

 **Cáritas**
Española
Editores

ISBN 84-8440-334-3



9 788484 403340

2004

LA IGLESIA EN EUROPA DESDE LA EXHORTACIÓN APOSTÓLICA
DE JUAN PABLO II

CORINTIOS
XIII

111

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

LA IGLESIA EN EUROPA DESDE
LA EXHORTACIÓN APOSTÓLICA
DE JUAN PABLO II

N.º 111 • Julio - Septiembre • 2004

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 111. Julio-Septiembre 2004

CÁRITAS ESPAÑOLA. EDITORES.

San Bernardo, 99 bis

28015 Madrid.

Teléfono 914 441 000

Fax 915 934 882

E-mail: maparicio.ssgg@caritas.es

<http://www.caritas.es>

Teléf.: Suscripción: 91 444 10 37

Dirección: 91 444 10 02

Redacción: 91 444 10 19

Fax: 91 593 48 82

EDITOR:

CÁRITAS ESPAÑOLA

Felipe Duque

(Director)

Antonio Bravo

(Consejero delegado)

Juan Antonio García-Almonacid

(Coordinador)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

E. Romero Pose

P. Jaramillo

J. Manuel Díaz

F. Fuentes

A. García-Gasco

J. Costa

A. M. Oriol

J. M. Osés

V. Renes

R. Rincón

Juan Carlos Escobedo

Sebastián Alós

Ángel Galindo

Santiago Madrigal

Salvador Pellicer

Imprime:

Gráficas Arias Montano, S.A.

MÓSTOLES (Madrid)

I.S.S.N.: 0210-1858

I.S.B.N.: 84-8440-334-3

Depósito legal: M. 7.206-1977

SUSCRIPCIÓN:

España: 28,38 euros.

Europa: 40,39 euros.

América: 62 dólares.

Precio unitario: 10,82 euros.

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

JUAN JOSÉ GARRIDO ZARAGOZÁ.
Rector del Colegio Seminario El
Patriarca. Valencia.

JOSÉ MARÍA BENEYTO. Catedrático
Jean Monnet de Identidad Cultural
Europea y Director del Instituto de
Estudios Europeos de la Universi-
dad San Pablo-CEU.

JOSÉ TOMÁS RAGA. Catedrático de
Economía. Coordinador del Conse-
jo de Universidades.

ELOY BUENO DE LA FUENTE. Deca-
no. Facultad de Teología. Burgos.

LUCIO GONZÁLEZ GORRÍN. Direc-
tor del Centro Teológico de Teneri-
fe.

JUAN PEDRO RIVERO GONZÁLEZ.
Director del Instituto Superior de
Teología de las Islas Canarias.

HUBERT CORNUDET, O. P. Respon-
sable de la Política Social, Cáritas
Europa.

DENIS VIÉNOT. Presidente de Cáritas
Europa.

JEAN-MARIE LUSTIGER. Cardenal.

JOSÉ MARÍA RUBIO. Sacerdote dio-
cesano, párroco, consiliario en la
JOC. Zaragoza.

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

LA IGLESIA EN EUROPA DESDE
LA EXHORTACIÓN APOSTÓLICA
DE JUAN PABLO II

N.º 111 • Julio - Septiembre • 2004

Los artículos publicados en la Revista CORINTIOS XIII no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.

La Revista CORINTIOS XIII no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

SUMARIO

	<u>Páginas</u>
PRESENTACIÓN	5
<i>La Iglesia y la nueva realidad europea. Reflexiones desde la Ecclesia in Europa.</i> Juan José Garrido Zaragoza	11
<i>Diálogo intercultural y unidad europea.</i> José María Beneyto	49
<i>Europa y su responsabilidad en los procesos de globalización.</i> José Tomás Raga	67
<i>La aportación de la Iglesia a la unidad de Europa.</i> Eloy Bueno de la Fuente	115
<i>La evangelización de la cultura y de las culturas.</i> Lucio González Gorrín	147
<i>Las Iglesias particulares y su apertura a Europa.</i> Juan Pedro Rivero González	189
<i>La contribución de los pobres a la edificación de una Europa más justa y solidaria.</i> Hubert Cornudet, O. P.	219

	<u>Páginas</u>
<i>Cáritas en Europa al servicio de la esperanza de los pobres.</i> Denis Viénot	235
<i>La Europa de las bienaventuranzas.</i> Cardenal Jean-Marie Lustiger	269
 GRANDES TESTIGOS DE LA CARIDAD	
<i>José Cardijn: evangelizador de los jóvenes del mundo obrero.</i> José María Rubio	287

PRESENTACIÓN

En estos momentos vivimos a escala mundial una transformación de la sociedad sin precedentes. El proceso de globalización redefine un planeta sin fronteras para el comercio y la comunicación, para el intercambio cultural y la manera de pensar al hombre. Es preciso tenerlo en cuenta para ubicarse en el mundo al comienzo de este tercer milenio. El futuro de Europa no es ajeno a esta nueva singladura de la historia humana. En el debate sobre la construcción europea, existen, sin duda alguna, muchos aspectos sobre los que reflexionar. El elemento económico tiene su importancia, pero el debate es más englobante.

En los últimos números, CORINTIOS XIII se ha ido asomando al nuevo siglo intentando impulsar una mirada amplia. Los temas sobre inmigración, «Una nueva imaginación de la caridad» a partir de N.M.I. de Juan Pablo II, el desarrollo de los pueblos, el consumo o la cultura de la solidaridad y la caridad política, han contribuido a la reflexión sobre la caridad en el nuevo milenio globalizado. En el presente número, partiendo de la exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Europa*, se aborda la contribución de la Iglesia a una Europa más justa y solidaria, comprometida en la lucha por la libertad de los pue-

blos y los derechos del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios.

La limitación de artículos, que impone el marco de la propia revista, invita a realizar una presentación del número que vaya más allá del contenido de los mismos. La riqueza de la exhortación apostólica, base de las presentes colaboraciones, sugiere y postula otras reflexiones complementarias a los excelentes trabajos que ofrecemos a continuación.

En el amplio horizonte del tema, tres dimensiones retienen la atención de los colaboradores de este número: La antropología subyacente en el proyecto de una Europa rejuvenecida, la Iglesia al servicio de la esperanza de Europa y los pobres sujetos de la historia de Europa.

Se plantea la necesidad de profundizar en el modelo de hombre que dirige y orienta la edificación de la Unión Europea. En esta perspectiva se ofrece el esbozo de una antropología que contribuya a una Europa más unida, solidaria y esperanzada. Europa, además de ser un mosaico de culturas, estuvo marcada por todo tipo de guerras, incluidas las luchas religiosas: hoy conviene ver cómo vivir un diálogo intercultural, un diálogo ecuménico entre Iglesias y un diálogo interreligioso entre las diferentes corrientes religiosas presentes en el espacio europeo. No deben perderse de vista los movimientos migratorios y sus repercusiones a la hora de plantear la cuestión. Europa, por otra parte, tiene su misión en el desarrollo del mundo, en particular, donde impuso su colonización. Dentro del dinamismo de la globalización, los pueblos integrados en la UE y sus instituciones comunitarias están llamadas a ser fieles a su pasado y vocación.

Para servir la esperanza a Europa, la Iglesia debe estar atenta a las expectativas y esperanzas que mueven a los ciuda-

danos de la Comunidad Europea, así como al dinamismo de la esperanza teologal depositada por Dios en el corazón de personas y colectivos. Es importante ir más allá de las apariencias y plantear cómo anunciar el Evangelio de la esperanza sirviendo las esperanzas. Cristo, el hombre, camino para la humanidad.

Cristo vive en la Iglesia y ésta, en consecuencia, debe ponerse al servicio de la reconciliación y fraternidad de los pueblos y colectivos. La unidad no es uniformidad, sino comunión en la diversidad; es la condición para servir la esperanza de unos y otros. ¿Cómo ser testigo de la esperanza y servidora de la unidad en la diferencia?

La nueva evangelización pasa por la evangelización de la cultura y de las culturas, no como simple desarrollo de unos valores sino como la propuesta de Jesucristo, Señor de la historia y fundamento de la nueva humanidad. Para evangelizar Europa, las diócesis están llamadas a asumir con responsabilidad el reto de formar comunidades abiertas al diálogo y búsqueda de nuevas formas de presentar el evangelio del amor y de la reconciliación. ¿Qué pistas presentar en este sentido? La evangelización exige la caridad de las palabras y de las obras, así como una educación para vivir las dimensiones políticas de la caridad. Los cristianos tienen la misión irrenunciable de hacerse presentes en la construcción de Europa.

La evangelización de Europa pasa también por la escucha de los pobres y por las respuestas que las Iglesias dan a sus problemas. El papel de los pobres y marginados en la edificación de Europa fue grande a lo largo de la historia, pero se sigue sin reconocerlo. Hoy es urgente sugerir pistas para que nuestra sociedad los considere como sujetos activos, dejando

de verlos como un problema a resolver. El diálogo intercultural, ecuménico e interreligioso, debe hacerse, ante todo, a partir de ellos. Es imprescindible sensibilizar la conciencia de las personas y la opinión pública sobre el aporte de los pobres a la edificación de la CE. Una visión meramente política y económica desplaza a los débiles y pobres a la periferia, con lo cual crece el riesgo de los conflictos y divisiones. El hacer cosas por ellos no basta, pues los hunde más en la dependencia. Es importante desarrollar una correcta visión antropológica y teológica del pobre, para mejor comprender su contribución a la edificación de una verdadera comunidad de pueblos y culturas, que toma al hombre verdadero como su camino.

Agradecemos a los que han hecho posible este número, su trabajo e implicación al servicio de la esperanza de Europa: A JUAN JOSÉ GARRIDO ZARAGOZÁ su aportación sobre la Iglesia y la nueva realidad europea; a JOSÉ MARÍA BENEYTO sobre el diálogo intercultural y unidad europea; a JOSÉ TOMÁS RAGA su reflexión sobre Europa y su responsabilidad en los procesos de globalización; a ELOY BUENO DE LA FUENTE sobre la aportación de la Iglesia a la unidad de Europa; a LUCIO GONZÁLEZ GORRÍN por su artículo sobre la evangelización de la cultura y de las culturas; a JUAN PEDRO RIVERO GONZÁLEZ su aportación sobre las Iglesias particulares y su apertura a Europa; a DENIS VIËNOT su reflexión sobre Cáritas en Europa al servicio de la esperanza de los pobres; y a JOSÉ MARÍA RUBIO el artículo sobre José Cardijn: evangelizador de los jóvenes del mundo obrero, como testigo de la caridad.

Cáritas Española agradece también a la Pontificia Università Lateranense, Fundación Universitaria San Pablo-CEU, la colaboración con CORINTIOS XIII, autorizando la publicación del artículo *La Europa de las bienaventuranzas* del Cardenal

JEAN-MARIE LUSTIGER, procedente de la revista *Nuntium* de noviembre 2002.

Finalmente, manifestamos nuestra gratitud de manera especial a HUBERT CORNUDET, responsable de la política social en Cáritas Europa, por su entrañable texto sobre la contribución de los pobres a la edificación de una Europa más justa y solidaria. Sabemos la dolorosa situación que está atravesando con una enfermedad que se resiste a dar paso a la vida tras meses de lenta y difícil recuperación. Es para nosotros un signo del dinamismo del Evangelio de la esperanza que la Iglesia está llamada a irradiar en Europa.

ANTONIO BRAVO
Delegado Episcopal de Cáritas Española

LA IGLESIA Y LA NUEVA REALIDAD EUROPEA

Reflexiones desde la *Ecclesia in Europa*

JUAN JOSÉ GARRIDO ZARAGOZÁ

Rector del Colegio Seminario El Patriarca. Valencia

I. LA SITUACIÓN EUROPEA

Nos encontramos, como todos sabemos, en un momento particularmente importante en lo que respecta a la realidad europea: un viejo sueño, la unidad del espacio europeo en todas sus dimensiones, parece que se encuentra en vías de realización. Se fueron dando pasos decisivos desde el final de la segunda guerra mundial, pasos fundamentalmente económicos y políticos que desembocaron, primero, en la Comunidad Económica Europea (mercado común) y, más tarde —en estos tiempos, y tras salvar no pocas dificultades—, han cuajado en la Unión europea, con la supresión de fronteras y aduanas, con la libre circulación de persona y capitales y con la unidad monetaria, lo que va a posibilitar un enriquecimiento de intercambios de todo tipo.

En el terreno político han ido desapareciendo los totalitarismos, los regímenes no democráticos de Portugal y España, y ya más recientemente han caído las dictaduras de izquierda, los sistemas de socialismo real en la Europa del Este; muchos de estos países se han incorporado ya al proyecto europeo, adoptando el régimen democrático en lo político y el neoca-

pitalismo en lo económico. Por primera vez en siglos la palabra Europa empieza a recubrir toda su geografía, con lo que ello supone de poder económico y de riqueza humana y cultural. Se puede, en consecuencia, decir que, al menos en sus resultados más visibles, la situación europea es especialmente brillante, como no lo había sido quizá en muchos siglos.

Sin embargo, esta brillante realidad no es capaz de ocultar problemas serios ni de silenciar interrogantes y preocupaciones.

1.1. La primacía de lo económico

Así, por ejemplo, ¿será la Unión Europea sólo una unión económica? ¿No se está bloqueando una nueva Europa que lo sea también del espíritu, capaz de alumbrar de nuevo valores universales?

Es un hecho que lo económico tiene en la Europa de hoy la primacía. En una situación de globalización, Europa refuerza sus resortes económicos, adentrándose cada vez más en un sistema neoliberal (o post-capitalista) en el que el aumento y flujo de capitales y la búsqueda de ganancia impone su lógica. Se tiene cada vez más la impresión de que se abandona en la práctica la idea del Estado social de Derecho, de un justo y proporcionado reparto de riqueza hecho posible por la intervención del Estado en orden a crear un bienestar capaz de garantizar a la mayor parte de ciudadanos el acceso a la educación, a la cultura, a la sanidad, etc.

Hoy la tendencia es a reducir la intervención del Estado, a privatizar el sector público, a fusionar grandes empresas y bancos con la única —o casi única— ley de la libre competencia en el mercado global en que se ha convertido el mundo.

Las consecuencias de este predominio de lo económico ya se están dejando sentir. En Europa se están generando situaciones de pobreza, marginación e inasistencia inconcebibles hace algunos años, especialmente entre los inmigrantes, aunque no sólo entre ellos. El capital, como sabemos, es insolidario, lo es con los que, de una u otra manera, son excluidos del sistema dentro del suelo europeo; y lo es, sobre todo, con los países subdesarrollados o en vía de desarrollo del tercer mundo. Cuando lo económico es lo primero y más importante, las ayudas al desarrollo de otros países son casi siempre una forma de dominio que acaba empobreciendo más a esos países. Una Europa en la que lo económico tiene la primacía es una Europa necesariamente insolidaria. Con acierto nos recuerda esto la exhortación post-sinodal *Ecclesia in Europa* al señalar el Papa la necesidad de configurar una Europa abierta y acogedora, promotora de solidaridad y de paz en el mundo (EE, 111); Europa, dice el Papa, «debe convertirse en parte activa en la promoción y realización de una globalización de la solidaridad» (EE, 112); y ello no será posible si la Unión europea queda reducida sólo a la dimensión geográfica y económica.

Además, la primacía de lo económico tiene también enormes consecuencias culturales, en la medida en que favorece la dimensión del tener sobre el ser; la racionalidad instrumental y reduce el hombre a la condición de productor y consumidor, sin apenas otras consideraciones. Y esto supone un tremendo empobrecimiento espiritual.

1.2. La crisis cultural

Pero hay más. Es un hecho que la fortaleza económica de Europa no va a la par con su realidad cultural y espiritual.

Europa es un espacio cultural en crisis (1). La conciencia de que estamos sumergidos en una profunda crisis cultural viene de lejos, pero se agudizó en los años 70 del siglo pasado. Nada extraño que los obispos europeos, reunidos en Sínodo, constataran que Europa, como espacio cultural, «parece sufrir una profunda crisis» y que, al mismo tiempo que se fortalece económica y políticamente «da la impresión de carecer de impulso para continuar un proyecto común y dar nuevamente razones de esperanza a sus ciudadanos» (EE, 108).

Todo lo que hoy conocemos como pensamiento y condición post-modernos no es otra cosa que la aceptación resignada, escéptica y nihilista de un mundo espiritual agotado. Ese mundo agotado es la modernidad, con sus ideales de fe en la razón y la ciencia, de progreso indefinido cualitativamente acumulable, de futuro siempre abierto, de proyectos sociales emancipatorios, de revoluciones de mejora social y humana unida al desarrollo imparabile, al saber científico-técnico, de aumento constante de autonomía y libertad, de mesianismo auto-salvador..

Los post-modernos contemplan ese mundo como se contemplan las ruinas de una gran civilización del pasado, con la mirada piadosa que se merecen los aparentes y brillantes logros de la humanidad, pero con una piedad vacía, incapaz de

(1) Cfr: GARRIDO, J. J.: «Los valores dominantes en la sociedad española y el compromiso social de los cristianos», en CORINTIOS XIII, n. 54/55 (1990), págs. 315-372. AMENGUAL, G.: «El cristianismo y los actuales cambios culturales», en *Cristianismo y cultura en la Europa de los años 90*, Madrid, 1993, págs. 29-52; AA.VV.: *Cristianismo y cultura europea*, Madrid, 1992; ROVIRA BELLOSO, J. M.: *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander, 1988; UREÑA PASTOR, M.: «Los católicos en el ámbito de la cultura», en CORINTIOS XIII, n. 54/55 (1990), págs. 405-500.

otear ningún horizonte de esperanza. La post-modernidad cree que se ha iniciado la era del vacío y de la indiferencia; y, como es sabido, el vacío indiferente es incapaz de dar lugar a la esperanza. Unos hablan de crisis de la razón; otros propugnan un pensamiento débil que renuncie a la pretensión de conocer la verdad; otros niegan todo fundamento último de lo real y niegan la validez de una visión unitaria del mundo, a la vez que propugnan la fragmentación, la exaltación de la diferencia, el entusiasmo sin sujeto personal y, finalmente, asumen el nihilismo (la carencia de sentido y valores objetivos) como un mensaje de liberación. Estando las cosas así se comprende que los obispos europeos, en su análisis de la situación espiritual y cultural del viejo continente, se hayan percatado de que «tal vez lo más crucial, en el Este como en el Oeste, sea su creciente necesidad de esperanza que pueda dar sentido a la vida y a la historia, y permitir caminos juntos» (EE, 4).

Los análisis de *Ecclesia in Europa* son certeros y recogen, desde la perspectiva de los pastores de la Iglesia, los diagnósticos que sobre la situación cultural europea se han hecho desde diferentes instancias. Nos recuerda, en primer lugar, que el cristianismo ha sido un elemento central y dominante en la configuración espiritual de Europa y que «de la concepción bíblica del hombre ha tomado lo mejor de su cultura humanista, ha encontrado inspiración para sus creaciones intelectuales y artísticas, ha elaborado normas de derecho y, sobre todo, ha promovido la dignidad de la persona, fuente de derechos inalienables» (EE, 25); es más, el cristianismo, se nos dice, «ha contribuido de forma determinante a adquirir valores como la razón, siempre apreciada por la fe, la libertad, la democracia, el Estado de Derecho y la distinción entre política y religión» (EE, 109). Europa ha sido portadora de estos valores universa-

les en gran medida gracias al germen vivificador de la fe cristiana. Estos valores, aún presentes en la cultura europea, se han ido desgajando por causas diversas, del horizonte de la fe, cortándolos así de su raíz, por lo que han sufrido un proceso de oscurecimiento que ha generado la pérdida de la esperanza (EE, 7 y 24). El mundo espiritual europeo se ha ido con el tiempo decantando hacia el agnosticismo práctico y la indiferencia religiosa, con el resultado de que la mayoría de los hombres ya no son capaces de integrar el mensaje evangélico en la experiencia cotidiana (EE, 7); se ha producido una sensación de vacío y de angustia existencial; ha hecho su entrada el individualismo en todas sus variantes, unido a doctrinas que ofrecen visiones del hombre sin referencia a Dios ni a Cristo, lo que ha conducido, a la larga, al olvido y al abandono del hombre, abriéndose así «un amplísimo campo para el libre desarrollo del nihilismo, en la filosofía; del relativismo en la gnoseología y en la moral; y del pragmatismo y hasta el hedonismo cínico en la configuración de la existencia diaria. La cultura europea da la impresión de ser una apostasía silenciosa por parte del hombre autosuficiente que vive como si Dios no existiera» (EE, 9). Y de todo ello surge «una nueva cultura, influenciada en gran parte por los medios de comunicación social, con características y contenidos que a menudo contrastan con el Evangelio y con la dignidad de la persona humana» (EE, 9), marcada por graves incertidumbres en lo referente a los valores fundamentales, a la concepción del hombre y a la ética y, en general, el orden espiritual (EE, 3).

Quizás pueda pensarse que esta descripción que nos ofrece *Ecclesia in Europa* es exageradamente pesimista y que no corresponde al hecho cultural europeo. Sin embargo, una mirada a los diagnósticos que se nos ofrecen pone de manifies-

to que no es así, y ahí están los textos de Lyotard, Deleuze, Derrida, Baudrillard, Rorty, Vattimo, etc. (2). Como muestra representativa detengámonos brevemente en unas declaraciones del filósofo más importante del siglo XX, M. Heidegger. En 1966 accedió a ser entrevistado por la revista *Spiegel* con la condición de que dicha entrevista se publicara después de su muerte, cosa que efectivamente se hizo en 1976 (3). Y ante la pregunta de si la filosofía sería capaz de sacar a nuestro mundo de la situación en que se encontraba, Heidegger responde: «La filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas. Esto no vale sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de solución la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios».

Este texto, nos guste o no, no puede ser más claro. Nos dice que nuestro mundo, la configuración espiritual y cultural en la que vivimos, se encuentra en un callejón sin salida. No es sólo que nuestro mundo tenga problemas, incluso difíciles problemas, sino algo más hondo: es el mundo mismo lo que se ha vuelto problema, lo que se tambalea, porque se han erosionado los pilares espirituales sobre los que se asentaba, porque se han volatilizado sus creencias básicas y se ha hundido su sistema de valores. El predominio de lo económico y del pensar técnico-instrumental es uno de los signos más claros de esta situación. Cuando en un horizonte espiritual aparecen problemas, se buscan soluciones; pero cuando es el horizonte mismo

(2) Cfr. GARRIDO, J. J.: *Memoria de lo fundamental*, Valencia, 1990, págs. 6 y ss.

(3) HEIDEGGER, M.: «Entrevista del Spiegel», en *Escritos sobre la universidad alemana*, Madrid, 1985, págs. 49-83.

el que se ha vuelto problemático, se precisan salvaciones. Y lo que Heidegger viene a decirnos en el texto citado es precisamente que lo que tenemos en Europa no es una crisis en un mundo más o menos estable, sino una crisis del mundo espiritual mismo. Por eso afirma que «sólo un dios puede aún salvarnos». Esta crisis de la cultura europea, esta situación de incertidumbre y desorientación, hace muy difícil presentar resistencia a la primacía de lo económico y a la degradación de lo humano que conlleva, y hace prácticamente imposible ofrecer alternativas y esperanza.

1.3. El multiculturalismo

A esto hemos de añadir los problemas derivados del multiculturalismo provocados en gran medida por el fenómeno inmigratorio. Una Europa económicamente fuerte, con un alto nivel de bienestar y consumo, atrae irresistiblemente a hombres y mujeres de otros pueblos y otras culturas en busca de una mejora económica y humana. Y esto ocurre en un momento en que Europa es espiritualmente débil, ha perdido fe en sí misma, y es incapaz de ofrecer unos valores universales humanizadores.

La inmigración ha hecho aflorar muchos problemas y de índole muy diversa. Yo me voy a centrar brevemente en el multiculturalismo.

Podemos pensar que Europa ha sido siempre culturalmente plural, y es verdad. Pero lo ha sido de modo muy distinto a como empieza a serlo ahora. Efectivamente, Europa es un mosaico de naciones, lenguas, tradiciones, culturas, pero esa diversidad se inscribe dentro de un marco de referencia común

por el cual, a pesar de las diferencias e identidades nacionales y regionales, todos somos europeos y occidentales, todos compartimos, o hemos compartido, la herencia grecorromana y judeocristiana; todos poseemos, o poseíamos, unos elementos espirituales comunes claramente identificadores. Nuestras diferencias e identidades son «menores», en el sentido de que no son étnicas, ni se apartan en lo esencial del sustrato común. Pero esta situación está cambiando. Por un lado, como he dicho antes, el sustrato común cultural-espiritual europeo se está desmoronando y ya tenemos muy claro cuáles son nuestras señas de identidad básicas. Los nacionalismos, por otro lado, se esfuerzan por acentuar lo que es propio y separan más que lo que es común y une. Pero, sobre todo, por la entrada cada vez mayor de hombres y mujeres pertenecientes a otras etnias, a otras culturas, religiones, costumbres familiares y sociales, estilos de vida, etc., completamente diferentes de los nuestros. Y el multiculturalismo de nuestras sociedades comienza ya a no ser tan relativo y a plantear problemas humanos, sociales y políticos.

Está, en primer lugar, la consideración del inmigrante desde la óptica meramente económica: Europa necesita mano de obra para su funcionamiento económico, necesita a los inmigrantes para que se ocupen de sectores de trabajo que los propios europeos ya no consideran digno realizar; y vistas así las cosas, los estados regulan su entrada con leyes sobre la inmigración para que la situación no se les descontrole. Ahora bien, esta consideración del inmigrante desde la óptica económica deja en un segundo plano, cuando no olvida completamente, su consideración de seres humanos portadores, como tales seres humanos, de unos derechos inalienables, y genera situaciones de explotación e injusticia.

En segundo lugar, esos inmigrantes, culturalmente distintos de los europeos en un sentido fuerte, pues pertenecen a otras culturas étnicas, son vistos por grandes sectores de la población como una amenaza: representan «lo otro» que uno mismo, lo otro y distinto, lo desconocido; y lo otro suele producir inquietud, temor y rechazo; en no pocas ocasiones, por el mero hecho de ser distintos, se les considera responsables de los desórdenes sociales, los causantes del deterioro de la convivencia, socialmente peligrosos. Al ciudadano, además, se le presenta su llegada a Europa como si se tratara de una verdadera invasión, y de esta forma se la considera como un problema que afecta a la seguridad, por lo que hay que darle una respuesta firme. Es lo que vemos que está ocurriendo. Al provocar el miedo, al ver en los inmigrantes una amenaza para todo lo europeo, y también para los puestos de trabajo, se desatan reacciones populares contra ellos que sólo pueden ser entendidas como xenófobas y racistas.

En el mejor de los casos, el inmigrante es considerado desde la perspectiva de los derechos humanos; digamos como persona portadora de unos derechos inalienables que están reconocidos en la norma suprema que es la Constitución de un Estado. Pero, además de que esos derechos sólo los puede disfrutar el inmigrante legal —el que tiene los papeles en regla— se trata siempre de derechos del inmigrante como individuo, nunca como grupo con su cultura e identidad. Es siempre un individualismo abstracto, porque deja de lado e ignora todo el contexto que configura la identidad del inmigrante: su cultura, sus estilos de vida, su religión; las fuentes de su «yo». Todo eso, a lo sumo, es tolerado en el ámbito de lo privado y de la familia, de puertas adentro de sus casas. Ello da un motivo suplementario para que los diferentes miembros de gru-

pos culturales étnicos se reúnan en espacios propios para reforzar su identidad. Y es aquí donde aparece en toda su crudeza el problema del multiculturalismo: los individuos europeos y los no europeos de origen nos encontramos juntos inmersos —por razones económicas y de la globalización— en una misma cultura común consumista (coca-cola, modas de vestir, juegos informáticos, teléfono móvil), una cultura terriblemente pobre y homogeneizadora; y, por otro lado, nos encontramos separados en grupos identitarios, en culturas étnicas en las que se construye el yo personal, y ello sin que haya mediación posible entre el mundo superficial compartido y el mundo de la identidad (4).

A esto se añade que el mundo cultural identitario de los inmigrantes no forma parte de los *curricula* educativos oficiales, por lo que a la larga corre el peligro de desaparecer; y el temor a que en pocas generaciones desaparezcan las señas de identidad suele engendrar una defensa exacerbada de la misma que conocemos con el nombre de fundamentalismo. Los mismos europeos, en la medida en que constatan la importancia social que van cobrando las minorías culturales étnicas, acaban haciendo suyos los argumentos identitarios y su derecho a la diferencia —la identidad o diferencia europea, sea española, francesa, católica, etc.— para poner en juego políticas racistas. Hay, así, un multiculturalismo conflictivo; los individuos se

(4) Cfr. TOURAINE, A.: *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Madrid, 1997. Sobre multiculturalismo, las posiciones son a menudo encontradas; así, por ejemplo, TAYLOR, C. H.: *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, México, 1993, que propugna una política neoliberal compatible con el reconocimiento de las diferencias culturales de los diversos grupos, y SARTORI, G.: *La sociedad multiétnica*, Madrid, 2001, que se opone resueltamente a ello.

refugian en espacios físicos y culturales homogéneos; no hay comunicación de culturas. Nuestras grandes ciudades europeas son, cada vez más, un conglomerado de barrios, no sólo social y económicamente, sino también cultural y étnicamente distintos. La ciudad no es un espacio de comunicación e intercambio cultural y humano, sino que se parece cada vez más a un conjunto de «ghettos». Vivimos yuxtapuestos, pero no juntos. Se coexiste mal que bien, pero no se convive (5).

II. EL COMPROMISO DE LA IGLESIA EN EUROPA

La preocupación de la Iglesia por Europa es esencialmente religiosa. Lo que pretende es que «el rostro de Cristo sea cada vez más visible a través de un anuncio más eficaz, corroborado por un testimonio coherente» (EE, 3); su misión es «ofrecer a Europa el bien más precioso y que nadie más puede darle: la fe en Jesucristo, fuente de la esperanza que no defrauda» (EE, 18). Pero en la medida en que está convencida de que la crisis espiritual y el oscurecimiento de la esperanza tienen su origen, entre otras causas, en el progresivo abandono de la herencia cristiana que ha tenido lugar en los países de la vieja Europa, tiene también la convicción de que la aceptación del Evangelio por parte de los hombres europeos tendrá como consecuencia una regeneración y vivificación de su cultura. Como dijo la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II:

(5) Sobre estos aspectos de la nueva Europa puede consultarse con provecho AA. VV.: *Cristianismo y Europa ante los nuevos retos*, Castellón, 2001; GARRIDO, J.: «Aspectos humanos y sociales de la emigración», en *20 años de Seminarios de formación*, Valencia, 2002, págs. 254-267.

«La grata noticia de Cristo renueva constantemente la vida y la cultura del hombre caído, combate y elimina errores y males que provienen de la seducción del pecado. Purifica y eleva incesantemente la moral de los pueblos (...). Así, la Iglesia, cumpliendo su misión propia, contribuye, por este mismo hecho, a la cultura humana y la impulsa, y con su actividad, incluso litúrgica, educa al hombre en la libertad interior» (n. 58).

Desde la fe cristiana es legítimo pensar que otra Europa es posible, una Europa del espíritu y no sólo una Europa económica; desde la fe, con una conciencia «desfatalizada», propia de los cristianos, tenemos derecho a imaginar una Europa más acorde con la dignidad del ser humano y sus exigencias; y, como cristianos, debemos poner en juego nuestro compromiso para que así sea, trabajando, codo con codo, con todos los hombres y grupos humanos que tengan la misma preocupación que nosotros, aunque no sean explícitamente cristianos. Y ese trabajo nuestro ha de ser fundamentalmente la evangelización.

2.1. El compromiso cristiano: evangelizar

Podemos, pues, decir que el compromiso radical y definitivo del cristiano en el mundo y, por tanto, en la Europa de hoy, es evangelizar, esto es, anunciar a Cristo como salvación de Dios. Como afirma el Concilio Vaticano II en su Constitución *Gaudium et Spes* (una Constitución hoy demasiado olvidada): «La Iglesia no puede dar mayor prueba de solidaridad, respeto y amor a la familia humana que dialogar con ella acerca de todos sus problemas, para de esta forma poner a disposición del género humano, conducida por el Espíritu Santo, el poder salvador que ha recibido de Cristo y la luz del Evangelio para discernir, aclarar, orientar e iluminar» (n. 3). Ese poner a disposi-

ción del género humano el poder salvador que ha recibido de Cristo, eso es precisamente evangelizar. Pero evangelizar no es comunicar la fe a la conciencia para que privadamente, en su mundo interior; o en comunidades separadas, los hombres tengan una luz que oriente sus vidas. Es algo más: «Es la persona del hombre lo que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien centrará las explicaciones que van a seguir» (n. 3), dice el Concilio.

La salvación que aporta el Evangelio no es algo que encierre al individuo en el interior de su conciencia y pensamiento; es decir, no es sólo algo espiritual como opuesto a lo material, al mundo, a la historia y a la sociedad. Es, por el contrario, algo total que afecta a todo el hombre en todas sus dimensiones, tanto en las personales como en las sociales. La evangelización, si es auténtica, ha de producir una renovación del hombre y de la sociedad. Si esa renovación no se produce podemos pensar que no se está llevando la evangelización de forma correcta.

El compromiso de la Iglesia en el mundo es, pues, evangelizar. Es un compromiso que se sigue del mismo compromiso de Dios en el mundo y la historia: ese compromiso es Cristo. Cristo es el compromiso definitivo de Dios a favor del mundo (6). Él es el amor de Dios encarnado que, con su muerte y resurrección, nos confiere la condición de hombres nuevos y de hijos de Dios. Él lleva a cabo en nosotros nuestra total liberación. Por ello, en Él encuentra el hombre la plenitud de la realización que anhela, sea cual sea su situación. Ese compro-

(6) BALTHASAR, H. U. von: *El compromiso cristiano en el mundo*, Madrid, 1981.

miso de Dios a favor del hombre se llama solidaridad: la encarnación de Dios es la suprema expresión de la solidaridad divina. Esta solidaridad es una solidaridad radical y desde dentro, no meramente exterior. Es decir, no es una solidaridad al estilo de como los poderosos, los ricos o nosotros somos solidarios muchas veces con aquellos que son súbditos o pobres: permaneciendo en nuestra condición y situación ayudamos de una u otra manera a los de abajo, pero sin ser nunca uno de los de abajo, ni participar en modo alguno en su condición. Por el contrario, Dios asumió en Cristo la condición humana, se sumergió sin reservas en la humanidad y su historia, se hizo uno de tantos despojándose incluso de su condición divina. San Pablo expresa esto magníficamente cuando escribe: «Cristo Jesús, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios, al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos. Así, presentándose como un hombre cualquiera, se abajó, obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz» (Filp. 2, 5-8). Y el texto subraya otro dato importante: la humanidad que Dios asumió en el compromiso de amor a favor del hombre no fue la humanidad poderosa, rica, sino la débil, pobre e insignificante. Con ello se señala con evidencia la lógica divina que tanto nos cuesta entender: la fuerza se manifiesta en la debilidad, la riqueza de Dios en la pobreza, la grandeza en la pequeñez. No son los grandes medios, ni los poderes mundanos los que se revelan eficaces en el plan de Dios. Cuando los cristianos caemos en esta tentación traicionamos la lógica divina y comprometemos la eficacia de la evangelización.

La Iglesia, como Cuerpo de Cristo y sacramento de salvación, es la continuadora en el tiempo y en el espacio de ese compromiso definitivo y radical de Dios a favor del hombre;

ella es, por ello, el sujeto activo de la evangelización, a la vez que se sabe también necesitada siempre de ser evangelizada; ella es, aquí y ahora, el germen de los «nuevos cielos y la nueva tierra» que la fe se atreve a esperar. Para eso ha nacido la Iglesia; esa es su misión: la propagación del Reino de Cristo en toda la tierra. Y para ello la Iglesia ha de ser solidaria con el género humano y su historia, tal como lo es Dios en Cristo. Esa es la ley de la encarnación.

Y el compromiso del cristiano entronca con ese compromiso de Dios en Cristo en tanto que es miembro de la Iglesia. El compromiso del cristiano, su solidaridad, arranca de Cristo, se realiza en la Iglesia y tiene como meta el reconocimiento explícito de Cristo como Señor y Salvador. Toda acción, del tipo que sea, en favor de los hombres hay que entenderla como efecto temporal necesario de la fuerza salvadora de Dios en Cristo. El trabajo y la acción por un mundo más humano y fraternal, la reforma o cambio de estructuras sociales y políticas, la renovación de la cultura, la lucha contra la explotación, etc., todo eso, repito, es el efecto temporal necesario, no optativo, del anuncio de Cristo como salvación de Dios.

Ésta es la tarea de la Iglesia; ésta es su solidaridad con el mundo y con el hombre. Esa es su misión.

Pero aquí suelen aparecer malentendidos; de hecho, han surgido. Muchos han creído ver en la nueva evangelización un sueño nostálgico y restauracionista de la Iglesia, o una forma de suministrar certezas indeseadas a un mundo caracterizado por la incertidumbre.

La iglesia, se dice, tiene añoranza del pasado y quiere reconquistar el poder y prestigio de antaño; pretende un sueño,

el sueño de Compostela (en referencia a la llamada de Juan Pablo II en Compostela) que consistiría en querer que Europa vuelva a ser sí misma recuperando sus raíces cristianas, restaurando el régimen de Cristiandad que la secularización llevó a la ruina. Y se opina que semejante vuelta atrás no es posible ni deseable. No se debe ni se puede regresar a un régimen de Cristiandad, a un mundo menor de edad que precisa de la tutela de la Iglesia en lo social, político, moral y cultural. La conquista de la secularización, esto es, la separación de lo sagrado y lo profano, la autonomía de lo humano, el pluralismo, la libertad y la tolerancia son irrenunciables (7).

Otros acusan a la nueva evangelización de ser un movimiento eclesial que pretende a toda costa el retorno de las certezas incuestionables. En nuestro modo, dicen, ya no existe una única verdad que se imponga a todos desde arriba; ni unos valores y criterios morales universales y objetivos. Vivimos en un politeísmo axiológico. La vida se entiende ahora como un quehacer interminable, como una autoconstrucción desde lo incierto. El pluralismo implica relativizar convicciones y huir de certezas absolutas. No hay una verdad absoluta ni un absoluto del sentido. Para vivir cuerda y pacíficamente, hemos de evitar las adhesiones incondicionales. Y en este momento y en esta situación la Iglesia entra en escena para proclamar unas verdades y certezas incuestionables en el orden doctrinal y de la praxis que permitan reestructurar la sociedad y resolver la desorientación y la angustia que supone vivir en la incertidumbre, y sin agarraderos inconvencibles. Nuestro mundo complejo ha hecho difícil e inseguro el vivir; y la Iglesia lo quiere hacer

(7) LUNEAU, R. y LADRIÈRE, P. du. : *Le rêve de Compostelle*, París, 1989.

fácil simplificando este mundo. Simplificar el mundo es, entre otras cosas, dogmatizar, dar seguridades; suministrar certezas. La nueva evangelización sería, pues, ese intento de hacer retornar las certezas y, al mismo tiempo, de recuperar el poder espiritual (8).

Es muy posible que algunos grupos en la Iglesia entiendan la nueva evangelización, el compromiso y la solidaridad en favor del mundo, de esta manera: como una restauración en los dos sentidos que hemos expuesto. Si es así, se equivocan. Si algo de esto hay, es necesario recordarles que no es posible marcha atrás. Y a aquellos que, desde fuera de la Iglesia, no ven en la nueva evangelización más que esto, también habrá que recordarles que evangelizar es anunciar a Cristo, que esa es la misión permanente de la Iglesia, y que el mundo secular y la autonomía de lo humano nunca quedarán dañadas por el anuncio del evangelio; al contrario, podrán encontrar en él un camino que potencie su propia plenitud. En modo alguno se trata de restar autonomía a lo mundano, ni de someter la sustancia de lo secular a lo religioso; no se trata de ejercer un nuevo imperio, ni de instalarse en un nuevo poder. Se trata de un servicio, de un acto de amor por el que ponemos a disposición del hombre las riquezas del evangelio. El Papa Juan Pablo II nos afirma tajantemente en *Ecclesia in Europa*: «¡No temas! El evangelio no está contra ti, sino a tu favor. Lo confirma el hecho de que la inspiración cristiana puede transformar la integración política, natural y económica en la cual todos los europeos se sientan como en su propia casa y formar una familia de naciones, en la que otras regiones del mundo puedan inspirarse con provecho» (EE, 121).

(8) LADRIÈRE, P. du y LUNEAU, R.: *Le retour des certitudes*, París, 1987.

Dicho esto, señalemos que tampoco hay que tener miedo a que los hombres compartamos unas cuantas certezas incuestionables si esas certezas lo son de verdad y potencian lo humano. Hablamos de compromiso. ¿Puede haber un compromiso serio e incondicional sin certezas? ¿Puede alguien apostar su vida a una causa o a un ideal sin tener la certeza de que eso a lo que dedica su vida es verdadero y valioso? El problema de las certezas no son las certezas en sí, sino el hecho de que esas certezas respondan a la verdad del hombre. El relativismo generalizado no es un bien, aunque el dogmatismo tampoco. El dogmatismo no es una propiedad de la verdad, sino un modo muy concreto de entender y vivir la relación del sujeto humano con la verdad: el modo caracterizado por la pretensión de posesión exclusiva y excluyente. Dogmático no es el que cree en la verdad y necesita certezas; dogmático es el que se cree en posesión de la verdad en forma cerrada y contra los demás; esto es, el que vive y actúa como su único dueño y no como un humilde servidor. Se puede morir por la verdad, pero no matar por ella. El dogmatismo pertenece a la patología del espíritu.

Siempre he tenido la sospecha de que detrás de la pedagogía del relativismo propia de nuestra cultura se ocultaba algo; y creo que lo que se oculta es el miedo ante el compromiso y el temor patológico a lo definitivo. Por otro lado, la insistencia en el relativismo en nuestras sociedades capitalistas y consumistas responde a intereses muy claros. Estas sociedades nuestras han hecho de la fugacidad de los modos y estilos de vida y de la moda una necesidad para su pervivencia; precisa individuos desprovistos de criterios e ideas firmes, individuos dóciles, fáciles de persuadir, acomodados a la situación y con-

formistas, incapaces de crítica y buenos consumidores; individuos pendientes solamente de satisfacer sus necesidades, necesidades que, a su vez, han sido creadas por el sistema. Le sobran los individuos con criterios y convicciones, capaces de criticar el sistema. No sin razón se ha dicho que la ideología post-moderna no es sino «la expresión de la lógica cultural del capitalismo tardío», en el que se ha abolido la distancia crítica (9).

La nueva evangelización es una exigencia de los cristianos. Es la expresión concreta de su compromiso, de su solidaridad con el hombre. Consiste en anunciar a Cristo como verdad y vida, como Señor y Salvador; pero anunciar a Cristo con todas sus consecuencias: renovando al hombre y la sociedad, trabajando por un mundo más humano. Impregnar nuestro mundo de valores cristianos no es desnaturalizarlo, sino insertar en él principios informadores por el bien mismo de la propia sociedad.

2.2. La situación de la Iglesia

El compromiso cristiano es evangelizar. La verdad cristiana no hay que entenderla como una proposición abstracta, ni como un sistema de ideas, ni siquiera como un conjunto de propuestas morales. La verdad que hemos de anunciar es Alguien, y Alguien que nos ha amado incondicionalmente. Cristo, muerto en la cruz, es la sabiduría de Dios, nos dice San Pablo (1 Cor. I, 18-27). Y es esa sabiduría la que hemos de compartir:

(9) JAMESON, F.: *Teoría de la post-modernidad*, Madrid, 1996, págs. 23 y ss.

Ahora bien, ¿está en condiciones la vieja Iglesia europea de llevar a cabo esa misión? El Papa Juan Pablo II ha elegido como guía para exhortar al anuncio a Europa del Evangelio de la esperanza, el libro del *Apocalipsis*, «revelación profética que desvela a la comunidad creyente el sentido escondido y profundo de los acontecimientos» (Ap. 1,1), que nos sitúa «ante una palabra dirigida a las comunidades cristianas para que sepan interpretar y vivir su inserción en la historia, con sus interrogantes y sus penas, a la luz de la victoria definitiva del Cordero inmolado y resucitado» (EE, 5). El *Apocalipsis* trata de alentar a los creyentes en momentos difíciles de persecución e incompreensión, mostrándoles que, más allá de toda apariencia de derrota, la victoria de Cristo ya se ha realizado y es definitiva (EE, 5). Al elegir esta guía para presentar las conclusiones sinodales, el Papa reconoce que, efectivamente, la Iglesia europea precisa ser alentada y debe mirar, con ojos de fe, más allá de la situación sociológica-espiritual de Europa, e incluso, más allá de su propia realidad eclesial, para afrontar de nuevo con vigor y entusiasmo la tarea de la nueva evangelización. El mismo Señor dirige a su Iglesia un mensaje «que concierne a su vida interna, caracterizada a veces por la presencia de concepciones y mentalidades incompatibles con la tradición evangélica, víctima a menudo de diversas formas de persecución y, lo que es más peligroso aún, afectada por síntomas preocupantes de mundanización, pérdida de fe primigenia y convivencia con la lógica del mundo. No es raro que las comunidades ya no tengan el amor que antes tenían» (EE, 23). Recordemos el mensaje al Ángel de la Iglesia de Éfeso: «Conozco tus obras, tu esfuerzo y tu entereza; sé que no puedes sufrir a los malvados, que pusiste a prueba a esos que se llaman apóstoles sin serlo y hallaste que son embusteros. Tienes aguante, has sufrido por mí y no te has ren-

dido a la fatiga. Pero... tengo contra ti que has dejado el amor primero» (Ap. 2, 1-7).

Has dejado el amor primero, es decir, has perdido fuerza y convicción, te dejas llevar por la rutina y costumbre, no vibras ante mí, has apagado el vigor y el frescor de tu juventud. Las comunidades eclesiales de Europa se ven envueltas en debilidades, fatigas y contradicciones; necesitan de nuevo escuchar el Evangelio que les invita a la conversión y los incita a actuar con entusiasmo en las nuevas situaciones y las llama a comprometerse en la obra de la nueva evangelización; deben someterse constantemente al juicio de la palabra de Cristo y vivir su dimensión humana con una actitud de purificación (EE, 23). Es obvio que la Iglesia europea no pasa por un momento brillante. Ahí están la preocupante escasez de vocaciones, las tremendas dificultades para transmitir la fe a las nuevas generaciones, la desorientación de muchos fieles rápidamente arrancados de sus tradiciones religiosas, el descenso alarmante de práctica religiosa entre los que aún se llaman cristianos, la quiebra de la moral tradicional con el surgimiento del individualismo y la sociedad de consumo que afecta a los mismos creyentes hasta el punto de que son muchos los que no se atienen en su vida privada y pública a los valores proclamados por la Iglesia (a este respecto se ha hablado incluso de «cisma sumergido» (10)), desviaciones doctrinales a derecha y a izquierda, debilitamiento del sentido de la trascendencia, horizontalismos disolventes de la identidad cristiana, malentendidos y posiciones encontradas a la hora de hacer efectiva la presencia de la Iglesia en el mundo, reacciones

(10) PRINI, P.: *Lo scisma somerso*, Garzanti Editore, 1999.

