J. A., «Políticas del cuerpo», en *Iglesia Viva* 216 (2003).