«identitarias» que rozan el fundamentalismo, pérdida del sentido del pecado, etc.

Tenemos motivos para estar preocupados. A esta Iglesia se le pide que recupere «el amor primero», que se convierta y se purifique; se le pide, en definitiva, que sea *Iglesia*, esto es, comunidad de creyentes en Cristo, a la que se le ha confiado el don del Evangelio para que viva de él y se deje penetrar por su espíritu; para que lo celebre en su vida orante y sacramental; para que lo sirva con obras de amor atendiendo especialmente a los más pobres y necesitados; y para que lo anuncie y proponga a todos con su palabra y testimonio como camino de plenitud y salvación. Que la Iglesia sea Iglesia: la Iglesia en Europa, a lo largo de su historia, ha sido muchas cosas que probablemente no debía haber sido. Hoy, en la actual situación europea, y desde la autoconciencia de sí misma que la Constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II explicita, la Iglesia se encuentra en la posibilidad de estar presente en el mundo sin confundirse con él y sus estructuras y de llevar a cabo su esencial misión con la fuerza del Espíritu y los medios evangélicos que ella misma sea capaz de generar. La Iglesia es consciente de ser hoy, de nuevo, una pequeña grey en una sociedad poderosa y con recursos casi inagotables; en una sociedad política y culturalmente autónoma que mira con reticencia injerencias que considera externas, en una sociedad plural donde otras religiones y otras ofertas de sentido son posibles y, por supuesto, legales, y donde sus valores morales ya no son mayoritariamente compartidos. La Iglesia es hoy en Europa una pequeña grey con escaso poder social y menos poder cultural político y económico, y sin apenas medios humanos para poder llevar a cabo su misión. Pero esta Iglesia, renovada por el Evangelio y animada por el

Espíritu, debe estar convencida de que es capaz de aportar a Europa lo esencial: alma, impulso y esperanza. Y que para ello debe ser fiel a sí misma y a su misión anunciando el Evangelio (11).

2.3. El compromiso del pensamiento

El compromiso cristiano es evangelizar. Pero esa tarea no puede llevarse a cabo hoy *sin el compromiso del pensamiento*; es decir, sin el compromiso en el campo de la cultura.

Hemos de proclamar el Evangelio y testimoniarlo con nuestra vida y la de las comunidades creyentes. Esto es ciertamente lo fundamental, pero en sí mismo insuficiente. Con frecuencia los cristianos hacemos una descripción muy negra y negativa de la situación humana de nuestro tiempo, lamentamos sus consecuencias para, inmediatamente, cual *Deus ex machina*, exclamar: «Cristo es la solución». Pues bien, hoy, en el contexto cultural de occidente, no basta con decirlo, sino que se precisa mostrar, hacer ver, que efectivamente Cristo es la respuesta; se precisa hacer inteligible al hombre de hoy esa respuesta. Dicho de otra manera: nos es necesario *recorrer el camino* entre la mentalidad del hombre actual y el Evangelio para así ir alumbrando en la medida de lo posible, una «predisposición hacia Cristo», para recrear en nuestra sociedad una sensibilidad cristiana. La nueva evangelización necesita la mediación del pensamiento; supone el compromi-

(11) Sobre la situación y actitudes del evangelizador en nuestro ámbito sociocultural, cfr. GARRIDO, J.: *Sensibilitat actual i actitud evangelitzadora*, Valencia, 2000.

so del pensamiento. Y nadie está exento de esta tarea. Sería erróneo pensar que esto concierne exclusivamente a los intelectuales. El cristiano debe saber descubrir en las inquietudes, angustias, temores, rebeldías y negaciones de nuestros contemporáneos la *huella de Dios*, el «altar al dios desconocido», la exigencia de una Palabra nueva y eterna a la vez. Incluso tiene que saber vislumbrar detrás de la falta de esperanza, de las posiciones nihilistas y escépticas, etc., el anhelo, quizás oculto e inconfesado, de una luz nueva, de una verdad liberadora, de un sentido plenificante. Al escuchar y dialogar con los hombres se ha de esforzar por captar los signos que en su vida y sus manifestaciones culturales apuntan, desde la insuficiencia de lo humano, por valioso que sea desde una perspectiva meramente inmanente, hacia el ámbito de la trascendencia (EE, 10).

Este compromiso del pensamiento tiene, a mi modo de ver, tres grandes tareas: 1) explicitar de forma coherente la verdad cristiana en su totalidad; comprender con la mayor claridad posible sus contenidos es el trabajo de la teología propiamente dicha; 2) llevar a cabo una hermenéutica de la cultura o culturas en la que estamos inmersos: se trata de mirar con profundidad en el mundo que nos rodea, y del que formamos parte, y sus realizaciones culturales para descubrir las aspiraciones más profundas de los hombres, las expresiones que denuncian sus «preocupaciones últimas». Sólo así podremos dirigir a esos hombres de forma significativa el mensaje del evangelio; 3) desarrollar toda una visión del mundo y del hombre, del sentido de la vida y de la historia, de los valores configuradores de la vida individual, social y política, desde las premisas que inspira la fe. Se trata de desarrollar toda una sabiduría cristiana.

En ella es de capital importancia la antropología, la visión cristiana del hombre. Yo sólo quiero recordar algo muy importante para el tema que nos ocupa. Nosotros creemos que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, lo que significa que es un ser dotado de conocimiento y libertad, y en cierto modo, un pequeño Dios. Como ser libre, Dios quiere que sea él quien construya su vida y su mundo. Dios quiere ser reconocido libremente. El hombre es, en consecuencia, dueño de su destino. No hay fuerzas anónimas que determinen su ser y actuar; no hay fatalismo. El hombre no es una marioneta en manos de poderes impersonales. Tiene que labrar su destino personal y colectivo. El hombre, como ser libre, es responsable. La idea cristiana del hombre implica, en consecuencia, la desfatalización de su conciencia y del devenir histórico.

El hombre, capaz de conocimiento y libre, es imagen de Dios. Esto tiene también su significado. La creación entera lleva en sí la huella de Dios su creador; es por ello vestigio de Dios. Pero sólo el hombre entre todas las criaturas es imagen de Dios. Imagen es más que huella: la imagen supone que hay en el hombre una orientación dinámica hacia Dios, su original. El hombre está hecho para Dios, y permanecerá inquieto, dinámico, hasta que repose en Él, como decía San Agustín. El hombre está hecho para lo infinito, de ahí que nada finito, nada mundano, nada creado, por valioso que sea, puede apagar su inquietud ni llenar su corazón, ni realizarlo plenamente. El hombre es capaz de Dios, llamado a una vida plena en comunión con Él. En consecuencia, el hombre es un ser desajustado al medio y al mundo. Si lo queremos ajustar, acomodar, reducir sus aspiraciones a lo que hay y ve, a lo que posee, matamos su espíritu, lo degradamos. El hombre, pues, trasciende

la naturaleza, aunque es naturaleza; trasciende los contextos y las culturas, aunque éstas forman parte de la constitución de su yo; trasciende la historia, aunque es un ser fundamentalmente inmerso en el tiempo y en el devenir de los acontecimientos.

Finalmente, puesto que el hombre frustró su destino por el pecado, llegado el momento oportuno, Dios lo redimió, lo recreó por medio de su Hijo Jesucristo, verdadero Dios y verdadero Hombre, que asumió la naturaleza humana y murió en la cruz. La encarnación es, así, el gozne de la historia universal, en expresión de Hegel.

Dios, por amor, asume la naturaleza humana, la redime, la eleva de su condición, la deifica. El hombre es así objeto del amor redentor de Dios, y esto hace de él una realidad amable, siempre digna de ser amada. Sacando las consecuencias antropológicas de la encarnación, Ortega y Gasset escribió: «Antes de que esto ocurriera sólo parecían estimables algunos individuos geniales, sólo la genialidad moral o intelectual o guerrera de éstos valía; por lo demás, ser hombre o ser piedra era un suceso indiferente. Pero al encarnarse Dios, la categoría de lo humano se eleva a un precio insuperable: si Dios se hace hombre, el hombre es lo más que se puede ser» (O.C. I, 520-521).

Y a la encarnación hay que unir el gesto supremo de amor —la locura de amor de Dios— que es la entrega redentora de Cristo a la muerte de la Cruz. En ella, por así decirlo, el precio del hombre, su valor, adquiere una dimensión infinita. Recordemos dos textos del Nuevo Testamento. Escribe San Pedro: «Porque sabéis con qué os compraron del modo de vivir idolátrico de vuestros padres: no con oro o plata perecederos, sino con la sangre preciosa de Cristo, el cordero sin de-

fecto ni mancha» (18.1, 18). Y leemos en el Apocalipsis: «Tú mereces recibir el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre compraste para Dios hombres de toda raza, lengua y nación» (Ap. 5, 9-10). Según estos textos y otros semejantes que podríamos aducir, el «precio» del hombre, lo que valemos como seres humanos, es la sangre de Dios. Es como decir que nuestro precio o vida es infinito, no comparable con nada de este mundo, sea oro o plata; es afirmar que el hombre está fuera de mercado, que no es intercambiable por otra realidad. El hombre, cuyo valor es la sangre de Dios, no tiene, pues, precio, sino dignidad, como diría Kant; el hombre es una realidad digna y sagrada, un fin en sí mismo, no un medio o instrumento. Aquí radica el fundamento de los derechos humanos, el carácter de «relativo absoluto» de todo hombre, por encima de razas, naciones, lenguas y culturas, clases y condiciones sociales.

Es sólo un ejemplo simplificado de la fecundidad de la fe cristiana para la antropología, pero un ejemplo especialmente relevante. El compromiso cristiano del pensamiento es, a mi entender, ineludible. Desarrollar toda una sabiduría a partir de las premisas de la fe, pero con razonamientos humanos, es un gran servicio a la humanidad y una tarea inherente a la evangelización. La fe nos obliga a la fidelidad a ese relativo absoluto que es el hombre, una fidelidad que supone repensar el ser humano en su dignidad inalienable; la fe obliga, por esa fidelidad, a desenmascarar todos los intentos teóricos y prácticos de reducir la dignidad humana a cosa u objeto, a miembro de un grupo o raza, a un contexto cultural, a una comunidad natural, a una función, a un medio económico, a lo meramente temporal; y obliga a trabajar en favor de las condiciones objetivas materiales y espirituales que permitan al hombre ser y vi-

vir como persona con otras personas, en respeto, reconocimiento y comunión; obliga a trabajar teórica y prácticamente por la creación de una sociedad que haga posible vivir como personas portadoras de dignidad. En este sentido se dice en *Ecclesia in Europa*: «Los cristianos han de tener una fe que les permita enfrentarse críticamente con la cultura actual, resistiendo a sus seducciones (...) y construir una cultura cristiana capaz de evangelizar a la cultura más amplia en la que vivimos» (n. 50). Con esta sabiduría adquirimos ideas y valores coherentes con la verdad del hombre y criterios de acción. Podemos reflexionar críticamente sobre la reducción a lo económico que se está operando en el espacio europeo, y que hemos visto las consecuencias que tiene. Y podemos también colaborar en la regeneración del pensamiento y de la cultura que se encuentran en esa situación de crisis que antes hemos comentado. La fe cristiana y la sabiduría que a partir de ella estamos llamados a elaborar, tendrán siempre una dimensión crítica y, en cierto modo, contracultural, en la medida en que los valores dominantes impliquen un oscurecimiento o degradación de la dignidad humana y pretendan suprimir o ignorar la trascendencia. De ahí el texto de *Ecclesia in Europa* que dice: «Hace falta una serena confrontación crítica con la actual situación cultural de Europa, evaluando las tendencias emergentes, los hechos y las situaciones de mayor relieve de nuestro tiempo, a la luz del papel central de Cristo y de la antropología cristiana» (n. 58).

Por otro lado, el problema del multiculturalismo por vía de inmigración puede recibir desde la sabiduría cristiana impulsos e ideas para un planteamiento correcto capaz de alumbrar soluciones. En primer lugar, la sabiduría cristiana o, si queremos, el humanismo cristiano, puede y debe ser un pilar importante

en el surgimiento y desarrollo de «una cultura madura de la acogida que, teniendo en cuenta la igual dignidad de cada persona y la obligada solidaridad con los más débiles, exige que se reconozca a todo migrante los derechos fundamentales» (EE, 101). En esa cultura de la acogida la Iglesia y las comunidades cristianas han de ser pioneras, y han de estimular así «a toda la sociedad europea y a sus instituciones a buscar un orden justo y modos de convivencia respetuosa de todos y de la legalidad, en un proceso de posible integración» (EE, 100). Europa está llamada a encontrar formas de acogida y hospitalidad inteligentes, procurando por todos los medios la supresión de las situaciones de explotación, de las que con frecuencia son objeto los emigrantes, y reprimiendo con firmeza todos los abusos. La integración de los emigrantes en el tejido social y cultural de las diversas naciones europeas sólo será auténtica si, por un lado, se respetan los valores humanos universales (los derivados de la dignidad de toda persona) y, al mismo tiempo, se respetan los elementos culturales válidos de la cultura de origen (EE, 102).

Y esto nos lleva, en segundo lugar, a la cuestión propiamente multiculturalista. Desde la sabiduría cristiana y, en concreto, desde la idea cristiana del hombre, nos es posible discernir lo que es esencial e innegociable, lo que es absoluto, de lo que es necesario e importante, pero no reviste ese carácter. Es esencial y absoluto el hombre en su dignidad; y ese hombre, especialmente el inmigrante, posee una cultura étnica que forma parte de su identidad y de la que, en justicia, no se la puede despojar apelando a su integración en la sociedad de acogida. Las culturas, como sabemos, son formas simbólicas de auto-expresarse el ser humano, de auto-comprenderse y de dar un sentido a lo que son y hacen; pertenecen a las fuentes

del «yo». Pero no hay una cultura que exprese total y adecuadamente al ser humano en toda su dignidad; en todos hay elementos y aspectos, ideas y costumbres, estilos de vida e instituciones, aunque en unas más que en otras, que comprometen la dignidad humana y dificultan o impiden su desarrollo. En todas, y por supuesto también y mucho en la nuestra occidental, hay mucho de censurable. La cultura no es, pues, un absoluto en cuyo nombre hay que someter al hombre, sino un medio necesario para su realización como ser humano. Podemos y debemos decir que la dignidad del ser humano y los derechos y valores que de ella derivan, son transculturales, aunque siempre han de plasmarse en una cultura. La interpretación eurocentrista de esa dignidad y valores, aun siendo quizás la más extendida —y es posible que en algunos puntos la más correcta—, no es por ello la única; y obviamente hay aspectos de esta interpretación occidental muy discutibles. El multiculturalismo no implica, pues, asumir las diversas culturas sin ningún tipo de discernimiento; no supone aceptar que todas las culturas, por el hecho de haber sido vividas por los hombres, tienen automáticamente el mismo valor ni expresan con igual adecuación la dignidad del ser humano. El multiculturalismo implica, por principio, respeto a toda cultura vivida, reconocimiento de lo valioso humano que en ella se vehicula, potenciación y cultivo de sus componentes humanizadores; pero implica también reforma y crítica, acomodación ineludible al absoluto humano. Por ahí ha de ir, pienso, lo que podríamos llamar el ecumenismo cultural, algo de lo que Europa va a estar, ya lo está, necesitada y a lo que el compromiso cristiano debe colaborar.

Algunos quizás puedan pensar que mal y poco puede ayudar la religión cristiana a ese ecumenismo cultural cuando ella

misma es expresión y forma parte de una cultura. Los multiculturalistas radicales y las críticas feroces del eurocentrismo no dudan en calificar la cultura europea de «universalismo judeo-cristiano», dando a esta expresión toda la carga de su sentido negativo. Y, en consecuencia, no dudan en afirmar que el cristianismo acaba siempre desnaturalizando las culturas de los pueblos o grupos humanos que evangeliza, por lo que difícilmente cabe esperar de él algo bueno en el ámbito del ecumenismo cultural.

No puedo entrar ahora en esta cuestión; pertenece al tema de la relación del cristianismo con las culturas. Pero sí creo conveniente recordar que el carácter universal de la fe cristiana («Id por el mundo entero propagando la Buena Noticia», Mc. 16, 15-17) supone ya su carácter transcultural; y cuando San Pablo afirma: «Ya no hay judío, ni griego, ni siervo ni libre, ni varón ni hembra, dado que todos vosotros sois uno con Cristo Jesús» (Gal. 3, 28-29) no está refiriéndose a la supresión de las diferencias e identidades culturales, sino al Evangelio, que es capaz de crear un pueblo nuevo que los trasciende (la Iglesia). Así lo entendieron los primeros cristianos al extender la fe en Cristo en los espacios de la cultura greco-latina, siendo su obra evangelizadora un espléndido modelo de inculturación. Pero precisamente la inculturación supone la consideración del Evangelio, no como una cultura entre otras, sino como algo distinto. De ello da prueba la conocida *Carta a Diogneto*, de un autor desconocido del siglo II, que dice así: «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. A la verdad, esta doctrina no ha sido por ellos inventada gra-

cias al talento y especulación de hombres curiosos, ni profesan, como otros hacen, una enseñanza humana; sino que, habiando 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» (12). Es difícil expresar mejor y con tanta sencillez la descripción del cristianismo como algo distinto de la cultura.

Recordemos, para terminar este punto, el acontecimiento de Pentecostés tal como nos lo narra el libro de *Los hechos de los Apóstoles* (Hc. 2, 1-12). Pentecostés es la antítesis de Babel; en Babel, según el libro del Génesis (Gn. 11, 1-9) la humanidad, dejándose llevar por la pretensión de alcanzar por sí misma el cielo, se dividió en lenguas diversas, originándose la confusión, el no entendimiento, la incomunicación y la división. En Pentecostés, con la llegada del Espíritu, se restablece la unidad y la comunión: los apóstoles hablan una lengua, pero los oyentes de diversas naciones la entienden cada uno en la suya propia. Pentecostés no suprime las lenguas propias, las culturas diversas, las identidades, sino que hace posible una «lengua» (el Evangelio) que todos pueden entender desde la suya propia. Pentecostés restablece la posibilidad del entendimiento, comunión y unidad sin eliminar las identidades culturales por medio de una lengua que ya no es cultura: que es la noticia de Cristo. El Evangelio no aparece como una cultura frente a otras culturas, sino como un nuevo espíritu, fomento de unidad, que trasciende las culturas, pero que las vivifica si se dejan impregnar por él. Nada han de tener las culturas de la evangelización;

(12) *Padres apostólicos*, Madrid, BAC, 1950, págs. 850.

a lo sumo podrán ganar en humanidad sin perder por ello sus características propias (13).

2.4. El compromiso de la acción

El compromiso del pensamiento debe ir acompañado del compromiso de la acción: son dos caras de una misma realidad. Y el compromiso de la acción no es otra cosa que hacer operativo el amor cristiano, la caridad. Como dice *Ecclesia in Europa*: «Para servir al Evangelio de la esperanza, la Iglesia que vive en Europa está llamada también a seguir el camino del amor. Es un camino que pasa a través de la caridad evangelizadora, el esfuerzo multiforme en el servicio y la opción por una generosidad sin pausas ni límites» (EE, 83).

La fe cristiana, como hemos dicho, no puede quedar confinada en el ámbito de la vida privada, ni reducida a un elemento espiritual desencarnado. El moderno proceso de secularización en Occidente ha ido situando la fe cristiana y sus expresiones al margen de lo social y lo práctico, marginándola, creyendo que así se conquistaba la autonomía de lo profano en todos sus ámbitos y se libraba de la tutela de lo religioso. Este proceso, por otro lado, ha sido interiorizado por los propios cristianos hasta el punto de que hoy día se echa en falta su voz y sus criterios, lo mismo que sus acciones e iniciativas. De esta manera se ha instalado en la vida del creyente una peligrosa dualidad: una cosa es ser cristianos y otra ser ciudadanos; y el ser cristiano acaba por no tener relevancia sobre el

(13) Sobre este asunto puede consultarse con provecho: CARRIER, H.: *Evangelio y culturas*, Madrid, 1988; POUPARD, P.: *Iglesia y cultura*, Valencia, 1988; AA.VV.: *Cristianismo y culturas*, Valencia, 1995.

ser ciudadano. Esta dualidad, propiciada por el proceso de secularización, no responde a lo que la fe ha de suponer en la vida del creyente.

Es obvio que la presencia y acción pública de los cristianos y de la Iglesia han de ser muy diferentes de lo que eran en una situación de cristiandad. Y en esto aún tenemos mucho que aprender en nuestras actividades y nuestro lenguaje. Vivimos en una sociedad democrática y pluralista, en ella hemos de hacer nuestras las actitudes de respeto y tolerancia, e ir olvidando viejas situaciones de privilegio. Estamos abocados a vivir en la intemperie, con el prestigio moral y humano que seamos capaces de generar. Todo intento de la Iglesia, claro o solapado, de apoyarse en el poder político para adquirir ventajas en orden a llevar a uso su misión, es rechazado por la sociedad. Pero en esta situación, en este contexto, el creyente, la Iglesia, tienen que hacerse presentes como tales, hacer sus propuestas de sentido, evaluar los problemas, presentar alternativas, tomar parte en los debates éticos y sociales, y ejercer de conciencia crítica cuando ello sea necesario (14). El creyente debe, pues, aportar desde la fe aquello que debe aportar. Y lo ha de hacer no sólo mediante el testimonio personal allí donde ejerce su trabajo o acción, sino también organizativamente, mediante plataformas que hagan posible que se oiga su voz, y mediante instituciones que permitan al Evangelio llegar a la gente y, al mismo tiempo, llevar a la práctica el imperativo de la caridad, del amor al prójimo en todas sus dimensiones. Como dice *Ecclesia in Europa*, «por su propia naturaleza, el testimonio de la caridad ha de extenderse más allá de los

(14) Cfr. PIETRI, G.: *El catolicismo desafiado por la democracia*, Santander, 1999.

confines de la comunidad eclesial, para llegar a cada ser humano, de modo que el amor por todos los hombres fomente la auténtica solidaridad en toda la vida social. Cuando la Iglesia sirve a la caridad, hace crecer al mismo tiempo la “cultura de la solidaridad”, contribuyendo así a dar nueva vida a los valores universales de la convivencia humana» (EE, 85).

El ámbito de la acción propiamente dicha es amplio e inagotable: puede estar dirigido a lo personal, a lo social e incluso a lo político; ha de estar siempre impregnado del sentido de la solidaridad, de la defensa de los débiles y marginados, de los pobres; es el corazón de todo proceso de liberación, de todo esfuerzo por transformar el mundo y de crear unas estructuras socio-políticas más humanas, participativas y justas. Hoy tenemos, además, el amplio campo del voluntariado, bien explícitamente cristiano, o bien de las ONG's que, sin ser confesionales, pueden tener muchos aspectos asumibles por los cristianos. En lo referente al voluntariado cristiano, *Ecclesia in Europa* nos recuerda que es preciso revalorizarlo: «Nacido de la fe y siendo alimentado continuamente por ella, debe saber conjugar capacidad profesional y amor auténtico, impulsando a quienes lo practican a elevar los sentimientos de la simple filantropía a la altura de la caridad de Cristo; a reconquistar cada día, entre fatigas y cansancios, la conciencia de la dignidad de cada hombre; a salir al encuentro de las necesidades de las personas iniciando —si es preciso— nuevos caminos allí donde más urgente son las necesidades y más escasas las atenciones y el apoyo» (EE, 85).

* * *

Evangelizar es el compromiso fundamental de la Iglesia y del cristiano; de ahí deriva, como hemos visto, el compromiso del

pensamiento, hoy tan necesario, y el de la acción; el compromiso de anunciar de forma convincente el evangelio de la esperanza y testimoniarlo con el servicio de la caridad. Ofreciendo a Europa, de la que constituimos una parte esencial, una sabiduría cristiana, y llevando a cabo acciones y presencias públicas y sociales pertinentes, es posible caminar, junto con otros hombres, hacia una Europa del Espíritu en la que lo económico no tenga la primacía absoluta, en la que el pensamiento recupere su vigor y vuelva a tener la pasión por la verdad y en la que los diferentes mundos culturales puedan no sólo coexistir, sino convivir. Es posible que esto suene a utopía. Pero es preferible la utopía, el sueño despierto de una Europa más humana y justa, que el realismo a ras de tierra que canoniza los hechos, se resigna a ellos y acaba consumiéndose en escepticismo.

DIÁLOGO INTERCULTURAL Y UNIDAD EUROPEA*

JOSÉ MARÍA BENEYTO

Catedrático Jean Monnet de Identidad Cultural Europea
y Director del Instituto de Estudios Europeos
de la Universidad San Pablo-CEU

HACIA LA CONSTITUCIONALIZACIÓN DE EUROPA

De una u otra manera, todas las sociedades contemporáneas se debaten entre los retos que plantea la globalización y el sentimiento de alienación respecto a las pertenencias e identidades colectivas que una economía dominada por la mundialización y la técnica genera en los seres humanos. La emergencia con fuerza de las identidades y la perentoriedad del diálogo intercultural son una respuesta a la colonización de la cultura y la política por la economía y la técnica. Esta dependencia produce un hiato cada vez mayor entre el lugar de la *polis* y de la convivencia humana y el desarrollo de las organizaciones.

Los casos de los países europeos constituyen ejemplos singularizados dentro de este contexto general, en la medida en que sus procesos de modernización desde el siglo XVI han es-

* Una primera versión de este artículo apareció como prólogo al libro de T. S. ELIOT, *La Unidad de la Cultura Europea*, publicado por Ediciones Encuentro, Madrid, 2003.

tado estrechamente vinculados a una forma política específica, la del Estado-nación.

La situación paradójica en la que nos encontramos en Europa deriva del hecho de que la forma política de los Estados-nación ha sido objeto de la misma autocrítica a la que se ha sometido a la modernidad en su conjunto, y, sin embargo, no existen alternativas viables que cumplan las mismas funciones de legitimación y de identificación colectiva que el Estado-nación había asumido hasta ahora.

El proyecto de construcción de una entidad europea que sea capaz de dar respuesta a ese doble reto —las limitaciones de la modernidad política y su obligada continuidad— constituye una de las cuestiones más fascinantes del nuevo siglo.

En este contexto no deja de ser significativo que el modelo de construcción europea utilizado desde el fin de la segunda guerra mundial parece haber alcanzado actualmente sus límites, y los siguientes pasos a dar, aun apareciendo como ineludibles, obtengan sólo un apoyo limitado de los ciudadanos.

En el nivel de la integración europea se hace particularmente patente la disociación entre, de una parte, los automatismos de la economía y la innovación tecnológica, y de otra, su incapacidad para cumplir los objetivos de legitimidad, pertenencia e identidad colectiva, que han sido función tradicional de la política. El alejamiento de los ciudadanos de la política no es en este contexto sino el reflejo de aquel desgarramiento entre «el mundo de la vida» y el sistema económico que constituye una de las señas de identidad de nuestra situación,

un verdadero déficit de legitimidad del que la Unión Europea pretendió aislarse alegando que la integración era un proceso meramente funcional, pero que hoy se plantea en toda su crudeza.

La crisis de legitimidad que hoy parece atenazar a la Unión Europea, hace más difícil cualquier avance sustantivo, a pesar de la necesidad cada vez más apremiante de avanzar en la concreción del nuevo marco político e institucional.

Es difícil pensar que la adopción de una nueva forma política para Europa, a través de una Constitución o Tratado constitucional, pueda llevarse a cabo si no se profundiza en los estratos de interrelación histórica, cultural y política existentes entre la emergente polis europea y los Estados nacionales. Esos estratos son también dimensiones del inconsciente colectivo de los pueblos europeos a lo largo de este siglo.

¿Cuál es la vinculación existente entre la identidad en el siglo xx de los diferentes Estados nacionales europeos y esa identidad europea que ha de ser el basamento sobre el que se asiente la nueva forma política europea?, ¿dónde podrían encontrarse los elementos de una teoría de la integración europea que fuera también una consideración objetiva del nexo entre culturas nacionales y cultura europea, entre las formas políticas nacionales —los Estados-nación— y la nueva forma de la polis europea? En definitiva, ¿cómo coadyuvar al tránsito desde la óptica casi exclusivamente económica, que ha dominado hasta ahora la construcción europea, y privilegiar las perspectivas cultural (en su sentido más amplio) y política, sin las que no parece posible el mantenimiento del proyecto de integración del Continente?

LA CULTURA Y LA HISTORIA EUROPEAS EN EL PROCESO DE INTEGRACIÓN EUROPEA

Desde hace cincuenta años el proyecto político de la unidad europea se ha desarrollado en gran parte al margen de la cultura. Y, sin embargo, es válida la afirmación puesta en boca de Jean Monnet de que si tuviera que volver a comenzar su tarea a favor de la integración europea, empezaría por la cultura.

Aunque los objetivos y las sensibilidades del movimiento europeo de posguerra eran más amplios, la edificación de una Europa unida se concentró desde mediados de los años cincuenta del último siglo en aspectos jurídicos, económicos e institucionales. De esta manera se ha llegado a alcanzar un nivel de integración jurídica y económica que ha hecho posible también avanzar en el terreno de la unificación política. Los objetivos de reconciliación y paz entre los pueblos de Europa, y de prosperidad económica y bienestar social a través de la puesta en común de áreas cada vez más relevantes de las soberanías estatales, han hecho posible una acción conjunta para la creación de un mercado y unas políticas comunes, de una moneda única, la aproximación de las legislaciones y la creación progresiva de un espacio judicial y una política exterior y de defensa común.

Todos estos objetivos son hoy una realidad que afecta de manera muy directa las vidas cotidianas de los ciudadanos de la Unión Europea y de otros muchos países. La adopción de una Constitución europea y su eventual ratificación por los ciudadanos europeos, Tratado constitucional en el que se recoge un catálogo de derechos fundamentales y un nuevo di-

seño institucional y constitucional para la Unión Europea, indica que se ha alcanzado un estadio superior del proceso de integración en Europa, con profundas repercusiones sobre los ordenamientos nacionales y sobre la organización política del Continente.

Sin embargo, los avances en el proyecto político y constitucional de la Europa unida no hacen sino situar más perentoriamente en primer plano la cuestión de la finalidad del proceso de integración. No existe una reflexión equiparable a la aceleración que se ha producido en el terreno jurídico y económico desde la perspectiva de los estratos más profundos de la organización colectiva, los que atañen a la identidad común, la cultura y el pensamiento. Ello produce ya hoy en día un distanciamiento de no pocos europeos respecto al gran proyecto que debería devolverles un destino común y una capacidad añadida de acción en el exterior. La debilidad de Europa se manifiesta en sus dificultades constitutivas a la hora de asumir un pasado y un futuro comunes: una historia plural y frecuentemente conflictiva cuya asunción creativa por los pueblos europeos precisaría de un proyecto de futuro decididamente compartido.

«Pensar Europa»: este lema, a modo de divisa para recuperar las raíces de una identidad histórica y cultural, presenta dimensiones muy variadas. La primera dimensión es la de una herencia histórica vinculada a los grandes ejes culturales de Occidente: Grecia, Roma, el cristianismo, la ilustración y el espíritu científico. Este sentido histórico del acontecer humano que caracteriza el espíritu europeo se plasma en un universalismo que implica, a la vez, la apertura al otro y la expansión continua hacia otros continentes. El tipo de universalidad que Europa encarna —cuyas raíces son inseparables del cristianis-

mo— contiene en sí un crisol de tradiciones culturales del que se derivan, de forma ambivalente, una extraordinaria capacidad integradora y una cierta fragilidad, entendida como renuncia y autocrítica, factores ambos que constituyen, junto a la intensificación de la ciencia, elementos definitorios de la realidad europea.

La identidad cultural europea aparece, así, como un ensamblaje único en el que se entretrejen varias herencias de muy diversa índole: la judeo-cristiana, la grecorromana, las culturas de los pueblos bárbaros que invadieron el Imperio Romano, y, dentro de la cristiandad, los legados de la Reforma, el Renacimiento, la Ilustración, y también los tres componentes decimonónicos de esta herencia: el nacionalismo, el socialismo y el romanticismo. A las que hay que sumar el legado, a la vez heroico y trágico, del siglo XX: la experiencia de la pérdida del poder mundial, la perversión de los totalitarismos y los campos de concentración, la erosión de la filosofía y la civilización europea, la destrucción ocasionada por dos sangrientas guerras mundiales; después, también, la resurrección de las cenizas, el retorno de Europa a la escena mundial, la progresiva recuperación de su memoria colectiva...

Europa es así un cúmulo de esfuerzos colectivos a través de los cuales se expresa la peculiar e idiosincrásica creatividad europea, la voluntad de conformar la realidad exterior a través de la libertad. Las «paradojas europeas» siguen estando presentes, y con ellas es preciso contar a la hora de intentar llevar a cabo la gran tarea actual de recuperación de la memoria común. Esas tensiones interiores de la historia europea son la dualidad entre universalismo y eurocentrismo, entre la identidad común europea y las identidades na-

cionales, entre los Estados nacionales y las culturas regionales y locales, entre el Estado de bienestar europeo y las exigencias de la globalización económica.

Son patentes las dificultades de asumir un «*humus*» cultural de tan extraordinaria riqueza y densidad y en el que siguen pulsando las contradicciones de ideologías y filosofías plurales, la intensidad de las experiencias históricas acumuladas, y la necesidad de superar la tentación del nihilismo al que la propia fragilidad de este ambivalente Prometeo que es el espíritu europeo parece verse abocado en ocasiones, y con una coloración tan específica después de los estallidos del siglo xx.

El eje central de la identidad europea es la integración en la unidad a través de la diversidad. Unificación política «en» y «a través» de la diversidad de los Estados nacionales. Unidad cultural en y a través de la diversidad de las culturas locales y de la pluralidad prácticamente ilimitada de formas culturales en las que se plasma el espíritu europeo. Europa es una *universitas*, una unidad hecha de diversidad y de diversificación, de diferenciación.

En el hecho de que, históricamente, la unidad de Europa se realice por medio de la diferenciación se muestra hasta qué punto la identidad de Europa es esencialmente cultural. Por ello hablaba Ortega de «la unidad de Europa en la cultura», citando al filósofo griego Isagorías; y Laín Entralgo se refería al humanismo europeo, orientado, más allá de la obsesión científico-tecnológica y de la crisis de la razón, hacia la esperanza, una esperanza típicamente europea, que espera en las posibilidades siempre abiertas de la historia, y, a la vez, en la superación definitiva —escatológica— de esa historia.

ESTADOS-NACIÓN Y UNIFICACIÓN EUROPEA: LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET COMO EJEMPLO DE DIÁLOGO INTERCULTURAL

Para Ortega, la idea moderna de nación depende, tanto histórica como sociológicamente, del sustrato europeo en un doble sentido. Los Estados-nación europeos son deficitarios de la historia de Europa tanto desde la perspectiva del pasado como también desde la perspectiva del futuro. Las historias nacionales son dependientes de manera decisiva de contextos históricos específicamente «europeos»; por ejemplo, la pervivencia bajo diversas formas e instituciones de la civilización romana, del cristianismo o de la Ilustración. Pero también su proyección futura es europea. Europa, afirmará Ortega, repitiendo una idea que ya aparece en sus escritos de los años veinte, es tanto el término *a quo*, como el término *ad quem* de los Estados nacionales europeos. Su origen y su destino (1).

De la misma manera, Europa no será posible, no adquirirá conciencia de sí misma, de su específica identidad europea, si no integra los Estados-nación europeos como parte de su pasado y de su futuro, si no recupera su historia previa a la «desmembración en Estados nacionales». Y esa trayectoria histórica ha sido, por otra parte, la condición necesaria para que, a través de las especificidades de los Estados nacionales, Europa pueda volver a proyectarse hacia el futuro y hacia el mundo exterior, recuperando así la universalidad de su conciencia cultural.

(1) ORTEGA Y GASSET, J.: *Europa y la idea de Nación*, Alianza, Madrid, 1985.

En un párrafo particularmente relevante de su *Europa y la idea de Nación*, Ortega, al analizar las similitudes y diferencias entre la noción griega de ciudadanía y el concepto de nación europea, viene a hablar sobre «el programa de unidad en la cultura» enunciado por el filósofo griego Isócrates. Esta confianza en la capacidad integradora de la cultura es casi ilimitada en Ortega.

De hecho, Ortega verá a Europa como la encarnación histórica del fenómeno de la integración. Europa se identifica con una permanente dinámica de integración: de integración de la vida en la razón y de la razón en la historia; de integración de la dualidad en la unidad, y de la unidad en la pluralidad.

Es ésta la visión orteguiana de Europa que aparece ya en *La rebelión de las masas* (1930). Integración, unidad en la diversidad, multiplicidad y diferenciación como formas esenciales de una realidad permanentemente dinámica, abierta y proyectada hacia el futuro y el exterior:

El mensaje de Ortega no será otro que el de la esperanza histórica del espíritu europeo. Los europeos no saben vivir más que en una gran empresa, y esa empresa, aventura, es Europa, la unidad europea. Europa puede y debe ser nuevamente posible como personalización histórica de la pluralidad y diferenciación culturales; como una identidad hecha de plurales identidades nacionales, como defensa del espíritu y de las libertades.

La identidad europea procede precisamente del hecho de que, frente a otras culturas o civilizaciones (como la americana, por ejemplo), lo específico de la cultura europea no se halla exclusivamente en la innovación, sino en el antago-

nismo entre lo viejo y lo nuevo, la tradición y la modernidad. Ortega hablaba en este sentido de «tomar posesión» del pasado.

Limando los restos de pensamiento historicista que laten en su obra, la propuesta sigue siendo actual. Pues la innovación por la innovación prescinde de cualquier conciencia histórica, de toda *anámnesis* colectiva. Una forma de vida exclusivamente volcada al futuro es aquella en la que el pasado, la memoria, sólo tiene realidad en función del futuro, como si se tratara de un permanente y globalizador reciclaje mecánico. Mientras que el sentido de lo orgánico, de la pervivencia de la naturaleza y la cultura, y la paralela apertura al futuro, es lo que define al programa de recuperación de la identidad colectiva a través de la europeización.

LA IDENTIDAD EUROPEA: EL DEBATE SOBRE LAS RAÍCES CRISTIANAS DE EUROPA

Recuperar el pasado con visión de futuro. El debate sobre la vinculación entre el cristianismo y la identidad cultural europea ha adquirido hoy en día una relevante actualidad en el contexto de la elaboración de la Constitución europea. Pero es evidente que se trata de una cuestión cuyas dimensiones llegan mucho más lejos.

La cuestión ha sido, por ejemplo, planteada hace pocos años por el filósofo alemán Jürgen Habermas, quien, desde una perspectiva exclusivamente laica, plantea, sin embargo, el problema de forma particularmente aguda.

En su discurso de recepción en Frankfurt del premio de la paz de los libreros alemanes del año 2001 (2), Habermas, como en otras publicaciones posteriores, ha llamado la atención sobre la necesidad que experimenta la sociedad democrática avanzada de apoyarse en la tradición religiosa para poder preservar un espacio público comunicativo. Habermas interpreta la evolución de la filosofía occidental en la modernidad como un proceso de secularización, a través del cual la filosofía, la ética y la política se habrían apropiado, despojándolos de su referencia a contenidos de verdad y traduciéndolos al lenguaje neutralizado de la sociedad pluralista, de gran parte de la herencia cultural del cristianismo.

Ejemplos de estas transposiciones de la religión a la metafísica y de ésta a la ética —similar al proceso de transformación ocurrido en la teoría del Estado— podrían hallarse en el concepto cristiano de libre arbitrio, que se habría convertido en la autonomía kantiana, o en el concepto de pecado, que se habría transformado en la idea jurídica de culpabilidad. En un sentido más genérico, la filosofía de la historia de la Ilustración y la filosofía del idealismo alemán, en las que se sitúa gran parte del repositorio conceptual de las ideologías modernas, no habrían sido sino la «traducción» secularizada de la escatología cristiana a una utopía de liberación intramundana, con —en no pocas ocasiones— perversas consecuencias políticas.

Si originalmente la helenización del cristianismo condujo a una simbiosis entre metafísica y religión, la filosofía de la

(2) HABERMAS, J.: «Glauben und Wissen», Friedenspreisrede, 2001, en *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003.

modernidad desde Kant habría tenido —según Habermas— como tarea principal la disolución de este vínculo, con el objetivo de fundar la sociedad y la política democráticas sobre las bases de una ética racional, pública y pluralista. Sin embargo, la paradójica situación de la cultura europea al inicio del siglo XXI lleva a constatar que la sociedad democrática necesita continuar nutriéndose, para poder seguir fundamentando éticamente sus propias premisas, del cristianismo.

Paradójicamente, los derechos fundamentales y los principios sobre los que éstos se asientan —dignidad humana, libertad e igualdad de naturaleza, subsidiariedad entre generaciones y grupos sociales y apertura al otro—, en definitiva, el núcleo de una constitución democrática y de la misma idea de tolerancia pluralista, no son preservables sin los contenidos simbólicos, comunicativos y culturales de la religión. El vínculo social que procede del reconocimiento mutuo como seres dotados de igual dignidad no es asumido plenamente por las categorías jurídicas o económicas del contrato, la elección racional o la máxima utilidad.

En realidad, la fundamentación de la moral en Kant juega ya con esta doble perspectiva: por una parte, la secularización de los preceptos de la religión; pero, por otra, el mantenimiento del eco de una autoridad divina que otorga al cumplimiento de los deberes morales una dimensión mucho más amplia que la del puro interés propio.

Lo mismo ocurre, y de manera central, con el concepto de dignidad humana, que para Habermas constituye el límite —sobre todo de cara a la prohibición de la eugenesia, de la clonación de seres vivos, y de la modificación de la natu-

raleza humana a través de la ingeniería genética— cuyo no respeto provocaría la destrucción de unas libertades democráticas que se basan en el axioma intangible de la igualdad de los seres humanos y en el requisito de su *indisponibilidad*, en definitiva, en el reconocimiento de su condición *personal*.

A través del ejemplo de la ingeniería genética y en el debate sobre los límites impuestos por la ética racional a la libre disposición de unos seres humanos sobre otros, sobre sus «semejantes», constata Habermas la expresión de las limitaciones de una razón que, desgajada radicalmente de sus fundamentos religiosos, acaba siendo autodestructiva y recayendo en niveles primarios de naturalismo, disfrazada, en este caso, en un cientificismo que se ha hecho inmune a cualquier consideración exterior a su propio discurso auto-justificativo.

Ciertamente, el *common sense* de la sociedad liberal no puede basarse ni exclusiva ni directamente en los argumentos de la tradición cristiana, pero la búsqueda del denominador común no debería llevar consigo una marginación o abandono de sus fundamentos histórico-culturales, lo que ahogaría las posibilidades de generación de sentido. Habermas aboga por una relación cooperativa entre el espacio público de una sociedad democrática y los argumentos que procedan de la tradición religiosa (o tradiciones religiosas) que constituyen su sustrato, indicando, al mismo tiempo, que dado el proceso genético de la modernidad política y filosófica, es posible que ante nuevos desafíos culturales, el *common sense* democrático deba ser particularmente sensible al nivel de argumentación moral que la modernidad política derivó de la religión.

La estructura del debate es muy similar en lo que hace referencia directa a la construcción europea y a su relación con el cristianismo. En los orígenes de la idea europea de posguerra existió un fuerte componente religioso, expuesto no sólo en las actitudes y convicciones de una gran parte de los padres fundadores (Schuman, de Gasperi, Adenauer...), sino también en el consenso ampliamente existente entre los promotores de la unificación europea, incluida una importante representación de los ciudadanos europeos, sobre un conjunto de valores comunes. Los objetivos de reconciliación entre los pueblos de Europa, de paz, prosperidad económica y recuperación del sentido de una «comunidad Europea», de un destino común a los pueblos europeos, se sustentaban de forma plenamente consciente en la tradición de la herencia cristiana del Continente.

En el cristianismo como eje de la identidad cultural europea y en su traducción secularizada, se encuentran las raíces de las Comunidades europeas y del proceso de integración llevado a cabo desde entonces. Desde la perspectiva del proceso de constitucionalización de la Unión Europea y de su relación con los Estados nacionales, la cuestión de la «finalidad» de la integración, sobre la que siguen planteándose no pocos interrogantes, ocupará progresivamente mayor relevancia.

Si la finalidad de esta «unión cada vez más estrecha entre los pueblos de Europa» se orienta hacia la construcción de una *sociedad europea*, es decir, hacia, un modelo de organización política y social que preserve el precario equilibrio entre libertad económica y justicia social alcanzado a nivel de los Estados nacionales en el exigente contexto de la globalización, liberando así nuevas energías para la iniciativa social y la imaginación política e institucional, que proyecten nuevamente el continente europeo hacia un papel relevante en el escenario

internacional, es difícil pensar que ello pueda hacerse marginando o no alimentando la acción participativa de los ciudadanos europeos en el impulso creador que procede de los rasgos más definitorios de su identidad cultural. El cristianismo no es la única componente de la identidad cultural europea, pero sí su componente esencial. Recuperar la memoria y la presencia de las raíces de Europa es, por tanto, una tarea no sólo legítima, sino necesaria.

LA PROYECCIÓN DE EUROPA HACIA EL EXTERIOR

La cuestión de la identidad europea plantea también los interrogantes sobre lo que Europa es y debe ser respecto al resto del mundo. En el debate académico de los últimos años, la discusión ha girado en torno a la cuestión de si con la introducción de elementos de separación identitaria respecto al mundo exterior (una política exterior y de seguridad común; una cooperación progresivamente más estrecha en los temas de justicia e interior; incluyendo normas comunes sobre asilo, inmigración, libre circulación, etc.; el reconocimiento de un patrimonio cultural común) no se estaría, en realidad, violando el espíritu y los valores originarios de la construcción europea al reintroducir de nuevo aquellos elementos de la soberanía estatal que la idea de la comunidad supranacional pretendía, precisamente, superar. No en vano la Comunidad Europea, como específica comunidad supranacional, surgió como rechazo universalista a los muy negativos efectos de los nacionalismos europeos y de las nacionalidades homogéneas (3).

(3) WEILER, J. H. H.: *Europa, fin de siglo*, Madrid, 1995.

El núcleo de identidad constitucional de los Estados miembros ya no es sólo nacional. Los principios democráticos de libertad, respeto de los derechos humanos y libertades fundamentales, comunes a los Estados miembros, han sido también asumidos por la Unión Europea. Es más, a partir del Tratado de Ámsterdam se ha llevado a cabo un cambio cualitativo radical al establecer la posibilidad de que la Unión realice una función supervisora y aún sancionadora de los Estados miembros que no respeten los principios constitucionales de la Unión. Lo que se ha creado con estas disposiciones es una política de derechos humanos y de promoción de la democracia cuyo titular es la Unión frente a los Estados nacionales y a terceros Estados. El Tratado de Ámsterdam convirtió así a la Unión en el garante de la constitucionalidad democrática, y, con ello, del conjunto del sistema normativo de los Estados miembros. La Unión se ha convertido, asimismo, en un fuerte imán para todos aquellos países que desean consolidar sus procesos de transición a la democracia, política y económica. Ello unido a la introducción de la cláusula democrática en las relaciones con terceros países ha hecho de la Unión una experiencia permanente de diálogo intercultural.

En definitiva, las formas del ejercicio del poder dentro y por medio de la Unión ponen de manifiesto hasta qué punto el ejercicio de la soberanía de la Unión Europea difiere radicalmente de la soberanía estatal. Esa especificidad de la Unión deriva de la peculiar integración entre unidad y diversidad que el sistema comunitario realiza. La emergente forma política europea se articula a través de la creación de un sistema policéntrico y pluridimensional, cuyo grado de interrelación a muy diversos niveles establece una diferencia esen-

cial con la tesis del monopolio del poder que define a los Estados nacionales.

Unidad y diferenciación en un sistema de red: la unidad de Europa depende, paradójicamente, del grado de su diversidad y pluralidad y la «europeización» sigue siendo, en estos momentos más que nunca, la clave definitoria de la identidad de los Estados nacionales europeos. El mito de Europa sigue siendo más poderoso que la realidad.

EUROPA Y SU RESPONSABILIDAD

EN LOS PROCESOS

DE GLOBALIZACIÓN

JOSÉ TOMÁS RAGA

Catedrático de Economía. Coordinador
del Consejo de Universidades

El rasgo que con toda probabilidad pasará a caracterizar el fin del segundo milenio y el comienzo del tercero será lo que hemos venido a llamar «globalización». Un proceso, aparentemente irreversible, que según cómo se desarrolle podrá engrandecer a la humanidad que lo gestiona o, por el contrario, será el signo indiscutible de su humillación. Lo cierto es que, para bien o para mal, el proceso de globalización es hoy un hecho que se contempla con esperanza por algunos, siendo para otros motivo de honda preocupación.

Huyendo de entretenimientos semánticos, cuando hablamos de globalización, o para otros de mundialización, estamos configurando un escenario de relaciones ausente de fronteras. Relaciones entre Estados, entre comunidades, entre personas, desarrolladas en libertad y, consecuentemente, con responsabilidad, en las que no cabe la discriminación ni son admisibles las interferencias, positivas o negativas, que vendrían a modificar aquel esquema de libertad y, con él, el sentido de responsabilidad de la persona humana, singular y colectivamente considerada.

Una apertura relacional que, por naturaleza, debe abarcar las diferentes facetas y necesidades sociales y que, ya desde el principio, habría que considerar fracasada si se concentrase, con exclusividad, en las relaciones de carácter económico y, por ser más explícito, en aquellas que contemplan el comercio de mercancías a escala mundial y los dinámicos flujos financieros que se localizan y deslocalizan con rapidez vertiginosa en el espacio global en el que el hombre vive, desarrolla su actividad y satisface sus necesidades.

Se dirá que lo que estamos calificando como globalización no es un fenómeno nuevo, lo cual podría asumirse con escaso margen de error. Lo que quizá suponga mayor signo de novedad es la presencia de dos notas que merecen resaltarse: de un lado, el fenómeno de la libertad y, de otro, las tecnologías disponibles en el mundo actual, puestas al servicio del proceso.

En cuanto a la libertad, y en la medida en que ésta sea cierta, y no una simple manifestación con cierta dosis publicitaria, distinguiría el proceso actual de cualquier otro anterior; presente sobre todo en los períodos y proyectos imperialistas, dirigido por el poder público establecido y con apoyo de él, no tanto para eliminar las fronteras, que disgregan, sino para ampliar el territorio de la disgregación.

Añadir a este signo de libertad, esencial para el desarrollo de juego global en el ámbito en el que se produce, la conciencia del proyecto que se está llevando a cabo, diferenciaría el proceso actual de fenómenos aparentemente semejantes y que, sin duda, se dieron en las históricas rutas comerciales que conectaron pueblos y civilizaciones, países y continentes, en un quehacer espontáneo, sin otra pretensión que la puntual de ofrecer y beneficiarse del intercambio de bienes, mercancías y servicios.

Por lo que se refiere a la tecnología, a que hemos hecho alusión, es evidente que en cada momento histórico la humanidad ha desarrollado su actividad y las relaciones de todo género con otras comunidades, haciendo uso de la tecnología de que podía disponer. Siendo esto cierto, no lo es menos, y no tanto por la natural fascinación cuanto por la valoración intrínseca de la misma, que las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación ofrecen al hombre la posibilidad de informarse y de tomar decisiones en tiempo real, cualquiera que sea el lugar en que se halla y lo distante que pueda estar de aquél en el que se producen los hechos sobre los que se toma la decisión. Tan así que, hoy, como nunca antes, el espacio ha dejado de merecer la atención que tuvo en tiempos pretéritos y que en ocasiones se convertía en el inconveniente insalvable para el desarrollo de una relación.

EL ÁMBITO DE LA GLOBALIZACIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA TEÓRICA

Si bien es cierto que cualquier proceso de mundialización es un fenómeno eminentemente social, no lo es menos que, por el momento, la globalización abarca ámbitos fundamentalmente, si no exclusivamente, de carácter económico. Por lo que, si tratamos de reflexionar sobre la responsabilidad de Europa en tal proceso, tenemos, necesariamente, que situarnos en el contexto en el que se está desarrollando este proceso en el momento actual, y no tanto lo que podemos esperar en un futuro del mismo, aunque no excluyamos alguna referencia al probable, o quizá deseable, devenir de los hechos.

El intento, o mejor, el esfuerzo del hombre por ampliar el espacio geográfico al que dirige su actividad económica, ha

sido una constante histórica: en unas ocasiones para distribuir los bienes que produce y en otras para adquirir para satisfacer mejor sus necesidades con mercancías o bienes procedentes de países extraños. Aunque, si bien es cierto que lo más visible en este intento de ampliación son los movimientos de mercancías, éstas son acompañadas de movimientos de recursos productivos, de servicios y, en no pocas ocasiones, de personas.

Tratando de eliminar, al menos en el modelo teórico, los rasgos de corrupción, de manipulación y, en definitiva, de poder de imposición de condiciones de unos sobre otros, el comercio a través del cual se intercambian aquellas mercancías y servicios, no es más que la actividad —una de las muchas que realiza la persona humana— por la cual se perfecciona el contacto entre dos extremos —productores y consumidores— en un intento de dar satisfacción a sus mutuas pretensiones. Pretensiones que, en el inicio, se presentan como contrapuestas, ya que mientras unos aspiran a vender la máxima cantidad de sus bienes al precio más alto posible, los otros, intentan adquirir la mayor cantidad de aquéllos, pero al precio más bajo de los posibles.

Junto a la discrepancia de objetivos, se añade una dificultad adicional: muy raramente productor y consumidor se conocen previamente y, en la mayoría de los casos, la distancia geográfica entre unos y otros imposibilitaría de hecho cualquier relación. Pues bien, con estas dificultades, que harían presagiar la imposibilidad de la relación, el comercio, bien sea de modo directo o, en la mayoría de los casos, mediante intermediarios, se perfecciona, llegando los interesados —productores y consumidores— a cumplir sus deseos que, con independencia de las discrepancias iniciales, adquirirían forma privilegiada en la en-

trega de la mercancía por parte de unos y el pago del precio por parte de los otros.

Es ese deseo de comprar y vender, presente en consumidores y productores, lo que pone en marcha el proceso de mercado, impulsando a los agentes a encontrar un punto de acuerdo, con renuncia a sus posiciones iniciales.

Ese comercio por el que se relacionan personas que desarrollan la producción con aquellas que pretenden satisfacer sus necesidades mediante el consumo de los bienes producidos, por habitual y por común al género humano, pasa inadvertido a la consideración de su propia justificación. En raras ocasiones, y quizá más en la academia que en la vida real y efectiva de las personas, nos planteamos el porqué del comercio, sus orígenes y, acaso, su necesidad o conveniencia.

Vaya por delante nuestra opinión de que el comercio, como actividad que conecta a los agentes económicos implicados, se produce de forma espontánea. Tiene su origen en el propio desenvolvimiento de la acción humana en un intento de mejora. Desde sus primeros tiempos el hombre trata de buscar la eficiencia a su esfuerzo. Es más, trata de reducir la incomodidad, la fatiga, el dolor, el cansancio, a la vez de incrementar el bienestar, la satisfacción; en definitiva, se complace en aquella sensación que le hace sentirse mejor; y esto no sólo en la dimensión material que pueda exigir su cuerpo, sino también en las esferas inmateriales y espirituales. El hombre, si consume, es porque con el consumo elimina una necesidad que le producía sensación de insatisfacción; cuando oye música, su acción se explica porque el deleite de la partitura interpretada le hace sentirse mejor; si ora, es porque su plegaria le conecta con lo sobrenatural y el diálogo que entabla con Dios

le hace crecer en bien y le proporciona goce en su propia existencia.

Pues bien, en ese intento de eliminar incomodidad y de incrementar bienestar; el hombre descubrió, muy en el origen, que la especialización de tareas le proporcionaba beneficios que redundaban en aquel incremento de bienestar que pretendía; su trabajo era más eficaz, sus frutos más abundantes y el resultado de su actividad beneficiaba no sólo sus propios intereses, sino los de las comunidades en las que se consideraba inserto.

Sólo una nota aparecía en el escenario de la especialización: la necesidad de intercambiar los bienes producidos, pues la especialización implicaba concentración productiva, la cual trasladaba al hombre, que hasta aquel momento disponía de pocas cantidades de variadas mercancías, a disponer de muchas cantidades de una sola mercancía que, en ocasiones, tenía que ser reprocesada para poder satisfacer la necesidad a la que estaba destinada. En definitiva, de forma natural, la especialización abocaba al hombre a la necesidad del intercambio, es decir, al comercio.

El resultado se presentaba ventajoso, pues la mayor eficiencia, que es tanto como decir los menores costes productivos resultantes de la especialización, resultaría, en última instancia, en beneficio de los consumidores que, con los mismos recursos, podrían tener acceso a mayor número de bienes. Y así, cada unidad productiva, cada comunidad, cada nación, se especializaría en aquello para lo que encontrase ventajas comparativas, intercambiando su producción por las de las otras comunidades en las que aquellas fueran más eficaces.

Será David Ricardo quien, en la doctrina económica, consagraría el principio a que acabamos de hacer referencia. «En un sistema de comercio absolutamente libre, cada país invertirá naturalmente su capital y su trabajo en empleos tales que sean lo más beneficioso para ambos. Esta persecución del provecho individual está admirablemente relacionada con el bienestar universal. Distribuye el trabajo en la forma más efectiva y económica posible al estimular la industria, recompensar el ingenio y por el más eficaz empleo de las aptitudes peculiares con que lo ha dotado la naturaleza; al incrementar la masa general de la producción, difunde el beneficio general y une a la sociedad universal de las naciones en todo el mundo civilizado con un mismo lazo de interés e intercambio común a todas ellas» (1).

Es de apreciar, en el texto de Ricardo, la relevancia que el autor concede a difundir el beneficio general y a unir a la sociedad universal. Aspecto relacional que, sin duda, es el que merece una atención muy privilegiada para una antropología en la que aparece el hombre como ser social y, por tanto, sociable. Por medio de esa relación, se realiza una nueva función que, sin duda, merece destacarse: nos referimos a la transferencia de rentas desde los países consumidores a los países productores. No importa la distancia geográfica, no importa el color, el sexo o la religión; cuando un bien se adquiere por alguien, parte de su renta —en forma de precio— se transfiere en cascada hasta el productor originario. Éste y todos aquellos que intervinieron en el largo proceso de producción y distribución, serán perceptores en el reparto de aquella renta transferida por el consumidor final.

(1) DAVID RICARDO: *Principios de Economía Política y Tributación*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, reimpresión de 1973, pág. 102.

Bien es cierto que Ricardo, y nosotros por este momento, estamos asumiendo la existencia de un modelo de comercio libre y sin interferencias ni discriminaciones de género alguno. Bien es verdad que la posibilidad de imposición, el peligro de dominio y el atractivo de la discriminación suponen la necesidad de una alerta, pues cuanto hemos dicho carece de resultado positivo cuando aquella libertad desaparece en las relaciones comerciales, si bien la libertad, por su parte, no satisface todas las exigencias que la responsabilidad social exige del cristiano y que la Iglesia católica ha puesto de manifiesto en su Doctrina Social.

Junto a la tajante afirmación del Papa León XIII, acerca de las ventajas que reporta el progreso en el comercio, cuando dice que, «... lo que más contribuye a la prosperidad de las naciones es la probidad de las costumbres, la recta y ordenada constitución de las familias, la observancia de la religión y de la justicia, las moderadas cargas públicas y su equitativa distribución, los progresos de la industria y del comercio, la floreciente agricultura y otros factores de esta índole, si quedan, los cuales, cuanto con mayor afán son impulsados, tanto mejor y más felizmente permitirán vivir a los ciudadanos» (2), no falta la llamada de atención del propio Pontífice respecto a la corrupción a la que puede verse sometida aquella estructura ideada para el bien, cuando se subordina a los intereses de unos pocos en contra del interés de los muchos o, más propiamente, a las exigencias del bien común.

Así no dudará el Papa en denunciar que: «... también las relaciones comerciales de toda índole se hallan sometidas al po-

(2) LEÓN XIII: «Carta Encíclica *Rerum Novarum*», Roma, 15-5-1891, núm. 23.

der de unos pocos, hasta el punto de que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios» (3).

Denuncia que también había tenido eco en las palabras de Pablo VI cuando denunció la posibilidad de estrategias empresariales en el ámbito económico mundial que, por su fisonomía, bien podrían perfilarse y desarrollarse de espaldas al bien común o con desprecio y desconsideración a éste. «Bajo el impulso de los nuevos sistemas de producción están abriéndose las fronteras nacionales, y se ven aparecer nuevas potencias económicas, las empresas multinacionales, que por la concentración y la flexibilidad de sus medios pueden llevar a cabo estrategias autónomas... sin control desde el punto de vista del bien común. Al extender sus actividades, estos organismos privados pueden conducir a una nueva forma abusiva de dictadura económica en el campo social, cultural e incluso político» (4).

Los peligros, que son ciertos, lo son tanto más cuanto menos libre sea el comercio mundial; así lo ha mostrado la experiencia. Es más, el hecho de reconocer la existencia de estos riesgos no autoriza a desdeñar el comercio internacional, ni aconseja cerrar la economía nacional a las influencias y a los intercambios de mercancías y servicios con los países de su entorno, siendo este entorno el más vasto imaginable. La historia más reciente —basta echar la mirada atrás no más de

(3) LEÓN XIII: «Carta Encíclica *Rerum Novarum*», Roma, 15-05-1891, núm. 1.

(4) PABLO VI: «Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*», Vaticano, 15-5-1971, núm. 44.

cincuenta años—, nos muestra la evidencia inapelable de la torpeza que supone ceder a la tentación de cerrar una economía al tráfico económico mundial, aun con la pretensión de protegerla de una competencia agresiva que la pueda poner en peligro. «En años recientes se ha afirmado que el desarrollo de los países pobres dependía del aislamiento del mercado mundial, así como de su confianza exclusiva en sus propias fuerzas. La historia reciente ha puesto de manifiesto que los países que se han marginado han experimentado un estancamiento y un retroceso; en cambio, han experimentado un desarrollo los países que han logrado introducirse en la interrelación general de las actividades económicas a nivel internacional» (5).

El modelo teórico de la globalización, planteado en estos términos, aplicado tanto a los movimientos de bienes, mercancías y servicios como a los de flujos financieros, debería ser esperanzador en cuanto que capaz de promover la riqueza en el mundo y, lo que es quizá más determinante, esperanzador también en cuanto a su capacidad para transferir rentas de unos países a otros —de países consumidores a países productores—. Ello, además de garantizar la asignación más eficiente de los recursos a escala mundial, en ese mundo global que el modelo se propone construir, en el que las fronteras y los controles, las interferencias y las discriminaciones, no pasarán de ser un recuerdo histórico.

(5) JUAN PABLO II: «Carta Encíclica *Centesimus Annus*», Roma, 1-5-1991, núm. 33.

LO OSCURO EN LA GLOBALIZACIÓN AL COMIENZO DEL TERCER MILENIO

El halagüeño panorama teórico que hemos planteado, aún reconociendo sus limitaciones, sus carencias y sus peligros, ya puestos de manifiesto por la doctrina pontificia, nos despierta con la evidencia que no por general y conocida puede ser menos interpellante. Nos referimos al fenómeno de la desigualdad, cuando de un modelo global de comercio libre deberíamos esperar que la generación de rentas actuase por un sistema de vasos comunicantes en esa búsqueda de la mejor asignación de los recursos económicos.

Sin embargo, la voz de Pablo VI se deja oír con fuerza para denunciar que «... Siguen existiendo diferencias flagrantes en el desarrollo económico, cultural y político de las naciones: al lado de regiones altamente industrializadas, hay otras que están todavía en estado agrario; al lado de países que conocen el bienestar, otros luchan contra el hambre; al lado de pueblos de alto nivel cultural, otros siguen esforzándose por eliminar el analfabetismo. Por todas partes se aspira a una justicia mayor; se desea una paz mejor asegurada en un ambiente de respeto mutuo entre los hombres y entre los pueblos» (6).

La denuncia de Pablo VI apela a la reflexión. Una reflexión que alcanza a quienes dedican su saber y esfuerzo a encontrar fórmulas económicas que, siendo fieles al mejor aprovechamiento de unos recursos escasos, como responsabilidad, tratan de encontrar una relación causal entre los fines que pueden contribuir a la mejora de la sociedad, y los medios legítimos

(6) PABLO VI: «Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*», Vaticano, 14-5-1971, núm. 2.

mos a la vez que apropiados para su consecución. Por ello, a la luz de la realidad contenida en la aseveración papal, es necesario preguntarse si el modelo que surge de la doctrina clásica de la economía es erróneo o, por el contrario, es que la dosis de libertad que le habíamos supuesto no corresponde con la realidad.

Vaya por delante que las verdades en las ciencias sociales tienen validez para un contexto determinado de tiempo y lugar y, lo que es más importante, para una estructura de comportamiento humano regida por unos principios que pueden no repetirse ni en otro momento para el mismo grupo social, ni en el mismo momento para otra comunidad con preferencias y objetivos diferentes. Y ello no porque así deba ser, sino, simplemente, porque así es. El modelo de economía libre describe lo que es, en una descripción neutralmente positiva; de aquí que la validez de sus prescripciones esté limitada en tiempo, lugar y comunidad. Cuando la prescripción no coincide con la realidad es porque el modelo no ha interpretado correctamente el actuar humano de aquel grupo social o comunidad cívica.

Dicho esto, la mayor generalidad que hemos conocido a través de los tiempos es la del principio en virtud del cual el mercado es el instrumento más eficiente para la asignación de recursos, para la retribución de los mismos y para el establecimiento de los precios relativos entre unos y otros y el de aquellos que regirán la relación de bienes, mercancías y recursos, separadamente, entre sí.

Por un automatismo del sistema, los menos retribuidos de los recursos serán los más deseados, con lo cual, conducirá a una senda de escasez relativa de los mismos que hará incre-

mentar aquellas retribuciones, disminuyendo, contrariamente, los que las tenían más elevadas. Ese sistema de vasos comunicantes, dice el modelo, se producirá de modo inexorable siempre que la relación se establezca en ausencia de interferencias; es decir, en libertad.

Estas consideraciones, y siempre que no sean erróneas, nos arrojarían en la otra alternativa, como la más probable. Es decir, que, quizá, el modelo real en el que se desenvuelve la actividad económica no es tan libre como podía suponerse.

Del análisis de la realidad, la asunción de esta hipótesis plantea pocas dudas a los teóricos de la economía y a los de la política económica. De un lado, el Estado aquél que pintaba Adam Smith en el libro V de la Riqueza de las Naciones (7), apenas sí ha existido en algún momento. Incluso dentro de la misma Escuela Clásica, hubo ya voces disonantes, como la de T. R. Malthus, acerca de la Deuda Pública, o la más radical de John S. Mill (8), para el que la intervención del Estado venía justificada por la necesidad de la reforma social, que se iniciaría en su modelo por la reforma del derecho de propiedad privada, derecho, sin embargo, de relevancia excepcional para otros miembros de la Escuela.

Si esto era así a finales del siglo XVIII y principios de XIX, el papel del Estado es sustancialmente más preponderante a finales del siglo XIX y todo el siglo XX. No sólo las tesis de la *Verrein für Sozialpolitik* calaron hondo en Alemania, sino que se

(7) Ver ADAM SMITH: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*; o bien la traducción española *Sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones*. Cualquier edición en ambos casos.

(8) Ver J. S. MILL: *Principles of Political Economy*; o su versión española titulada *Principios de Economía Política*. También cualquier edición es válida.

dejaron sentir sin necesidad de forcejeos excesivos en el resto de los países europeos y en los Estados Unidos de América. De todo ello, el resultado más perverso fue, sin duda, la responsabilidad, asumida por el Estado, careciendo de capacidad para ello, de control y aseguramiento del fenómeno económico nacional. Control, a la vez que protección, que le llevaría, sin escrúpulos, a adoptar medidas públicas que supondrían la segmentación del mercado con medidas proteccionistas, con el pretexto de proteger la actividad económica interior, dañada por la competencia de terceros países.

Así, aquellas prácticas proteccionistas propias del mercantilismo del XVI y XVII, en desuso casi generalizado, gracias a la fundamentación filosófica inicial en las tesis de David Hume y su estructuración en Adam Smith, cobran virtualidad convirtiéndose en regla general del comercio mundial, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX. Un ataque frontal a la libertad económica y, en ella, al libre movimiento de bienes, mercancías y servicios que aislará las economías, recluyéndolas en un mundo de ficción, lejos de los signos de productividad y eficiencia que son los que utiliza el mercado para asignar con el máximo provecho los recursos que, por naturaleza, son escasos. Los aranceles elevados vuelven a ser una realidad, convirtiéndose, de nuevo, en una fuente privilegiada de ingresos públicos.

Será en el último tercio del siglo pasado cuando se vuelvan a oír los acordes de una música liberalizadora, la cual, a través de diversas «rondas», primero bajo los auspicios del G.A.T.T. y después en el ámbito de la O.M.C., se materializa en progresivas rebajas arancelarias a las importaciones de mercancías, bienes y servicios. En definitiva, unas dosis de libertad que estaba reclamando el mercado y que hacían presagiar,

como así ocurrió, un incremento del mismo, tanto en volumen como en valor:

Sin embargo, la presumida liberalización se presentaba, analizando la realidad en toda su amplitud, con zonas sombrías que fueron despejándose por el tiempo y que acabaron configurando un cuerpo de referencia que conocemos como «Nuevo Proteccionismo». Éste, que venía a sustituir al proteccionismo de carácter arancelario, se presentaba, ya desde el inicio, con un ropaje diferente y con características bien distintas del anterior:

Frente a la transparencia del sistema arancelario en cuanto al nivel efectivo de protección, el Nuevo Proteccionismo muestra una extraordinaria opacidad, hasta el punto que sólo países con sofisticados sistemas estadísticos son capaces de decidir la cuantía que en sus economías supone la protección.

Además, un rasgo a destacar en este tipo de proteccionismo es la base discriminatoria sobre la que se asienta. No sólo se decide qué industria, actividad o producto se quiere proteger, sino que se determina el país o países de origen de donde procede la mercancía objeto de protección. De tal modo que sólo la mercancía específica, procedente de los países predeterminados, encontrará trabas insalvables para entrar en el mercado protegido. Trabas que podrán ser de carácter absoluto o que podrán, por el contrario, ser permisivas con unas cuantías determinadas. La determinación de la lista de países suele estar en función de los niveles competitivos de los salarios, siendo éste el fundamento más generalizado.

De ello se deduce una última característica que marca el contraste del Nuevo Proteccionismo respecto al proteccionismo arancelario: así como este último pretendía proteger las

economías débiles frente a las economías fuertes, el Nuevo Proteccionismo, por extraño que resulte, protege las economías de los países desarrollados frente a las de los países en vías de desarrollo. Expresiones como las de «dumping laboral» o protección de las rentas de los trabajadores nacionales, se han aplicado con profusión, habiendo sido esgrimidas, incluso, por los sindicatos de algunos países, sin duda, ante el peligro de perder votos en las elecciones sindicales y, con ello, poder dentro de las respectivas empresas o centros de trabajo.

De todo lo dicho, para nuestro propósito en este momento, surge un corolario: el mercado real en el que vivimos dista mucho de ser un mercado libre. Por el contrario, es un mercado de interferencias, de regulación, y de signos muy evidentes de un proteccionismo discriminatorio por origen que condena a unos países mientras da aliento a otros.

Estamos ante un caso de los que han ocupado la atención de Juan Pablo. «... Es necesario denunciar la existencia de unos *mecanismos* económicos, financieros y sociales, los cuales, aunque manejados por la voluntad de los hombres, funcionan de modo casi automático, haciendo más rígidas las situaciones de riqueza de los unos y de pobreza de los otros. Estos mecanismos, maniobrados por los países más desarrollados de modo directo o indirecto, favorecen, a causa de su mismo funcionamiento, los intereses de los que los maniobran, aunque terminan por sofocar o condicionar las economías de los países menos desarrollados. Es necesario someter en el futuro estos mecanismos a un análisis atento bajo el aspecto ético-moral» (9).

(9) JUAN PABLO II: «Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*», Roma, 30-12-1987, núm. 16.

No es el comercio, pues, el que daña al hombre y a su dignidad, sometiéndolo a carencias insufribles, sino, precisamente, la ausencia de un comercio libre por la que se entrega a la corrupción del sistema, el desarrollo de las relaciones comerciales entre unos países y otros, de tal modo que los mecanismos manejados por unos enriquecen a éstos y empobrecen a los que se consideran dependientes.

Pablo VI había afirmado que «la regla del libre cambio no puede seguir rigiendo ella sola las relaciones internacionales. Sus ventajas son sin duda evidentes cuando las partes no se encuentran en condiciones demasiado desiguales de potencia económica: es un estímulo del progreso y recompensa el esfuerzo. Por eso los países industrialmente desarrollados ven en ella una ley de justicia. Pero ya no es lo mismo cuando las condiciones son demasiado desiguales de país a país: los precios que se forman “libremente” en el mercado pueden llevar consigo resultados no equitativos» (10).

A nadie se le escapa que en condiciones de presión, de necesidad apremiante, de dependencia incontrolada, la libertad de elección se ve sensiblemente mermada y, en ocasiones, anulada. No cabe seguir defendiendo un comercio libre cuando al menos una de las partes se ve privada de las posibilidades de elección. En este sentido se ha pronunciado, de manera elocuente, la doctrina pontificia al afirmar que «el consentimiento de las partes, si están en situaciones demasiado desiguales, no basta para garantizar la justicia del contrato, y la regla del libre consentimiento queda subordinada a las exigencias del derecho natu-

(10) PABLO VI: «Carta Encíclica *Populorum Progressio*», Roma, 26-3-1967, núm. 58.

ral. Lo que era verdadero acerca del justo salario individual, lo es también respecto a los contratos internacionales: una economía de intercambio no puede seguir descansando sobre la sola ley de la libre concurrencia, que engendra también demasiado a menudo una dictadura económica» (11).

El realismo papal le permite ver los modos corruptos del mercado que, desde el fariseísmo de la libertad, encubren prácticas discriminatorias, constriñen las estructuras del propio mercado acumulando poder de imposición y, todo ello, no en uso de una libertad creíble y honesta, sino haciéndose valer las más de las veces de la propia estructura del poder político que, lejos de dirigirse por el camino del bien común de la colectividad, lo hace por la senda de la corrupción, con daño para sus conciudadanos a los que debería servir.

La historia nos muestra que junto a una práctica corrupta en un mercado, tanto a nivel individual como corporativo, existe siempre una autoridad que, o bien ha sido complaciente con la corrupción ajena, o ha participado activamente en la estructura y en los beneficios de la corrupción.

QUÉ PUEDE APORTAR EUROPA EN ESE ESCENARIO DE GLOBALIZACIÓN

Europa es un viejo continente en el que se han ido sucediendo culturas de rango distinto, siendo la más notable de ellas la que, con origen en unos veinticinco siglos atrás, hemos dado en llamar cultura greco-romana, impregnada de la tradi-

(11) PABLO VI: «Carta Encíclica *Populorum Progressio*», Roma 26-3-1967, núm. 59.

ción judeo-cristiana. Hasta en el medio físico resultaría difícil de explicar la presencia de templos y memoriales sin acudir al reconocimiento de lo que acabamos de mencionar, como tampoco sería posible definir las fuentes informadoras del Derecho sin acudir a aquella elocuencia del Derecho Romano, o marginar la filosofía de la Grecia clásica en la construcción del pensamiento filosófico moderno.

Dicho esto, la cuestión que nos planteamos, ante un mundo que se encamina a la globalización, es el papel que Europa pueda tener de transmisión de pensamiento y de experiencias para esa construcción de un pretendido mundo sin fronteras. Una transmisión en la que las alocuciones de difusión doctrinal pueden tener menos valor del que tuvieron en tiempos pretéritos. El mundo de hoy exige coherencia entre la expresión doctrinal y el quehacer personal.

Hoy se exige hacer realidad la advertencia de Jesús de que «en esto conocerán que sois mis discípulos...». En efecto, «el hombre contemporáneo «escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escucha a los que enseñan es porque dan testimonio» [Pablo VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), 41]. Hacen falta testimonios fuertes, personales y comunitarios, de vida nueva en Cristo. En efecto, no basta ofrecer la verdad y la gracia a través de la proclamación de la Palabra y la celebración de los Sacramentos; es necesario que sean acogidas y vividas en cada circunstancia concreta, en el modo de ser de los cristianos y de las comunidades eclesiales. Éste es uno de los retos más grandes que tiene la Iglesia en Europa al principio del nuevo milenio» (12).

(12) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 49.

Y es también el reto de la propia Europa si pretende desarrollar algún protagonismo en el contexto mundial, sirviendo a la comunidad con su experiencia y enriqueciéndose de la sociedad en esa permeabilidad que la comunicación y la comunión tienen para los que forman la gran familia humana unida por el signo del amor:

Pues bien, en ese servicio a una sociedad comprometida en el proyecto de globalización, el testimonio que puede deducirse de las experiencias vividas en el marco europeo presentan claros y oscuros de dimensión bien diferente.

Aspectos positivos

Entendemos por aspectos positivos, y tales merecen nuestro calificativo, aquellas experiencias, normas, estructuras o comportamientos que tiendan a reafirmar la dignidad de la persona humana, a hacerla más cívica, más participativa, más responsable y más comprometida, es decir, en otros términos, más solidaria.

Eran aquellos motivos de esperanza que movieron a los Padres sinodales a describir al final de sus trabajos: «Comprobamos con alegría la creciente *apertura* recíproca de los pueblos, la *reconciliación* entre naciones durante largo tiempo hostiles y enemigas, la ampliación progresiva del proceso unitario a los países del Este europeo. Reconocimientos, *colaboraciones* e *intercambios* de todo tipo se están llevando a cabo, de forma que, poco a poco, se está creando una cultura, más aún, una *conciencia europea*, que esperamos pueda suscitar, especialmente entre los jóvenes, un sentimiento de fraternidad y la voluntad de participación. Registramos como positivo el he-

cho de que todo este proceso se realiza según métodos *democráticos*, de manera pacífica y con un espíritu de libertad, que respeta y valora las legítimas diversidades, suscitando y sosteniendo el proceso de *unificación de Europa*» (13).

Sin duda, aspectos positivos son la reconciliación, la apertura, la acogida, la libertad, el espíritu democrático, como cauce para la manifestación de voluntad de los pueblos, lejos de mandatos explícitos o autoritarias imposiciones.

Aquí quisiéramos, pues, apuntar un primer elemento positivo para la aportación europea en ese mundo de globalización: el *espíritu democrático*. Ya sabemos que hoy no es patrimonio exclusivo de Europa, afortunadamente, y para el bien de los hombres, éste se comparte, en mayor o menor grado de perfección, por la práctica totalidad de los países desarrollados y por algunos de los que están en vías de desarrollo. Lo que sí estamos reclamando es el origen de la estructura política democrática que es claramente europea y, aunque así no lo hayan querido reconocer los artífices del texto constitucional europeo, con decidida implantación cristiana, pues la misma no tiene sentido, si no va ligada al propio concepto de dignidad de la persona humana, de la que emanan sus derechos inalienables y, de entre ellos, el derecho a la participación en el bien común, y a la construcción de la comunidad política.

Así lo tiene reconocido la Iglesia Católica, y por ello ha asumido su responsabilidad en el proceso de construcción de la nueva Europa. «De la concepción bíblica del hombre, Europa ha tomado lo mejor de su cultura humanista, ha encontra-

(13) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-(12003), núm. 12.

do inspiración para sus creaciones intelectuales y artísticas, ha elaborado normas de derecho y, sobre todo, ha promovido la dignidad de la persona, fuente de derechos inalienables. De este modo la Iglesia, en cuanto depositaria del Evangelio, ha contribuido a difundir y a consolidar los valores que han hecho universal la cultura europea.

Al recordar todo esto, la Iglesia de hoy siente, con nueva responsabilidad, el deber apremiante de no disipar este patrimonio precioso y ayudar a Europa a construirse a sí misma, revitalizando las raíces cristianas que le han dado origen» (14).

Es esa visión cristiana de la persona humana, titular de dignidad inalienable en la que se enmarcan los derechos fundamentales del hombre, la que configura el patrimonio máspreciado que Europa puede legar a un mundo que busca un camino de autenticidad en ese proceso de globalización. Por ello, «la Iglesia... en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos. Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía» (15).

En efecto, los derechos humanos no son el resultado de una simple convención, por solemne que ésta fuera y con independencia del número de países que la suscribieran. La Convención sólo puede reconocer la existencia de tales derechos que radican en la persona misma en cuanto que criatura

(14) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 25.

(15) CONCILIO VATICANO II: «Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*» (Roma, 7-12-1965), núm. 41.

creada a imagen del Creador; pero en modo alguno instaurarlos o concederlos.

Por ello, los Padres sinodales no han dudado en interpelar a los que asistimos a la construcción de Europa, tanto más cuanto mayor sea nuestra responsabilidad en dicha construcción: «Alzad la voz cuando se violen los *derechos humanos* de los individuos, de las minorías y de los pueblos, comenzando por el derecho a la libertad religiosa; reservad la mayor atención a todo lo que concierne a la *vida humana* desde su concepción hasta la muerte natural, y la *familia* fundada en el matrimonio: éstas son las bases sobre las que se apoya la casa común europea... afrontad, según la justicia y la equidad, y con sentido de gran solidaridad, el fenómeno creciente de las *migraciones*, convirtiéndolas en un nuevo recurso para el futuro europeo; esforzaos para que a los jóvenes se les garantice un futuro verdaderamente humano con el *trabajo*, la *cultura*, la *educación* en los valores morales y espirituales» (16).

Todo ello sólo puede garantizarse desde *una recta concepción de la persona humana*. Una persona que se siente llamada a su fin porque conoce bien su origen, y por ello abraza voluntariamente el proyecto de vida coherente con su propia existencia. Es bien cierto que el hombre nacido para el bien puede, en virtud de su libertad, elegir el mal —de otro modo no tendría capacidad de salvarse ni de condenarse—. Lo que no es menos cierto es que, cuando así elige, se está negando a sí mismo, pues la misma elección le deja sin razón de su existencia, el negar su origen y su destino. «Lo que está en juego es la *dignidad de la persona humana*, cuya defensa y pro-

(16) JUAN PABLO II, «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 115.

moción nos han sido confiadas por el Creador, y de las que son rigurosa y responsablemente deudores los hombres y mujeres en cada coyuntura de la historia» (17).

Es en ese sentido de dignidad y en su reconocimiento donde enraíza la razón de ser de toda obra social, de toda estructura jurídica que implique reconocimiento de derechos o acciones políticas en beneficio del hombre y de la sociedad. Por ello, y por generalización de lo que acabamos de decir, cabe hablar sin error de la *dignidad de Europa*, como estructura que se construye desde el más escrupuloso reconocimiento de la dignidad de todos y cada uno de los hombres y mujeres singulares, no sólo de aquellos que la habitan en un momento histórico determinado, sino de toda la humanidad, con un testimonio más exigente si cabe, cuando contemplamos a los hermanos que viven en países de necesidad materiales y no menos de necesidad espiritual.

En este aspecto, la humanidad, y Europa en concreto, se juega su propio modelo de convivencia y el futuro de su específico proyecto comunitario. Con gran claridad lo expresa el Papa Juan Pablo II cuando afirma: «... se trata... de devolver a Europa su verdadera dignidad, que consiste en ser un lugar donde cada persona ve afirmada su incomparable dignidad» (18). Y este objetivo es tarea común de todos y cada uno de los europeos, pues Europa será lo que los europeos decidan que sea. Sería ilusorio, además de irresponsable, suponer que la edificación de Europa, en todas sus dimensiones,

(17) JUAN PABLO II: «Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*» (Roma, 30-12-1987), núm. 47.

(18) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 96.

pertenece o bien al orden espontáneo, o bien al concurso de fuerzas extrañas en las que las personas que conforman la Europa de hoy poco o nada tienen que decir:

La Europa que necesita mostrar un testimonio para un mundo globalizado es la que se presenta como una comunidad de gentes. Atrás quedaron, por fortuna de su quiebra, aquellos proyectos sociales con ausencia de personas, como también quedan lejos, por razones semejantes, los proyectos individualistas con desconsideración plena a la intrínseca sociabilidad del hombre, pues, a la postre, fue creado para vivir en sociedad. «La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es, y debe ser, la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. La vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental. Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación» (19).

La Europa por la que luchamos muchos cristianos es, precisamente, la Europa de los valores comunitarios en los que resplandezca la centralidad de la persona humana y su dignidad; y ello sin menospreciar los grandes logros en la esfera económica y monetaria que, sin duda, sirven y colaboran al bienestar de las gentes, remediando su necesidad. Entendemos una Europa «como comunidad de gentes y pueblos, comunidad solidaria en la esperanza, no sometida exclusivamente a

(19) CONCILIO VATICANO II: «Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*» (Roma, 7-12-1965), núm. 25.

las leyes del mercado, sino decididamente preocupada por salvaguardar también la dignidad del hombre en las relaciones económicas y sociales» (20).

Una Europa abierta y acogedora, pues somos conscientes de que nos espera la bienaventuranza si dimos de comer al hambriento, si vestimos al desnudo, si alojamos al que carecía de hogar. «Decir “Europa” debe querer decir “apertura”. Lo exige su propia historia, a pesar de no estar exenta de experiencias y signos opuestos: “En realidad, Europa no es un territorio cerrado o aislado; se ha construido yendo, más allá de los mares, al encuentro de otros pueblos, otras culturas y otras civilizaciones” [*Carta a los participantes en la Asamblea Plenaria del Consejo de las Conferencias episcopales de Europa* (16 de octubre de 2000), 7]. Por eso debe ser un *Continente abierto y acogedor*, que siga realizando en la actual globalización no sólo formas de cooperación económica, sino también social y cultural» (21).

La apertura, cuando es de corazón, es garantía de humanidad. También, ante un proyecto de globalización de gran alcance, Europa tiene la ocasión de mostrar la evidencia de ese corazón abierto, precisamente, en un momento en el que diez nuevos países se han incorporado como miembros de la Unión y algunos otros esperan, en su condición de candidatos, el pronunciamiento para su aceptación.

Sería un error, además de una perversidad, tratar de imponer fórmulas contradictorias con la historia y el sentir de estos

(20) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 87.

(21) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 111.

pueblos, en aras de una mayor uniformidad. El respeto a los orígenes es, sin duda, una exigencia para el buen hacer de la construcción europea. De no ser así, el proyecto europeo, lejos de constituir una comunidad de gentes como proponemos, quedará limitado a la ampliación fronteriza de un espacio geográfico previo.

El mundo, ese al que le estamos vendiendo el proyecto de globalización, adolece del vicio de la autocomplacencia y de la imposición, careciendo, casi en absoluto, de la virtud del respeto y de la comprensión. Por ello no es de extrañar el elevado número de conflictos, étnicos o religiosos unos, de detentación simple del poder, otros. Europa, por tradición, tiene la oportunidad de mostrar en este momento un camino diferente para las relaciones entre personas, más acorde con la voluntad del Creador. Nos referimos al camino de la paz que, como bien sabemos, va más allá de la simple ausencia de conflictos, aunque precisa la eliminación de éstos.

Lo que tratamos de decir es que «Europa, con todos sus habitantes, ha de *comprometerse incansablemente a construir la paz* dentro de sus fronteras y en el mundo entero. A este respecto, se debe recordar, “de una parte, que las diferencias nacionales han de ser mantenidas y cultivadas como fundamento de la solidaridad europea y, de otra, que la propia identidad nacional no se realiza si no es en apertura con los demás pueblos y por la solidaridad con ello” [II Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos, *Instrumentum laboris*, n. 85]» (22).

(22) JUAN PABLO II, «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 112.

En estos momentos de angustia para mucha parte de la población del mundo, el compromiso europeo por la paz sería, sin duda, el mejor servicio que el viejo continente podría ofrecer a la causa del hombre, de su humanidad, del reconocimiento de su dignidad. Una dignidad y una paz que no permiten imposiciones ni uniformismos, más allá de lo que la racionalidad propia de cada situación pueda tolerar y aconsejar:

Por eso, el modelo europeo puede aportar al mundo una experiencia de extraordinario valor: la que brota de la *unidad desde la diversidad*. El Concilio Vaticano II fue terminante en este aspecto, aportando la luz necesaria para iluminar la acción en cualquier construcción política que, por definición, implica convivencia. «El cristiano debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aun agrupados, defienden lealmente su manera de ver... nunca, sin embargo, está permitido anteponer intereses propios al bien común» (23).

La propia Iglesia Católica es un magnífico ejemplo de unidad desde la diversidad. Cada Iglesia particular posee, como no podría ser de otro modo, rasgos que la caracterizan, que la singularizan y distinguen de otras Iglesias particulares, dentro, sin embargo, de la Catolicidad única que acoge, alberga y sustenta a la Iglesia Universal. La misma Europa ha sido capaz de olvidar rencillas históricas y enfrentamientos crueles entre sus pueblos, para ensalzar lo que de común hay entre todos ellos con el fin de construir su Unión. Ese ejemplo de asunción de la diversidad para, sobre ella, edificar un proyecto de unidad, es el que Europa debe consolidar y ofrecer al mundo como ex-

(23) CONCILIO VATICANO II: «Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*» (Roma, 7-12-1965), núm. 75.

perencia, y no sólo como planteamiento teórico de fácil proclamación.

Dirá Juan Pablo II que, aunque Europa «se haya formado como una realidad muy diversificada, ha de construir un modelo nuevo de unidad en la diversidad, comunidad de naciones reconciliada, abierta a los otros continentes e implicada en el proceso actual de globalización» (24).

Lo que decimos para los países que pueden desear su integración y para todos aquellos que no pretendiéndolo pueden sumarse a la esperanza de un mundo mejor, más respetuoso, más solidario, capaz de vivir en paz, es aplicable también a las personas, que de forma individualizada se ven obligadas a abandonar el lugar que les vio nacer en busca de mejores oportunidades para sus vidas y la de sus familias. La inmigración es hoy, en Europa, un hecho incontrovertible, bien de los propios países europeos, que muestran movimientos migratorios con una intensidad y rapidez, como quizá no se hayan conocido antes, bien de terceros países que, carentes de lo más necesario, buscan solución a sus necesidades con riesgo, en ocasiones, de la propia vida. También ahí Europa puede ser un punto de referencia para los movimientos que se originan en otras direcciones bien diferentes. «Es necesario tratar de individuar posibles formas de *auténtica integración* de los inmigrantes acogidos legítimamente en el tejido social y cultural de las diversas naciones europeas.

Esto exige que no se ceda a la indiferencia sobre los valores humanos universales y que se salvaguarde el propio patri-

(24) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 109.

monio cultural de cada nación. Una convivencia pacífica y un intercambio de la propia riqueza interior harán posible la edificación de una Europa que sepa ser casa común, en la que cada uno sea acogido, nadie se vea discriminado y todos sean tratados, y vivan responsablemente, como miembros de una sola gran familia» (25).

Europa, por otro lado, está obligada, por su tradición cristiana —y aun considerando la mezquindad injusta y en contradicción con la propia historia, de algunos políticos europeos— a manifestarse generosa en la *práctica de la virtud de la solidaridad*. Tanto entre los más próximos como con los más alejados. Si siempre hay ocasión para mostrarse solidarios, el momento histórico de comienzos del siglo XXI es especialmente propicio para ello.

Hemos dicho antes que Europa significa *apertura*. Ello implica que «no puede ni debe desinteresarse del resto del mundo; por el contrario, debe ser plenamente consciente de que otros países y otros continentes esperan de ella iniciativas audaces, para ofrecer a los pueblos más pobres los medios para su desarrollo y su organización social, y para construir un mundo más justo y más fraterno» [*Carta a los participantes en la Asamblea Plenaria del Consejo de las Conferencias episcopales de Europa* (16 de octubre de 2000), 7]. Para realizar adecuadamente esto será necesaria «una reorientación de la cooperación internacional, con vistas a una nueva cultura de la solidaridad. Pensada como germen de paz, la cooperación no puede reducirse a la ayuda y a la asistencia, menos aún buscando las ventajas del rendimiento de los recursos puestos a disposición. Por el contrario,

(25) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 102.

la cooperación debe expresar un compromiso concreto y tangible de solidaridad, de modo que convierta a los pobres en protagonistas de su desarrollo y permita al mayor número posible de personas fomentar, dentro de las circunstancias económicas y políticas concretas en las que viven, la creatividad propia del ser humano, de la que depende también la riqueza de las naciones» [*Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz del año 2000* (8 de diciembre de 1999), 17] (26).

Pero, es más, si cabe: «... Europa debe convertirse en *parte activa en la promoción y realización de una globalización “en la” solidaridad*. A ésta, como una condición, se debe añadir una especie de *globalización “de la” solidaridad* y de sus correspondientes valores de equidad, justicia y libertad...» (27). Una solidaridad que, como virtud cristiana, implica compromiso y empeño, no simplemente conmiseración lastimera, que poco o nada aporta para remediar la situación precaria de aquél que reclama a nuestra puerta, como hacía Lázaro, nuestra acción solidaria. La solidaridad no deja espacio para la duda ni para la tibieza. Ésta, supone, «*la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común*; es decir, por el bien de todos y cada uno, porque todos somos verdaderamente responsables de todos» (28).

En el acervo histórico de nuestra Europa, y con independencia de que algunos prefieran desconocerlo, ese sentido de solidaridad ha sido la nota destacable en acciones de no po-

(26) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 111.

(27) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 112.

(28) JUAN PABLO II: «Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*» (Roma, 30-12-1987), núm. 38.

cos países para llevar la fe, la cultura, los procedimientos para el desarrollo, etc. Hoy, el mundo requiere de nuevo ese empeño por el bien común, lejos de los negocios o acciones puntuales interesadas que desvirtúan, por sí mismas, cuando no contradicen, el mínimo atisbo de solidaridad.

La Europa de la solidaridad, sin embargo, no puede entrar en conflicto con la visión antropológica que el cristianismo ha ofrecido a la humanidad y que se concreta en la primacía de la persona humana y su dignidad. Es esa primacía la que no permite su subordinación a cualquier otra persona, estructura o institución. El Concilio Vaticano II es concluyente en esa superioridad de la persona humana, de cada persona humana, sobre todo lo creado. «No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón... y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino» (29).

Es ese protagonismo que el hombre tiene por su propia naturaleza lo que hace que afirmemos, como norma de buen gobierno, algo que ya estaba consagrado en la Doctrina Social de la Iglesia, y también recogido en la doctrina económica: la necesaria *observancia del principio de subsidiariedad*, como norma de regulación de las relaciones entre la persona y las instituciones; gobiernos locales, gobiernos nacionales o autoridad supranacional.

(29) CONCILIO VATICANO II: «Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*», (7-12-1965), núm. 14

Ya lo había proclamado León XIII: «No hay por qué inmiscuir la providencia de la república, pues que el hombre es anterior a ella y, consiguientemente, debió tener por naturaleza, antes de que se constituyera con unidad política alguna, el derecho de velar por su vida y por su cuerpo» (30). Lo reafirmaría después su sucesor Pío XI al decir: «Como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos» (31).

Hay que pensar que la persona humana es la única criatura de la Creación que es querida por sí misma, por el Creador. Ese indubitado reconocimiento de superioridad, que se muestra con magnitud elocuente por ser imagen de Dios, le antepone a cualquier iniciativa externa, que sólo será admisible cuando, colaborando a su bien, venga a dotarla de una capacidad de ejecución de la que carecería la persona singularmente considerada.

El principio de subsidiariedad estaba ya en el pensamiento de la Escuela Clásica de la Economía. Conviene recordar los pasajes que, en el Libro V de la Riqueza de las Naciones, dedica Adam Smith a la tercera función del Estado: «La tercera y

(30) LEÓN XIII: «Carta Encíclica *Rerum Novarum*» (15-5-1891), núm. 6.

(31) PÍO XI: «Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*» (Roma, 15-5-1931), núm. 79.

última obligación del soberano o del Estado es la que se refiere a la erección y mantenimiento de aquellas instituciones públicas y de aquellas obras públicas que, pese a ser ventajosas en alto grado para toda la sociedad, son, sin embargo, de tal naturaleza, que el beneficio no puede, en modo alguno, compensar el gasto a cualquier individuo o reducido grupo de individuos, y por ello no puede esperarse que las erijan o mantengan un sujeto o grupo de sujetos» (32).

Una obligación del Estado o del Soberano que deviene, exclusivamente, de la inexistencia de la actividad del sujeto privado, bien por incapacidad o por inviabilidad económica, según las circunstancias de la obra pública, pero siempre con ese doble requisito: de un lado, la utilidad del bien; de otro, no haber sido acometido por los particulares.

En análogo sentido se manifiesta también J. M. Keynes cuando dice: «El Estado no debe hacer las cosas que los individuos ya hacen, y hacerlas un poco mejor o un poco peor, sino hacer aquellas cosas que, por el momento, no se hacen» (33). También, pues, quien después del año 1936 sería considerado como un férreo estatalista, en el año 1926 asume con nitidez máxima el principio de subsidiariedad.

Un principio de subsidiariedad integrado también en la filosofía política de la Comunidad Europea para las relaciones entre la Comunidad y los Estados. «La Comunidad actuará

(32) ADAM SMITH: «An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations», *Liberty Classics*. Indianapolis, 1981. Libro V, Cap. I, parte III, pág. 723.

(33) J. M. KEYNES: «The End of Laissez-Faire», en *Laissez-Faire and Communism*, New York, New Republic Inc., 1926, pág. 67.

dentro de los límites de las competencias que le atribuye el presente Tratado y de los objetivos que éste le asigna.

En los ámbitos que no sean de su competencia exclusiva, la Comunidad intervendrá, conforme al principio de subsidiariedad, sólo en la medida en que los objetivos de la acción pretendida no puedan ser alcanzados de manera suficiente por los Estados miembros, y, por consiguiente, puedan lograrse mejor, debido a la dimensión o a los efectos de la acción contemplada, a nivel comunitario» (34).

La Comunidad Europea, si asume el compromiso que le corresponde, por historia y por desarrollo económico y social, deberá mostrar de forma inequívoca a un mundo en globalización, que no se puede sofocar la iniciativa ni el interés de personas y países, sino que, siendo éstos protagonistas de su desarrollo, por derecho propio, deberá buscar modos de cooperación que potencien aquellas iniciativas y las hagan fructificar en beneficio de quienes las ejercen.

Finalmente, todo ello debe realizarse como parte integrante del *compromiso por el bien común*; es decir, el bien de todos y de cada uno de los individuos. No cabe compromiso con el bien común si ni siquiera se está comprometido con la comunidad, como tal. Para dirigirse al bien común es necesario que, con carácter previo, sustituyamos el «yo» privativo y excluyente, por el «nosotros» como signo de fraternidad y de comunidad en el proyecto de vida en sociedad. Implica, con aquel carácter; asumir la convivencia como un valor; del que resalta, como consecuencia lógica, la interdependencia. En ese esque-

(34) Tratado Constitutivo de la Comunidad Europea (Roma, 25-3-1957), art. 5.

ma, la cooperación desplaza a la competencia agresiva trazando un camino de oportunidades para el bien.

Hoy, resulta imprescindible en nuestra Europa fomentar esa consagración al bien común, con todos los esfuerzos, eliminando egoísmos que siempre concluyen en el conflicto, con daño apreciable para la comunidad en su conjunto. «... Es de capital importancia “suscitar y apoyar vocaciones específicas al servicio del bien común: personas que, a ejemplo y con el estilo de los que se ha llamado ‘padres de Europa’, sepan ser artífices de la sociedad europea del porvenir, fundándola en las bases sólidas del espíritu” [II Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos, *Instrumentum laboris*, n. 82]» (35).

Una visión y un compromiso con el bien común que, como no puede ser de otro modo, exige grandes dosis de generosidad y de entrega, no sólo con el más próximo, sino también con el alejado que, o bien permanece en su país sufriendo las carencias que el mismo le impone, o bien asume el riesgo de abandonar la tierra que le vio nacer, en busca de soluciones de vida que aquélla no le ofrece.

Estamos diseñando un mundo sin fronteras. Hemos optado por un mundo global con la esperanza de que esa globalización nos acercará a un mundo mejor; mejor para todos. En esa globalización, junto al libre movimiento de bienes, mercancías, servicios y recursos financieros, es el movimientos de personas el que adquiere relieve singular. Los movimientos migratorios están siendo un hecho incontrovertible que, masivamente, desplaza a personas y familias de sus lugares de origen

(35) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 41.

a aquellos en los que, llevados de la esperanza, esperan una vida con menos carencias.

De aquí que hoy se requiera ampliar el concepto de bien común, a ese mundo global que estamos construyendo, en los que la capacidad de acoger a los inmigrantes se convertirá en un reto sustantivo. «Ante el fenómeno de la inmigración, se plantea en Europa la cuestión de su capacidad para encontrar formas de *acogida y hospitalidad* inteligentes. Lo exige la visión “universal” del bien común: hace falta ampliar las perspectivas hasta abarcar las exigencias de toda la familia humana. El fenómeno mismo de la globalización reclama apertura y participación, si no quiere ser origen de exclusión y marginación, sino más bien de participación solidaria de todos en la producción e intercambio de bienes» (36).

Aspectos negativos

Junto a aquellas notas descritas que, con gran imperfección, podrían marcar una senda de imitación, sirviendo de ejemplo para países más jóvenes y para experiencias de unificación, la vieja Europa presenta también razones para la contricción, confesando públicamente no pocos vicios sociales, presentes en el hombre medio europeo, y que constituyen motivos de alejamiento, no sólo con terceros países, sino en el propio seno de la llamada Unión Europea.

Resulta difícil ordenar estos vicios pues, por su naturaleza, están todos implicados con todos en un a modo de tela de

(36) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 101.

araña que envuelve y sofoca al hombre. Quizá el más generalizado de todos ellos, y el que está en la base de todos los demás, es el extraordinario *individualismo* que preside el actuar humano de una Europa que, si aún está cerca su vida de conflictos y de precariedad, ha conseguido un estado de bienestar que le ha hecho olvidar aquellas épocas en las que el hombre siente la necesidad del hombre y, por encima de todo, la necesidad de Dios.

Ese individualismo, a la vez que se muestra en un recrearse en sí mismo, se representa también en un olvido de los demás. En esa falta de solidaridad que denunciaba Juan Pablo II. «Junto con la difusión del individualismo, se nota un decaimiento creciente de la solidaridad interpersonal: mientras las instituciones asistenciales realizan un trabajo benemérito, se observa una falta del sentido de solidaridad, de manera que muchas personas, aunque no carezcan de las cosas materiales necesarias, se sienten más solas, abandonadas a su suerte, sin lazos de apoyo afectivo» (37).

El individualismo, por olvido del compromiso que a cada uno corresponde en la consecución del bien común, del bien de toda la familia humana, llega a aceptar como natural lo que es contrario a la propia naturaleza humana, haciendo del «yo» el único mundo existente que vive y muere despreocupado de quienes le rodean. La urgencia de la situación estuvo ya marcada en el Concilio Vaticano II: «La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente indi-

(37) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 8

vidualista. El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a las instituciones, así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre» (38).

El individualismo es lo que se opone a la comunión. El ateosoramiento individual priva de sentido a cualquier proyecto de comunidad. El sentido de individualidad, que no de singularidad, es contradictorio con el propio perfil de la Comunidad Europea y, más aún, de ésta como fermento para una sana globalización.

Lo que el Papa auguraba para las Iglesias es de directa aplicación para los miembros de la vieja Europa que queremos participar en ese mundo global, contribuyendo a que sea mejor. Decía el Papa: «Ante las insistentes tentaciones de división y contraposición, la diversas Iglesias particulares en Europa, bien unidas al Sucesor de Pedro, han de esforzarse en *ser verdaderamente lugar e instrumento de comunión* de todo el Pueblo de Dios en la fe y en el amor. Cultiven, por tanto, un clima de caridad fraterna, vivida con radicalidad evangélica en el nombre de Jesús y de su amor; desarrollen un ambiente de relaciones de amistad, de comunicación, corresponsabilidad, participación, conciencia misionera, disponibilidad y servicialidad; estén animadas por actitudes recíprocas de estima, acogida y corrección (cf. *Rm* 12, 10; 15, 7-14), de servicio y ayuda (cf. *Ga* 5, 13; 6, 2), de perdón mutuo (cf. *Col* 3, 13) y edificación de unos con otros (cf. *I Ts* 5, 11)» (39).

(38) CONCILIO VATICANO II: «Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*» (Roma, 7-12-1965), núm. 30.

(39) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 28.

Desde el individualismo, al haber perdido la dimensión trascendente del hombre y de su proyecto congruente de vida, surge, con fuerza inusitada, su principal aliado: el materialismo. El olvido de los valores espirituales, y en todo caso la pérdida del umbral de humanidad que distingue a todos los hombres, en cuanto que tales, arroja a éstos en los brazos de los bienes, del goce, de la satisfacción de las necesidades y deseos físicos y, con ellos, a la entrega a lo efímero, a lo consumible, a lo corruptible.

Resulta de dureza extrema, pero parece poderse afirmar que nuestra Europa, esa que pretende ser modelo de civilización, es hoy, simplemente, la Europa de los bienes, de la riqueza, de la abundancia, al menos, para algunos de los europeos. En modo alguno, la Europa del compartir, la de la solidaridad, la del empeño por el bien de todos y de cada uno. «La Europa de hoy, en cambio, en el momento mismo en que refuerza y amplía su propia unión económica y política, parece sufrir una profunda crisis de valores. Aunque dispone de mayores medios, da la impresión de carecer de impulso para construir un proyecto común y dar nuevamente razones de esperanza a sus ciudadanos» (40).

Los europeos, parece que hemos olvidado que «para los creyentes, Jesucristo es la esperanza de toda persona porque *da la vida eterna...* Así nos enseña cómo el verdadero sentido de la vida del hombre no queda encerrado en el horizonte mundano, sino que se abre a la eternidad... la nueva Europa necesita descubrir sus propias raíces últimas. En este contexto, los que se inspiran en los valores evangélicos tienen un papel

(40) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 108.

esencial que desempeñar, relacionado con el sólido fundamento sobre el cual se ha de edificar una convivencia más humana y más pacífica porque es respetuosa de todos y de cada uno» (41).

Esa convivencia más humana, más pacífica y más respetuosa sólo es posible en un mundo global en el que el predominio de la persona humana esté asegurado. En el que las condiciones materiales de vida, no negándoles un ápice de su importancia, están relegadas a la mayor dignidad de la persona y a su reconocimiento en la estructura social. No cabe sociedad sin personas y, por tanto, no cabe orden social, no cabe estructura posible de una comunidad organizada sin el reconocimiento de esta prevalencia, y ello porque desde el origen, así fue la voluntad de Dios. En palabras del Concilio Vaticano II: «El orden social... y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario... El orden social hay que desarrollarlo a diario, fundarlo en la verdad, edificarlo sobre la justicia, vivificarlo por el amor. Pero debe encontrar en la libertad un equilibrio cada día más humano. Para cumplir estos objetivos hay que proceder a una renovación de los espíritus y a profundas reformas de la sociedad» (42).

Lo contrario, está más cercano de unas relaciones selváticas que de una sociedad humana. Cuando la competitividad es el único lenguaje, cuando la convivencia se presenta imposible

(41) JUAN PABLO II: «Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa*» (Roma, 28-6-2003), núm. 21.

(42) CONCILIO VATICANO II: «Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*» (Roma, 7-12-1965), núm. 26.

como consecuencia de la imposibilidad de compartir; cuando la vida de unos aniquila la de otros, nos estamos alejando de un modelo humano de sociedad. En ese camino fertilizará, con el fermento de la escasa solidaridad, un elemento que no por familiar deja de ser menos preocupante: el *proteccionismo*.

Generalmente, hablamos de él como un fenómeno sobrevenido, de carácter estrictamente económico y natural en un juego poco transparente en el comercio mundial. Pero el proteccionismo es algo más profundo, que enraíza en el propio egoísmo humano. El proteccionismo se instaure para dar prioridad a los bienes, mercancías y servicios propios, frente a los ajenos. El proteccionismo es diferenciador y, como tal, discrimina entre las actividades que ejercen personas que por naturaleza son iguales.

Vendido, socialmente, como un instrumento para proteger las rentas de los trabajadores contra los productos de países de menor coste, lo que el proteccionismo implica es la preferencia por las condiciones de vida de unos —en estos momentos de los más ricos—, frente a las posibilidades de los otros —los más pobres—. Europa, cual el fariseo del Evangelio, predica un mundo global, ausente de fronteras, donde los recursos se asignarán siguiendo la ley económica de la eficiencia, a la vez que practica, con insistencia y amplitud desmesurada, restricciones al comercio mundial, en un intento de proteger su agricultura y buena parte de sus actividades industriales.

El proteccionismo es el instrumento contrario a la globalización. La globalización implica apertura —ya hemos dicho que no sólo de bienes—, cuando el proteccionismo se basa en el aislamiento, en el cierre de nuestras economías y de nuestra sociedad a las aportaciones de quienes, formando par-

te también de la familia humana, por su origen, no son llamados a compartir la mesa de quienes forman parte de la vieja Europa.

Proteccionismo y solidaridad, proteccionismo y fraternidad o, simplemente, proteccionismo y humanidad, son notas irreconciliables.

Corolario

Europa está en condiciones de aportar a la humanidad una historia multiseccular en la que se han sucedido los períodos de gloria con los de ignominia, las épocas de euforia con las de depresión. Europa, hoy, a la luz de su tradición cristiana, tiene la responsabilidad de mostrar a la humanidad la posibilidad cierta de construir un mundo más fraterno, ausente de confrontación, en el que la tarea de compartir tendrá que ser la de más frecuente uso.

Los europeos de hoy nos sabemos pecadores, reconocemos los vicios que impiden un mundo mejor; también entre nosotros mismos, pero de su confesión se deduce el propósito de nuestra enmienda para trabajar con el resto de los hombres y de las mujeres que forman la familia humana para, conjuntamente, ser capaces de construir una ciudad más digna del hombre.

Construir un mundo en el que el hombre se sienta en comunidad, despojándose de la carga que le impide caminar por el camino recto de la justicia, de la paz y del bien; y en esta tarea, tanto más empeño, cuanto más global y comprensivo de todos los hijos de Dios, sin distinciones ni discriminación.

BIBLIOGRAFÍA

- ACTA ÚNICA EUROPEA. Luxemburgo y La Haya, 1-7-1987.
- AHJJADO QUINTILLÁN, MANUEL: *Historia de la unidad europea: desde los precedentes remotos a la ampliación al Este*, Pirámide, Madrid, 2000.
- ALCIDI, Cintia, y MANZOCCHI, Stefano: *Transition without accession: the effects of differential integration on trade and welfare in Europe*, Centre for European Policy Studies (CEPS), Brussels, 2001.
- ALESINA, Alberto F.; ANGELONI, Ignacio, y SCHUKNECHT, Ludger: *What does the European Union do?*, Centre for Economic Policy Research (CEPR), London, 2002.
- ANDERSON, Malcom, y APAP, Joanna: *Striking a balance between freedom, security and justice in an enlarged European Union*, Centre for European Policy Studies (CEPS), Brussels, 2002.
- ARROW, K.: *Social Choice and Individual Values* (segunda edición), Yale University Press, 1963.
- BALTAS, Nicholas C.: «European Union Enlargement: an historic milestone in the process of European integration», *Atlantic Economic Journal*, v. 29, n. 3, sept. 2001, págs. 254-265.
- BELTRÁN, L.: *Cristianismo y Economía de Mercado*, Unión Editorial, Madrid, 1986.
- BHAGWATI, J.: «The Pure Theory of International Trade: a Survey», *Economic Journal*, 1964.
- BOMBERG, Elizabeth, y STUBB, Alexander C. G. (edits.): *European Union: how does it work?*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- COMUNIDADES EUROPEAS. COMITÉ ECONÓMICO Y SOCIAL: «Dictamen sobre *La gobernanza europea - Un Libro Blanco*», Comunidades Europeas, Oficina de Publicaciones Oficiales, Luxemburgo, 2002.
- COMISIÓN: *La estrategia de Lisboa: hacer realidad el cambio. Comunicación de la Comisión al Consejo Europeo de primavera en Bar-*

- celona, Comunidades Europeas, Oficina de Publicaciones Oficiales, Luxemburgo, 2002.
- COMISIÓN: *Un proyecto para la Unión Europea*, Comunidades Europeas, Oficina de Publicaciones Oficiales, Luxemburgo, 2002.
- CONCILIO VATICANO II: «Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*», Roma, 7-12-1965.
- CRYSOCHOOU, Dimitris N.: *Theory and reform in the European Union*, Manchester University Press, Manchester, 2003.
- DEMBINSKI P. H.: «The New Global Economy: Emerging Forms of (Inter) Dependence». E. MALINVAUD y L. SABOURIN (Ed.): *Globalization. Ethical and Institutional Concerns*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2001.
- DENZA, Hielen: *The intergovernmental pillars of the European Union*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- DIABRÉ, Z.: «Globalisation and Poverty: Potentials and Challenges». E. MALINVAUD y L. SABOURIN (Ed.): *Globalization. Ethical and Institutional Concerns*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2001.
- GIANNETTI, Mariassunta: «The effects of integration on regional disparities: convergence, divergence or both?», *European Economic Review*, v. 46, n. 3, mar: 2002, págs. 539-567.
- HARROD, R. F.: *International Economics*, Nisbet, Londres, 1933.
- HEINEMANN, Friedrich: «The political economy of EU enlargement and the Treaty of Nice», *European Journal of Political Economy*, v. 19, n. 1, mar: 2003, págs. 17-31.
- HOLMES, Martin: *European integration: scope and limits*, Palgrave, Houndmills, 2001.
- INGHAM, Hilary y INGHAM, Mike (edits.): *EU expansion to the East: prospects and problems*, Edward Elgar, Cheltenham, UK, 2002.
- JUAN XXIII: «Carta Encíclica *Mater et Magistra*», Roma, 15-5-1961.
- «Carta Encíclica *Pacem in Terris*», Roma, 11-4-1963.

- JUAN PABLO II: «Carta Encíclica *Centesimus Annus*», Roma, 1-5-1991.
— «Carta Encíclica *Laborem Exercens*», Roma, 14-9-1981.
— «Carta Encíclica *Redemptor Hominis*», Roma, 4-3-1979.
— «Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Sociales*», Roma, 30-12-1987.
— «Exhortación Apostólica *Postsinodal Ecclesia in Europa*», Roma, 28-6-2003.
- LEÓN XIII: «Carta Encíclica *Rerum Novarum*», Roma, 15-5-1891.
- MALINVAUD, E. y SABOURIN, L. (ed.): *Globalization. Ethical and Institutional Concerns*, The Pontifical Accademy of Social Sciences, Vatican City, 2001.
- MEADE, J. E.: *The Theory of Custom Unions*, North-Holland, Amsterdam, 1955.
- MINNERATH, R.: «La globalisation et l'éthique ou l'ethique de la globalisation?», E. MALINVAUD y L. SABOURIN (Ed.): *Globalization. Ethical and Institutional Concerns*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2001.
- NUGENT, Nelly: *The government and politics of the European Union*, Macmillan, London, 2003.
- PABLO VI: «Carta Encíclica *Populorum Progressio*», Roma, 26-3-1967.
— «Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*», Roma, 14-5-1971.
— «Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*», Roma, 8-12-1975.
- PIÓ XI: «Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*», Roma, 15-5-1931.
- POLLACK, Mark A.: *The engines of the European integration: delegation, agency, and agenda setting in the EU*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- RAGA, José T.: «Hacia una sociedad globalizada y plural; el papel de los cristianos», en *Globalización y solidaridad (II). La inmigración, desafío cultural*, Comisión Diocesana Justicia y Paz, Arzobispado de Valencia, Valencia, 2002, págs. 111-146.

- «La dimensión Internacional de la Economía», en *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos/Fundación Pablo VI, Madrid, 1993.
 - «How could a WTO agreement on direct foreign investment help the poorest countries», en *Responsabilité de l'Europe pour le développement mondial: marchés et institutions après Seattle*. Actes du deuxième Congrès Social de la COMECE (Bruxelles, 31 mars au 1^{er} avril 2000), Bruylant-Academia, Louvain-la-Neuve, 2001.
 - «El comercio de mercancías y los flujos financieros: consecuencias en las economías de los países subdesarrollados», CORINTIOS XIII, núm. 96, octubre-diciembre, 2000.
- RAMÍREZ, M. M.: «Globalisation and the Common Humanity: Ethical and Institutional Concerns», E. MALINVAUD y L. SABOURIN (Ed.): *Globalization. Ethical and Institutional Concerns*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2001.
- RICARDO, D.: *On the Principles of Political Economy and Taxation*, Sraffa-Dobb (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1953.
- SALVATORE, Dominick: «The problem of transition, EU enlargement, and globalization», *Empirica: Journal of Applied Economics and Economic Policy*, v. 28, n. 2, 2001, págs. 137-157.
- SCHOOYANS, M.: «L'ONU et la Globalisation», E. MALINVAUD y L. SABOURIN (Ed.): *Globalization. Ethical and Institutional Concerns*, The Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2001.
- Smith, Julie: «Enlarging the European Union», *Journal of Common Market Studies*, v. 39, annual review, sept. 2001, págs. 115-119.
- TRATADO CONSTITUTIVO DE LA COMUNIDAD ECONÓMICA EUROPEA, Roma, 25 de marzo de 1957.
- TRATADO CONSTITUTIVO DE LA COMUNIDAD ECONÓMICA EUROPEA DEL CARBÓN Y DEL ACERO, París, 18 de abril de 1951.
- TRATADO DE ÁMSTERDAM, Ámsterdam, 2 de octubre de 1997.

TRATADO DE NIZA, Niza, 26 de febrero de 2003.

TRTADO DE LA UNIÓN EUROPEA, Maastricht, 7 de febrero de 1992.

VAITILINGHAM, Romesh (ed.): *Who's afraid of the big enlargement?*, Centre for Economic policy Research (CEPR), London, 2002.

VANTHOOR, Wim F.V.: *A chronological history of the European Union 1946-2001*, Edward Elgar, Aldershot, 2002.

WEILER, Joseph H. H.; BEGG, Iain, y PETERSON, John (eds.): *Integration in an expanding European Union: reassessing the fundamentals*, Blackwell, Oxford, 2003.

WHITE, Stephen; MACALLISTER, Ian y LIGHT, Margot: «Enlargement and the new outsiders», *Journal of Common Market Studies*, v. 40, n. 1, mar. 2002, págs. 135-153.

LA APORTACIÓN DE LA IGLESIA A LA UNIDAD DE EUROPA

ELOY BUENO DE LA FUENTE
Decano. Facultad de Teología. Burgos

«¿Podemos todavía ser de utilidad?, ¿estamos aún en condiciones de aportar una contribución en el futuro?». Estas palabras de D. Bonhoeffer fueron empleadas recientemente por K. Clements, secretario general de la Conferencia de Iglesias europeas, como punto de partida para una reflexión semejante a la nuestra (1). Bonhoeffer se refería a su experiencia personal, tras la implicación en la conspiración contra Hitler que le había llevado a la prisión. Con mirada optimista considera que cuando llegue el momento de la reconstrucción de la vida nacional y cristiana en Alemania, también los resistentes —precisamente en cuanto miembros de la resistencia— estarán en condiciones de realizar una gran aportación. Ciertamente, deberán acostumbrarse a un nuevo estilo de vida y a los nuevos valores. La vida de la resistencia quedará en el pasado. Pero (precisamente por eso) les acompañará para siempre una experiencia incomparable: por una vez han aprendido a contemplar los grandes eventos de la historia del mundo desde abajo, desde la perspectiva de los perseguidos, de los sospechosos, de los maltratados, en último término desde los

(1) K. CLEMENTS: *The Churches of Europa* — «Are We Still of Any Use?», IRM 91 (2002) 311-326.

que sufren. Es lo que los resistentes deben conservar y preservar como parte de su fe en una nueva fase de la historia.

No existe una analogía exacta entre la situación de Bonhoeffer y la nuestra, ni entre la Iglesia de los años cuarenta y la que comienza su andadura en el tercer milenio. Sin embargo, en ambos momentos resuena una melodía común: se abre una transición histórica en la que la Iglesia no ocupa el centro del escenario, en la que se inicia una representación nueva, en la que hay que encontrar el propio espacio entre una multitud de personajes (desconocidos e imprevistos muchos de ellos), en la que se impone una complejidad que la Iglesia no puede controlar y ni siquiera comprender enteramente, en la que algunos de los protagonistas principales consideran que pueden prescindir de la aportación eclesial... ¿Qué utilidad puede aportar la Iglesia?, ¿cuál ha de ser su aportación?, ¿en qué consiste su contribución peculiar y específica?

I. EUROPA Y LA IGLESIA ANTE SUS DIFÍCILES ENCRUCIJADAS

El problema de la aportación de la Iglesia al futuro de una Europa unida (pero compleja) se plantea en la actualidad con una incertidumbre —y a la vez con una urgencia— desconocidas hasta el presente. La novedad de la situación (para ambas partes) se percibe desde la llamativa paradoja que caracteriza las relaciones entre Europa y el cristianismo: por un lado se debe reconocer que Europa ha sido el continente cristianizado en su totalidad (2), hasta el punto de que Euro-

(2) R. RÉMOND: *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX et XX siècles*, París, 2000, 27-28.

pa y la Iglesia parecían destinados a una unión indisoluble; por otro lado, sin embargo, Europa constituye en la actualidad una excepción en el panorama religioso de la humanidad: por primera vez en la historia humana un continente puede llegar a considerarse ateo o irreligioso, por lo que se ha podido hablar de un acto de despedida, de una muerte de Dios en Europa (3).

La nueva situación ha planteado a la Iglesia la necesidad de reajustar su presencia en el continente europeo. Sintetizando a modo de fórmula podríamos decir: en el espacio de dos generaciones se ha pasado de la realidad de cristiandad al estado de misión. Todavía a mediados del siglo XX la Iglesia asumía una presencia que podía ser considerada como prolongación de los siglos anteriores de cristiandad. Pero el proceso de secularización y descristianización, de agnosticismo y de ateísmo, de increencia e indiferencia, de pluralismo religioso y de emergencia de viejos y nuevos paganismos, fue empujando a la Iglesia y al cristianismo a los márgenes del protagonismo histórico.

Este rápido proceso no podía dejar de afectar a la teología de la Iglesia y a la psicología de los cristianos. Era una encrucijada que debía ser atravesada, si bien con actitudes y reacciones diversas. No han faltado algunos que pretendían seguir defendiendo la bondad de la situación anterior; adoptando actitudes de nostalgia, de intolerancia, que podían incluso traducirse en opciones de conquista y hasta de fundamentalismo. Parecería que lo que la Iglesia podía aportar a Europa era el retorno a posiciones medievales. Otros muchos cayeron, de modo más o menos reflejo, en un profundo complejo, domi-

(3) A. GLUCKSMANN: *La troisième mort de Dieu*, Nil, París, 2000.

nados por la sensación de haber sido desbordados por la marcha de la historia. En tal posición, la única salida posible parece la resignación y la gestión de las demandas religiosas que aún perviven entre muchos contemporáneos (refugiándose en una especie de ghetto o de ambiente cálido lejos de las tempestades de la historia). Este sector es el que encontraría dificultades para responder a la pregunta con la que comenzábamos nuestras reflexiones: a la Europa real del momento presente poco podría aportar la Iglesia porque sus fuerzas dominantes prescinden conscientemente de una herencia cristiana que consideran obsoleta o una amenaza para su independencia.

Los sectores más lúcidos y conscientes, sin embargo, asumen (con discernimiento crítico) el pasado cristiano de Europa como factor de identidad de nuestra cultura y, por ello, como potencial para enriquecer sus proyectos de futuro. La fe cristiana no debe identificarse de modo pleno con ninguna de las figuras históricas que ha ido adoptando. En cada una de ellas, sin embargo, se mantiene y conserva siempre la originalidad de una novedad que puede seguir resonando de modo fecundo en cada época histórica. Esta es la perspectiva que consideramos más adecuada y la que adoptamos en nuestra exposición: precisamente en la actual encrucijada histórica de Europa y de la Iglesia en Europa es donde se puede reencontrar la peculiaridad del cristianismo en el seno de las ideológicas dominantes; por consiguiente, ese potencial y esas posibilidades están en condiciones de crear historia, de actuar en el escenario del mundo como protagonista.

La encrucijada de Europa brota del enigma mismo de su identidad. «¿Qué es Europa?», «¿qué es lo que hace que hombres y mujeres de países distintos puedan ser denominados

“europeos”?)», «¿cuáles son los valores que unen a los habitantes de la región que se encuentra “entre el Atlántico y los Urales” (De Gaulle)?», ¿qué es lo que nos convoca a sentir como hogar propio “la casa común europea” (L. Breznev)?» son preguntas que se vienen repitiendo de modo insistente los últimos años, especialmente con motivo de la elaboración de una (presunta o pretendida) Constitución europea. Esta sensibilidad ha sido asumida por la inmensa mayoría de los políticos e intelectuales europeos, e incluso metáforas como las indicadas han sido utilizadas también por los Papas recientes. Los interrogantes no encuentran, sin embargo, una respuesta fácil y compartida de modo general. En la incertidumbre de la respuesta está en juego, de hecho, el marco para situar la aportación cristiana (en el pasado, en el presente y en el futuro).

Europa no es fundamentalmente una realidad geográfica. Desde ese punto de vista no pasaría de ser una península de Asia. Europa es, ante todo, una estructura intelectual y un proyecto histórico, cargado de sombras pero también de creatividad, de ambivalencias y asimismo de fecundidad, de permanente crisis de identidad pero igualmente de fuerza para desplegar posibilidades de futuro. Basta observar el momento presente: antes de dilucidar y consensuar los elementos configuradores de la identidad europea se ha lanzado un arriesgado proceso de unificación cultural, económico y político. No se puede dejar de reconocer incluso una inmensa dosis de éxito, pues Europa constituye una excepción en el panorama mundial: más de medio siglo de paz y de prosperidad después de haber superado un período de cruel enfrentamiento bélico en el suelo del continente. Su estilo de racionalidad y su sistema democrático ¿no deberían convertirse en el modelo a imitar por el resto de los países del mundo? ¿No vive de este

aliento y de esta mística el dinamismo de la globalización, que se ha ido imponiendo como la única vía posible para el porvenir de la humanidad? Es precisamente en este período reciente cuando la vieja Europa se ha ido despojando de su vestimiento cristiano y eclesial. ¿Puede ello, sin embargo, cuestionar los logros adquiridos?, ¿no acaba siendo esa problemática algo irrelevante, dado que las metas se van alcanzando aun al margen de los presupuestos y de la iluminación de la religión tradicional? En la respuesta a estas preguntas se juega la cuestión que nos ocupa en nuestra reflexión.

El reconocimiento de la originalidad europea no debería ocultar la ambivalencia y la aporía que la atenaza en su corazón (4). Podríamos resumir de modo esquemático la duda fundamental: ¿es suficiente para el ser humano este tipo concreto de felicidad, aun a costa de desdibujar o relegar la búsqueda de la propia identidad (y por ello de la propia dignidad)?, ¿puede quedar legitimada la experiencia autosatisfecha de una Europa que contempla desde fuera y desde arriba al conjunto de la humanidad?, ¿es incuestionable el presupuesto que considera la vía europea como el único camino posible para las otras naciones y culturas?, ¿es en verdad el europeo burgués y postmoderno el ideal de hombre que debe ser soñado por el resto de los habitantes de la tierra?

Estos interrogantes deben ser afrontados teniendo en cuenta la ambivalencia radical de Europa y su aporía determinante. Es, ante todo, profundamente ambiguo el hecho de que la soberbia y la arrogancia imperial de Europa va acompañada de la autocrítica más radical y del escepticismo más

(4) R. A. SIEBENROCK: «Europa: una aproximación», *Concilium* 305 (2004) 183-195.

profundo, de que la defensa del bien defendido por Europa (el pacifismo, el pluralismo, la multiculturalidad, la transgresión de normas y tradiciones) no elimina las reacciones de exclusión contra quienes sostienen posturas contrarias. ¿No se podría hablar en Europa de una «dictadura del Bien», de aquello que ha sido establecido como bueno e insuperable por la intelectualidad elitista dominante? La Europa que ha expoliado culturas en el período colonial sigue secuestrando el alma de otras culturas contemporáneas. La proclamación de los derechos humanos y la instauración de la democracia han coexistido con totalitarismos y fascismos y, asimismo, con mecanismos sutiles de control de las mentes y de los sentimientos de los extranjeros. La «imposición del Bien» no deja de ser un peligro y una amenaza, aunque brote de bienintencionados y utópicos.

Esta ambivalencia se condensa en la aporía fundamental de la Europa actual: el proyecto vital de Europa no parece sostenible, pues la sociedad moderna está viviendo de valores que ella misma no produce, y además los está destruyendo a pesar de que depende de ellos necesariamente para sobrevivir. Europa —aunque pueda parecer muy duro decirlo— parece incapaz de prolongar la vida: hay pueblos que van envejeciendo hasta extinguirse. ¿No será éste el destino de Europa? O, tal vez, ¿no es esto Europa, en virtud de la aporía que acabamos de mencionar?

Europa no tiene sus raíces en sí misma, de modo inmemorial y sustancialmente idéntico. No olvidemos que en Europa no ha nacido ninguna de las religiones mundiales. Todo lo ha ido recibiendo: de los «bárbaros», de los judíos, de los griegos, de los romanos, de los cristianos... ¿Basta considerar como propiamente europeo tan sólo lo que vino después: la ciencia

moderna, el liberalismo democrático, la burocracia del capitalismo avanzado? ¿O será Europa nada más que la continua, imparable e insaciable efervescencia y eclosión de cuestionamientos, replanteamientos, críticas y autocríticas...? Entre ambas líneas se mueven reflexiones como las de Edgar Morin. Ahora bien: por eso se impone la duda sobre si esa dinámica es capaz de generar fe en uno mismo y en la realidad, esperanza en el horizonte de la existencia humana, amor que conduzca a la generosidad y al sacrificio.

La aporía de Europa se dibuja de este modo con claridad: los valores fundamentales de la sociedad moderna (con la que hoy los europeos se identifican de modo espontáneo), es decir, la libertad y dignidad de la persona y los derechos humanos en los diversos campos de la vida, se ven atacados o socavados de modo a la vez frontal y sutil. Este peligro se manifiesta en dos frentes. Por un lado, el individualismo, exacerbado por el capitalismo desenfrenado, que corroe el valor fundamental de la solidaridad y de la justicia. Por otro lado, la ciencia (y su método de acceso a la realidad) no está en condiciones de expresar y defender la dignidad y la libertad de cada una de las personas singulares, pues se ha arrogado la exclusiva competencia en la descripción y valoración del ser humano (que, en consecuencia, queda descompuesto en átomos que se unen y se disgregan por azar, en el fondo equiparado a las realidades que competen a la física y a la química). La fe, la esperanza y el amor quedan de este modo estrechados en su significado y en su contenido. ¿Cuál es, en consecuencia, el tipo de vida que se está en condiciones de propagar y de transmitir? ¿Cuál es el tipo de hombre que se pretende instaurar y exportar? ¿Es suficientemente seductor el Bien que ha alcanzado tanto éxito y predominio?

2. LA APORTACIÓN DE LA IGLESIA A LA EUROPA ACTUAL

¿Qué puede aportar a la grandeza y a la debilidad de Europa la religión, y concretamente la fe cristiana? No se puede negar en el pensamiento europeo dominante la tendencia a sustituir o a superar el elemento religioso. La constatación de este intento no puede sustraerse, sin embargo, a cuestionamientos de mayor calado. No bastaría, por ejemplo, afirmar que Europa en su estadio último ha prescindido del factor religioso, ya que cuenta con recursos suficientes para proyectar su futuro con independencia del hecho religioso.

La verdadera pregunta nos adentra a niveles más profundos y complejos de la realidad: ¿qué ha hecho Europa con el factor religioso? El componente religioso durante muchos siglos ha constituido la columna vertebral de su autoconciencia histórica y de la psicología de sus moradores. ¿Qué ha hecho Europa —es la cuestión que nos interesa repetir— con ese factor de unificación social? ¿Ha conseguido prescindir de él o lo ha traducido en categorías y en experiencias filosóficas o económicas? Esta problemática ha alimentado uno de los debates más interesantes del último siglo. Carl Schmitt propuso una tesis provocadora: todos los conceptos pregnantes de la teoría moderna del Estado no eran más que conceptos teológicos secularizados. La modernidad, aunque tenga vergüenza de sus orígenes, no encuentra fundamento más que en la transferencia de las funciones del Dios todopoderoso al legislador omnipotente del Estado moderno. Posteriormente, K. Löwith defendió la opinión de que la idea moderna de progreso no era más que la traducción en términos seculares de la escatología cristiana.

Hans Blumenberg, por su parte, reaccionó duramente contra tales teorías. Los títulos de sus obras más conocidas (*La legitimidad de la era moderna*, *Secularización como afirmación*) condensan una alternativa: la modernidad es pretensión de novedad y de ruptura en cuanto busca afirmarse desde sí misma en base a la razón, aunque esta tarea se encuentre siempre inacabada y en permanente crisis. Esa es no sólo la peculiaridad, sino la legitimidad de la modernidad asentada en Europa con la conciencia de diferenciarse de las pasadas épocas históricas (5).

¿Es esencial la aportación religiosa para entender Europa en su pasado y en sus proyectos de futuro? ¿Cómo ha de concebirse a nivel de principio la contribución de la Iglesia en el momento presente: como algo interesante pero en el fondo accidental y prescindible, como algo que introducirá un enriquecimiento sustancial, o como algo necesario para que el proyecto cultural europeo cuente con bases firmes y sólidas? Dilucidar estas posibilidades resulta clave para que la Iglesia tome conciencia del papel que está llamada a desempeñar. Puede resultar iluminadora a este respecto la evolución experimentada por uno de los intelectuales europeos de mayor prestigio: J. Habermas. En un primer momento, insertado en la dinámica de la Ilustración y de la secularización, consideraba que la religión y las religiones serían simplemente sustituidas por una razón moderna purificada, es decir, dialogal e intersubjetiva. En un segundo momento reconoce la coexistencia entre religión y filosofía, pues sin el contenido de las religiones se caería en una «entropía de sentido» que acaba-

(5) Sobre esta interesante polémica, cfr: M. REVAULT D'ALLONNES: *Sommes-nous vraiment de-théologisés? Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la secularisation des temps modernes*, Les Études Philosophiques (2004) 25-37.

ría produciendo la pérdida de identidad de la sociedad; los símbolos e imágenes religiosos continúan siendo insustituibles para una inserción normal en las dimensiones extraordinarias de la cotidianidad; los contenidos utópicos conservados y alimentados en las religiones podrían caer víctimas de la instrumentalización del fundamentalismo o del fanatismo; los grandes valores con pretensión universal han sido segregados por las religiones tradicionales en Europa y difícilmente podrían mantenerse sin ellas. Hay que observar que tales juicios de Habermas se realizan prescindiendo de su contenido de verdad, y por supuesto fuera de cualquier confesión concreta, sino recurriendo tan sólo a los datos de la historia y del funcionamiento social.

En un último momento se podría hablar —según la lógica de Habermas— de cooperación. Resulta insuficiente la actitud que ha adoptado el Estado liberal: permitir a sus ciudadanos una opción religiosa siempre que dividan o separen su vida privada y su vida pública, es decir, pueden conservar en el interior de su vida privada las convicciones religiosas siempre que en el ámbito público las traduzcan a un lenguaje secular y argumentativo capaz de reclamar la aceptación o el consentimiento de sus conciudadanos. Los acontecimientos del 11-S han hecho ver que tales pretensiones resultan inviables, pues eluden el núcleo del problema. Se requiere una mediación expresa y pública entre las creencias religiosas. Lo religioso no puede ser, sin más, ni reprimido ni secularizado. El proyecto de la superación del pensamiento religioso por el filosófico coloca al intelectual Habermas ante una difícil alternativa. Por un lado, no se puede retornar a niveles anteriores a la modernidad. Pero por otro lado hay que reconocer que la humanidad moderna se deslizaría hacia el peligro de perder su autocon-

ciencia y su firmeza si elimina las intuiciones de las grandes religiones (especialmente el judaísmo y el cristianismo).

En medio de esta valoración tan diversificada y tan compleja de la religión y del pasado cristiano, la Iglesia debe hacerse presente desde la conciencia de su propia dignidad, orgullosa incluso del protagonismo histórico que ha ejercido precisamente en el momento en el que se ha iniciado el proyecto reciente de la unificación europea. No puede ser casual o irrelevante el hecho de que los principales actores que pusieron en marcha la comunidad europea (K. Adenauer, R. Schumann, A. de Gasperi, J. Monnet) lo hicieron desde un explícito compromiso cristiano, incluso confesionalmente católico, con la intención de superar la violencia del pasado y de ofrecer las bases para la reconciliación entre los pueblos del continente. Las 12 estrellas presentes en la bandera europea recogen también la inspiración neotestamentaria. Desde esta presencia tan significativa en una encrucijada histórica la Iglesia puede identificar aquellos aspectos o dimensiones en los que su aportación puede seguir siendo significativa, incluso necesaria e insustituible. Es el lugar histórico en el que ha de aportar su testimonio y realizar su misión como Iglesia (como comunión de iglesias). Comentaremos brevemente los aspectos que nos parecen más relevantes teniendo en cuenta la complejidad de la situación y la importancia de lo que está en juego.

La Iglesia aporta memoria a Europa

Sin una memoria histórica común resulta arriesgado afrontar una experiencia post-nacional, dado que amenaza de modo sutil la reafirmación de los intereses localistas (precisamente porque se desdibuja la referencia al Estado-nación). En

esa memoria común resulta injustificado desde el punto de vista histórico reprimir la referencia a la Iglesia y al cristianismo, como se ha hecho en la redacción del Preámbulo a la Constitución europea. No es fiel a la objetividad de los hechos apelar de modo directo a la democracia griega y a la emancipación ilustrada, sepultando el pasado cristiano en la genericidad de alusiones a las tradiciones religiosas. El nacimiento de la actual Unión Europea no hubiera sido posible sin el compromiso de creyentes católicos. Esta presencia eclesial en una encrucijada histórica no es más que la prolongación de otras actuaciones equiparables.

La Iglesia no pretende tampoco absorber o monopolizar el pasado o la identidad europea. Ha de reivindicar —y seguir haciendo presente— su presencia insustituible para que haya surgido la actual Europa, precisamente en lo que ha sido una ebullición permanente de ideas y una confluencia constante de elementos. Nos vamos a fijar tan sólo en dos momentos cargados de repercusión histórica (distintos entre sí) sin los cuales no hubieran sido posibles los estímulos que han creado Europa.

El declinar del Imperio Romano en virtud de su propio agotamiento interno y de la irrupción de nuevos pueblos hubiera conducido a mayores dosis de violencia e incluso a la desaparición de la cultura antigua si no hubiera sido por la presencia, en buena medida callada y paciente, de la Iglesia. Fue ésta el ambiente y el espacio en que se produjo la fusión entre los representantes de la tradición romana y la novedad venida de fuera. Los obispos, vinculados a familias romanas, fomentaron los matrimonios mixtos y el encuentro entre dos civilizaciones. La figura de Clodoveo y su bautismo no es más que la punta de un iceberg más profundo y extendido. Carlo-

magno, que ya se designó *pater Europae*, prolonga a su modo el aliento del Imperio antiguo en el que se integraban también los pueblos germánicos. De este proceso de encuentro y de negociación surgiría la Cristiandad medieval. Con todas las ambigüedades que llevan consigo los procesos históricos, parece legítimo preguntarse: ¿no hubiera sido irresponsable la Iglesia en el caso de no haber asumido una tarea necesaria, inviable para cualquiera de las otras instituciones del momento? ¿No se hubiera bloqueado, en tal caso, el camino que conducía a la Europa que ahora estamos construyendo? ¿No requiere la autoconciencia de nuestra Europa el recuerdo de aquella arriesgada aventura que consiguió la fecundación del pasado precristiano, de la razón griega, de la política y el derecho romanos, de la novedad cristiana, de la pujanza de los pueblos germánicos e indoeuropeos? Creemos que resulta importante como dato histórico y también como ejemplo para el presente.

El período medieval de cristiandad no puede ser desvalorizado como etapa estática y estéril. Ya desde el siglo XI el surgimiento de la vida urbana, el desarrollo del comercio, la fundación de las universidades, la movilidad de las personas en un espacio común, generó un dinamismo imparable que conduciría hasta la gestación de la misma modernidad. El desarrollo de la razón teológica y escolástica abrió el marco en el que se iba a inscribir el nacimiento de la razón emancipada y del método científico. Ese salto no es una génesis inesperada salida de la nada. ¿Por qué nació precisamente la ciencia y hasta la laicidad en Europa? A principios del siglo XV ningún observador neutral lo hubiera esperado. China, por ejemplo, contaba entonces con un mayor desarrollo técnico. Y, sin embargo, la ciencia moderna surgió en Europa, en una

Europa que había venido moviéndose en el campo del saber teológico. No carece de fundamento contar entre las «invenciones» del cristianismo los frutos más granados y caracterizadores de la modernidad.

Era un momento de transición en el que también la Iglesia se hizo presente en las grandes navegaciones que darían origen a la creación de un mundo nuevo, que rebasaba la estrechez del mundo hasta entonces conocido. ¿No hubiera sido el desarrollo posterior de la raza humana totalmente distinto sin el protagonismo de la Iglesia? Las grandes aventuras del pasado —que indudablemente necesitan discernimiento— no pueden desaparecer del suelo sobre el que actualmente se mueven los europeos actuales. La actitud crítica permitirá evitar determinados errores del pasado. Pero sin ese pasado nuestro futuro carecerá de raíces, de testimonios, de progenitores, y por ello de la responsabilidad que mana de las fuentes de la historia. La memoria que la Iglesia debe hacer presente ese criterio de la responsabilidad del espíritu europeo y de la responsabilización que debe seguir asumiendo de cara al futuro.

Servicio a la laicidad

Aunque puede parecer sorprendente, la Iglesia debe prestar un servicio para recuperar el sentido genuino de la laicidad desde las necesidades sociales del momento presente. Ha sido precisamente la laicidad, especialmente en sus derivaciones laicistas, la que ha pretendido reducir el hecho religioso cristiano a los ámbitos de la vida privada. Por eso, entre la tradición laica y la tradición católica se ha ido generando desconfianza y hasta confrontación abierta. Por eso se fueron configurando

como dos mundos que se miraban desde fuera. ¿No nos encontramos, sin embargo, en unas circunstancias y ante unos desafíos que exigen una relectura de la práctica de la laicidad y de las prácticas eclesiales? (6).

La Iglesia Católica ha ido asumiendo la laicidad como contexto cultural en el que debe realizar su misión y ofrecer su testimonio. De modo significativo, recientemente, en la «Carta a los católicos de Francia», los obispos se han declarado solidarios con una historia nacional y religiosa, pero también ciudadanos respetuosos de la laicidad. Desean por ello que se superen los resentimientos y que se eviten las antiguas querrelas haciendo un buen uso de la misma laicidad (nn. 28-20). En el cuadro institucional de separación Iglesia-Estado no quedan prohibidos, sino más bien lo contrario, acercamientos y encuentros. La Iglesia simplemente se inscribe en la sociedad civil como una institución viva que tiene libertad para hacer partícipes a otros de su experiencia y de su fe.

Ahora bien, ¿en qué sentido puede la fe cristiana contribuir a «hacer un buen uso de la laicidad»? Como observa monseñor Dagens, la laicidad requiere una reevaluación crítica para situarla a la altura de los tiempos. Actualmente las interpelaciones y exigencias lanzadas a la laicidad no se sitúan en el plano institucional y jurídico, sino en el espiritual y social. El principio de laicidad se encuentra hoy confrontado al conjunto de las realidades sociales y políticas y no fundamentalmente a las religiosas. La gran cuestión actualmente no es la autoafirmación frente a la Iglesia, sino transmitir a los jóvenes los valores que han ido estructurando el punto de partida de nuestra so-

(6) C. DAGENS: «La laïcité et sa pratique dans la société française», *RETM* 229 (2004) 115-125.

ciudad, aspiraciones de carácter universal y racional de modo que puedan facilitar la cohesión y la solidaridad. Los poderes públicos se muestran impotentes ante el proceso de des-socialización, ante la comprensión y la acogida que esperan los excluidos. ¿Se puede resignar el Estado a los desgarrones del tejido social o debería, más bien, abrirse a la cooperación con las tradiciones religiosas?

M. Gauchet (7), desde una postura no confesional, advierte que la sociedad actual está marcada por el debilitamiento simultáneo de la tradición laica y de la tradición cristiana, pues una y otra se ven confrontadas y desbordadas por las dificultades de transmitir a las generaciones jóvenes los valores a los que unos y otros adhieren. La laicidad se ha ido convirtiendo en un hecho sin principios. La supremacía de la razón, la educación moral sobre valores universales, la sacralización de la República... son ideales que han ido perdiendo sustancia y que, de hecho, han fracasado. El individualismo (y el liberalismo que lo legitima) ha ido orillando la unidad colectiva y los valores públicos en beneficio de las aspiraciones inmediatas y particulares. Los poderes públicos, por consiguiente, necesitan la colaboración de todos aquellos grupos que están en condiciones de aportar elementos y valores para afrontar los desgarrones de la sociedad y los vacíos de sentido de las personas concretas.

Consolidar la coherencia social

A la luz de lo dicho se descubre la necesidad de consolidar vínculos y lazos sociales que establezcan una cohesión social firme y duradera. De modo especial se nota esta necesi-

(7) M. GAUCHET: *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, París, 2002, págs. 4 y 127.

dad en momentos de transición, que en la actual situación se puede desglosar en tres campos: como ya hemos indicado, la transmisión a las generaciones jóvenes de los valores que han ido sedimentando la cultura europea reciente; a ello hay que añadir la tarea pendiente de integrar en nuestra civilización europea a extranjeros e inmigrantes, así como la creación de un espacio común de encuentro cuando se disuelven las diferencias y divisiones nacionales.

Sobre el segundo de los puntos indicados Jean Marc Ferry viene hablando de «el potencial crítico de las religiones en el espacio europeo» reivindicando las posibilidades de una ética del reconocimiento que pueda crear un consenso por confrontación. Con su propuesta se opone a tendencias muy influyentes (que sintetiza en J. Rawls), según las cuales hay que eliminar la «guerra de los dioses» mediante la marginación de las cuestiones fundamentales y radicales; reduciendo las cuestiones «metafísicas» al espacio privado se llegará a formar un consenso público y razonable acerca de la «sociedad justa» y los requisitos normativos del orden político; no debe haber, por tanto, una discusión pública sobre argumentos morales o sobre los valores filosóficos fundamentales; eludiendo una confrontación de ideas con los otros es como se podrá más fácilmente llegar a un acuerdo con todos.

J. M. Ferry considera que este principio de la «excomunión política de lo religioso» no está en condiciones de establecer el acuerdo que se requiere en sociedades complejas y multiculturales como la nuestra. Se requiere una «ética reconstructora» que permita la confrontación y el intercambio con el otro en cuanto otro, a fin de reconocerse en el otro y con el otro. Se requiere (si bien con actitud autocrítica) una comunicación y «comunización» de las memorias históricas. Cada

pueblo y cada grupo debe escuchar los relatos vividos de los otros, en un ejercicio de des-centramiento y de co-participación que abre un espacio de encuentro sin marginaciones y sin represiones.

Este principio debe valer para fundamentar el paso de una sociedad nacional a una comunidad política post-nacional. Pero el mismo criterio debe ser ampliado respecto a los miembros de otras religiones y culturas que se han asentado en suelo europeo. El debate en torno al velo islámico que ha tenido lugar en Francia es ilustrativo a este respecto: ¿ha de ser más eficaz la prohibición de signos religiosos que el esfuerzo por crear el espacio de manifestación y de expresión? Los responsables de las comunidades cristianas en Francia se dirigieron en tales términos al presidente de la República advirtiendo del riesgo que conlleva una comprensión de la laicidad intolerante. En tal caso —ahí se encuentra el vicio de raíz— la laicidad —contra su proyecto originario— deja de ser espacio de integración y de acogida, y quedaría deslegitimado como fundamento de una cohesión social coherente y duradera. La aportación religiosa, y concretamente de la Iglesia Católica, puede ser fundamental a este respecto.

Una cultura de la hospitalidad

Recientemente en *Ecclesia in Europa* recordaba Juan Pablo II la apertura que había caracterizado la tradición europea. Esta memoria debería ser actualizada ante las oleadas de inmigración que se producen en Europa. En este campo la Iglesia puede aportar su experiencia y su testimonio. Por ello invita el Papa a la Iglesia a ser realmente una «Iglesia de las bienaventuranzas».

La experiencia muestra con claridad que la Iglesia e instituciones cristianas se encuentran en una cercanía inmediata a las situaciones de necesidad que atenazan a los venidos de fuera. La red de comunidades cristianas favorecen no sólo la cercanía, sino que son espacios de fácil acceso y acercamiento. Ante la imposibilidad de los poderes públicos por realizar los gestos personales que se requieren, las Iglesias están en condiciones de aportar una contribución irrenunciable. De este modo acogen e integran, es decir, realizan una tarea necesaria para tejer el vestido que pueda recubrir a todos los pobladores de Europa. Recientemente relataba una experiencia ilustrativa el obispo de Angulema. Se había producido una huelga de hambre de musulmanes sin papeles delante de la catedral. Uno de ellos le comentó: «Esto es un lugar sagrado, y por eso siempre habrá gente que aquí nos escuche». Estas palabras muestran una clara visión del sentido profundo de lo sagrado y de la práctica de la acogida que va ligada a él. Por ello surge espontáneamente la pregunta: ¿podrá Europa perder este sentido de lo sagrado y esta práctica de la acogida? En cualquier caso, es una aportación que la fe cristiana ha de ofrecer en un momento en el que es necesaria.

Experiencia de universalidad y de catolicidad

Este compromiso a favor de los más desfavorecidos y rechazados la Iglesia lo puede hacer por la experiencia de universalidad y de catolicidad que la caracteriza. La Iglesia puede reflejar una radical sensibilidad hacia los otros y hacia los de fuera porque su existencia entera ha sido una salida constante hacia los otros y hacia los de fuera. Tanto los lejanos como los pobres, los distantes como los excluidos, han sido destina-

tarios de la acción y de la preocupación de la Iglesia. Su identidad profunda como comunión de iglesias (en una Iglesia mundial, en los cinco continentes) le aporta experiencia, legitimación y credibilidad.

La universalidad de la razón fácilmente se transforma en imposición de la techno-economía, con lo que la defensa de la pluralidad y la diferencia se reduce a lenguaje retórico o cínicamente «progre». La Iglesia puede ofrecer una visión distinta, más concreta e integradora: más allá de lo que haya podido haber de occidentalización o de centralización en la historia de la expansión misionera, las comunidades eclesiales presentes en otros continentes son reconocidas con la misma dignidad teológica, como realizaciones de la catolicidad de la Iglesia.

Esta experiencia se puede expresar de modos muy concretos, interpeladores y testimoniales. La hospitalidad eclesial es hospitalidad eucarística. Según la feliz expresión de Juan Crisóstomo, ningún cristiano puede considerarse extranjero en ninguna eucaristía del mundo. Por ello, quien viene de fuera y comparte la misma fe no es un extraño, es un hermano. Y por ello debe ser acogido como tal, aun antes de prestarle el apoyo material que necesite. La universalidad de este modo no se pierde en lo genérico o en las buenas intenciones. Lo que se dice del creyente a quien se acoge en el hogar eucarístico se ha de decir de todo hombre, que es imagen de Dios y por ello hijo del Creador.

Estas prácticas eclesiales deben desarrollarse en el espacio europeo de alternativa a las relaciones de poder o de competencia: ofreciendo altavoz a quienes son reducidos al silencio, mostrando una auténtica fraternidad con las iglesias de los países no europeos, facilitando la integración comunitaria de los

extranjeros, potenciando el intercambio de bienes (no sólo dando de lo que sobra, sino aceptando los dones de otras iglesias), llevando a cabo encuentros interreligiosos...

La defensa de la dignidad del ser humano

Dentro de los logros y beneficios del actual sistema capitalista, no se puede negar la enorme dosis de soledad y de tragedia que corroe el espíritu del europeo actual (8). En la civilización técnica, el concepto de papel acaba sustituyendo al de persona (9). El individuo aislado e inmaduro es el resultado del predominio de la producción y del consumo. El conjunto de la vida humana es colonizado por el subsistema económico y burocrático, que genera la cultura y la política válidos para su mantenimiento. Sus grandes preguntas y sus grandes aspiraciones son objeto de análisis por parte de la psicología y de la sociología. Como indicábamos anteriormente, el ser humano acaba no siendo más que física y química.

En este deslizamiento de lo humano se pueden levantar fantasmas amenazadores, como sucede en el campo de la biopolítica. Recientemente se ha producido un fuerte debate entre dos significativos filósofos alemanes. P. Sloterdij ha llegado a titular uno de sus libros *Notas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger* (10), llegan-

(8) Este tema lo hemos desarrollado en *España entre cristianismo y paganismo*, San Pablo, Madrid, 2004, 2.^a ed. Y de modo más detenido en *La dignidad de creer* (de próxima aparición).

(9) U. GALIBERTI: *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milán, 2000, 591.

do a hablar de «gestión empresarial de parques humanos». Más allá de las interpretaciones unilaterales de que haya sido objeto, hay que reconocer el peligro de la banalización de tal tipo de lenguaje. Habermas reaccionó (11) apelando a la existencia en el hombre de algo que escape a la posibilidad de manipulación humana, que debe ser reconocido incluso a la vida humana prepersonal (aun cuando carezca todavía del estatuto de persona jurídica).

Un liberalismo que potencia el individualismo y un capitalismo centrado en el consumo abre las puertas para la exclusión de los crucificados de este mundo, como inútiles, como una carga. El grito de Nietzsche (*Dionisio contra el Crucificado*) puede abocar a conclusiones terribles cuando sale del ámbito estrictamente literario y se convierte en valor de comportamiento. Por eso la defensa de la dignidad humana, frente a cualquier riesgo de manipulación por los vencedores, ha de ser asumida como responsabilidad de la Iglesia. La *Charta Oecumenica* publicada por el Consejo de las Conferencias Episcopales Europeas (2002) afirma desde su introducción: «Con el Evangelio queremos luchar por la dignidad de la persona humana como imagen de Dios y contribuir como Iglesia de manera conjunta a la reconciliación de pueblos y culturas». La imagen de Dios en el hombre es, como hemos dicho, presupuesto para la apertura a culturas diferentes y a la vez para la defensa de la dignidad de cada persona humana, independien-

(10) Siruela, Madrid, 2000. En esta lógica cfr. también *En el mismo barco. Ensayo sobre hiperpolítica*, Siruela, Madrid, 2000.

(11) *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Cfr. sobre el transfondo de la evolución de este pensador: A. TRAUTSCH, «Glauben und Wissen. Jürgen Habermass zum Verhältnis von Philosophie und Religion», *Phj* 111 (2004) 180-197.

temente de su procedencia y de sus potencialidades. Sin este potencial crítico de las religiones —y concretamente de la revelación cristiana— la dignidad del ser humano carecería de su fundamento más radical e innegociable.

Enriquecimiento de la razón

Las religiones son puestas bajo acusación por la razón moderna a causa de sus pretensiones de imponer como universal y vinculante experiencias individuales. Por eso son vinculadas a la división y al enfrentamiento entre grupos sociales. La razón es reivindicada, por el contrario, como el único remedio frente a las divisiones basadas en creencias religiosas. Se supone en este razonamiento que la razón es universal, transparente y desinteresada. Los recientes acontecimientos que han tenido lugar en el escenario mundial han servido para confirmar estas sospechas en algunos ambientes. Pero a la vez —paradójicamente— han permitido también una inversión de los análisis, abriendo el espacio para una necesaria aportación de las Iglesias y de las religiones. Porque se ha llegado a la conclusión de que no se podrá conseguir la paz entre los pueblos sin la reconciliación entre las religiones y de que no se podrá respetar la plenitud de sentido de la vida humana sin el contenido semántico de las religiones.

Las religiones —y en esto ha dado pruebas el cristianismo— deben aceptar presentarse sobre el terreno de la racionalidad humana, como portadoras de una expresión de la vida y del mundo, como concreciones del espíritu en búsqueda de sentido. Concretamente la religión cristiana no puede ser considerada sólo como una forma de vida, sino como una inspiración para una vida con sentido a nivel personal y comunitario.

También la fe se deja trabajar y profundizar por la razón. Desde el punto de vista cristiano el creyente es también un ser que piensa. Y por ello intenta continuamente pensarse a la altura de la racionalidad de la época, consciente de que, por su parte, puede aportar notables enriquecimientos a la misma razón. De modo especial la noción de persona y la dignidad de los crucificados constituyen exigencias de la fe que a su vez fecundan (critican y modulan) una racionalidad que puede hacerse unilateral y prepotente. Difícilmente podrá la razón espontánea admitir que «la cruz es el rostro más humano de Dios», y, sin embargo, esa razón podrá descubrir desde la revelación que la solidaridad y ternura de Dios (del Dios digno de ser creído) hace ver la grandeza de un amor que se acerca a los desvalidos y crucificados.

En virtud de la misma dinámica es la fe cristiana la que ha suscitado mayores esfuerzos en el encuentro y el diálogo entre las religiones, de lo que ha sido testigo el continente europeo. Durante los últimos decenios la Iglesia Católica no sólo ha asumido el diálogo como tema teológico, sino como práctica espiritual y vital.

Desde esta experiencia y desde estas convicciones la fe cristiana puede contribuir a salvar la razón del peligro de caer o bien en el surgimiento de las «religiones políticas» o bien en el unilateralismo del «desencantamiento del mundo». Muchos han creído que la ciencia podría ser la única forma de inteligencia, capaz de ofrecer una respuesta a todas las inquietudes del corazón humano. Ello generaría sin embargo —más aún, ha ido generando— una sensación de carencia que conduce a consecuencias y derivaciones patógenas. Lo mismo podría decirse de la valoración de la democracia como una «religión civil post-tradicional», como «la forma institucionalizada de ges-

tionar públicamente la incertidumbre» y la contingencia que envuelve la existencia humana (12).

El vacío dejado por la subversión o el rechazo de las religiones tradicionales no queda compensado, sin embargo, por sustitutivos de carácter meramente racional. Cuando se han desplazado las experiencias teofánicas fuera del campo de la razón pública se genera la sacralización o divinización de fuerzas naturales, instintivas, raciales... lo cual ha ido dando origen a «doctrinas totalitarias» o a «paganismos irracionales». La ilusión de que pudiera producirse una emancipación humana contra la religión o al margen de la religión no ha sido más que un sueño. La razón —aséptica y fría— despierta también sus fantasmas, que pueden concretarse como «religiones políticas», como «barbarie destructora» o como «frenesí delirante» (en diversas formas de «paganismo dionisíaco»).

Estos procesos no son más que el desenmascaramiento de la tentación constante del hombre moderno por conseguir la auto-redención. El cristianismo advierte frente al prometeísmo angustioso de tal pretensión. Por su parte, una vez situadas sus propias pretensiones en el seno de un mundo pluralista y complejo, puede ofrecer a la razón dimensiones insospechadas, la experiencia de una conciencia humilde de sus propios límites, apoyarla con convicciones sólidas y firmes, descubrirle la importancia del sacrificio y de la ascesis, mostrarle su propia responsabilidad desde el sufrimiento que trata de reprimir. La fe, desde este punto de vista, puede proyectar luz y sentido a las valoraciones que Europa realiza acerca de su responsabilidad y de sus incertidumbres y cinismos.

(12) H. DUBIEL: *Ungewissheit und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994, 178 y ss.

Europa debe darse cuenta de que su proyecto reciente de unificación se ha levantado sobre las ruinas de un cúmulo de ideologías: fascismo y antisemitismo, comunismo y anticomunismo. Pero ello no le garantiza la solidez del armazón que la sostiene. Europa puede quedar seducida por su propia tranquilidad y bienestar, olvidando lo que ello tiene de sueño y de engaño. La visión de una paz perpetua en Europa puede aparecer nada más que como una isla en un inmenso mar de violencia. Y ello puede conducir a idealismos cínicos. Europa dejó ver un estruendoso fracaso ante la tragedia de Sarajevo y la brutal violencia de ex Yugoslavia. No fue capaz de dar una respuesta ante una situación en la que de hecho estaba implicada. Prefirió mirar para otro lado. Aunque aquella región también era Europa. ¿O es que tal vez la razón europea vive del espejismo de que sólo puede considerar como europea aquella situación en la que, de modo intranscendente, la modernidad puede ser vivida como el carnaval de la postmodernidad? La sensibilidad de la fe (expresada en el testimonio de la caridad) exige una proximidad mayor a las zonas de conflicto, y desde ahí —porque no busca poder— puede contribuir a que la razón también reconozca sus pecados, asuma sus debilidades y reconozca el derecho de los perseguidos y humillados.

Respirar con dos pulmones

A medida que la ampliación de Europa se desplaza hacia el Este se acrecientan las dificultades para la convivencia. Y no sólo por el crecimiento numérico de los países. También por las sensibilidades religiosas y culturales.

También en este punto la Iglesia puede aportar su propia experiencia. En primer lugar, porque desde la memoria puede

recuperar aquel momento en que la diversidad de sensibilidad espiritual entre Oriente y Occidente quedaba integrada en la misma Iglesia. Desde el presente puede aportar su renovado esfuerzo ecuménico, cuando éste está movido por la convicción de que es un enriquecimiento para todos «respirar con dos pulmones». Esta metáfora fue acuñada por Vjacslav Ivanov, poeta ruso que vivió en Roma entre 1924 y 1949, para interpelar a una Iglesia destinada a respirar con el pulmón occidental y el oriental. Este mismo símbolo ha sido asumido por Juan Pablo II ya desde *Redemptoris Mater* (1987), y se ha conservado en referencia al mundo ortodoxo y católico-oriental. El respeto a la diversidad con actitud de reconciliación debe servir como ejemplo y camino para una unidad europea que debe levantarse sobre la reconciliación de las diversidades.

El anuncio de Jesucristo como garantía de esperanza

Todas estas aportaciones de la Iglesia y de la fe cristiana a la Europa que busca su propia figura histórica no son auténticas más que desde el anuncio del Evangelio de Jesucristo como fuente de esperanza para la vida humana individual y colectiva. Son manifestaciones diversas de la recomendación que el autor de *1Pe* dirigía a una comunidad eclesial minoritaria en un ambiente hostil: «debéis estar siempre dispuestos a dar razones de vuestra esperanza, es decir, a mostrar las raíces que alimentan ese modo peculiar de vivir con esperanza».

Juan Pablo II en *Ecclesia in Europa* insiste con rotundidad en un aspecto que puede resultar sorprendente ante una Eu-

ropa aparentemente tan satisfecha y segura de sí misma: lo que está en juego en Europa es el sentido de la esperanza. La Iglesia, que vive bajo el signo del Apocalipsis, ha de ser testigo de la esperanza porque ella es en medio del mundo la parábola de la Pascua. Ahí radica el manantial más profundo de su identidad y de su misión: regalar al mundo la esperanza que a ella le ha sido regalada, tal como surge del acontecimiento central de la Revelación (la Pascua).

La confesión plena del Dios Padre, Hijo y Espíritu, desvelado y hecho historia en el camino biográfico de Jesucristo, no es simplemente una fórmula dogmática o un contenido doctrinal. Es una visión de la realidad y un proyecto de vida tanto a nivel individual como colectivo. Se basa en una idea determinada de Dios y en una concepción concreta de ser humano. Desde la perspectiva de la fe cristiana la dignidad de Dios y la dignidad del hombre van a la par. No pretende la Iglesia ante todo mostrar la existencia de Dios, sino relatar la experiencia de un Dios digno de ser creído porque es el que dignifica la vida humana. La encarnación del Hijo de Dios en la historia humana es la garantía máxima de la dignidad del ser humano: Dios se le ha hecho tan próximo y tan cercano que queda rescatado de la soledad y de la tragedia. El contenido nuclear del dogma cristiano (la consustancialidad del Hijo con el Padre y el Dios trinitario) es la proclamación máxima del inmenso valor de nuestra existencia en el tiempo y de nuestra esperanza: la palabra primera de la realidad es un Don que se comunica en todo el esplendor de su generosidad y que, por ello, acompaña el destino del hombre en sus ilusiones y en sus angustias, en sus logros y en sus fracasos. Sin este mensaje y sin este testimonio el horizonte de la vida humana sería más triste y más gris, más estrecho y limitado. La amplitud de horizon-

tes que despliega la fe será en último término la contribución de la Iglesia al futuro de Europa y de los europeos.

CONCLUSIÓN

Son varias las vías por las que la Iglesia ha de ser protagonista en el intento de dar un alma a Europa, como pedía Jean Monnet, evitando que pueda conformarse con ser una colaboración económica, a nivel de consumo y de producción, al servicio de las mercancías más que de las personas. Es la misma aspiración del Papa actual, que tan repetidamente ha puesto ante los ojos de Europa el pasado de su bautismo y ha lanzado a los cristianos la llamada a la nueva evangelización de Europa. Europa es para la Iglesia un espacio de misión desde la peculiaridad de la propia fe, desde la conciencia de que hay valores y experiencias que sólo ella puede aportar.

No falta quien detrás de estos propósitos descubre sueños ya imposibles, como la recuperación del estadio de cristiandad medieval (13). La historia es irreversible. No puede retornar a momentos ya superados. Tampoco hay motivos para pensar que hubo momentos ideales para la fe cristiana que pudieran convertirse en punto de referencia vinculante o en criterio del imaginario colectivo. Pero la Iglesia no debe avergonzarse de su pasado. Debe recuperar su dignidad como sujeto histórico en el suelo europeo. Una dignidad que brota no de sus potencialidades humanas, sino de la revelación que ha recibido. Y de esa revelación, sin complejos y sin miedos, debe

(13) Cfr. R. LUNEAU (ed.): *El sueño de Compostela*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1993; G. BOTTONI (ed.), *Fine de la cristianità. Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, Bologna, 2002.

continuar aportando una contribución insustituible entre la laicidad triunfante y los paganismos emergentes porque lo que está en juego es la esperanza de los hombres.

La utilidad de la Iglesia en Europa no se puede medir ni valorar desde los criterios políticos o económicos, ni debe recurrir a parámetros de mercado o de consumo. La utilidad ha de brotar de su propia misión, de la llamada que la ha hecho nacer y perdurar a través de los siglos: una revelación, es decir, la presencia histórica de un Dios personal, que desvela posibilidades reales en la historia, que es capaz de transformar a los hombres, que imprime un sentido a la historia y una esperanza a la humanidad. Todo ello se hace también cultura y experiencia histórica. La recuperación de la fantasía de la memoria y la fidelidad al presente permitirá a la Iglesia y a los cristianos hacerse presentes desde una peculiaridad que ninguna otra institución podrá aportar con la humildad de sus medios humanos. Pero con todo el esplendor de una revelación que debe protagonizar y testimoniar.

LA EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA Y DE LAS CULTURAS

LUCIO GONZÁLEZ GORRÍN

Director del Centro Teológico de Tenerife

El tema del presente trabajo es candente y actual. La exposición panorámica de la evangelización de «la cultura y de las culturas» quiere mostrar que la evangelización es la respuesta de Jesucristo como Señor de la historia y fundamento de la nueva humanidad. El estudio hubiera sido una cima inasequible si no se hubiera contado con la abundante bibliografía de las últimas décadas. Lamento las inevitables repeticiones. Ahorraré la fatiga del lector instruido, indicándole solamente la lectura de las dos últimas partes, «Algunos Retos de La Cultura» y «Nueva Evangelización», relativas a los posibles retos y plataformas de la nueva evangelización, que ofrecen cierta novedad.

I. EVANGELIZACIÓN Y MISIÓN

La palabra «evangelización» no aparece en el Nuevo Testamento y el Vaticano II la emplea en 32 ocasiones. El término «misión», que será su sinónimo, tiene la primacía con más de 140 usos. Así, pues, el Vaticano II afirma que es tarea especialmente de los obispos promover la evangelización por medio de los fieles (1). Está asociada a la santificación propia de los

(1) Cfr. C. D. 6.

laicos (2); los sacerdotes deben aprender métodos de evangelización (3) y tomar conciencia de que la eucaristía es la fuente y la cumbre de la evangelización (4). Es, a su vez, en el decreto sobre las misiones donde se trazan los principales perfiles de la evangelización:

- «El fin propio de la actividad misionera es la evangelización y la implantación de la Iglesia» (5).
- «La Iglesia tiene la obligación y el sagrado derecho de evangelizar» (6).
- «Los catecúmenos tienen que comprometerse en la evangelización» (7).
- A los catequistas les corresponde una parte importante en la tarea de la evangelización (8), lo mismo que a los laicos (9).
- La evangelización por parte de los individuos y de los institutos brota de un carisma del Espíritu (10).
- Se alaba la misión de los institutos misioneros y se esboza el papel de la entonces Congregación de la Propaganda Fidei (11).

(2) Cfr. AA 2. 6. 20. 26; LG 35.

(3) Cfr. PO 19.

(4) Cfr. PO 5.

(5) AG 6.

(6) AG 7.

(7) AG 14.

(8) Cfr. AG 17.

(9) Cfr. AG 21.

(10) Cfr. AG 23.

(11) Cfr. AG 27; 29.

- La evangelización es un oficio fundamental del pueblo de Dios (12).
- Los obispos han de enviar sacerdotes a la evangelización misionera y los sacerdotes también deben fomentar la evangelización entre los fieles (13).
- Asimismo, los institutos religiosos contemplativos y activos y los institutos seculares desempeñan un papel capital en la evangelización del mundo (14).
- Por último, la labor misionera se describe como la edificación de Iglesias jóvenes, de modo que éstas puedan, a su vez, continuar la tarea evangelizadora (15).

La Iglesia es, por tanto, misionera por naturaleza. Ha sido enviada a anunciar la buena noticia de la resurrección de Jesucristo a todo el mundo. Desde el comienzo de su ministerio, Jesús «llamó a lo que él quiso, y ellos se acercaron a él. Y designó a doce para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar» (16). Después de la resurrección, les confió la misión de su Iglesia (17). De aquí que la misión sea un término bíblico fundador de la Iglesia.

El término «misión» no ha desaparecido nunca de la terminología teológica, pero no ha impedido que una tradición secular haya hablado más de las misiones que de la misión. Ello

(12) Cfr: AG 35-36.

(13) Cfr: AG 38; LG 39.

(14) Cfr: AG 40.

(15) Cfr: LG 17.

(16) Mc 3,13; Cfr: Mt 10, 1-42.

(17) Cfr: Mt 28, 16-20; Mc 16, 14-19; Lc 24, 36-49; Jn 20, 19-29; Hch 1, 6-11.

se remonta, sobre todo, al gran movimiento misionero de la época moderna a partir del siglo XVI.

No obstante, la conciencia de la misión-evangelización maduró muy pronto en la comunidad primitiva, inmediatamente después del martirio de Esteban (18), la Iglesia comprendió más a fondo las palabras del Maestro que le enviaba a todas las gentes. Encontramos, así, progresivamente, que Felipe predica en Samaria (19), que Pedro acude a casa de Cornelio (20) y que Pablo se concibe como apóstol de los gentiles (21).

A lo largo de los siglos, condicionada por el momento histórico en que vivió la Iglesia, la evangelización sufrió movimientos alternos, a veces contradictorios pero, en otras muchas ocasiones, marcados por un sincero entusiasmo por la misión que Cristo le había confiado; en todo este movimiento, la Iglesia comprende cuán grande es la distancia entre la misión recibida y el ideal al que tiende, la limitación de sus instrumentos y la pobreza de su predicación.

La Iglesia es misionera en todas las circunstancias y en todos los países del mundo. La descristianización y secularización del mundo cristiano ayudó paradójicamente a esta conciencia de la misión evangelizadora. Así, Henri Godin pudo publicar un libro que ejerció una gran influencia titulado *La France pays de mission?* (Lyon, 1943). Se trataba entonces de la descristianización de la clase obrera que la Iglesia debía reevangelizar. Se puede decir, con verdad, que gracias al fenómeno de la secu-

(18) Cfr: Hch 7, 55-60.

(19) Cfr: Hch 8, 5.

(20) Cfr: Hch 10, 1-48.

(21) Cfr: Gal 1, 16.

larización del mundo occidental, la conciencia de la misión como tarea universal de la Iglesia adquirió mayor amplitud. Y hoy hablamos de esta misión evangelizadora como de su tarea esencial, y, más concretamente, de una nueva evangelización del mundo occidental postcristiano. La Iglesia es, en todas partes y para siempre, misión. La Iglesia es misión o deja de ser Iglesia. La exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, que siguió al sínodo de los obispos sobre la evangelización del mundo moderno (1974), se hace eco de esta conciencia de la Iglesia: «Evangelizar es (...) la gracia y la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. La Iglesia existe para evangelizar» (22).

La misión de la Iglesia, pues, es idéntica en todos los lugares, aunque admite grados y formas variadas. Su finalidad es evangelizar; es decir, comunicar la buena nueva, el evangelio de Cristo, visiblemente presente y operante, con la palabra, el testimonio y los hechos. De esta manera, la Iglesia se centra en Cristo y en el evangelio, en el reino de Dios instaurado en él y que, por fuerza del Espíritu, irá creciendo a través de la historia.

La Iglesia postconciliar ha ido ensanchando cada vez más el concepto de evangelización hasta el punto de encerrar en él mismo todo lo que se relaciona con la misión. De hecho, se ha llegado a identificar los dos términos hablando de la misión evangelizadora de la Iglesia: «Evangelizar (...) es la vocación propia de la Iglesia. Ella existe para evangelizar» (23).

Si la finalidad de la misión es la evangelización, es necesario que nos preguntemos: ¿Qué es evangelizar? Este término

(22) EN 14.

(23) EN 14.

en la eclesiología postconciliar posee una acepción cada vez mayor. La tendencia general actual consiste en pasar de una noción estrecha de la evangelización, en la que ésta se identifica con el anuncio o la proclamación del evangelio, a una noción según la cual pertenecen a la misión evangelizadora ciertas actividades, como la promoción humana, la lucha por la justicia e, incluso, el diálogo interreligioso. Ha contribuido a esta evolución el sínodo de los obispos sobre la evangelización del mundo moderno en 1974 y la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de 1975. En dicha exhortación, el Papa, después de establecer que la evangelización es «la vocación propia de la Iglesia» (24), nos presenta una noción amplia de la evangelización: «Ninguna definición parcial y fragmentaria da razón de la realidad tan rica, compleja y dinámica que es la evangelización, a no ser con el riesgo de empobrecerla y hasta de mutilarla, es imposible captarla, si no se intenta abrazar con la mirada todos sus puntos esenciales» (25). La evangelización, además, afecta a toda la persona: sus palabras, sus actos, sus testimonios (26). En cuanto al objeto, se extiende a todo lo que es humano: «Evangelizar para la Iglesia es llevar la buena nueva a todos los ambientes de la humanidad y, por su impacto, transformar desde dentro y hacer nueva a la humanidad misma» (27). Así, se trata de evangelizar la cultura y las culturas del hombre (28).

Pablo VI nos invita también a observar que ciertos aspectos de la acción evangelizadora «son tan importantes que se

(24) EN 14.

(25) EN 17.

(26) Cfr. EN 21-22.

(27) EN 18.

(28) Cfr. EN 20.

tendrá la tendencia a identificarlos simplemente con la evangelización. Se ha podido entonces definir la evangelización en términos de anuncio de Cristo a quienes lo ignoran, de predicación, de catequesis, de bautismo y de otros sacramentos de conferir» (29). Sin embargo, más que pretender la exclusividad, se trata de resaltar el lugar privilegiado que ocupa la proclamación del evangelio en la misión evangelizadora: «No hay verdadera evangelización si no anuncia el nombre, la enseñanza, la vida, las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazaret hijo de Dios» (30). Este anuncio no adquiere «toda su dimensión, más que cuando es oído, acogido, asimilado y cuando hace surgir en el que lo ha recibido de esta manera, una adhesión de corazón» (31).

Asimismo, el Papa nos dice que «entre la promoción humana, el desarrollo y la liberación del hombre, ideales humanos, y la evangelización existen vínculos profundos de orden antropológico, teológico y evangélicos» (32). No cabe duda de que la misión no puede reducirse «a las dimensiones de un proyecto simplemente temporal». La finalidad es específicamente religiosa (33), pero esto no impide «la obligación de anunciar la liberación a millones de seres humanos (...) de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de ella, de hacer que sea total. Esto no es extraño a la evangelización» (34).

En el ya citado sínodo de los obispos sobre la evangelización, ellos propusieron un concepto más amplio de la misión

(29) EN 17.

(30) EN 22.

(31) EN 23.

(32) Cfr. EN 31.

(33) Cfr. EN 32.

(34) EN 30.

evangelizadora, que incluyera igualmente el diálogo interreligioso. No obstante, la *Evangelii nuntiandi* no se hizo eco de la recomendación. Pero el magisterio de Juan Pablo II, además de remarcar el vínculo entre evangelización y la promoción de la justicia, aborda, en la encíclica *Redemptor hominis* de 1979, el tema de las otras religiones con una gran apertura. El Pontífice ve en la «firmeza de la creencia de los miembros de las religiones no cristianas» un «efecto del espíritu de verdad que actúa más allá de las fronteras visibles del cuerpo místico» y recomienda toda actividad que tienda a «la aproximación con ellas a través del diálogo, los contactos, la oración en común, la búsqueda de los tesoros de la espiritualidad humana, ya que éstos (...) no faltan a los miembros de esas religiones» (35). En diversos números del documento citado, Juan Pablo II insiste en el reconocimiento de la presencia activa del Espíritu de Dios en los fieles de otras religiones y fundamenta teológicamente en ella el significado del diálogo interreligioso en la misión de la Iglesia.

Esta doctrina se repetirá luego, sobre todo, en el documento publicado en 1984, por el que el Secretariado para los no creyentes, titulado *Actitud de la Iglesia Católica ante los creyentes de otras religiones. Reflexiones y orientaciones relativas al diálogo y a la misión*. En él se nos explica que la misión de la Iglesia «es única, pero se ejerce de maneras diversas según las condiciones en que está comprometida la misión» (36). En el texto se enumeran, además, cinco elementos principales de la

(35) RH 6.

(36) Secretariado para los no creyentes. *Actitud de la Iglesia Católica ante los creyentes de otras religiones. Reflexiones y orientaciones relativas al diálogo y a la misión*. En él se nos explica qué es la misión de la Iglesia, 11.

realidad unitaria, pero compleja y articulada que es la misión evangelizadora de la Iglesia. Los elementos son los siguientes: la presencia y el testimonio; el compromiso y el servicio a los hombres, la acción por la promoción social y la liberación humana; la vida litúrgica, la oración y la contemplación; el diálogo interreligioso; el anuncio o proclamación y la catequesis. Todos estos elementos entran en el marco de la misión sin que la enumeración sea completa, ya que la misión o la evangelización hay que verla siempre como un proceso o una realidad dinámica. El proceso culmina en la proclamación de Jesucristo por el anuncio y la catequesis (37).

Resumiendo podemos indicar las siguientes conclusiones

I.1. El concepto de evangelización ha de ser amplio y comprensivo. Ello significa que no sólo la persona del evangelizador tiene que implicarse plenamente en la misión, sino que también la evangelización debe extenderse a todo lo que es humano, transformando también la cultura y las culturas a través del evangelio, sin olvidar el resto de actividades eclesiales que forman parte de la evangelización, como la promoción de la justicia y el diálogo interreligioso.

I.2. La promoción de la justicia y el diálogo interreligioso deben ser consideradas dimensiones intrínsecas de la evangelización. No son partes distintas, sino elementos diferentes de la misión que, como se ha dicho, es una realidad unitaria, compleja y articulada.

(37) *Ibidem*, 13.

I.3. La evangelización representa la misión global de la Iglesia y están fuera de juego las distinciones entre preevangelización y evangelización, entre evangelización directa e indirecta, puesto que la misión y la evangelización se identifican.

I.4. La evangelización desemboca en la proclamación de Jesucristo. Esta proclamación representa la cima de la misión evangelizadora de la Iglesia. El proceso de la misión desemboca en la proclamación de Jesucristo y en la sacramentalización.

II. EVANGELIZACIÓN DE LAS CULTURAS (38)

Esta expresión es bastante reciente en el vocabulario teológico y viene a sustituir a otra mucho más ambigua como es la «inculturación del evangelio». La evangelización se ha pensado siempre en relación con las personas, pero el nuevo concepto antropológico de cultura y las relaciones e interconexiones que las personas y las comunidades tienen con ella han provocado su ensanchamiento en su dimensión semántica y conceptual.

La Iglesia del Vaticano II, ante los desafíos y planteamientos que llegan del mundo moderno, se replantea su forma de relacionarse con las culturas. En la constitución *Gaudium et spes* se define la cultura y se reconoce su autonomía con los valores propios que le permiten su progreso y su mantenimiento,

(38) Cfr. CARRIER, H.: *Evangelio y Culturas. De León XIII a Juan Pablo II*, Edice, Madrid, 1988. Cfr. AGUILAR, S.: *Nueva Evangelización. Fe Cultura y Política en la España de Hoy*, Encuentro, Madrid, 1991.

a la vez, que se revisan consiguientemente las modalidades de intervención de la Iglesia en su misión evangelizadora (39).

La cultura expresa el modo de pensar de las personas, su actividad creadora, material y espiritual y se refleja en unos comportamientos que favorecen el reconocimiento de las personas, grupos y comunidades. Sobre la base de esta comprensión, evangelizar las culturas equivale a entrar en contacto con las riquezas que constituyen la historia tanto de las personas como de los pueblos; al ser la historia una forma de pensar y de actuar creativa de hombres y mujeres de generaciones enteras la cultura es capaz, de suyo, de acoger el evangelio, ya que el evangelio es fuente de formación espiritual e integral de las personas. Se da, por consiguiente, una relación mutua entre la cultura y el evangelio. En efecto, éste ha creado e inspirado —y sigue inspirando actualmente— una cultura; las culturas, por otra parte, en cuanto que tienden a un proceso global, pueden ver realizado en el evangelio el sentido de cumplimiento al que tienden las mismas culturas.

Al lado del concepto de cultura clásica, relativo a las personas que llamamos cultas, instruidas, eruditas, se halla actualmente el concepto antropológico de cultura, que es el que se vende en todas partes. Y así se puede hablar de identidad cultural, de cultura popular, de desarrollo cultural, de política cultural, de diálogo de las culturas. La cultura, pues, designa los rasgos característicos de un pueblo o grupo humano, sus modos típicos de pensar, de comportarse y de humanizar un ambiente determinado.

Esta realidad cultural así concebida se percibe hoy como objeto de evangelización. No basta solamente con llegar a los

(39) Cfr. GS 53-62.

individuos uno por uno, sabiendo que el diálogo fe-cultura comienza en el corazón de cada persona; es también la colectividad a la que hay que alcanzar en su cultura para evangelizarla, según afirma Pablo VI:

«Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el evangelio en zonas geográficas cada vez más amplias o poblaciones cada vez más masivas, sino también de llegar y convertir por la fuerza del evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes de inspiración y los modelos de vida de la humanidad que son contrarios a la palabra de Dios y al proyecto de la salvación» (40).

Por tanto, el evangelio se dirige, a la vez, a la conciencia individual y colectiva de las personas y de los grupos en el intento consciente de regenerar la cultura de los seres humanos, así como de las culturas de las comunidades humanas, es decir, las mentalidades típicas de un ambiente determinado. Para captar bien lo que significa «evangelizar las culturas», hay que partir del dato socio-teológico: el evangelio es creador de cultura. Así lo recordó Juan Pablo II, el 2 de julio de 1980, en la UNESCO: «El vínculo fundamental del evangelio, es decir, del mensaje de Cristo y de la Iglesia con el hombre en su humanidad misma. En efecto, este vínculo es creador de cultura en su mismo fundamento» (41).

La historia del cristianismo nos muestra, entre otras cosas, la experiencia de la evangelización de las culturas. Desde sus orígenes, la propia Iglesia ejerció su acción sobre la cultura, iluminando, purificando y elevando el espíritu humano por el

(40) EN 19.

(41) JUAN PABLO II: *Discurso en la UNESCO, 2 de julio de 1980.*

anuncio del evangelio. Por ejemplo, dos grandes pensadores cristianos, como Orígenes y San Agustín, expresaron el mensaje religioso en categorías inteligibles a sus contemporáneos. Más tarde, otros teólogos geniales, como Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, enriquecieron el pensamiento racional y religioso con sus síntesis entre la fe y la cultura. Y de manera similar se actuó en la creación artística. La historia también manifiesta una auténtica evangelización de la imaginación y del simbolismo por medio de las creaciones pictóricas, arquitectónicas, musicales, poéticas... inspiradas todas ellas en el mensaje cristiano. Asimismo, la difusión del evangelio por el imperio romano introdujo una nueva pedagogía, instituyendo escuelas y universidades que marcaron profundamente a toda Europa y a los países donde ésta se hizo presente, y así la cultura marcada por un humanismo teológico, literario y científico formó la élite intelectual de los constructores de Europa y de su civilización o cultura. De este humus teológico y cultural surgieron misioneros y exploradores extraordinarios, como Mateo Ricci en China, o Bartolomé de las Casas en América.

Por una providencial ósmosis la civilización se impregnó de los valores del evangelio y todos los espacios de la vida quedaron tutelados por el mensaje de Cristo como nos lo recuerda León XII en la *Inmortalitate Dei*, del primero de noviembre de 1885: «Hubo una época en el que la filosofía del evangelio gobernaba los Estados; en aquel tiempo, la fuerza y la influencia soberanas del espíritu cristiano habían penetrado en las leyes, en las instituciones, en las costumbres de los pueblos y en la organización del Estado» (42).

(42) LEÓN XII: *Inmortalitate Dei*, 9.

Actualmente hablamos de la nueva evangelización de las culturas. Y ello se debe a diversos factores. Está, en primer lugar, el hecho de que todas las culturas están sometidas actualmente a cambios profundos y acelerados. Así, nuestros contemporáneos se preguntan por el porvenir de los valores culturales que hasta ahora daban sentido y estabilidad a las costumbres, a las instituciones y a los comportamientos humanos. La diversidad cultural, pues, es uno de los factores importantes. En segundo lugar, los gobiernos se comprometen en atrevidas políticas culturales, creando ministerios de cultura o diversos organismos de promoción cultural que sirven más de instrumentos de ideologización para el partido de turno que para fomentar la cultura.

La Iglesia, sobre todo, en el Vaticano II, ha escogido esta visión moderna de la cultura como realidad humana a promocionar desde diversas perspectivas y que hay que comprender, discernir y evangelizar. También Juan Pablo II ha creado para esto el Consejo Pontificio de la Cultura con el fin de sensibilizar a la Iglesia universal en la tarea concreta de la evangelización de las culturas y del desarrollo cultural. La cultura, pues, se ha convertido para la Iglesia en un campo del compromiso cristiano en la sociedad actual.

La evangelización de la cultura que la Iglesia llevó a cabo en otras épocas con espíritu paciente, con acción lenta y permanente, abarcando todas las actividades humanas, hoy ha de realizarla con un esfuerzo mayor, más paciente y de forma más metódica, debido a los cambios operados, al hecho masivo y dramático de la secularización y la fuerte dicotomía entre la fe y la cultura. Las culturas desacralizadas y descristianizadas se han convertido en nuevo terreno de evangelización. De ahí que haya afirmado la *Evangelii nuntiandi*: «La ruptura entre el

evangelio y la cultura es sin duda el drama de nuestra época, como lo fue también en otras épocas. Por tanto, hay que hacer todos los esfuerzos con vista a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas» (43).

Para ello, evidentemente, hay que observar la realidad social, discernirla y descubrir a un tiempo los sectores culturales en donde puede penetrar la palabra de Dios. El esfuerzo evangelizador debe buscar la conversión de las conciencias de manera individual y colectiva:

La Iglesia avanza cuando, con sólo la fuerza del mensaje proclamado, intenta convertir la conciencia personal y colectiva de los hombres, las actividades que emprenden, la vida y sus ambientes concretos (44).

Cada cultura, claro está, puede ser interpelada por el evangelio en sus modas, sus costumbres y sus tradiciones. El evangelio tendrá que influir en cada persona y en los sectores claves del obrar comunitario, como la familia, el trabajo, la educación, el ocio, los ambientes sociales, económicos-políticos, medios de comunicación... no se tratará sólo de recordar los principios, sino, sobre todo, de convertir las mentalidades y de transformar con la fuerza del evangelio las escalas de valores que marcan a una cultura viva. Se tratará también de captar lo que hay en ella de contradicción con el evangelio para ser purificado, regenerado y elevado.

No es fácil la evangelización de las mentalidades, pero ésta no puede darse sin conversión, sin cambios de las conciencias.

(43) EN 20.

(44) EN 18.

La fe tiene que llegar a transformar la cultura viva en un ambiente concreto. Cuando se habla de conversión de las culturas, se está haciendo una referencia análoga con la conversión individual de cada ser humano. La conversión de la conciencia colectiva exige el esfuerzo común de gran número de personas que estén dispuestas a reconocer; no sólo la existencia del pecado personal, sino también del pecado estructural, socialmente difundido, y la necesidad de la redención de la cultura como de cualquier otra actividad humana. La evangelización de las culturas se lleva a cabo a través de las personas que aceptan el mensaje salvador de Cristo en su vida individual y social, produciéndose así una mutua influencia entre las conversiones individuales y las colectivas. Y todo por exigencia de la cultura y la fe:

La síntesis entre la cultura y la fe no es solamente una exigencia de la cultura, sino también de la fe. Una fe que no se hace cultura es una fe que no es plenamente acogida, totalmente pensada y fielmente vivida (45).

Uno de los retos actuales de la evangelización de las culturas lo constituye la dificultad de actuar sobre las mismas, teniendo en cuenta el impacto de los medios de comunicación, especialmente, los «mass media» y todo lo referente a las autopistas de la información, convertidos en poderosos instrumentos de acción cultural y de transmisión de una cultura de masas que condiciona las conciencias.

Pese a todo, la fe es capaz de penetrar y regenerar las culturas del mundo, pero hay que ayudar a los agentes de pastoral para que tengan esa sensibilidad y puedan responder a los

(45) Carta de fundación del Consejo Pontificio de la Cultura. 20 de mayo de 1982.

retos actuales, tal como lo indica Juan Pablo II, al Consejo Pontificio de la Cultura:

Tenéis que ayudar a la Iglesia a responder a estas cuestiones fundamentales para las culturas actuales: ¿Cómo es accesible el mensaje de la Iglesia a las nuevas culturas, a las formas actuales de la inteligencia y de la sensibilidad? ¿Cómo puede la Iglesia de Cristo hacerse oír por el espíritu moderno, tan orgulloso de sus realizaciones y al mismo tiempo tan preocupado del porvenir de la familia humana? ¿Quién es Jesucristo para los hombres y mujeres de hoy? (46).

III. ALGUNOS RETOS DE LA CULTURA (47)

En el capítulo primero de la exhortación apostólica, *Ecclesia in Europa*, «Jesucristo es nuestra esperanza», se nos proponen los retos a la actual evangelización del Continente: «La pérdida de la memoria y de la herencia cristiana, unidas a una especie de agnosticismo práctico y de indiferencia religiosa».

Por el avance del laicismo «muchos ya no logran integrar el mensaje evangélico en la experiencia cristiana; aumenta la dificultad de vivir la propia fe en Jesús en un contexto social y cultural en el que el proyecto de vida cristiano se ve continuamente desdeñado y amenazado; en muchos habientes públicos es más fácil declararse agnóstico que creyente; se tiene la impresión que lo objetivo es no creer, mientras que creer requiere una legitimación social que no es indiscutible ni puede darse por descontado».

(46) Discurso al Consejo Pontificio de la Cultura. 16 de enero 1984.

(47) Cfr. POUPARD, P.: *Conferencia*, «La Iglesia frente a los desafíos de la post modernidad», Madrid, 2001.

Otro reto es «un cierto miedo en afrontar el futuro», «se está dando una difusa fragmentación de la existencia», como el deterioro del concepto de familia, las crisis matrimoniales, los brotes de los conflictos étnicos, el egocentrismo de personas y grupos, la indiferencia ética y la búsqueda obsesiva de los propios intereses, «el decaimiento creciente de la insolidaridad interpersonal y el intento de hacer prevalecer una antropología sin Dios y sin Cristo» han provocado el nihilismo, el relativismo gnoseológico y moral, el pragmatismo y hedonismo en la vida diaria. «La cultura Europea —y éste puede ser un resumen del aspecto negativo de la cultura imperante en el mundo Occidental— da la impresión de una apostasía silenciosa por parte del hombre autosuficiente que vive como si Dios no existiera» (48).

El cardenal Paul Poupard, presidente del Pontificio Consejo de la Cultura, el 28 de mayo de 2001, pronunció en Madrid una conferencia titulada «La Iglesia frente a los desafíos de la postmodernidad», que, aunque dicha casi dos años antes, coincide en su totalidad con los retos que nos presenta la exhortación apostólica *Ecclesia in Europa* y que sigo en sus líneas fundamentales.

III.1. El reto de la verdad frente al pensamiento débil (49)

La postmodernidad se caracteriza, principalmente, por la aparición de una nueva racionalidad, que se deja llevar de los

(48) E in E, 7-9.

(49) Cfr. ROBIRA I BELLOSO, J.: *Fe y Cultura en nuestro tiempo*, Salterre, Santander, 1978, págs. 70 y ss.

sentimientos, de los impactos sensoriales, de las emociones, de lo efímero. La razón renuncia a la búsqueda de la verdad absoluta y se contenta con verdades parciales y fragmentarias.

El cristiano no puede renunciar al anuncio de la verdad, porque está convencido de la necesidad radical de saciar su sed de verdad. Está convencido de que la mayor corrupción intelectual es aprisionar la verdad en la injusticia, impidiendo el conocimiento de la verdad tal y como es.

III.2. El anuncio de Jesucristo en la era de la «New age»

Es el desafío de anunciar a Jesucristo en la era de la religiosidad salvaje que abarca todas las manifestaciones de la vida, envuelta, incluso, en una musicalidad propia. En ella se habla mucho del «retorno de Dios», como si éste hubiese estado alguna vez lejos del hombre y del mundo. Se trata de penetrar en una religiosidad, según el cardenal Lehmann, de plastilina, a partir de la cual cada uno se fabrica su dios y lo adapta a sus necesidades.

Los creyentes nos preguntamos ¿cómo anunciar en medio de esta plastilina a Jesucristo, Hijo de Dios, hecho hombre y salvador del mundo?

III.3. La persona humana y la familia

El reto tiene por objeto directamente al hombre. El milenio nos sorprendió con el anuncio hecho por F. Collins y C. Venter del desciframiento del genoma humano. Unos meses

más tarde, los medios de comunicación nos anunciaban que se estaban modificando genéticamente algunos embriones. Debemos rendirnos a la evidencia: será muy difícil impedir que algún grupo o científico se decida a clonar seres humanos.

«En un mundo así —pronostica Paul Poupard— los débiles, los enfermos, los ancianos, los que no poseen un cuerpo aceptable están destinados a una progresiva marginación (...) está, por otra parte la desintegración del modelo familiar: La aprobación de leyes reguladoras de los matrimonios de hecho, cuyo fin último es equiparar las uniones homosexuales al matrimonio monoparental. El aumento espectacular de matrimonios desechos, de uniones irregulares... causan un impacto profundo en la sociedad» (50).

No podemos olvidar que es a este hombre del siglo XXI, roto y necesitado de afecto, al que hay que anunciarle el evangelio salvador de Jesucristo.

III.4. El ser cristiano en una economía globalizada

Basta con leer o escuchar los medios de comunicación para darse cuenta de que la globalización es la palabra de moda en los foros y en los seminarios de discusión tanto nacionales como internacionales. La globalización económica y cultural es un fenómeno sumamente complejo que contiene elementos positivos que pueden favorecer el intercambio entre pueblos diversos y también el anuncio del evangelio.

(50) POUPARD, P.: *Conferencia, «La Iglesia frente a los desafíos de la post modernidad»*, Madrid, 2001.

Para la Iglesia el compromiso principal, en la hora actual, está en la defensa de los débiles, especialmente de los nuevos esclavos que la globalización está produciendo, y en la propuesta de la globalización de la solidaridad.

III.5. Las sociedades multiculturales (51)

Este nuevo reto puede visualizarse en el imparable flujo de emigrantes, procedentes de ambientes culturales diferentes, que está provocando un profundo cambio social y cultural. «El respeto a la dignidad cultural a los recién llegados —dice el cardenal— no puede ponerse en discusión» (52). Este derecho, sin embargo, es correlativo al respeto por la identidad cultural del pueblo de acogida, que no puede menospreciarse. Esta realidad nos exige un diálogo intercultural sin renunciar a la identidad. Hay que devolver a las democracias los elementos éticos y religiosos que han perdido a lo largo del tiempo.

III.6. La revolución informática (53)

Esta revolución va transformando a pasos agigantados nuestro modo de acceso al mundo. En muy pocos años hemos asistido a un desarrollo impresionante de las técnicas de comunicación, de los «mass media» y de la creación de una red a distancia, Internet.

(51) Cfr: ROBIRA I BELLOSO, J.: *Fe y Cultura en nuestro tiempo*, Salterre, Santander, 1978, págs. 105 y ss.

(52) Cfr: *Ibidem*.

(53) PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES: «La Iglesia e Internet», *El Vaticano*, 22 de febrero de 2002.

Los medios de comunicación ofrecen beneficios y ventajas desde la perspectiva religiosa, «Internet es importante para muchas actividades y programas de la Iglesia: La evangelización, que incluye tanto la reevangelización como la nueva evangelización y la tradicional labor misionera ad gentes; la catequesis y otros tipos de educación; las noticias y la información; la apologetica, el gobierno y la administración; y algunas formas de asesoría pastoral y dirección espiritual» (54).

El periodista Alex Rosal afirma que la culpa de que el mensaje cristiano no traspase los «mass media» a la hora de la evangelización se debe, en gran medida, a caer en diez tentaciones que tiene el periodista cristiano cuando transmite la información religiosa:

1. «Politizar la información religiosa».
2. «Clericalizar el mensaje del evangelio».
3. «Anunciar la moral, sin antes anunciar la fe provoca rechazo. No a la adhesión».
4. «Dar la razón a Nietzsche cuando dice: “Los cristianos no tenéis cara de resucitados”».
5. «Dar juego a los maestros pero no a los testigos».
6. «Convertirnos en “Funcionarios de la Religión”».
7. «Ser aliados de los burócratas eclesiales».
8. «No hacer caso del modelo educativo que Jesús implantó».

(54) Cfr: PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES: «La Iglesia e Internet», *El Vaticano*, 22 de febrero de 2002.

9. «Confiar en el marketing para evangelizar».
10. «Creernos unos pequeños dioses» (55).

III.7. El cuidado del medio ambiente

El cambio climático, el efecto invernadero, el avance de la desertización han dejado de ser problemas teóricos para convertirse en una preocupación de todo el planeta. Esta conciencia ecológica también está cuajada de incoherencias (no se renuncia a las autopistas, ni a la calefacción, ni al aire acondicionado...); no obstante, para la Iglesia esta nueva conciencia es un reto y una nueva oportunidad: conducir a las personas a la trascendencia enseñándoles el camino que parte de la experiencia de la creación y desemboca en el conocimiento del Creador. Hay que evangelizar también desde la ecología.

IV. NUEVA EVANGELIZACIÓN (56)

Esta expresión se ha hecho corriente en la Iglesia a partir de la enseñanza del Papa Juan Pablo II y se refiere a las nuevas condiciones en las que se realiza la evangelización actual. Los ambientes que otras épocas estuvieron empapados de la fe,

(55) Cfr. ROSAL, A.: *Diez tentaciones del periodista cristiano*. Hacia una nueva cultura Cristiana. Congreso Internacional Evangelización y Cultura para el tercer milenio, Murcia, 23 y 24 de noviembre de 2001, págs. 161-166.

(56) Cfr. AGUILAR, S.: *Nueva Evangelización. Fe Cultura y Política en la España de Hoy*, Encuentro, Madrid, 1990. Cfr. ESQUERDA, J.: *Diccionario de La Evangelización*, BAC, Madrid, 1998. Cfr. GONZÁLEZ, D.: *La Nueva Evangelización promotora de la Civilización de la Solidaridad*, CONFER, Madrid, 1989.

hoy respiran indiferentismo, agnosticismo y ateísmo. Por ello debemos distinguir entre la primera y la nueva evangelización.

Según el sociólogo Joan Bestard, «Juan Pablo II utilizó por primera vez la expresión “nueva evangelización” el 9 de junio 1979, con motivo de la celebración del primer milenario del cristianismo en su país natal» (57).

Para el escritor Patrick Michel, este «proyecto de Juan Pablo II, de una nueva evangelización gira entorno a su elección pontificia y a la caída del comunismo y significa para él que la victoria de la Iglesia sobre el comunismo ateo había supuesto ya anticipar la de la religión sobre lo que había dado origen a dicho comunismo, es decir, “ese combate contra Dios [que] domina en gran medida, desde hace tres siglos, el pensamiento y la vida de Occidente”. El cristianismo, tras haber triunfando ante la versión perversa, incluso bárbara, de la modernidad, debe después de 1989, interesarse por su versión civilizadora» (58).

La primera evangelización es la que presenta la buena noticia de Cristo salvador; para liberar a los oyentes, convertirlos, bautizarlos e implantar su Iglesia. La fe se propaga en las conciencias de las personas y de las estructuras en las que vive y se desarrolla: la familia, la escuela, la parroquia, las asociaciones cristianas y movimientos apostólicos. Así, ya lo hemos dicho, se evangelizaron las mentalidades, los corazones y las instituciones en un lento discurrir del mensaje revelado que condujo a la conversión de las personas y los grupos. Un ejemplo de ello

(57) BESTARD, J.: *Corresponsabilidad y participación en la parroquia*, PPC, Madrid, 1995, pág. 154.

(58) MICHEL, P.: «Repensar Europa» Juan Pablo II, Polonia y Europa, *Revista Internacional de Teología Concilium*, n.º 305, abril, p. 63-164 2004, pág. 323.

nos lo pone Juan Pablo II, en Santiago de Compostela, el 9 de noviembre de 1982, al referirse a los patrones de Europa:

Los Santos Cirilo y Metodio supieron adelantarse a ciertas conquistas, que han sido asumidas por la Iglesia en el Vaticano II, sobre la inculturación del mensaje evangélico en las diversas civilizaciones, tomando la lengua, las costumbres y el espíritu de la raza en toda la plenitud de su valor (59).

A este respecto, y refiriéndose a Europa, el citado Papa afirmó, el 14 de noviembre de 2002, ante el Parlamento Italiano:

Tratando de contemplar con una mirada sintética la historia de los siglos pasados podríamos decir que la identidad social y cultural de Italia, y la misión de civilización que ha cumplido y cumple en Europa y en el Mundo, muy difícilmente se podrían comprender sin la savia vital que constituye el cristianismo (60).

En el proceso de construcción de la casa común Europea —escribe Juan Pablo II— debe reconocerse que este edificio ha de apoyarse también sobre valores que encuentran en la tradición cristiana su plena manifestación. Tener esto en cuenta beneficia a todos (61).

A la luz de estas intervenciones papales, constatamos que la primera evangelización no ha terminado y que es el so-

(59) Discurso de Juan Pablo II. Santiago de Compostela, el 9 de noviembre de 1982.

(60) GARITAGOITIA, J. R.: *Juan Pablo II y Europa*, Rialp, Madrid, 2004, pág. 54.

(61) E in E, 28 de junio de 2003, pág. 19.

porte de una auténtica reevangelización en el mundo moderno.

La «nueva evangelización», a su vez, se dirige a los pueblos y países que fueron cristianizados, pero que ahora viven en un clima secularizado, infravalorando el hecho religioso, tolerando la religión como algo privado, y a veces combatiéndola directamente u oponiéndose a ella indirectamente con políticas y prácticas que marginan a los creyentes y a sus comunidades. Se trata de una situación nueva. Los destinatarios de esta evangelización los pudiéramos concretar en las personas satisfechas de sí mismas, en aquellas en las que no ha arraigado la fe que recibieron, en las que rechazaron o reprimieron la fe, en las personas que dejaron dormir su fe o se sitúan en el indiferentismo y en el fondo de la angustia viven la esperanza latente de hallar sentido a sus vidas a través de las aspiraciones por la justicia, la dignidad humana, la fraternidad... Es importante para el evangelizador el adivinar la presencia de estas huellas en las personas y en las culturas actuales a fin de poder brindarles las respuestas de la fe en Cristo. Es una nueva etapa de la evangelización en el mundo.

Una de las novedades de la nueva evangelización es la de dirigirse a la conversión de las culturas y no sólo a la conversión de las personas. Pues bien, evangelizar las culturas supone una antropología abierta, producto de una cosmovisión también abierta. La antropología moderna define al hombre por la cultura y la contempla en los aspectos psico-sociales en donde despliega su vida asociativa, sus producciones, sus esperanzas y sus angustias; es decir, el ser humano es una persona abierta a los demás y a cualquier clase de trascendencia:

Los recientes progresos de la antropología cultural y filosófica —Ha dicho Juan Pablo II— demuestran que se puede obtener una definición no menos precisa de la realidad humana refiriéndose a la cultura, ésta caracteriza al hombre y lo distingue de los demás seres, no menos claramente que la razón, la libertad y el lenguaje (62).

Descubrir al hombre en el corazón de su cultura sirve al evangelizador para encontrar las alegrías y las tristezas de tantas personas que luchan y trabajan, que se alegran y se entristecen, en una búsqueda casi inconsciente de la salvación en Jesucristo. En sentido, Paul Tillich, asevera que el hombre histórico en su precariedad humana puede disponerse y abrirse a la fe:

Sólo los que han experimentado el choque de la precariedad de la vida, la angustia en la que uno toma conciencia de su finitud, la amenaza de la nada puede comprender lo que significa la noción de Dios. Sólo los que han hecho la experiencia de las ambigüedades trágicas de nuestra existencia histórica y han puesto totalmente en discusión el sentido de la existencia pueden comprender lo que significa el símbolo del reino de Dios (63).

Hay que saber leer los signos de la miseria moral de la persona y captar la esperanza latente que se halla en la cultura secularizada para poder evangelizar. El evangelio pone a las personas y a las culturas ante el misterio de Cristo muerto y resucitado que llama a la conversión y a la redención. Cristo es el único mediador que ha proclamado el reino de Dios y nos lo ha entregado. Él es el único salvador y redentor, tanto

(62) Discurso de Juan Pablo II en Coimbra, 15 de abril de 1982.

(63) TILlich, P.: *Teología Sistemática*, Sígueme, Salamanca, 1973, pág. 35.

de las personas como de sus obras. Por eso, la evangelización de las culturas y de las personas sólo la podemos alcanzar en la fuerza del Espíritu Santo, en la oración, en el testimonio, en las obras apostólicas y en la participación en el Misterio de la Cruz de Cristo. La evangelización, pues, es una acción del Espíritu que sopla para realizar cualquier obra buena. Finalmente, evangelizar significa anunciar alegremente la salvación radical de Cristo, que purifica y eleva todas las realidades humanas, haciéndolas pasar de la muerte a la vida de la resurrección. De ahí que la evangelización sea la forma más evidente para elevar las conciencias y las culturas, que aspiran a la liberación de toda clase de maldad y egoísmo. La evangelización exige el anuncio explícito de la salvación definitiva en Cristo, como nos lo recuerda el Papa actual:

Puesto que la salvación es una realidad total e integral, concierne al hombre y a todos los hombres, alcanzando así a la realidad histórica y social, a la cultura y a las estructuras comunitarias en las que vive (...) El hombre no es su propio salvador de forma definitiva; la salvación trasciende lo que es humano y terreno, es un don de arriba, no hay autorredención, ya que sólo Dios salva al hombre en Cristo (64).

Lo hemos dicho: la nueva evangelización se dirige a todas las personas y a todas las culturas. La tarea que actualmente se perfila no es una tarea sencilla, dados los retos a los que tenemos que enfrentarnos. Así, pues, hay que abandonar las expresiones y actitudes de sospecha y cerrazón para asumir las responsabilidades del diálogo y del compromiso, según nos indica la doctrina de la Iglesia, lo practica en su corazón multitud de

(64) Discurso de Juan Pablo II en la Universidad Urbaniana, Italia, 8 de octubre de 1988.

creyentes cada día y se realiza en muchas diócesis a través de convivencias, congresos y encuentros.

En conclusión y sintetizando, ¿quiénes y cómo se debe llevar a cabo la nueva evangelización?

IV.1. La Comunidad Cristiana

La evangelización es una labor de conjunto, es toda la comunidad cristiana la que tiene que implicarse en ella. Son las comunidades las primeras que deben crear cultura, revitalizando las prácticas recibidas de la fe e incorporándolas con nuevas expresiones.

La pastoral —afirma *Ecclesia in Europa*— ha de asumir la tarea de imprimir una mentalidad cristiana en la vida ordinaria: en la familia, la escuela, la comunicación social, en el mundo de la cultura, del trabajo y de la economía, de la política, del tiempo libre, de la salud y la enfermedad (65).

Para ello, es necesario:

- a) Preparar y formar agentes de pastoral para la nueva evangelización. El Papa ha dicho a los obispos de Lazio, en abril de 1986: «para devolver un sentido evangélico a la sociedad actual es preciso formar bien a los evangelizadores, como lo hizo Jesús, sacerdotes y seglares».
- b) Entre estos agentes ocupan un lugar destacado los sacerdotes bien formados y centrados teológicamente en su ministerio sacerdotal suscitando comunidades, vocaciones e iniciativas de los laicos al servicio de la Iglesia.

(65) E in E, 54.

- c) Además de los sacerdotes, será preciso contar con comunidades de religiosos y religiosas, especialmente en aquellas actividades y lugares en los que se precisa una más urgente evangelización.
- d) Se precisa, asimismo, grupos y movimientos apostólicos, comunidades de laicos y de familias cristianas, capaces todos ellos de transmitir el mensaje de Jesucristo y de su salvación a cuantos comparten la vida moderna.
- e) Cada parroquia deberá ser una comunidad misionera, abierta y comprometida, integrada y enriquecida con la participación y corresponsabilidad de todos, familias, niños, jóvenes, movimientos, grupos, etc.
- f) Todos los agentes de pastoral, viviendo la Iglesia comunión, deben desterrar los protagonismos que hacen imposible una pastoral de conjunto.
- g) Afrontar la nueva evangelización con el entusiasmo de la vida teológica para recrear una sociedad cristiana abierta a la salvación y a la promoción cultural, económica, etc., optando por los pobres y creando unas relaciones de justicia y libertad, así como asumiendo los valores y aspiraciones legítimos de la sociedad a evangelizar (66).

IV.2. El matrimonio y la familia

«Es la primera instancia del diálogo con la cultura actual, en el corazón de cada uno de sus miembros (...) Como institución natural es anterior al Estado y posee unos derechos

(66) GONZÁLEZ, L.: *El Diálogo Fe-Cultura en la Nueva Evangelización, 1991-1999: Dos experiencias eclesiales de diálogo fe-cultura*, Tenerife, 1999. págs. 206-207. Cfr. AGUILAR, S.: *Nueva Evangelización*, Edición Encuentro, Madrid, 1991, págs. 63 y ss.

inalienables en la misión de transmitir la vida, de educar a los hijos, de elegir el tipo de educación que considere más adecuada a sus principios». «Los católicos creemos que el matrimonio, santificado por el sacramento, se convierte en fuente permanente de gracia y dinamismo generador de amor y de vida en una auténtica fraternidad responsable.

Necesitamos familias cristianas comprometidas. En medio de un mundo que le juzga y ataca en las entrañas mismas en sus valores esenciales, queriendo sustituirlos por el tener, el poder y el prestigio, rompiendo así con la cultura del amor, de la vida, de la fidelidad, de la fraternidad y de sus raíces trascendentes, intentando, además, arrojarle a la cultura de la indiferencia, de la incredencia, de la muerte, del consumismo, siendo como es la primera célula de la sociedad y de la fe y la primera escuela del hombre, debe continuar siendo educadora en la fe» (67).

IV.3. Los laicos presentes en el campo de la cultura (68)

Ellos, por oficio, vocación o profesión, deben dedicarse al servicio del evangelio desde las cátedras en los colegios, institutos, universidades y desde el puesto que ocupen en el mundo de la cultura y, a poder ser, en comunidad. Lo que no pueden hacer es huir por la hostilidad de la cultura dominante y refugiarse en los templos. Una colaboración valiosa sería in-

(67) GONZÁLEZ, L.: *El Diálogo Fe-Cultura en la Nueva Evangelización, 1991-1999: Dos experiencias eclesiales de diálogo fe-cultura*, Tenerife, 1999, pág. 453.

(68) GONZÁLEZ DE CARVAJAL, L.: *Ideas y Creencias del Hombre Actual*, Salterrae, Madrid, 1991.

corporar a los estudiantes y a cuantos se relacionan con ellos a trabajar apostólicamente en esta misma dimensión.

Asimismo, «se han de promover nuevas expresiones artísticas de la fe mediante un diálogo asiduo con quienes se dedican al arte; en efecto, la Iglesia necesita del arte (...) porque la belleza artística es un criptograma del misterio, una invitación a buscar el rostro de Dios hecho visible en Jesús de Nazaret» (69).

IV.4. Las universidades y facultades católicas, los institutos superiores de teología y los centros de estudio teológicos

Estos centros tienen un valor insustituible en la evangelización de la cultura. Son o deben ser los laboratorios donde se lleve a cabo el diálogo entre la fe y la cultura, entre la ciencia y la fe. Estas instituciones están llamadas a presentar cuantas iniciativas sean necesarias para que las conciencias y los corazones de las personas sean iluminadas por la luz del evangelio. Por eso, las diversas diócesis deben invertir para que estos centros sirvan eficientemente en la evangelización de la Iglesia particular formando e incorporando a la docencia a los jóvenes valores.

La Diócesis de Tenerife ha institucionalizado el diálogo fe cultura en los llamados Encuentros-Congresos, que son momentos y espacios culturales exquisitamente preparados a lo largo de cada curso académico pastoral, en un diálogo permanente en el distrito universitario de la ciudad de La Laguna.

(69) E in E, 59.

La celebración de los Encuentros-Congresos dura una semana, en sesiones de mañana y tarde, con un público claramente diferenciado, preadolescentes, jóvenes y adultos.

El Encuentro-Congreso no es un estudio de laboratorio, realizado por un grupo de especialistas que elabora un programa para la última semana de abril de cada año, sino un trabajo lento y paciente de cada curso en el que se vive y practica, a través de diversas actividades, el diálogo fe-cultura, intentando que sea permanente a través de las siguientes actividades:

1. Los concursos literarios, de dibujo y de fotografía, para todos los cursos académicos desde primaria hasta los universitarios, incluyendo a los de educación especial.
2. El estudio socio-religioso, cuya recogida de datos a más de mil universitarios ocupa un cuatrimestre académico en la consecución y tabulación de los mismos.
3. El teatro es otra de las actividades que cuidamos con esmero por la cantidad de gente que atrae y que, por razones obvias, supone tiempo, ensayo y mucha generosidad por parte de los intervinientes.
4. La difusión de la programación de comunicaciones libres en las distintas escuelas universitarias y facultades facilita también la participación de muchos profesores y estudiantes en los distintos temas del evento.
5. La participación de los grupos, coros y corales universitarios, que, con la colaboración del Vicerrectorado de Extensión Universitaria y la elegante y generosa disponibilidad de sus componentes, además de los siguientes intercambios de pareceres y contenidos de programas

y de fechas, crean lazos de amistad y de reconocimiento mutuos.

6. Las reuniones, contactos y contrastes de opiniones tenidos con muchos pintores, escultores y arquitectos, así como con los alumnos de los últimos cursos de Bellas Artes, son otro punto de inflexión que, cada año, consigue la participación de muchos artistas en el Encuentro-Congreso.
7. Por último, y quizás la pieza fundamental de los Encuentros-Congresos, está en la Comisión Organizadora de los mismos, que semanalmente se reúne para la formación permanente de sus miembros, para la vivencia y práctica del diálogo evangelizador y para programar, motivar y coordinar los siguientes grupos de trabajo:
 - Grupo de reflexión y elaboración del programa del Congreso, así como encargado de las relaciones institucionales con la Universidad de La Laguna.
 - Grupo encargado de los diversos concursos.
 - Grupo que tiene por misión el estudio socio-religioso.
 - Grupo responsable de las comunicaciones libres.
 - Grupo responsable de la difusión de los Encuentros-Congresos a través de los medios de comunicación social.
 - Grupo responsable de los espectáculos teatrales y musicales.
 - Grupo de la coordinación de las delegaciones en torno al Congreso (Juventud, Universidad, Enseñanza, Residencias y Colegios Mayores, etc.)

- Grupo responsable de las exposiciones de pintura y escultura.

Asimismo, y siempre dentro de la preparación de los Encuentros-Congresos del diálogo institucionalizado en el distrito universitario, se hallan también las Tertulias en La Cultura, que son seminarios mensuales que mantienen abierta y latente la comunicación fe cultura.

En relación a la estructura de nuestros Encuentros-Congresos entresaco, entre otras muchas, la respuesta de monseñor José María Cirarda Lachiondo, Arzobispo Emérito de Pamplona que manifestó al autor del libro tanta veces mencionado en el presente trabajo *El Diálogo Fe-Cultura en la Nueva Evangelización*:

He tomado parte en tres de ellos —explica monseñor Cirarda— me sorprendieron grandemente desde el primer momento por varias razones que apunto brevemente:

- colaboración de la Universidad de La Laguna y del Centro de Estudios Teológicos y del Seminario Diocesano de Tenerife;
- participación de profesores de España y del extranjero, como ponentes de los distintos temas;
- asistencia masiva de estudiantes del Seminario Diocesano y de La Universidad;
- diálogo movido entre oyentes y ponentes al término de cada lección;
- reconocimiento de tres créditos de libre elección de la Universidad a los participantes;
- combinación de lecciones de gran altura con una serie de complementos literarios, teatrales, musicales, etc.;

- evaluación crítica, seria y rápida de la labor realizada en el acto de clausura.

En mi larga vida he tomado parte en muchos intentos de facilitar el diálogo entre los hombres cultivadores de la ciencia relacionadas con la fe y otros especializados en otras ramas de la cultura: las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián, las Conversaciones de Gredos, los Encuentros de Intelectual Católicos de París, etc.; pero no he conocido nada parecido a estos Encuentros–Congresos (70).

IV.5. Los consejos diocesanos de cultura

«Todas las diócesis tienen un organigrama en el que se expresan las distintas acciones pastorales de la Iglesia particular cuya identidad más profunda es evangelizar (...) En la diócesis podría crearse el Consejo Diocesano de la Cultura, en el que estarían presentes aquellos miembros más destacados de las delegaciones de enseñanza, universidad, medios de comunicación social, del patrimonio cultural, etc., que con otros creyentes insertos en otros lugares donde se cuece la cultura servirían de fermento evangelizador, realizando las acciones pastorales necesarias y oportunas».

«Dentro del Consejo funcionarían tres comisiones: Comisión de Pensamiento y Cultura (profesores, escritores y profesionales liberales), Comisión de Artistas (músicos, arquitectos, pintores, escultores, etc.), Comisión del Patrimonio (agentes

(70) GONZÁLEZ, L.: *El Diálogo Fe-Cultura en la Nueva Evangelización, 1991-1999: Dos experiencias eclesiales de diálogo fe-cultura*, Tenerife, 1999, pág. 248 y ss.

de pastoral que a través de la misma, evangelizan, especialmente, a niños y adolescentes aprovechando su presencia en colegios e institutos), así se ha trabajado en la Diócesis de San Cristóbal de La Laguna» (71).

IV.6. Los medios de comunicación social

Éstos no sólo transmiten cultura, sino que también, en cierto modo, la crean. El influjo verdaderamente planetario que las series televisivas, las películas, las ofertas inigualables de Internet, etc., nos están diciendo que tenemos que apostar por todos estos medios y que, además, debemos contar desde la fe con periodistas, cineastas, guionistas y productores dispuestos a vivir y trabajar a la luz del evangelio expresando la visión de la vida y cosmovisión cristiana a través de los periódicos, la radio, la televisión... con su lenguaje propio.

IV.7. La educación de los jóvenes en la fe

«Animo, además —dice Juan Pablo II— a la Iglesia en Europa (lo mismo que a la Iglesia universal) a dedicar una creciente atención a la educación de los jóvenes en la fe. Al poner la mirada en el porvenir no podemos dejar de pensar en ellos: hemos de encontrarnos con la mente, el corazón y el carácter juvenil, para ofrecerles una formación humana y cristiana» (72).

(71) GONZÁLEZ, L.: *El Diálogo Fe-Cultura en la Nueva Evangelización, 1991-1999: Dos experiencias eclesiales de diálogo fe-cultura*, Tenerife, 1999, págs. 449 y ss.

(72) E in E, 61.

«Para lograrlo hace falta renovar la pastoral juvenil (...) escuchando pacientemente las preguntas de los jóvenes, para hacerlos protagonistas de la evangelización y edificación de la sociedad» (73).

IV.8. La pastoral social: Cáritas, pastoral de la salud y pastoral penitenciaria

«Esta pastoral (...) es una plataforma óptima del diálogo fe-cultura y un revulsivo para la increencia, especialmente, para los que viven una vida intrascendente (...) no podemos olvidar que la Iglesia es sacramento o signo eficaz de la salvación del mundo. Su vida y su actividad deben responder a esta universalidad de su misión, que es la misma de Jesús: atender y salvar lo que estaba perdido, evangelizar a los pobres, curar a los enfermos y acoger a los pecadores» (74).

IV.9. Fomentar los movimientos apostólicos

Así nos lo afirma el decreto *Apostolicam actuositatem* del Vaticano II, y la carta magna del apostolado, *Christifideles laici*.

Cualquiera que sean los apoyos institucionales que tengan algunas asociaciones o movimientos apostólicos, éstos carecen de futuro misionero y evangelizador si sus miembros

(73) E in E, 62.

(74) GONZÁLEZ, L.: *El Diálogo Fe-Cultura en la Nueva Evangelización, 1991-1999: Dos experiencias eclesiales de diálogo fe-cultura*, Tenerife, 1999, pág. 459.

no poseen una sólida formación doctrinal (teológica, ético-social, filosófica) (75).

IV.10. El patrimonio cultural de la Iglesia

«Con una adecuada conservación y un uso inteligente, puede ser en cuanto testimonio vivo de la fe profesada a lo largo de los siglos, un instrumento válido para la nueva evangelización y la catequesis, e invitar a descubrir el sentido del misterio» (76).

IV.11. Los santuarios, espacios de cultura

«Los santuarios, además de ser templos dedicados al culto, son también centros de cultura que deben influir positivamente en la promoción humana y cristiana de la sociedad. La historia de un santuario, sus tradiciones, sus expresiones artísticas son testimonio que refleja el influjo mutuo entre el santuario y la vida de los que acuden al mismo» (77).

IV.12. El Encuentro en el Hombre

«Es una experiencia eclesial diocesana de fin de semana en la que, partiendo del hombre como el tú de Dios, y siguiendo

(75) GONZÁLEZ, L.: *El Diálogo Fe-Cultura en la Nueva Evangelización, 1991-1999: Dos experiencias eclesiales de diálogo fe-cultura*, Tenerife, 1999, pág. 491.

(76) E in E, 60.

(77) GONZÁLEZ, L.: *El Diálogo Fe-Cultura en la Nueva Evangelización, 1991-1999: Dos experiencias eclesiales de diálogo fe-cultura*, Tenerife, 1999, pág. 494.

un método propio, cada una de las personas participantes pueden encontrar en Jesús el modelo perfecto, ejemplar y normativo para su existencia, porque él da respuestas a los interrogantes más profundos del ser humano y descifra, además, el misterio de su ser y de su misión en el mundo, especialmente, en el de la cultura (...).

«Los Encuentros en el Hombre van dirigidos a los hombres y mujeres de la cultura y del pensamiento, universitarios o de formación y erudición urbana, perplejos, confusos, o alejados de la fe, para los que la Iglesia no ha tenido un ámbito propio de evangelización o de primer anuncio del evangelio. No decimos que el contenido y método propuesto sea el único instrumento de evangelización o renovación cristiana en este sector tan concreto y al mismo tiempo tan complejo y difícil, pero sí afirmamos, avalados por la experiencia, que su metodología y estructura responde adecuadamente a la nueva evangelización y al estilo pastoral sugerido por la Iglesia para el campo de la cultura y el pensamiento. En síntesis, los Encuentros en el Hombre van dirigidos a los siguientes colectivos:

- a) escritores actuales,
- b) periodistas y profesionales de los m.c.s.,
- c) profesionales de nivel universitario (arquitectos técnicos, abogados, médicos, ingenieros, psicólogos, etc.),
- d) profesionales con especial incidencia social (guías turísticos, touroperadores, empresarios, etc.).
- e) artistas (pintores, escultores, músicos, folkloristas, etc.),
- f) profesionales de la enseñanza,
- g) universitarios en expectativa de trabajo,

- h) universitarios de los últimos cursos de carrera...» (78).

IV.13. Misión *ad gentes*

«La obra de evangelización está animada por verdadera esperanza cristiana cuando se abre a horizontes universales, que llevan a ofrecer gratis a todos lo que ha recibido también como don. La misión *ad gentes* se convierte así en expresión de una Iglesia forjada por el evangelio de la esperanza que se renueva y rejuvenece continuamente» (79).

En fin: si queremos ser fermento de una nueva cultura, hemos de comenzar por abrir el corazón a la acción del espíritu, que nos diviniza, nos purifica y nos transforma para llevar a cabo la nueva evangelización, que es «nueva en su ardor, nueva en sus métodos, nueva en su expresión» (80). «La forma de vida de los cristianos es un elemento importante para la evangelización e inculturación de la fe. La manera de vivir es un espectáculo a los ojos de las gentes, especialmente de los alejados» Esto nos lo hizo ver, ya desde el siglo II, la carta a Diogneto (81).

Evangelizar no es imponer una cultura. El evangelio no es fruto de una cultura y hay que afirmar siempre la distinción ra-

(78) GONZÁLEZ, L.: *El Diálogo Fe-Cultura en la Nueva Evangelización, 1991-1999: Dos experiencias eclesiales de diálogo fe-cultura*, Tenerife, 1999, págs. 223 y ss.

(79) E in E, 64.

(80) Discurso de Juan Pablo II al CELAM, 9 de marzo de 1983.

(81) GONZÁLEZ, L.: *El Santo Hermano Pedro, expresión del diálogo fe-cultura*, Tenerife, 2003, pág. 30.

dical del mensaje evangélico en relación con la cultura y las culturas.

Desde un principio, hace catorce años, los Encuentros-Congresos y los Encuentros en el Hombre nacieron para propiciar el diálogo fe-cultura en el distrito universitario de La Laguna y con la conciencia clara de que vivíamos en una sociedad secularizada, pluralista y democrática, que había convertido la Religión en asignatura optativa para el bachillerato y que desaparecía de los planes de estudios universitarios, incluidas las «Escuelas de Magisterio» que, en gran parte del país, se quedaron con un mínimo de créditos en beneficio de otras materias. Con el convenio de colaboración firmado entre la Universidad de La Laguna y el Centro de Estudios Teológicos de Tenerife, la evangelización en este campo se ha mantenido con éxito pastoral y apostólico gracias, en gran medida, a los Congresos y a los Encuentros en el Hombre.

LAS IGLESIAS PARTICULARES Y SU APERTURA A EUROPA

JUAN PEDRO RIVERO GONZÁLEZ

Director del Instituto Superior de Teología
de las Islas Canarias

La Iglesia particular no nace a partir de una especie de fragmentación de la Iglesia universal, ni la Iglesia universal se constituye con la simple agregación de las iglesias particulares; sino que hay un vínculo vivo, esencial y constante que las une entre sí, en cuanto que la Iglesia universal existe y se manifiesta en las iglesias particulares. Por eso dice el Concilio que las iglesias particulares están formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a partir de las cuales existe una sola y única Iglesia católica.

(Chfl. 25)

INTRODUCCIÓN

La presente colaboración está realizada, geográficamente, desde uno de los puntos más distantes del centro de esta realidad social, política y económica que denominamos *Unión Europea*. Desde los territorios *ultraperiféricos* de las Islas Canarias, como son denominados en los documentos oficiales de la Unión. Es de suponer que, a pesar de las dificultades para abordar con exactitud el tema de la apertura de las iglesias locales a Europa, tal vez la distancia nos ofrezca la posibilidad de contemplar el hecho eclesial y europeo

con una perspectiva integradora y serena. Con esta confianza se aborda, colocando sobre la certeza del lector las dificultades lógicas que tanto la distancia como la temática del mismo suponen.

Por otro lado, la configuración turística de las islas, que las convierte en una plataforma intercultural, cosmopolita y abierta a la pluralidad, nos ofrece la tribuna ideal para reconocer que la totalidad de lo «europeo» y de lo «eclesial» se puede dar en situación de equilibrio enriquecedor como posibilidad de futuro para la Europa cristiana, que tiene motivos fundados para acoger la esperanza de una ulterior conformación común.

El término «territorio» no significa sólo un lugar geográfico, un ámbito territorial, sino también, y tal vez sea lo más importante, un *contexto humano socio-cultural* (1). La territorialidad, en la que actualmente se encarna la estructura de la Iglesia, debe adquirir una dimensión más humana que geográfica, incluyendo el mundo del hombre, el mundo en el que el hombre convive, el mundo de la cultura, de los dramas y las esperanzas, etc. El hombre se incorpora a la Iglesia desde su mundo. No puede entenderse la relación entre la Iglesia y el mundo en clave extrínseca, como si la Iglesia estuviera fuera del mundo o éste fuera de la Iglesia.

Así lo expresa el P. Antón cuando afirma que «El hombre no entra en contacto con la Iglesia sino en un punto concreto dentro de las coordenadas de espacio y tiempo. Es ésta una

(1) Cfr. BERNARDO ÁLVAREZ AFONSO: *La Iglesia diocesana*, Tenerife, 1996, págs. 255-269.

exigencia impuesta por la naturaleza del hombre compuesto de espíritu y cuerpo, y por la realidad de la Iglesia en cuanto comunidad escatológica y encarnada en el mundo y en la historia» (2). Desde esta perspectiva, el título que recoge el presente artículo cobra sentido. La Iglesia ha de estar abierta a Europa por su propia condición de Iglesia encarnada en el tiempo y, en particular, en este espacio geográfico y cultural que, apareciendo actualmente con luces nuevas, se denomina Europa.

En ello mismo estriba la dificultad, pues la sociedad europea es tan plural, tan cargada de matices y diferencias, que sería una pretensión imposible dibujar pistas válidas para todas las iglesias locales. Seguramente en una parroquia del norte de Polonia y en una parroquia del sur de la isla de Gran Canaria la comunidad cristiana se encarna en mundos tan dispares y distintos que es la propia realidad la que oferta posibilidad de realización concreta al Evangelio. Y este hecho demanda, más que pistas operativas, criterios de operatividad que puedan desarrollarse con la creatividad apostólica que exige la realidad.

Puede aparecer un planteamiento teórico el intento de afrontar la apertura de la Iglesia a Europa hoy. Es, evidentemente, un planteamiento teórico porque ¿quién es esa Europa a la que se debe abrir la Iglesia? ¿Quién es esa Iglesia llamada a la apertura...? Ni existe Europa ni existe la Iglesia sin el esfuerzo de aterrizar ambas realidades a lo concreto, local, geográfico, culturalmente encarnado en zonas y pueblos concretos. Este planteamiento no niega la verdad de lo universal,

(2) A. ANTÓN: *Iglesia universal-Iglesias particulares*, EstEcl 47 (1972) 416.

sino que pretende dibujarlo desde las realidades existentes, que son, lógicamente, las que influyen en el hombre y en la mujer europeos.

Por ello la llamada del Papa a la nueva evangelización va dirigida a las iglesias locales de la vieja Europa (3). Es ahí, en la concreción de la realidad, en la que se puede realizar el fructífero diálogo fe-cultura en el que consiste el verdadero camino de la evangelización. Mucho más ahora y aquí, donde la secularización ha hecho mella profunda en el alma de las personas y de los pueblos.

El pensar secularista e inorgánico ha penetrado el mundo entero y tiene su epicentro en Occidente. El secularismo se siente y se vive muy fuertemente en esta nueva Europa. La Exhortación Apostólica *Ecclesia in Europa*, de Juan Pablo II, hace referencia a lo que el secularismo ha producido en el pensar, vivir y sentir de Europa: «...la pérdida de la memoria y de la herencia cristiana... una especie de agnosticismo práctico y de indiferencia religiosa», «...un cierto miedo de afrontar el futuro..., el vacío interior...y la pérdida del sentido de la vida... la resistencia, cuando no el rechazo, a tomar decisiones definitivas de vida». «La cultura europea (actual) da la impresión de ser una apostasía silenciosa de Dios por parte del hombre autosuficiente que vive como si Dios no existiera». «El olvido de Dios condujo al olvido del hombre». ¿El resulta-

(3) De hecho éste fue el motivo de la II Asamblea Especial para Europa del Sínodo de los Obispos celebrado como preparación al Jubileo del año 2000, con el objetivo, concretado por el mismo Papa en la convocatoria de 23 de junio de 1996, de analizar la situación de la Iglesia en Europa y ofrecer indicaciones para promover un nuevo anuncio del evangelio.

do?, la pérdida de la esperanza y la difusa fragmentación de la existencia.

Es éste el gran reto de las iglesias locales hoy en Europa. Afrontar el testimonio de la fe y la riqueza del evangelio en una sociedad secularizada. Ganar la esperanza en un escenario que invita a la desesperanza, al desánimo apostólico y a la frustración de la identidad profunda de la buena noticia de salvación propuesta por Jesucristo. Desesperanza que afecta al núcleo mismo de la comunidad cristiana contagiada del ritmo desesperanzado de la realidad social en la que se encarna. Por eso, tal vez, recuperar la esperanza en lo humano es el mejor y mayor servicio que estamos llamados a prestarle a Europa. Una Europa que, teniéndolo todo, habiendo alcanzado la altura de civilización deseada por cualquier pueblo, yace, en no pocas ocasiones, en el cieno del desaliento (4).

El Papa reitera la urgencia que tienen las iglesias de «... aportar, de nuevo, a los hombres de Europa el anuncio liberador del Evangelio» (5). Y no de cualquier manera, sino con la novedad de hacerlo desde la perspectiva de la esperanza «a una Europa que parecía haberla perdido» (6).

En esta aportación pretendemos una aproximación. Tal vez unas sencillas respuestas a una serie de preguntas que podríamos hacernos sobre el tema de la apertura de las

(4) Como afirma el Papa: «La fuente de la esperanza, para Europa y el mundo entero, es Cristo, y la Iglesia es el canal a través del cual pasa y se difunde la ola de gracia que fluye del Corazón traspasado del Redentor» (EinE, 18).

(5) EinE, n.º 2.

(6) *Ibidem*.

iglesias locales a Europa. Preguntas como ¿en qué se concreta dicha apertura? ¿Todos los aspectos de esta apertura son positivos? ¿Existen límites a la misma? ¿Qué debemos entender por apertura? ¿Se trata de europeizar la Iglesia o de eclesializar a Europa? ¿Se debe entender esta apertura en la dinámica de inculturación de la fe en el contexto europeo actual?

Es esto lo que vamos a intentar hacer: una lectura, de las muchas que se pudieran hacer, de la Exhortación Apostólica del Papa desde la perspectiva de la apertura eclesial a Europa. Y lo haremos desde un doble movimiento: desde la perspectiva, descendente, del todo a cada ámbito local y, ascendente, desde la apertura al todo desde lo eclesialmente local.

I. LA «TOTALIDAD» ESTÁ PRESENTE EN LA «LOCALIDAD»

La «vieja Europa» nació de raíces cristianas. Es decir, una fe cargada de valores e ideales nutrió la civilización que surgió tras la caída del imperio romano. La «nueva Europa» nace tras dos guerras que, sumando otros múltiples conflictos nacionales, la demolieron. Es esto lo que da origen a la llamada «Unión Económica Europea»: la necesidad económica. Si la otra fue la Europa nacida de la fe cristiana, ésta nace como «una Europa de mercaderes». Si la otra tenía valores e ideales, ésta tiene intereses económicos y políticos. Si la otra tenía una dimensión trascendente del hombre y del mundo, ésta se funda en la necesidad práctica de evitar conflictos y asegurar el desarrollo de la economía y el bienestar fundado en lo efímero, en lo frágil. Una Europa

así, a la larga, no llena al hombre, no lo colma. ¿Esta visión es legítima y justa?

El todo suele estar presente en cada una de las partes. Al menos cuando hablamos de realidades sociales y de organizaciones de personas. Es así el misterio de lo humano y de lo divino que, desde la Encarnación, andan sintonizados de una forma nueva y creativa. Un símbolo de esta totalidad presente en cada parte de Europa puede ser descubrirnos inesperadamente contemplando la otra cara de las monedas de euros que caen en nuestras manos. Una señal de que en un determinado lugar está presente la riqueza de la totalidad.

Cuando el Concilio Vaticano II dibuja la diócesis lo hace con las notas de la localidad y la totalidad plenamente integradas: «La diócesis es una porción del Pueblo de Dios, que se confía al obispo para que la apaciente con la cooperación del presbiterio, de modo que, adherida a su pastor y congregada por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, constituya una iglesia particular; en la que verdaderamente se encuentra y opera la Iglesia de Cristo Una, Santa, Católica y Apostólica» (CD, 11). La Iglesia única de Cristo —la totalidad— se encuentra y opera en la porción del pueblo de Dios —la localidad— encomendada a un obispo.

Esta realidad eclesiológica no es nueva. La tenemos relativamente asumida a esta altura del postconcilio. Pero en este momento y, en lo que a la situación europea se refiere, cobra una nueva dimensión simbólica que puede ser, a nuestro juicio, una de las aportaciones más útiles que la Iglesia realice a la bendita intención europea de caminar unida. Toda la riqueza

presente en la Iglesia fundada por Cristo se encuentra en cada una de las iglesias locales. Toda la Iglesia está en la diócesis o Iglesia particular (7)...

Por otro lado, también todo lo europeo está presente en cada zona de Europa. Es más, podríamos decir que lo europeo está presente en todo el Occidente, de alguna manera, en todo el mundo. Algún autor responde a la pregunta de ¿dónde está Europa? con la respuesta interrogativa y contundente de ¿dónde no está Europa? (8). Sin embargo, no es tan sencillo. No todo es Europa. Tal vez la aportación de Europa fue decisiva y fundante en la historia del mundo, pero hoy no todo es Europa aunque sea para el mundo un referente necesario para entender su presente. Esta es la razón por la que

(7) Cfr. BERNARDO ÁLVAREZ BRAVO: *La Iglesia Diocesana. Reflexión teológica sobre la eclesialidad de la diócesis*, Tenerife, 1996, 315 págs. No nos introducimos en este aspecto teológico por ser suficientemente tratado y asumido por la totalidad del mundo teológico. Baste la referencia hecha a la obra del profesor del IST de las Islas Canarias, Álvarez Afonso, que recoge muy acertadamente este planteamiento actual de la eclesiología.

(8) Cfr. ROMAN A. SIEBENROCK: «Europa: Una aproximación», en *Concilium* 305 (2004) 183-195, donde afirma con claridad que «esta simple pregunta encierra el enigma entero. Europa parece denominar la parte occidental de Asia que limita al este con los Urales y el mar Caspio, al norte con el mar Ártico, al sur con el Cáucaso, el mar Negro y el mar Mediterráneo, y al oeste con el Atlántico. Sin embargo, algunas islas de esta península continental se encuentran ante las costas de América y más allá de las de África. Sin embargo, europeos hay desde hace mucho tiempo, y en considerable cantidad y pluralidad, en casi todas partes del mundo: italianos, irlandeses, españoles, portugueses, ingleses... habría que mencionar casi todas las naciones. Si además se consideran los poderes y fuerzas que han salido de Europa, como el arte, la música, la arquitectura, pero también la filosofía, la ciencia, las nociones jurídicas y el capitalismo, no cabe sino formular la pregunta así: ¿dónde no está Europa?».

son tan importantes las metáforas o símbolos que sirven de cimiento a Europa: Europa es una *casa común*, son *dos pulmones*, es un *árbol con raíces comunes y ramas injertadas*. Es necesaria la metáfora para comprender su pluralidad, difícil de concretar en una definición que incluya todas sus notas identificativas.

En cada rincón de Europa está presente cuanto significa Europa. Pero ¿qué significa Europa? Europa está constituida por cuatro raíces: los pueblos germánicos y eslavos, el cristianismo, la tradición monoteísta de Abrahán y el sustrato helénico y romano cultural y político. Este humus la constituye, desde el siglo xv con la caída definitiva de la Roma oriental en 1453 con la conquista de Constantinopla, como Europa. Desde entonces, Europa aparece con la paradoja histórica de quien busca un equilibrio de fuerzas que nunca llega a conseguir realmente, y como una peregrina hacia la unidad tras la Reforma y las guerras europeas de religión que deshicieron el cristianismo como vínculo de paz y de unión. Estas paradojas se dan hasta en cada persona. Europa ha sido testigo de un desarrollo ambivalente: Ilustración por una parte y profunda superstición por otra; ciencia y esoterismo; racionalidad y magia, etc. Esta ambivalencia está presente en la misma valoración que Europa hace de sí misma: la soberbia y arrogancia imperial conviven con la autocrítica más radical y el escepticismo más profundo (9).

Más allá de estos diagnósticos teóricos, cuando tomamos contacto con nuestros coetáneos, con los hombres y mujeres que conviven con nosotros, y entablamos una conversación, se percibe la vedad de esta realidad. El sustrato de va-

(9) Cfr. *Ibidem*, pág. 192.

lores sembrados por la historia cristiana convive con la más cruda postura individualista y antisocial que imaginemos. Ese juego de conciencia tan común y genérico por el que nos sentimos mal de las consecuencias negativas que nuestro primer mundo consumista e insolidario provoca, a la vez que sentimos el freno de la voluntad comunitaria para tomar posturas comprometidas al respecto que, al menos, sean testimonio de que la pobreza del tercer mundo nos preocupa. Son las paradojas de la conciencia europea. Y esta realidad, de una o de otra manera, se encuentra presente en todos y de muchas formas. Se pasa de un desarraigo emigrante a la autosatisfacción del «qué bueno vivir aquí» con una rapidez asombrosa. El orgullo casi nacionalista de lo nuestro con el anhelo de lo foráneo que descubre que lo *bueno* siempre viene de fuera o está fuera.

La presencia de los medios de comunicación y la generalización del acceso a los mismos ha unificado de manera total la mentalidad de la sociedad. Es una dimensión de lo que se denomina *globalización*, que en Europa es una experiencia profunda e identificadora de su propia identidad. Ya todo lo que significa Europa como realidad cultural, con sus luces y con las sombras evidentes y progresivas, se encuentra en cada rincón de su geografía territorial y en cada ámbito de su influencia cultural. Esta realidad es un reto a la teología de la iglesia local. No sólo porque se identifica la presencia del todo en cada parte y posibilita que sea traducible su encarnación, sino porque ayuda a la autocomprensión de la misma comunidad de seguidores de Jesucristo. Un reto y una posibilidad, por tanto, que no se debe desdeñar. Y no sólo con una mirada estratégica, sino como el mejor servicio que se le puede prestar al mundo de hoy desde la certeza liberadora de un

evangelio que invita a unificar las bipolaridades e incoherencias culturales dirigiéndose a la persona con vocación de unificación (10).

2. LA MISIÓN «TOTAL» EN UN ÁMBITO «LOCAL»

Esa misión, única y total, que la Iglesia recibió de Jesucristo, asume también la dinámica de la encarnación. Todo lo que hay que hacer, hay que hacerlo aquí y ahora, en lo concreto de la realidad social en el que la Iglesia local desarrolla su vida. Donde se concreta la vida, allí se concreta la Iglesia, allí se vive su misión. No se trata de estar al servicio de una *multinacional de sentido*, sino de servir a la necesidad del *aquí y ahora*, manteniendo vivo el sentido de unidad de llamada y destino que es común a la totalidad.

Son varias las aportaciones que la Iglesia, en el cumplimiento de la misión recibida, puede prestar a la Europa que desea la unidad como identidad (11). Y es ésta la gran demanda de Europa y la gran aportación de la Iglesia. Si Europa quiere ser de verdad comunidad, la Iglesia tiene qué ofrecerle.

(10) Como nos recuerda el Papa: «... en el proceso de construcción de la casa común europea, debe reconocerse que este edificio ha de apoyarse también sobre valores que encuentran en la tradición cristiana su plena manifestación. Tener esto en cuenta beneficia a todos» (EinE, 19).

(11) Afirma el Papa: «...la Iglesia ha de ofrecer a Europa el bien más precioso y que nadie más puede darle: la fe en Jesucristo, fuente de la esperanza que no defrauda, don que está en el origen de la unidad espiritual y cultural de los pueblos europeos, y que todavía hoy y en el futuro puede ser una aportación esencial a su desarrollo e integración». En EinE, 18.

Darle alma a Europa

En este contexto, la Exhortación Apostólica tiene una afirmación central formidable: «En la Asamblea sinodal se ha consolidado la certeza, clara y apasionada, de que la Iglesia ha de ofrecer a Europa el bien más precioso y que nadie más puede darle: la fe en Jesucristo... Sí, después de veinte siglos, la Iglesia se presenta al principio del tercer milenio con el mismo anuncio de siempre, que es su único tesoro: Jesucristo...» (12). Y en el apartado n.º 20, hace referencia a que «Jesucristo es nuestra esperanza porque revela el misterio de la Trinidad». ¿Qué significa esta afirmación? Que tanto la Europa «nueva», como la «vieja», tienen la misma necesidad y que la Iglesia la puede colmar: Si Europa quiere ser de verdad comunidad, la Iglesia tiene qué ofrecerle. «La Trinidad es la mejor comunidad», es la comunidad primigenia, modelo de toda comunidad-familia que es y ha de ser más la propia Iglesia, y que la «nueva» Europa necesita si no quiere fragmentarse en el futuro (13).

El problema de la «nueva» Europa es su alma. ¿Quién le puede insuflar el hálito de vida que la haga comunidad, familia? El Papa, en la homilía de apertura del Sínodo de Obispos Europeos afirmaba que «...el Señor quiere dirigir al pueblo cristiano, peregrino en las tierras comprendidas entre el Atlántico

(12) EinE, 18.

(13) «...el misterio de la Trinidad... es el centro de la fe cristiana, que puede ofrecer todavía una gran aportación, como lo ha hecho hasta ahora, a la edificación de estructuras que, inspirándose en los grandes valores evangélicos o confrontándose con ellos, promuevan la vida, la historia y la cultura de los diversos pueblos del Continente» (EinE, 19).

y los Urales, una invitación a la esperanza. Invitación que hoy ha encontrado una particular expresión en las palabras del Profeta: “Lanza gritos de gozo... alégrate y exulta”» (So 3, 14). El Dios de la Alianza conoce el corazón de sus hijos y las muchas pruebas dolorosas que las naciones europeas han tenido que sufrir a lo largo de este duro y difícil siglo que ya se acerca a su fin.

«Él, el Emanuel, el Dios-con-nosotros, ha sido crucificado en los campos de concentración y en los gulags, ha conocido el sufrimiento en los bombardeos, en las trincheras, ha padecido allí donde el hombre, cada ser humano, ha sido humillado, oprimido y violado en su irrenunciable dignidad. Cristo ha sufrido la pasión en las innumerables víctimas inocentes de las guerras y de los conflictos que han ensangrentado las regiones de Europa. Conoce las graves tentaciones de las generaciones que se preparan a cruzar el umbral del tercer milenio: desgraciadamente, los entusiasmos suscitados por la caída de las barreras ideológicas y por las pacíficas revoluciones de 1989 parecen haberse extinguido de forma rápida en el impacto con los egoísmos políticos y económicos, y en los labios de tantas personas en Europa afloran las palabras desconsoladas de los dos discípulos del camino de Emaús: “Nosotros esperábamos...” (Lc 24, 21).

En este particular contexto social y cultural, la Iglesia siente el deber de renovar con vigor el mensaje de esperanza que Dios le ha confiado. Con esta Asamblea repite a Europa: “Yahveh tu Dios está en medio de ti, ¡un poderoso salvador!” (So 3, 17). Su invitación a la esperanza no se basa en una ideología utópica como las que en los últimos dos siglos han aplastado los derechos del hombre y, especialmente, los de los más débiles. Es, por el contrario, el imperecedero mensa-

je de salvación proclamado por Cristo: ¡El Reino de Dios está en medio de vosotros, convertíos y creed en el Evangelio! (cfr. Mc I, 15).»

Fue todo un símbolo el proclamar tres nuevas Copatronas del Continente europeo: santa Edith Stein, santa Brígida de Suecia y santa Catalina de Siena. Decía el Papa que estas mujeres «...están ligadas de modo especial a la historia del Continente. Edith Stein que, viniendo de una familia judía, dejó la brillante carrera de estudiosa para hacerse monja carmelita con el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz y murió en el campo de exterminio de Auschwitz, es un símbolo de los dramas de la Europa de este siglo. Brígida de Suecia y Catalina de Siena, que vivieron en el siglo XIV, trabajaron incansablemente por la Iglesia, preocupándose por su suerte a escala europea. Así, santa Brígida, consagrada a Dios después de haber vivido plenamente la vocación de esposa y madre, recorre Europa de norte a sur trabajando sin descanso por la unidad de los cristianos y murió en Roma. Catalina, humilde e intrépida terciaria dominica, llevó la paz a su Siena, a Italia y a la Europa del '300; se dedicó completamente a la Iglesia, logrando obtener el retorno del Papa desde Aviñón a Roma». Y todo esto ha de vivirse desde lo concreto de cada Iglesia local. Son patronas de la totalidad que iluminan la misión a realizar desde lo local.

El tratado del Carbón y del Acero de 1951 fue todo un gesto espiritual con un significado claro: *Nunca jamás* la guerra, el genocidio, la matanza entre hermanos. No se puede olvidar que políticos y sindicalistas cristianos, movidos por su fe cristiana, estuvieron entre los arquitectos de la nueva Unión.

Por otro lado, cada vez más se debe apelar, en el ámbito europeo, al papel de instituciones intermedias, legítimamente

arraigadas en la sociedad, que desempeñan una función de punto de apoyo. Los dirigentes políticos deberían reconocer su función y apoyarse en la fuerza de la experiencia y del saber hacer de que disponen muchas de esas instituciones. El principio de subsidiariedad se aplica, de forma horizontal, a todos los aspectos de la sociedad.

Iglesias y comunidades religiosas representan, salvaguardan y estimulan aspectos muy importantes para establecer los fundamentos espirituales y religiosos de Europa y se ponen al servicio de la sociedad, en especial en los ámbitos de la educación, la cultura, los medios de comunicación o los proyectos sociales. Desempeñan una importante función a la hora de promover el respeto mutuo, la participación y la ciudadanía, el diálogo y la reconciliación entre los pueblos de Europa del Este y del Oeste. Subrayan la responsabilidad de Europa no sólo para con sus vecinos más próximos, sino para con toda la familia humana. Por ello, la contribución específica de las Iglesias y las comunidades religiosas, debería quedar plasmada en el tratado de base para la futura Unión Europea. El tratado también debería contemplar la posibilidad de un diálogo estructurado entre las instituciones europeas y las Iglesias y comunidades religiosas. Es por este motivo y no por otro por el que un futuro tratado constitucional de la Unión Europea debería incluir la declaración número 11 del Acta final del Tratado de Ámsterdam, en la que se garantiza el respeto al estatuto de las Iglesias y de las comunidades religiosas (14).

(14) Marcelino Oreja, en alguna intervención pública, afirma que se podría pensar en desarrollar la declaración número 11 del Acta. «Propondría tres posibles modalidades para insertar la situación jurídica de las Iglesias y comunidades religiosas: a) La elaboración directa de una legislación Iglesia-Estado a nivel de la Unión. Pienso por ejemplo en el caso de los ca-

El peso de la historia

La historia de Europa está marcada por Constantino, que reconoce el cristianismo como la «religión oficial» del Imperio, y por la Iglesia, particularmente por San Benito y sus comunidades monásticas. Con el correr de los siglos se dan dos fenómenos en la Iglesia: ruptura de la Europa Oriental y el papado como poder religioso, político y económico. Pues bien, esta parte última de la historia tiene todavía hoy un peso enorme en el pensar y sentir de muchos líderes europeos, en particular los de pensamiento social demócrata o de «izquierdas». Dicho de otra manera, la Iglesia «paga» hoy haber hecho de la política religión y de la religión política. Es notable constatar cómo se utilizan argumentos del pasado, olvidando que la Iglesia actual tiene otro rumbo y otra postura ante la sociedad y el mundo. En este sentido, no deja de ser sugestivo el «retorno» de algunos documentos de los últimos Papas, desde León XIII a Paulo VI, incluyendo al actual Pontífice. *Pacem in terris*, *Ecclesiam suam*, *Evangelii nuntiandi* y los discursos de apertura y cierre de la segunda sección del Concilio Vaticano II, por nombrar algunos. La novedad del lenguaje y del contenido de

pellanes militares de un eventual ejército europeo o en los cursos de religión en las escuelas europeas. b) Otra cuestión sería la relación entre las instituciones de la Unión y las representaciones transnacionales de Iglesias y otras comunidades religiosas. Parece lógico que las religiones participen de una u otra forma en los debates políticos que afectan al bien común y a su propia situación. c) Un paso más sería la conclusión de acuerdos entre las distintas agrupaciones religiosas y la Unión Europea. No se trata naturalmente de concordatos, pero sí de acuerdos más flexibles y limitados en el tiempo y que se refieren a cuestiones concretas, por ejemplo en el ámbito social». En *Boletín de la Asociación Católica de Propagandistas* (julio de 2002).

estos textos parecen pasar desapercibidos por buena parte de la dirigencia de la Unión Europea. No advierten que se trata de «otra» Iglesia, la que Pablo VI denominó «servidora del mundo y del hombre».

Para la inmensa mayoría de los europeos actuales, el cristianismo forma parte del pasado remoto de Europa, y nada más. El hecho de abstenerse de nombrar el hecho cristiano en la Constitución europea podría entenderse como un gesto para con los otros europeos que tienen otro credo, pero más bien se trata de una distancia entre la sociedad secularizada y su pasado religioso, al que se considera causante de sus divisiones y males actuales. Como si la «nueva Europa» quisiera decir que la religión pertenece al pasado, pero no al presente ni al futuro de Europa. Deshacer este mito es un reto a la misión de la Iglesia. Porque, de hecho, la historia de Europa no se entiende al margen de la historia del cristianismo. Dicho de otra manera: en la identidad europea existe un aspecto espiritual y religioso (15).

Otro problema está presente en la vida de las iglesias locales: La incapacidad de éstas para *pasar de los documentos y declaraciones a la vida y a una pastoral coordinada, de accents estratégicos comunes*. Se trata de la coordinación de to-

(15) La postura de la Iglesia a este respecto es respetuosa, pero deseosa de que el alma cristiana de Europa no se abandone. Esta situación es un compromiso de los cristianos europeos. «La Iglesia no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional de Europa y coherentemente, por tanto, quiere respetar la legítima autonomía del orden civil. Sin embargo, tiene la misión de avivar en los cristianos de Europa la fe en la Trinidad, sabiendo que esta fe es precursora de auténtica esperanza para el Continente» (EinE, 19).

das las fuerzas apostólicas de la Iglesia. Si la separación de fe y vida es un drama, también lo es la incapacidad de pasar los documentos a planes pastorales ocurrentes, simples y concretos.

Un grito de esperanza

Pero más allá de los problemas y los retos de las iglesias locales está su aportación a Europa: el grito del Apocalipsis «No temas, soy yo, el Primero y el Último, el que vive» (Ap I, 17-18) debe ser el grito de la Iglesia. Porque es ella misma la que percibe el oscurecimiento de su propia esperanza. A la comunidad eclesial le corresponde aportar una salida al agnosticismo práctico en el que se mueve la vida de los europeos. En teoría lo *religioso* sigue ocupando un espacio importante en la vida de los hombres y mujeres, pero el compromiso desde la Iglesia está en crisis. No todo da lo mismo, no todo es igual, no todo tiene el mismo valor. El bien y el mal existen. Y, aunque sólo sea éste el grito de la comunidad de los discípulos de Jesús para este momento presente, bien vale la pena. El agnosticismo religioso suele derivar, con frecuencia, en relativismo moral y jurídico a la corta y, a la larga, en la pérdida de la posibilidad de contemplar la misma verdad del hombre. Se termina sin saber que somos como seres humanos. No es pequeña la aportación de las iglesias locales al sentido del hombre europeo.

Otro camino de aportación es, como invita el Papa, crear condiciones para la esperanza. El futuro es visto más como amenaza que como posibilidad. Y esto tiene repercusiones en el ámbito social y personal, paralizándolo que son opciones definitivas y compromisos estables. Las Iglesias locales,

que nacen de la fidelidad eterna de Dios, tienen una palabra que aportar. Por otro lado, la actual fragmentación de la existencia produce una profunda sensación de soledad. Una característica del hombre europeo es el radical sentimiento de soledad que con mucha dificultad logra aliviar. El espíritu comunitario es una necesidad de la condición humana. Cuando se experimenta se descubre el ámbito lógico del desarrollo y de la ubicación existencial. Las iglesias deben seguir ofreciéndose como escuelas y talleres de vida comunitaria, fortaleciéndose en esa dimensión y promoviéndola en todos los ámbitos sociales en los que pueden. Un hombre y una mujer con espíritu comunitario, con mucha facilidad descubrirán la Iglesia como lugar de salvación. El individualismo siega de raíz la posibilidad de vinculación a la comunidad de los discípulos.

Este individualismo se nutre de los valores al alza: el materialismo y el consumismo, el uso personal de los medios informáticos de acceso al conocimiento y al entretenimiento, etc. Reducir la esperanza al ámbito intramundano produce una nostalgia de sentido. Y a la corta difumina el sentimiento de soledad, pero a la larga produce un decaimiento de la solidaridad interpersonal. No sería oportuno que Europa y, en ella las iglesias locales, dejaran de manifestar lo que ha sido nota distintiva de la identidad cristiana encarnada en el viejo continente: la solidaridad como aplicación de la fraternidad social. El hombre no se entiende sin el otro humano, pero tampoco sin el Otro divino del que procede. Cualquier intento de comprensión del hombre sin Dios y sin Cristo corre el riesgo de acentuar la insolidaridad fraterna. Esta dimensión de la vida social y de la fe puede ser considerada, también, una buena aportación de las iglesias locales en Europa.

Signos de esperanza; señales de futuro

Sería posible concretar en cuatro los signos de esperanza eclesial y social que el Papa subraya y que muy bien podrían servir de paradigmas de futuro en lo que a aportaciones se trata (16). No son sólo signos de esperanza que se descubren, sino una aportación necesaria a la vida social. Se trata de verdaderos medios de fortalecer la propia identidad eclesial:

a) *La recuperación del valor de la libertad.* La democracia, el principio de autonomía personal, la libertad de expresión y de pensamiento, son, entre otros, signos del Reino. La obediencia que Jesús propone en el Evangelio debe entenderse en la misma clave de oferta en la que se regala la salvación. Cuando se pierde la libertad, se pierde lo más humano del hombre. Ni la soteriología en particular, ni la antropología teológica en general, se entenderían sin la libertad en el hombre como configuradota de su identidad.

No son pocos los ámbitos en los que el hombre y la mujer europeos son susceptibles de ver perder su libertad. Cuando contribuya a despertar la conciencia de esta realidad y se convierta en grito reivindicador de la libertad de los desfavorecidos, será una aportación eclesial incuestionable de la comunidad eclesial. Bien valdría que tomáramos conciencia de nuestra identidad de *profetas de la libertad*.

b) *La concentración de la Iglesia en su misión espiritual.* Son muchas las labores que la Iglesia está llamada a hacer.

(16) Cfr. EinE, 11.

Pero todas deben tener la misión evangelizadora como aglutinadora de todas ellas. Si no es para anunciar el Evangelio, cualquier acción eclesial carecería de sentido eclesiológico. Cuando no se valora a la Iglesia como comunidad de fe, sino como dispensadora de solidaridad, pierde su identidad. La actitud profética pasa, sin abandonar su labor social que es propia y la identifica con el Dios amor entregado, por manifestar a las claras cuál es el lugar del que surge su fuerza solidariante.

No puede ser otra: que los hombres y mujeres conozcan, amen y sigan a Jesucristo. Esa es la misión que está llamada a desempeñar en la sociedad la iglesia local. La salvación, en su verdadero y amplio sentido, es la misión. Y la apelación a su sentido amplio en la comprensión no nos puede hacer olvidar que descubrir y sanar la raíz del mal, el pecado, es misión propia de quien continúa, de alguna manera, la obra redentora de Jesús.

c) *La toma de conciencia de la misión de todos los bautizados.* No se trata sólo de un sentido de participación en la misión de la Iglesia, sino el reconocimiento de la propia misión. Todos los bautizados, de manera corresponsable, están invitados a ejercer la labor de santificar la realidad con los criterios del evangelio. Mucho más que reivindicar una Iglesia desclericalizada, hay que buscar una Iglesia corresponsable en la misión. No surge de la encomienda eclesial, sino de la gracia del Bautismo, la identidad del misionero. Y misionero es quien vive su fe en la concreción de la sociedad en la que está inserto.

Esta toma de conciencia ha sido muy importante para que la Iglesia se entienda a sí misma. Pero también es importante

para constituir una comunidad social de participación, en la que no se haga dejación de la responsabilidad de las estructuras intermedias y de los derechos de los individuos en el ámbito de la familia, la escuela, etc.

d) *La mayor presencia de lo femenino en la vida de la comunidad.* Seguramente éste será el aspecto que más crítica despierte en quienes cuestionan la vida de la Iglesia, a la que siguen tachando de machista. Más allá de reivindicaciones sobre el ministerio ordenado en la mujer, que tal vez es más fruto de comprensiones existentes aún en la Iglesia que contemplan el ministerio como un ámbito de poder más que como un ministerio de servicio a la comunidad, lo que no es cuestionable es la ventaja que ofrece el enriquecimiento social y eclesial habido con la incorporación de la mujer al escenario de la vida pública. El corazón maternal y la sensibilidad solidaria son formas que identifican a la Iglesia y que encuentran en ella una oportunidad en la visión femenina de la realidad.

Algunas aportaciones importantes

Estos cuatro ámbitos son de un valor extraordinario en orden a hacer creíble el evangelio y para abrir a la iglesia local a Europa. No sería bueno olvidar que la aportación pasa por las formas concretas en las que el bautizado vive su incorporación a la Iglesia. Por ello, tanto las parroquias como los movimientos eclesiales son lugares que han de aportar a la Iglesia universal y a Europa, como nos recuerda el Papa (17), todas sus posibilidades. Sería un planteamiento aún teórico ha-

(17) Cfr: EinE, 15.

blar de la aportación de las iglesias locales, cuando la vinculación real de los bautizados a la Iglesia, sin olvidar la adecuada conexión diocesana, pasa por las parroquias y los movimientos eclesiales.

Potenciar estas realidades es apostar por la apertura a la vida social de la comunidad cristiana. Es verdad que las parroquias, por ejemplo, necesitan una renovación constante, pero nadie duda de su necesidad y de que aún son el medio más apto para que el fiel cristiano se vincule a la universalidad de la Iglesia. Tal vez sean los calificativos de «necesarias» e «insuficientes» los que se adecuan más propiamente a la realidad pastoral de las parroquias. Siguen siendo lugar de humanización y socialización de la vida en medio de las ciudades y barrios modernos que invitan las más de las veces a vivir de manera anónima.

Por otro lado, los movimientos y comunidades eclesiales son, no sólo una ayuda para cuantos participan de ellos y ven enriquecida su fe e invitados a la santidad, sino una ocasión privilegiada para que los hombres actuales se encuentren con un rostro comunitario de la Iglesia. Cuidar y potenciar estas realidades eclesiales, que no dejan de ser un signo de los tiempos, favorece la apertura de las iglesias locales a la vida de la sociedad.

Pero entre cuantas aportaciones está llamada la Iglesia a hacer a Europa, una que reclama nuestra atención y que es, sin duda, la de mayor trascendencia, es la contribución a la unidad desde el trabajo por el ecumenismo. Sin duda, y así lo califica Juan Pablo II (18), el movimiento ecuménico es uno

(18) Cfr. *Ibidem*, n.º 17.

de los mayores dones del Espíritu Santo a un continente como el Europeo dividido, entre otros motivos, por la ruptura de la unidad cristiana durante el segundo milenio. No es oportuno hacer dejación de la responsabilidad que todos tenemos en esta dimensión de la vida cristiana. No se puede dejar el trabajo ecuménico sólo en manos de los especialistas y bajo su responsabilidad. Todos los cristianos estamos llamados a sentir la unidad como la meta de nuestro esfuerzo pastoral y eclesial. El trabajo, en cualquier ámbito, de todas las formas posibles, en orden a lo que favorezca la unidad, paz y concordia en la Iglesia y en el mundo, como reza la liturgia eucarística, será, sin duda, la mayor y más significativa aportación de la Iglesia a la construcción de un escenario unido para el hombre europeo.

Con el Papa de la mano

El n.º 20 de la Exhortación Apostólica *Ecclesia in Europa* se dirige específicamente a este tema: *la aportación de las iglesias particulares a la sociedad europea*. Por ello, consideramos oportuno recordar las palabras mismas del Papa en este sentido:

«Las Iglesias particulares en Europa no son meras entidades u organizaciones privadas. En realidad, actúan con una dimensión institucional específica que merece ser valorada jurídicamente, en el pleno respeto del justo ordenamiento civil. (...) las comunidades cristianas han de reconocerse como un don con el que Dios enriquece a los pueblos que viven en el Continente».

En no pocas ocasiones, a lo largo de estos dos últimos siglos, ha habido esfuerzo en entender la misión de la Iglesia *ad*

intra, en el interior de los templos, reclusa en la sacristía de un ámbito meramente celebrativo, espiritualizado. La declaración pontificia de que la misión de las iglesias particulares deben poseer un reconocimiento jurídico y que no se trata de la labor de entidades u organizaciones de índole privada, es toda una postura paradigmática. La fe debe tener una repercusión social. La vida cristiana tiene misión de transformación de la realidad; de aportación, desde el respeto a la pluralidad y a la legítima autonomía de las realidades temporales, al bien común de los ciudadanos, reconocidos como copartícipes de un mismo destino sobrenatural.

El grito de «hay que salir de las sacristías» debe ser repetido, reiterado, recordado con frecuencia. El hecho de la presencia de la Iglesia en medio de la sociedad plural debe ser reconocido como importante por todos los bautizados. Ya se ha de superar la vieja dualidad en la postura pastoral de fermento o de *presencia*. La modalidad es copulativa. El *fermento* debe estar *presente* en la masa si quiere ser fermento; como la presencia no debe dejarse diluir en el anonimato si quiere prestar su servicio a la totalidad. Éste es el motivo por el que el Papa insiste en que la más importante labor misionera por parte de la Iglesia será «dar constantemente testimonio de que Jesucristo es el único mediador y portador de salvación para la humanidad entera: sólo en Él la humanidad, la historia y el cosmos encuentran su sentido positivo definitivamente y se realizan totalmente... no sólo es un mediador de salvación, sino la fuente misma de la salvación».

Esta postura está reconciliada con el legítimo pluralismo ético y religioso característico de Europa. Pero en este contexto plural, «es necesario [que los miembros de las iglesias puedan] confesar y proponer la verdad de Cristo como único

Mediador entre Dios y los hombres y único Redentor del mundo». Esta postura, verdaderamente tolerante, reconoce la importancia de que el testimonio cristiano sea auténtico. Europa lo merece y lo necesita.

La invitación es clara: a «abrirse constantemente con confianza a Cristo y a dejarse renovar por Él, anunciando con el vigor de la paz el amor a todas las personas de buena voluntad, que quien encuentra al Señor conoce la Verdad, descubre la Vida y reconoce el Camino que conduce a ella. Por el tenor de vida y el testimonio de la palabra de los cristianos, los habitantes de Europa podrán descubrir que Cristo es el futuro del hombre» (19).

Esta postura de criterio propuesta por el Papa coincide con lo que hemos ido subrayando. La labor de los cristianos en la vida social ha de ser principal y fundamentalmente de índole espiritual: Ya ha sido superada la tentación institucional de dedicar fuerzas eclesiales a labores que la administración de los estados tienen la obligación, y pueden, hacer. Lo que nadie hará si la Iglesia no lo hace es proclamar la salvación en Jesucristo el Señor. Bien es verdad que esta proclamación asume los modos nuevos y el nuevo ardor de la nueva evangelización: «Se trata de emprender una articulada acción cultural y misionera, enseñando con obras y argumentos convincentes cómo la nueva Europa necesita descubrir sus raíces últimas. En este contexto, lo que se inspira en los valores evangélicos tie-

(19) «Mirando a Cristo, los pueblos europeos podrán hallar la única esperanza que puede dar plenitud de sentido a la vida... hoy lo pueden encontrar, porque Jesucristo está presente, vive y actúa en su Iglesia: Él está en la Iglesia y la Iglesia está en Él. En ella... continúa sin cesar su obra salvadora» (EinE, 22).

ne un papel esencial que desempeñar, relacionado con el sólido fundamento sobre el cual se ha de edificar una convivencia más humana y más pacífica porque es respetuosa de todos y de cada uno» (20).

Si resonara la pregunta hecha a Pedro entonces «¿qué tenemos que hacer hermanos?», la respuesta debería ser el tomar conciencia de esta realidad por parte de las iglesias particulares en Europa (21). Tomar conciencia de lo que están llamadas a realizar en el corazón de este viejo Continente, protagonista de la historia pasada y llamado a seguir aportando al mundo un protagonismo humanista fundamental. «Es preciso que las Iglesias particulares en Europa sepan devolver a la esperanza su dimensión escatológica originaria... La verdadera esperanza cristiana es teologal y escatológica, fundada en el Resucitado, que vendrá de nuevo como Redentor y Juez, y que nos llama a la resurrección y al premio eterno».

La tarea no es fácil, ya que, en no pocas ocasiones, «nuestras comunidades eclesiales tienen que forcejear con debilidades, fatigas, contradicciones» (22). Consideramos que ha sido todo un signo de los tiempos, en este sentido, la doble dirección del objetivo pastoral establecido en la Diócesis de San

(20) EinE, 21.

(21) «Jesús mismo es el que habla a su Iglesia. Su mensaje se dirige a cada una de las Iglesias particulares y concierne su vida interna, caracterizada a veces por la presencia de concepciones y mentalidades incompatibles con la tradición evangélica, víctima a menudo de diversas formas de persecución y, lo que es más peligroso aún, afectada por síntomas preocupantes de mundanización, pérdida de la fe primigenia y connivencia con la lógica del mundo. No es raro que las comunidades ya no tengan el amor que antes tenían» (EinE, 23).

(22) *Ibidem*.

Cristóbal de La Laguna para el próximo cuatrienio: *Hacia una Iglesia Diocesana que acoge y anuncia a Jesucristo y su Evangelio* (23). Cuanto se realice en aras de una adecuada vivencia de la identidad cristiana de la comunidad eclesial será ya una aportación a su misión en medio de la sociedad. O con las palabras del Papa: «Jesucristo llama a nuestras Iglesias en Europa a la conversión, y ellas... se hacen portadoras de esperanza para la humanidad» (24).

CONCLUSIÓN

Terminamos. Somos conscientes de las limitaciones de este artículo. Sólo dentro del todo propuesto por los responsables del presente número de la revista cobra sentido. La aportación de las iglesias particulares a Europa es un hecho pasado, presente y que, lógicamente, quiere tener futuro. Exista o no un reconocimiento específico a lo cristiano en la Constitución de la Unión, la Iglesia está llamada a seguir aportándole alma al cuerpo de Europa.

Tomar conciencia de que sólo las iglesias particulares pueden ofrecerle a Europa un itinerario de sentido y una fuente de esperanza realmente válida y definitiva, nos ayuda a superar los complejos pastorales que la misma situación siembra en el corazón de la propia comunidad eclesial. Y aunque parezca relentizante, se exige la superación de la tentación del activismo pastoral. Europa necesita comunidades testigos del valor de la contemplación y de la vida interior:

(23) Cfr. *Plan Diocesano de Pastoral Cuatrienio, 2003-2007*, La Laguna-Tenerife, 2003, 76 págs.

(24) EinE, 23.

Ser lugares de comunión es convertirse en instrumentos de la Unidad que necesita el mundo europeo. Ser reflejos de la Trinidad, valorando lo plural y la variedad de carismas y vocaciones que surgen con la creatividad del Espíritu, sembrando la comunión, en la que todos somos responsables por una llamada sembrada el día de nuestro Bautismo.

Baste terminar con las mismas palabras del Papa: «No os desalentéis y no os dejéis abatir por el cansancio; en total comunión con nosotros, los obispos, en gozosa fraternidad con los demás presbíteros y en cordial corresponsabilidad con los consagrados y todos los fieles laicos, continuad vuestra valiosa e insustituible labor» (25).

Nada mejor, como planteamiento concreto, sería: «Que las alegrías y esperanzas, las tristezas y angustias de los europeos de hoy, sobre todo de los pobres y de los que sufren, sean tus alegrías y esperanzas, tus tristezas y angustias, y que nada de lo genuinamente humano deje de tener eco en tu corazón. Observa a Europa y su rumbo con la simpatía de quien aprecia todo elemento positivo, pero que, al mismo tiempo, no cierra los ojos ante lo que es incoherente con el Evangelio y lo denuncia con energía» (26).

De eso se trata.

(25) EinE, 36.

(26) EinE, 104.

LA CONTRIBUCIÓN DE LOS POBRES A LA EDIFICACIÓN DE UNA EUROPA MÁS JUSTA Y SOLIDARIA

HUBERT CORNUDET, O. P.
Responsable de la Política Social, Cáritas Europa

«No coaligamos estados,
unimos hombres».

JEAN MONNET

¿QUÉ LUGAR PARA LAS PERSONAS EXCLUIDAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA EUROPA MÁS JUSTA Y MÁS SOLIDARIA?

¿Es la pobreza un *acontecimiento*? - ¿Irrumpe en la vida social? Cada cual podrá posicionarse frente a una de estas dos cuestiones, en apariencia poco pertinentes, y producir discursos, análisis o silencios.

Por su carácter endémico, por los interrogantes que provocan y por los comportamientos que remueven, la pobreza y la exclusión deberían ser signos de que no puede haber futuro que no tenga en cuenta la inter-dependencia de los hombres. Si ayer las reglas sociales pedían pensamientos confor-

mistas, hoy exigen iniciativas nuevas para no resignarse a ver tantas personas sufriendo una especie de patología de la insuficiencia. La lucha contra la pobreza es un antídoto potente contra una sociedad depresiva donde el conflicto socio-político está peligrosamente en silencio. ¿Cómo abarcar al mismo tiempo lo íntimo y lo social? Ésta es la pretensión, demasiado ambiciosa de las reflexiones presentadas a continuación.

I. DEL PELIGRO DE LOS MODELOS ANTROPOLÓGICOS

El tema bíblico del hombre creado a imagen y semejanza de Dios ¿no supone, con frecuencia, un punto de apoyo importante para una concepción antropológica bastante prometéica del hombre, al fundamentarse en ella una especie de control demiúrgico del hombre sobre el mundo y, por lo tanto, sobre sí mismo, al menos en cuanto a poder? No es mi intención desechiar este tema teológico capital, pero me parece que, de tanto tirar de la cuerda, corremos el grave riesgo de elaborar discursos que acaban siendo inaudibles. Los relatos bíblicos no pueden estar aislados. La creación es inseparable de una historia de bendición. Nada está fijado. *Seguro que no se encuentra en la Escritura un modelo antropológico único.* Por lo tanto, cualquier intento de comprensión del hombre tiene que ser modesto.

Las instituciones internacionales se han forjado sobre cartas magnas; las asociaciones se dotan de miras (1).

Estas tentativas son importantes puesto que, sin ellas, la acción resulta imposible. Nuestras civilizaciones han descubierto

(1) La palabra *visión* en inglés.

su posible muerte. Aparece la necesidad de un sistema de valores cuyo fundamento no reside ya en los propios valores, sino en la necesidad de los mismos. En nuestras sociedades constatamos que ninguna norma es suficiente para constituirse en base común. No puede existir evidencia ética, puesto que no hay una evidencia antropológica. Sin embargo, hay que actuar y, por tanto, dialogar, con el fin de constituir los cimientos para la construcción del lazo social. Esto es lo que se ha hecho en trabajos recientes llevados a cabo para la elaboración de un nuevo tratado constitucional en Europa, que también ha buscado un equilibrio entre la noción de persona y una comunidad de destino.

En mi opinión, La Buena Nueva invita por tanto a la Iglesia, a hacer fracasar las trampas de aligeramiento y de suplencia. Hoy en día son, sobre todo, las trampas de suplencia las que la Iglesia debe evitar para no acabar convertida en un senado oficioso. La preocupación por mantenerse a la escucha de los problemas reales del mundo es, pues, vital. Si éstas quebrantan a la Iglesia y a los cristianos en su comprensión de su misión y de su vocación profética, tienen que conservar en la memoria que la ley es un don, que el *sabbat* está hecho para el hombre y no lo contrario. Sobre esta base, tomemos a partir de ahora el lugar de las personas excluidas y de los pobres en el juego social.

2. LAS DEMANDAS DEL ACOMPAÑAMIENTO: APOYAR LA TOMA DE LA PALABRA DE LAS PERSONAS EXCLUIDAS

La pobreza es una violación de los derechos fundamentales. Por esta razón, todo intento de colaboración y de acción

con los más excluidos pasa por el restablecimiento de dichos derechos.

Sin embargo, estas buenas intenciones pueden chocarse con importantes dificultades y quedarse sólo en el estadio de encantamiento, sin ejercer efecto alguno sobre las realidades.

Tomemos el ejemplo de los intentos de asociación de los usuarios de los sectores psiquiátricos. Son a la vez un grupo de apoyo, un lugar de convivencia amistosa, pero también un grupo que desea mejorar los cuidados, así como las relaciones con las instituciones. Este tipo de asociación busca un equilibrio entre la amistad y el personalismo. El mundo «exterior», entendido como el de la «gente seria», sólo reconocerá dicha asociación si ésta adopta costumbres pretendidamente profesionales, así como los niveles de dirección y de gestión actualmente en vigor (elección, contabilidad, etc.). Sin embargo, estos esquemas constituyen ya en sí mismos una presión que corre el riesgo de enrarecer el carácter amistoso esencial de estas personas que, debido a su sufrimiento psíquico, tienen ya tanta dificultad para relacionarse con los demás. El acompañar a un grupo así lleva tiempo. Testimoniar, elaborar un esquema narrativo para transmitir lo vivido en la existencia, precisar las demandas, todo esto exige paciencia, competencia y amor. Si se piensa en la representación legal de los usuarios, en los derechos humanos en las instituciones sanitarias, en la dificultad que supone para los usuarios el participar en la elección de tratamientos, el recorrido es largo para construir de verdad proyectos que permitan a las personas el hacerse cargo de sí mismos y vivir un proceso real de toma de poder con el fin de que puedan, poco a poco, tener un impacto real sobre las reglamentaciones y las políticas. Si a nivel local el lugar de las personas excluidas es una lucha permanente, ¿qué espacio

concebir a nivel europeo? Nuestras instituciones caritativas ¿quieren de verdad hacer un sitio a los excluidos para que puedan expresar ellos mismos su cólera, su sufrimiento y sus necesidades?

En el acompañamiento de los excluidos no es raro el tener que hacer frente a sufrimientos psíquicos importantes. Todos están invitados a una *cura de alma* porque hay que hacer frente, sin estar angustiado, a las revueltas, a los abatimientos de aquéllos a los que pretendemos ayudar. El miedo a una discriminación creciente, la experiencia de una fraternidad ausente, la vergüenza que va unida a la pobreza; tantos factores por controlar. La pobreza y la exclusión plantean desafíos al «vivir juntos». La mayoría de las veces los que están afectados por la pobreza se encuentran enfrentados a un gran desasosiego, a los prejuicios, a la discriminación, a la resignación. Se instala una patología social que tiene como corolario la pérdida de la autoestima y el vacío relacional. Por esta razón, numerosas asociaciones como Cáritas trabajan para la reinstauración de un tejido relacional.

Se trata, por tanto, de permitir a la gente el ponerle palabras a su desgracia: Un proceso así necesita posada, instancias, lugares de expresión. De hecho, la prueba de la exclusión es paradigmática de este hiato a veces insuperable entre lo sentido y lo decible. La verbalización participa de una victoria posible sobre el tiempo. La pobreza que se desliza por las grietas de nuestras sociedades requiere múltiples formas de solidaridad. La primera de ellas es el permitir a las personas hablar de sí mismos. Grupos de charla, apoyo psicológico, posibilidad de testimonio: tantos contextos como sean necesarios para mejorar el estado, no sólo de los excluidos, sino también de los agentes sociales.

Finalmente, permitir al hombre que se exprese es tomar partido por la solidaridad, es luchar contra el abandono de todo aquél que esté cansado. Este *Credo* ético no es para nada retórico. Es un combate, tanto a nivel local, nacional como europeo. A menudo a la pobreza siente pudor a mostrar su cara. Los que son extremadamente pobres se esconden a menudo porque les da demasiada vergüenza ser vistos. Además, la pobreza debilita el espíritu. *La lucha contra la pobreza es tanto una cuestión de restauración de la confianza de las personas como una cuestión macro-económica.* El «decir» permite también al sujeto liberar sus emociones. No es un medio, sino el *lugar mismo* de la construcción de los lazos sociales.

Hoy en día, en el escenario europeo, se hace demasiado poco para que se oiga esta expresión de los excluidos. El tiempo que tarda la gente en elaborar su palabra no es el mismo que el de los políticos o el de los burócratas cuando dan sus discursos. La duración de la atención de los líderes políticos es débil en la época de los teléfonos portátiles. Desde hace tres años la Comisión Europea, en relación con los países que aseguran la presidencia de la Unión Europea, organiza mesas redondas sobre la exclusión social con el fin de analizar las estrategias puestas en marcha. Cáritas Europa, junto con otras ONG, ha intentado influir en las agendas para intentar que los políticos y los responsables no tomen la palabra hasta haber oído a las personas que vivan en situación de exclusión. Seguro que esto puede parecer muy modesto, pero forma parte de las acciones que hay que emprender para concienciar al máximo a los líderes políticos. La elaboración, por parte de Cáritas, de informes sobre la pobreza en Europa y sobre las consecuencias de su extensión a los países limítrofes de la Unión Europea participa también, sin duda modestamen-

te, de esta necesidad de mostrarse vigilantes para que la lucha contra la pobreza y la exclusión sea objeto de políticas coordinadas y renovadas entre los Estados miembros. Éste es el tipo de lucha que hay que llevar a cabo y el que mantendremos para combatir las retóricas políticas sobre la pobreza torciendo el cuello de los clichés, que no son más que las máscaras de una angustia de la sociedad.

Romper los tabúes del silencio es reconocer la finitud del hombre: se trata finalmente de un acto de conciencia. En nuestras sociedades, que evacuan en sus márgenes y más allá de sus fronteras sus propias bajezas, las Cáritas tienen como responsabilidad el volver a colocar en el centro la fragilidad humana. La pobreza pone a prueba nuestra humanidad. Revela nuestra fragilidad y nuestras dificultades para vivir juntos. Es un desafío a nuestro egoísmo.

3. A PROPÓSITO DE LA DIGNIDAD

Según la Declaración Universal de los Derechos Humanos, «el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables constituye el fundamento de la libertad, de la justicia y de la paz». En esta Declaración hay que constatar que la dignidad está poco definida, mientras que los derechos están todos enumerados. «La dignidad parece ser lo propio de cada hombre en la medida en que los derechos y los deberes que le corresponden sean reconocidos y puestos en marcha. Mi dignidad depende de la libertad que se me reconoce; es parcial en la medida en que nos negamos mutuamente una dignidad plena. Sin embargo, aunque la paz parezca ser una utopía, teniendo en cuenta la violencia inherente a la condi-

ción humana, no impide que la dignidad pueda constituir una visión ética como tal. A los principios de libertad, de justicia y de paz declinadas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la dignidad es del orden de la actitud ética teniendo en cuenta el respeto de la integridad física y moral de cada hombre (...) La dignidad se convierte a partir de ese momento en ese paisaje interior y ese poder de existencia que trazan el camino de nuestras vidas y les confieren significado» (2). Finalmente, la dignidad puede ser un principio activo que nos moviliza para resistir a toda tentación y a todo gesto que desposeería al hombre de lo que le constituye en profundidad.

Sabemos que la Biblia no presenta una respuesta homogénea a los problemas del mal, del sufrimiento y de la exclusión; hace eco al grito del inocente; se indigna ante el sufrimiento del justo. Testimonia la existencia de un debate. Privilegia la praxis y no la teorización teológica. En virtud de nuestra fe, estamos invitados a tomar partido por el oprimido; es el sentido de las palabras de Cristo sobre el juicio final (Mt. 25). Finalmente, las cuestiones de pobreza, exclusión, de sufrimiento y del mal en general tienen que ser aprehendidas antes de comprometernos contra ellas. Declinar la dignidad, entrar en el acompañamiento, la defensa y la promoción de los más débiles en nuestras sociedades son actitudes y compromisos que comportan profundas resonancias evangélicas y espirituales. Se impondrá un acercamiento de inspiración evangélica en su afán de querer privilegiar la comunicación y el diálogo. Todos somos responsables de todos. Cristo atrae especialmente

(2) E. HIRSCH: *Responsabilités humaines pour temps de Sida. Les empêchements de tourner en rond*, París, 1994.

nuestra atención sobre aquéllos de los que nos sentimos lejanos o diferentes.

Invocar la dignidad de cada hombre permite también evitar el escollo de anteponer constantemente las deficiencias y las necesidades de las personas excluidas. Si se quiere que los comportamientos sociales evolucionen, también hay que multiplicar las iniciativas que valorizan y refuerzan los potenciales de las personas. Es mejor partir de lo que tienen las personas (3), de lo que saben hacer y de lo que quieren construir. Un procedimiento así permite, a la larga, la toma de responsabilidad y restaura desde ese momento el orgullo.

4. FORMAR A LA OPINIÓN PÚBLICA

La contribución de las personas en situación de pobreza y de marginación en la construcción de una Europa más justa y más solidaria pasa por una constante formación de la opinión pública. La prensa, los medios de comunicación, las parroquias, los barrios, desde el nivel local hasta el nivel europeo, las ONG, entre las cuales se encuentran las Cáritas, tienen un trabajo de mediación para hacer oír la palabra de los más marginados. Este trabajo comporta múltiples dimensiones, entre las que se encuentran puestas en términos de lenguaje.

Los pobres, las personas en situación de pobreza, las *víctimas* de nuestras sociedades, los asistidos... La lista de términos utilizados para caracterizar a personas que sufren, que tienen necesidades, que no tienen nada, que se benefician o no

(3) Ver aquí las terminologías de los *sin* empleo, *sin* techo, *sin* papeles...

de diversos tipos de ayuda es larga. Detrás de las palabras se esconden sentidos y apuestas políticas que hay que acosar con el fin de localizar mejor los obstáculos culturales y políticos que se erigen en la construcción de una sociedad más solidaria.

Formar las miradas, liberar la palabra, analizar los discursos son acciones que necesitan de los recursos, de los medios y de las metodologías. Finalmente, hace falta una verdadera voluntad política para que las personas en situación de pobreza puedan participar en el proceso de la toma de decisiones. Dicha voluntad sólo podrá tomar forma a nivel europeo si los gobiernos han sabido apreciar el valor añadido que ésta tiene en sus propios países. Es, por lo tanto, a un nivel local primero, regional después y, finalmente, nacional donde se pone en juego la constitución de una Europa solidaria. Bruselas sólo puede amplificar, pero no poner en marcha, iniciativas de transformación social, a menos que sea de forma muy limitada. Cada uno tiene que «probar» que la lucha contra la pobreza y la marginación social tienen una parte de salud económica y política para todos. Cada uno tiene que «probar» que la subsistencia de un lazo democrático no puede hacer de atolladero de la lucha para volver a colocar en el centro a aquéllos que nuestras sociedades condenan a la marginación. El credo europeo de la competencia sólo podrá equilibrarse sobre una decisión política de los jefes de gobierno.

Sólo una formación sostenida de la opinión pública podrá influenciar a los gobiernos para que traduzcan seriamente el compromiso tomado en la cumbre de Lisboa: reducir entre los años 2000 y 2010 la pobreza en un 50 % dentro de la Unión Europea.

5. PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS

Introducir la exclusión y la pobreza en un cuestionamiento teológico no tiene en sí nada de audaz, si se admite que toda la realidad humana tiene derecho de ciudadanía en la investigación teológica. Numerosos son los trabajos que han intentado, a partir de las realidades sociales, volver a visitar el corpus teológico y, por el mismo medio, han revitalizado el cuestionamiento teológico como tal. Como aparece en los trabajos de Moltmann cuando reflexiona sobre la cuestión de la ecología en la economía de la creación, hay que enfocar el objetivo de un trabajo teológico que sea útil para la sociedad y para la Iglesia. No se trata de «bautizar» realidades sociales diversas y complejas, sino de acoger en ellas la cruz de Cristo como fuente de esperanza. La teología intenta, por lo tanto, comprender la *autorrealización* de la Buena Nueva en su encuentro incesante con los acontecimientos del mundo. Comporta un interés misionario en la medida en que también está relacionada con la búsqueda de una reconciliación permanente entre la fe y las realidades sociales. En el marco de la fe cristiana nada de lo que concierne al hombre puede sustraerse al encuentro de la experiencia creyente. Por esta razón, la teología puede entenderse como un servicio prestado a la palabra de Dios y por los creyentes en una situación humana concreta.

Algunas consideraciones de teología práctica

«En primer lugar, se justifica una teología de las realidades terrestres porque éstas forman parte del objeto *material* y *formal* de la teología. La teología, efectivamente, tiene por objeto *material* a Dios y a las criaturas en cuanto son referentes de

Dios; además, la revelación habla de las realidades terrestres, sea explícitamente, sea indirectamente, y entran así en el objeto *formal* de la teología: se puede hablar de las realidades terrestres desde el punto de vista de la revelación. Incluso si el discurso teológico se sitúa sobre todo en la pendiente del «revelado implícito» y del «revelado virtual» (distinciones que eran insistentes y recurrentes en la teología escolástica), se trata, sin embargo, aún de *un fragmento de revelación* que hay que recoger y reconstruir» (4).

Éste es el fragmento de revelación que el teólogo y el mediador social creyente están invitados a poner en relieve. El propósito de una *Cáritas* debería ser también sobrepasar el carácter anexo que la teología clásica, objetiva y conceptual, reserva demasiado a menudo a la experiencia humana. Así, el relato de la experiencia de los marginados desembocará en una *meta-narración* que invita a escuchar preguntas y evitará, además, una presencia excesiva de falsos doctores que se refugian detrás de sus múltiples respuestas. Tal aproximación tiene como objetivo el dialogar, no el gobernar. En un contexto de confrontación de culturas y de pluralismo religioso, es muy difícil construir un acercamiento a los problemas bajo un modo directamente operatorio. La dificultad radica en que no existe suprametanarración alguna que aúne nuestras historias individuales; efectivamente, todo es provisional. No existe una racionalidad única, sino una multitud de racionalidades en competición, respondiendo a coherencias internas, pero demasiado a menudo incompatibles. Por esta razón hay que combinar y forjar entonces una identidad a partir de los fragmentos de la

(4) R. GIBELLINI: *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Cerf 1994, pág. 303.

existencia y evitar la tentación de retirarse a comunidades cultural-lingüísticas y vivir en ellas como si constituyeran certezas fundamentales que guían nuestras vidas. Pero no existen en ninguna parte certezas de este tipo; no hay más en Bruselas que en Madrid o en Moscú. Decir esto no pone en cuestión la esperanza de que, en la fe, existe un sentido más amplio del pleroma o de la plenitud en la que vivimos.

«La Iglesia, maestra de verdad»: una confesión que plantea un problema

El confesar la fe induciría una especie de derecho. Esta problemática es importante porque se trata de saber si los cristianos pueden, a partir del contenido mismo de su fe, concebir y promover este o aquel tipo de lazo social. Sin embargo, el lazo social es frágil y la sociedad es percibida justamente como incierta. Christoph Theobald analiza así esta problemática intentando darle un horizonte: «la fe trinitaria de los cristianos tiene, como otras tradiciones, dificultades a la hora de dejarse herir por un método y una actitud intelectual que han tenido como efecto, hay que reconocerlo, *neutralizar* las identidades religiosas. Pero si se sitúa realmente en esta situación de auto-interrogación, descubre que puede comprenderse, de manera absolutamente específica, como una *religión de comunicación*, lo que explica quizá su afinidad excepcional con toda una parte de la modernidad occidental. Pero para ello tiene que reiterar, de una forma totalmente nueva hoy en día, una *renuncia* ya muy antigua e incluso estructural en el cristianismo: debe tomar sus distancias con la necesidad imaginaria de una gnosis, incluso trinitaria, que intentaría desplomar las diferencias espirituales de la humanidad, pero dejando la historia o

dominándola desde su punto de vista totalitario» (5). El riesgo denunciado aquí vuelve al peligro que existe, en nombre de la fe, al inscribirse en una especie de mesianismo político que acabaría por pervertir al corazón del mensaje evangélico.

Si se comparte una inquietud así en un plano global, entonces hay que localizar los mecanismos insidiosos que transforman lo real y la realidad para preservar el discurso, la estructura, el *establishment*. Nadie, ni siquiera la Iglesia, tiene en su mano la verdad. Ésta es del orden del diálogo y del camino incesante. En la fe afirmaremos que la figura de Cristo representa su acabado perfecto. Si Dios nos hace libres, esta afirmación, que es teológica, debe poder ser transcrita socialmente.

MOVILIZAR LA ESPERANZA

Sin duda alguna, las ONG tienen, o deberían tener, una especie de humildad fundadora porque están convencidas de que ninguna institución, gubernamental o incluso eclesiástica, universitaria o incluso teológica, puede agotar la complejidad de las realidades sociales. Porque el hombre no tiene la última palabra sobre sí mismo, reconoce su fragilidad existencial. Ésta es la base sobre la cual se construye la fraternidad.

«Los sólidos cimientos que puso Dios permanecen, ciertamente. Tiene como sello estas palabras: *el Señor conoce a los suyos*» (2 Tm 2, 19). La esperanza de los cristianos reposa más sobre el hecho de que Dios los conoce y no, como en la gno-

(5) C. THEOBALD: *La foi trinitaire et l'énigme du lien social*, Contribution à la théologie politique in collectif, *Monothéisme et trinité*, Facultés Saint Louis de Bruxelles, 1991, pág. 119.

sis, sobre el hecho de que ellos conocen a Dios. El creyente está invitado a encarnar el amor y la proveniencia de Dios para cada hombre. Promover la esperanza es intentar darle cuerpo. ¡Cuántas visitas a los que están en la prueba están vacías de esperanza por falta de miradas, de contacto físico, de saludos verdaderos! Esperar es intentar construir solidaridades reales huyendo de la búsqueda de un ideal. Es un acto de fe en el hecho de que Cristo llega al hombre tanto en sus angustias como en sus alegrías. Él, el Misericordioso, nos asegura que ya no hay lugares malditos.

CÁRITAS EN EUROPA AL SERVICIO DE LA ESPERANZA DE LOS POBRES

DENIS VIÉNOT

Presidente de Cáritas Europa

El checo Vaclav Havel escribía en 1999, a propósito de la crisis de Kosovo: «Cuando se maltrata a una persona, sea cual sea, es como si nos maltratasen a nosotros mismos. Es un principio de base que sale de una solidaridad humana que traspasa las fronteras de estados y de regiones». Este mensaje es universal y está por encima de las religiones.

En Bangladesh, una pequeña delegación de europeos encuentra a un grupo de niños en una escuela rural creada y dirigida por sus familias con el apoyo de la Cáritas local. Uno de los visitantes le pregunta a una niña: «¿Cómo piensas que tú y tus amigos podéis cambiar vuestra vida?». Tras un momento de reflexión y con una gran sonrisa, va a buscar un palo, se lo da y le pide que lo rompa. Él así lo hace. Nada extraordinario. La niña se va de nuevo y vuelve esta vez con un haz de diez palos. Pide al visitante que intente romper todos los palos al mismo tiempo. Imposible. Con la misma sonrisa de antes, la niña dice: «Así es como vamos a ganar nuestra apuesta, juntos y unidos lo conseguiremos; y yo quiero ser enfermera».

En el corazón de los principios, de las acciones, de las esperanzas, la red de Cáritas en Europa se organiza en tres círculos: el círculo de los países ricos —los Quince de la Unión Europea más Suiza, Noruega, Islandia y Andorra— en los que la riqueza cohabita con la pobreza al margen de la sociedad. Un segundo círculo de países nuevos miembros de la Unión Europea a los que hay que añadir Rumanía y Bulgaria, que serán miembros de la Unión en cuatro o cinco años, más Croacia quizá —y que se encuentran en progresión política y económica, pero donde la pobreza es significativa. Y, finalmente, siguiendo un bonito término europeo, los «nuevos países fronterizos», es decir, los países de los Balcanes y de la antigua Unión Soviética: allí reinan, la mayoría de las veces, situaciones de pobreza de masa. La acción de Cáritas en Europa se construye en gran medida alrededor de estas tres realidades; pobreza marginal, pobreza importante y pobreza de masa.

Existen, por lo tanto, Cáritas muy variadas en Europa, como lo muestra un rápido panorama. Ricas y pobres. Cáritas Andorra es una Cáritas fuerte en un pequeño país muy rico. Cáritas Armenia es una Cáritas activa pero muy pobre, fuertemente apoyada por las Cáritas occidentales en acciones esencialmente sociales o sanitarias.

Algunas Cáritas administran importantes servicios sociales, hospitales, casas de retiro, escuelas de enfermeras, centros para los que salen de la cárcel, para aquéllos que no tienen domicilio fijo, para mujeres en apuros, para drogadictos, etc., como en Bélgica o en Alemania. Como ejemplo, la Cáritas de mayor volumen del mundo en proporción con la población es la Cáritas belga: su acción en el campo sanitario y médico es importante. Además, algunas Cáritas organizan redes de benefactores. Ese es el caso de España, de Italia, de Chequia, Polo-

nia, de Portugal, de Francia, de Suiza y de Alemania. Aunque se distingue a veces del modelo mediterráneo, Alemania federal, por ejemplo, los equipos de Saint Vincent de Paul y a sus 400.000 voluntarios.

Las distinciones un poco rápidas —las que animan a los benefactores, las que administran las instituciones sociales— son, pues, a menudo incompletas. Los dos pilares de Cáritas, a partir de la parroquia, que es el lugar original de la Iglesia, son las realidades de gente que se compromete a servir a sus hermanos que se encuentran en dificultades y profundizan los procesos, sea para acciones de voluntarios, sea para hacer, de vez en cuando, acciones y programas más estructurados a través de instituciones sociales y médicas.

Algunas situaciones parecen curiosas a primera vista. Así, en Rusia, hay muchos voluntarios, pero son indemnizados: en Rusia hoy casi todo el mundo está obligado a tener dos o tres actividades profesionales para conseguir dos o tres salarios de miseria y poder así sobrevivir. Una persona que se compromete como voluntario en uno de los equipos parroquiales o diocesanos de la Cáritas Rusia, tiene que percibir necesariamente una pequeña indemnización, sin la cual no podría subsistir o pondría a su familia en peligro.

Las situaciones son, por lo tanto, totalmente diferentes. Algunas Cáritas actúan localmente, otras actúan en el extranjero, pero casi siempre se trata de llevar a cabo acciones tanto locales como en el extranjero.

Algunas Cáritas dependen enormemente de financiaciones públicas y otras en menor medida. Así, en Francia, Rumanía y en Albania la dependencia es débil y sin embargo, sucede lo contrario en Suiza, Alemania u Holanda, por ejemplo.

LA ESPIRITUALIDAD DE CÁRITAS

Las relaciones en la Iglesia varían. En todas partes las Cáritas fueron fundadas por el obispo o por las conferencias episcopales. Se trata, por lo tanto, de organismos creados para el resplandor de la caridad y de su aplicación. La identidad de Cáritas se declina alrededor de los términos «caridad, solidaridad y justicia». Es el tríptico característico. Así, cada Cáritas, interpreta y adapta la identidad a situaciones muy diferentes. Polonia no es Inglaterra u Holanda. La Cáritas polaca tiene forzosamente una identidad diferente a la holandesa, aunque compartan una visión y valores comunes.

Cáritas España, con su aportación en Valencia en 1996, ha contribuido a la reflexión sobre la identidad de Cáritas. El padre Antonio Bravo, Superior general de los padres del Prado, propuso en su intervención, «*la causa de los pobres, un desafío para una Iglesia evangelizadora*», siete vías para la acción: cultivar una espiritualidad basada en la proximidad con los pobres, adquirir una inteligencia creyente de los pobres, desarrollar relaciones fraternas con los pobres, querer gratuitamente, actuar eficaz y fecundamente, animar al conjunto de la Iglesia a través de la opción preferencial hacia los pobres, osar la propuesta del Evangelio.

La quinta voz —actuar eficaz y fecundamente— merece algunos comentarios, ya que el padre Bravo establece una relación entre la caridad y el derecho. Según él, la Iglesia no está ahí para tomar las responsabilidades de la sociedad y de los pobres. Como el Buen Samaritano, apela a otros en su ayuda. Con los marginados y los sin voz quiere sentarse a la mesa de las negociaciones, a pesar de las ambigüedades de toda realización humana. De cara a las injusticias, a la violencia, lucha por una legislación que defienda a los más débiles y les sirva en justicia. Esta

acción se funda sobre un análisis lúcido y crítico que no constituye en sí mismo un cuestionamiento del diálogo y de la colaboración siempre que sirvan a la causa de los pobres.

Estas siete voces muestran la variedad de la paleta disponible para construir la dignidad de la persona: de la mirada a la relación, de la ayuda al intercambio, del proyecto al testimonio y a la transformación social. Abren también a la reflexión espiritual y a la evangelización: «en efecto, igual que el cuerpo está muerto cuando carece de aliento, sin obras la fe está muerta» (Epístola de Santiago, 2, 26).

La identidad de cada uno está ligada a su historia, y Europa hoy está marcada por identidades diferentes que quieren vivir juntas en el seno de una Iglesia a la que no falta tono para el compromiso de los cristianos y para el suyo propio en la lucha contra la pobreza. La Comece —la reunión de las conferencias episcopales de la Unión Europea— publicó en 1999 un pequeño opúsculo titulado «Verdad, memoria y solidaridad»: «Como declaró el papa Juan Pablo II en Viena en 1998, se trata de colmar progresivamente, a propósito de la lucha contra la pobreza, la separación inhumana de los niveles de vida dentro de los pueblos de Europa». A continuación, el texto trata la ausencia de una política referida a los problemas migratorios y continúa diciendo: «...la indispensable solidaridad con los refugiados y con los que piden asilo. Parece que olvidamos cada vez más que también somos responsables de su destino en el respeto de la dignidad humana». Este ejemplo y otros muestran hasta qué punto la Iglesia provoca a la acción con personas en situaciones que no siempre son fáciles.

Trabajar por la caridad es ir hasta la transformación social, por respeto a los derechos humanos y por la justicia econó-

mica. Como declaró el cardenal Etchegaray en el congreso mundial sobre la pastoral de los derechos humanos (Roma, julio de 1998), «luchar por los derechos humanos supone a veces topar con el espesor del pecado (...) La lucha por los derechos humanos es como una “guerra de usura”».

Este combate por una cultura de vida, por el derecho de todos los pueblos a la vida, es un combate a largo plazo, como lo manifiestan, por ejemplo, las dificultades encontradas para la puesta en marcha del Tribunal Internacional. Ciertamente, no hay derecho sin juez, sin mecanismo sancionador. Las decisiones del Consejo de Seguridad de la ONU de 1993 y 1994 relativas a la creación de tribunales *ad hoc* para Yugoslavia y Ruanda abrieron la vía a la Conferencia de Roma de 1988. Ésta votó la creación del tribunal: 120 votos a favor, 6 en contra, entre las que se encontraba Estados Unidos, 21 abstenciones. Este resultado ilustra el debate sobre la independencia de esta nueva jurisdicción que podrá juzgar a los autores de genocidios, de crímenes contra la humanidad y ataques masivos contra civiles, de crímenes de guerra y de agresiones criminales. La creación del Tribunal se ha hecho efectiva a mediados de 2004 y enfoca sus primeros trabajos sobre la República Democrática del Congo. Esto supone un gran paso para el derecho internacional de los derechos humanos.

El plan estratégico de Cáritas Europa, «vivir la solidaridad y la colaboración en Europa y en el mundo», aprobado en mayo de 2004, insiste en esta inspiración cristiana de Cáritas:

Cáritas es un signo importante de la presencia de la Iglesia en el corazón de la sociedad y de la historia del hombre. Efectivamente, la Iglesia es llamada a acompañar y a compartir las alegrías y las esperanzas, pero también las penas, el su-

frimiento y la lucha de hombres y mujeres de todas las edades y en cualquier parte.

Los cristianos comparten con todos los hombres y mujeres de buena voluntad una única y misma esperanza: la esperanza de un mundo de paz, de justicia, de solidaridad y de libertad. Esta esperanza se acompaña además de una responsabilidad de cara al sufrimiento y de cara a las consecuencias de los conflictos o de las catástrofes naturales. El contraste entre estas situaciones y la esperanza en un mundo reconciliado simbolizado para los cristianos en el reino de Dios, nos incita a asumir dicha responsabilidad. Y esta responsabilidad no conoce fronteras: la gente que sufre lejos de nosotros son también nuestros hermanos y debemos estar a su lado.

Cáritas quiere estar presente entre aquéllos que, enfrentados con la indignidad humana o en una situación de urgencia, se aplican a luchar para una mayor humanidad. Cáritas se esfuerza en proporcionar su ayuda material, su ayuda humana y sus conocimientos a su voluntad de afirmar o recuperar su dignidad y sus derechos. En estas situaciones difíciles, Cáritas se esfuerza en garantizar a las víctimas que puedan, en la medida de lo posible, elegir ellas mismas su vía hacia la dignidad y la libertad.

Y, considerando la diversidad de las sociedades y de las culturas como riquezas humanas e intentando superar todas las formas de discriminación, Cáritas tiene la intención de colaborar a escala local con todas las instituciones que persiguen los mismos objetivos.

En dicho espíritu, Cáritas Europa ayuda y asegura un cierto grado de coordinación de las diferentes organizaciones nacionales de Cáritas en Europa. Al mismo tiempo, colabora estrechamente con la confederación más grande de Caritas Internationalis, a la cual pertenece.

En el propio seno de la Iglesia, Cáritas subraya en toda ocasión la elección que ha hecho hacia los pobres y promueve esta elección, que es manifiesta en el Evangelio de Jesucristo y que la propia Iglesia ha proclamado en numerosas ocasiones. Esta elección de los pobres exige de Cáritas un interés real por la gente y por las situaciones, así como una respuesta que viene del corazón, profundamente movida por aquello de los que es testigo y por la llamada de los demás, que es igualmente percibido como un signo de la llamada de Dios. Hay efectivamente una elección: la elección de ver las situaciones desde el punto de vista de las personas que viven en la pobreza, de los débiles, de los desamparados, de las víctimas y de los oprimidos. Y desde ese punto de vista, atacar los mecanismos que desencadenan estas situaciones, con el fin de decidir qué cambios son necesarios y llevarlos a cabo teniendo en cuenta la dignidad de todos.

En calidad de institución de Iglesia, Cáritas quiere igualmente, por medio de su acción, permitir a la Iglesia y a las comunidades cristianas el asumir totalmente su responsabilidad de solidaridad en la sociedad y mostrar que nosotros, hijos de Dios, pertenecemos todos a la misma familia humana de la cual nadie es excluido.

Cáritas Europa está, por tanto, fundada sobre valores bien identificados:

- Valores espirituales y religiosos. Lo único sagrado que existe sobre la tierra son el hombre y la mujer, que fueron hechos a imagen y semejanza de Dios.
- Valores de respeto de la dignidad humana, de libertad, de democracia, de igualdad, del Estado de derecho, así como del respeto a los derechos humanos.

- Valores sociales, los de la colaboración, del diálogo y del intercambio con las personas que viven situaciones de pobreza y de exclusión con el fin de participar en su desarrollo, de concebir juntos y con ellas soluciones y proyectos, así como abogar juntos por el respeto de sus derechos o por la creación de derechos nuevos.

A escala de los países, a escala europea, a escala mundial, esta red quiere combatir la pobreza, luchar para la inclusión, abogar por sistemas económicos y sistemas sociales que integren más y mejor a las personas.

EUROPA VISTA DESDE CÁRITAS

Históricamente, el proyecto europeo es la idea muy antigua de que los estados se junten; la idea de responsables políticos y militares que quieren nuevos territorios, la idea de comerciantes que quieren extender el mercado a nuevos espacios de comercio o de moneda común, la idea de intelectuales, de pacifistas o de religiosos que quieren desarrollar la cultura, la evangelización o la paz.

La Unión Europea constituye uno de los elementos del contexto en el cual Cáritas trabaja hoy. La zona del Consejo de Europa corresponde a aproximadamente al territorio cubierto por Cáritas Europa.

El peso del fenómeno «Unión Europea» es característica en Europa y se desarrolla —y se desarrollará— a pesar de las crisis. Se puede querer o no querer a Europa; esto empieza a volverse inútil como acercamiento. Se puede pensar que Europa es un sueño maravilloso. Se puede pensar que Europa

es una máquina infernal. Al final, de todas formas, cada día se construye un poco más de Europa.

Más el 50 % de las legislaciones —española, francesa, británica, alemana, eslovaca, húngara...— son comunes porque fueron decididas conjuntamente por los gobiernos de los quince países —ahora veinticinco—. Se pone así en marcha un nuevo sistema de impuestos sobre el ahorro a principios de 2004. Con ciertas habilidades se ha conseguido que países como Luxemburgo, Bélgica y Austria puedan pasar un poco entre las mallas del entramado; pero se ha puesto en marcha una técnica muy europea en las negociaciones, como son los aplazamientos: se decide una norma común, pero se acepta que algunos países sólo empiecen a ponerla en práctica dos o tres años después. El arte del compromiso.

Los debates y las dificultades sobre la Constitución europea han clarificado los temas de tensión. Forzosamente, el compromiso está delante de la puerta. Todo el mundo hablaba del número de comisarios dentro de la Comisión Europea. Hoy hay un número bastante grande de ellos; habrá que disminuirlo. Se ha encontrado una solución intermedia. En el campo de los asuntos exteriores las competencias de la Unión Europea van a aumentar. Es el único campo en el que la Constitución prevé la extensión de las competencias de la Unión. Es un progreso.

Europa se fabrica, por lo tanto, todos los días. Con una visión a corto plazo, Europa aparece lejana. Sin embargo, los progresos llevados a cabo desde hace cincuenta años han permitido pasar de 6 miembros que practicaban la agricultura y el carbón conjuntamente, a 25 que hacen mucho más que eso y con mayor ambición. La Unión Europea es, en primer lugar,

una máquina de fabricar paz. Es su primer gran éxito. Se ha convertido en una empresa económica. Se plantea ahora la cuestión del político. Cada época ha tenido sus miedos; y esto no ha acabado.

Cáritas Europa debe entonces responder a las necesidades de sus miembros en un contexto nuevo, el de la Unión Europea, de su agrandamiento, de sus relaciones con otros países europeos. Cáritas Europa ha sido creada como estructura en 1972, en el momento en el que la Confederación mundial, Caritas Internationalis, quiso desarrollar un funcionamiento regional. Por aquel entonces, un español, Juan Massip era el Presidente europeo. Caritas Internationalis se había creado en dos tiempos. Hubo ya una primera Caritas Internationalis en 1925 con 14 países entre los cuales se encontraban Estados Unidos, Austria, Suiza, Alemania, Checoslovaquia, y Polonia. Desapareció con la Segunda Guerra Mundial y renació al volver a crearla el Cardenal Montini, el futuro Pablo VI en 1951. En esta ocasión hay 13 países, entre los cuales se encuentra España. El objetivo principal es ordenar las ayudas de urgencia al extranjero y reflexionar sobre las políticas sociales en los diferentes países.

Viene a continuación la ola creciente del número de países miembros de Caritas Internationalis: América latina que, en cuatro o cinco años dio lugar a una veintena de Cáritas. Una segunda ola progresa en Asia aproximadamente en la misma época; llegó después la ola de las descolonizaciones y con ella unas cuarenta Cáritas africanas. Para terminar, la caída del muro de Berlín trajo una veintena de nuevas Cáritas europeas. Hoy hay 162 miembros de Caritas Internationalis invitados a trabajar en región. Cáritas Europa es un nivel regional del «trabajo conjunto»; no es en ningún caso un nivel jerárquico. Es un lugar de coordinación, de facilitación.

Más ampliamente, el contexto mundial y europeo de hoy en día tienen una influencia en la red de Cáritas.

Hay una tendencia a considerar la guerra como un instrumento de resolución de los conflictos. Sin embargo, históricamente esto no es cierto. Ningún conflicto en cuanto a duración se ha resuelto nunca por la guerra. Generalmente, cuando se es lo suficientemente tonto, se hace la guerra; y después hay que negociar la paz y ahí es cuando empiezan a resolver los conflictos. Hay un peligro en el mundo de hoy en día, bajo el empuje estadounidense, de considerar la guerra como un medio legítimo de resolución de conflictos, en una absoluta violación del derecho internacional. El asunto de Irak es una muestra.

La ampliación de la Unión europea y el futuro problema de financiación suponen otro gran problema. De aquí a 2007 habrá que decidir un presupuesto europeo para los años siguientes. Además de la agricultura, sobre la cual se ha llegado a un acuerdo parcial hasta el 2013, la renegociación es amplia y las cosas van a ser complicadas. Perseguir el desarrollo del presupuesto europeo entre 25, y con países pobres, como Polonia, va a ser delicado. Actualmente el presupuesto europeo tiene un tope en el 1,27 % del PNB de toda Europa. De hecho, los estados lo limitan a 1 %. El debate hoy es saber si el número retenido será de 1,27 % o menos, si se mantiene el 1 %, sabiendo que la riqueza aportada por los países del Este no es extraordinaria. Entonces se producirá sin duda, a la europea, el surgimiento de una solución de compromisos.

La Unión Europea ha decidido, en materia de desarrollo en el Tercer Mundo, una política de desconcentración de sus decisiones de cofinanciación hacia los Despachos o delegacio-

nes instaladas en los países involucrados. En el futuro, las Cáritas de Europa van a ser llevadas a cooperar para encontrar soluciones prácticas armónicamente relacionadas con sus socios de las otras regiones de Caritas Internationalis. Si de hecho una veintena de Cáritas de Europa es activa en este campo del desarrollo en el Tercer Mundo, todas ellas están interesadas en la calidad de las relaciones entre la región europea y las otras regiones de Cáritas Internationalis, de lo cual son incluso responsables.

Otro ejemplo de extensión del campo europeo: la creación de servicios en un país por prestatario de otro país. Una directiva europea está en curso de preparación. Prevé que en los campos de por ejemplo la salud y de los servicios a las personas mayores un prestatario de un país podrá instalarse libremente en otro país que no sea el suyo para desarrollar allí sus actividades, siendo las reglas de su país de origen las que deba respetar. Hay un nuevo riesgo de competencia para las Cáritas activas en este campo. Las demás, las no activas, ¿pueden desinteresarse tranquilamente del tema? No, puesto que afectará a sus poblaciones al disminuir la calidad de los servicios prestados, porque podrían desarrollarse políticas salariales desfavorables. Esta solución que resulta de las reglas de la Organización Mundial del Comercio no puede dejar a nadie indiferente.

En el campo de las migraciones y del asilo, hasta mayo de 2004, las decisiones de la Unión Europea provenían del Consejo de Ministros con el fin de llegar a una armonización, a una base europea común. Al no ser consultado nada más que para opiniones, el Parlamento tenía poca capacidad de intervenir. Sin embargo, en estas materias, la decisión del consejo y del Parlamento ocupa ahora su lugar: el Consejo de Ministros y el

Parlamento deberán decidir juntos sobre los mismos textos (Denis Vienot, *La Croix*, París, «*los derechos de los emigrantes, un campo de trabajo para Europa*», 10 de mayo de 2004 y «*El Parlamento europeo debe ayudar a los países pobres*», 22 de abril de 2004). Hay por lo tanto que esperar que el Parlamento «siga buscando una política justa de migración y de asilo que proteja los derechos de los emigrantes en Europa y que respete los principios de protección de los refugiados de la Convención de Ginebra» (Declaración de las Iglesias protestantes y ortodoxas europeas y de sus organizaciones sociales, marzo de 2004).

La marcha atrás es efecto rápido. Mientras el tratado de Ámsterdam de 1997 establecía la política de asilo como una prioridad, está cada vez más amenazada por múltiples estrategias europeas y nacionales. El régimen europeo de la «protección subsidiaria» es un asilo que puede ponerse en entredicho, un estatuto reducido si se compara con el de la Convención de Ginebra.

Más chocante aún, una directiva europea innova con el concepto de asilo interno: si en el país del candidato refugiado existen lugares dirigidos por organizaciones internacionales donde se puede recibir una protección, el asilo puede serle denegado. Hay que reconocer que este mecanismo ofrece pocas garantías de seguridad, puesto que estas organizaciones pueden ser expulsadas rápidamente.

Esta subida global de la crisis de la protección de los demandantes de asilo es el resultado de una falta de voluntad política de establecer un sistema generoso, justo y de buena calidad. Y por ello las llegadas irregulares se multiplican y el tráfico crece.

Frente a esto, hay que reafirmar que la protección efectiva no se limita a la protección contra el rechazo y al acceso a un mínimo de derechos. Por el contrario, se trata de permitir a la persona vivir dignamente y de una forma casi comparable a las de los ciudadanos de su país de residencia.

Por otra parte, la mayoría de los refugiados viven en un país vecino de su región de origen. Sin embargo, si hay algo más de diez millones de refugiados en el mundo, sólo 20 % de ellos están en Europa. La mayoría está bien en Asia (4,2 millones), o bien en África (3,3 millones). De ahí la importancia de desarrollar también los medios de protección a nivel local a través de múltiples acciones de creación de servicios, de formación, de infraestructuras y de políticas de recepción y de integración.

El papel del Parlamento europeo será importante tanto a través de sus responsabilidades legislativas como de su poder presupuestario, mientras que un proyecto de Directiva europea se perfila en una falta creciente a la ley internacional: el concepto de país seguro, país de origen o país tercero por el que la persona se ha desplazado y hacia el cual sería expulsada con la excusa de que habría debido pedir allí el asilo, es una fuente de peligro porque la seguridad vista desde Europa puede ser diferente de la realidad sobre el terreno. Además, el proyecto delega en los estados la responsabilidad de temas críticos como la detención o la asistencia judicial.

Otro tema de preocupación lo constituyen las propias faltas en los procedimientos de asilo.

En la mayoría de los nuevos países europeos el nivel de competencia de las administraciones y de sus agentes que preceden a los primeros estudios de los informes es insufi-

ciente. A menudo el personal está sobrecargado de trabajo. Estos defectos son una causa importante de las denegaciones de atribución de un estatuto de refugiado. Es por lo tanto necesario el instalar por toda Europa un sistema armonizado de bien nivel, una red de personas responsables que sean competentes. Es más importante en tanto en cuanto los nuevos estados miembros tengan ahora un papel acrecentado por la suma de su estatuto de país fronterizo de la Unión y de país de primera acogida, al asignarles el Reglamento de Dublín el estudio de las demandas de asilo.

Convendrá, por lo tanto, ampliar las acciones del Fondo Europeo para los refugiados políticas de formación a las diferencias culturales, a la relación con personas traumatizadas. La necesidad de proporcionar consejos jurídicos a los solicitantes de asilo es esencial. Sería útil establecer un sistema europeo de seguimiento y de evaluación de los procedimientos de cada país, basado en criterios e indicadores comunes.

Habrá, por lo tanto, que proceder a una inversión sustancial en la mejora de la calidad de los procedimientos de acogida enfocando la rapidez y el respeto del derecho. Esta inversión sería por otra parte rentable porque los costos globales de la acogida disminuirían. El Parlamento Europeo tiene todas las razones para interesarse por ello: un mayor respeto de los derechos del hombre y rigor presupuestario.

Juega también un papel importante en la política de desarrollo de la Unión europea que hay que preservar y reforzar para el beneficio de los países más pobres del mundo.

Los ocho objetivos de desarrollo de la ONU para el Milenio fueron adoptados en el año 2000 y están fijados para el año 2015: reducir la pobreza extrema y el hambre, asegurar la

educación primaria para todos, promover la igualdad de los sexos y la autonomía de las mujeres, reducir la mortalidad infantil, mejorar la salud materna, luchar contra el Sida, el paludismo y las otras enfermedades, asegurar un medio duradero, poner en marcha una colaboración mundial para el desarrollo.

Para realizar estas ambiciones habrá que doblar la ayuda, mientras que en Europa los compromisos tomados no están aún a esa escala y son todavía demasiado modestos.

Los nuevos parlamentarios europeos, que vienen por primera vez en junio de 2004 de la Europa de los 25, deberían prestar atención a los puntos siguientes: fijar un calendario para alcanzar una cantidad de ayuda pública igual a 0,7 % del PNB europeo, mientras que las decisiones actuales sólo se estiman en 0,36 %. Aumentar los fondos que contribuyen a la realización de los objetivos del Milenio con una atención especial a los servicios sociales; dedicar 70 % de la ayuda a los países de bajos ingresos; anular la totalidad de la deuda de los países menos desarrollados; exigir de la comisión europea la puesta en marcha de la decisión del parlamento de otorgar 15 % de los fondos geográficos a proyectos presentados por la sociedad civil, en particular para los países de África, del Caribe y del Pacífico.

Otra parte concierne a la coherencia entre las políticas europeas, la del desarrollo y las otras. Por un lado, la voluntad sostenida por más de dos tercios de los europeos de una contribución europea a la erradicación de la pobreza: por otra parte, políticas comerciales o de seguridad que defienden en primer lugar los intereses egoístamente europeos. De esta forma, un comité oficial se encarga por ejemplo de tomar las decisiones de política comercial. Está compuesto por especialis-

tas de la industria y del comercio y no incluye ningún experto en materia de desarrollo.

El Parlamento debe en este contexto ayudar a la promoción de objetivos del Milenio relacionados con el comercio: la liberalización abusiva del comercio de los países pobres debe ser parada y hay que reconocer los derechos a proteger los sectores vulnerables.

Y hay que aceptar en Europa que la cooperación al desarrollo y la ayuda humanitaria de urgencia no estén subordinadas a la política de seguridad y de defensa o a la política extranjera. La autonomía de la Oficina Humanitaria de la Comunidad Europea (ECHO), que financia las acciones de urgencia, es necesaria para que la ayuda no sea en primer lugar un instrumento político, sino que permanezca como una herramienta de ayuda lo más neutra y lo más universal posible.

La política agrícola común deberá también evolucionar: 40 % del presupuesto europeo —100 millares de euros por año— se dedican actualmente a dicha política, aunque los agricultores no representan más que el 4 % de la población activa de la Unión antes de la ampliación. Cada vaca europea recibe así una ayuda de dos dólares al día (1,60 Euro), mientras que la mitad de la población mundial vive con menos de un dólar al día.

El Parlamento deberá por tanto defender una revisión de las subvenciones agrícolas que permiten actualmente exportaciones europeas a precios artificialmente bajos: destruyen la capacidad de venta de los productores de los países pobres.

Es aún más factible teniendo en cuenta que el Parlamento puede jugar un papel de saneamiento económico útil como lo

muestra su posición de fin de marzo de 2004 sobre las empresas extractivas, petróleo y minerales. Pide a los estados europeos que animen a estas empresas a publicar las sumas que reportan a los países y a los gobiernos de los lugares de producción. La transparencia juega aquí un papel esencial en la reducción de la pobreza; millares de dólares quedan efectivamente evaporados. La transparencia de los ingresos percibidos, impuestos, *royalties*, comisiones, etc... es la meta en la que se basa la campaña «publique lo que paga» que hace avanzar las cosas en materia de lucha contra la corrupción.

CÁRITAS EUROPA EN ACCIÓN

Cáritas Europa es esencialmente una red de miembros autónomos y una mesa alrededor de la cual se reúnen para ver lo que tienen en común, para aclarar los temas sobre los que quieren trabajar.

El nivel regional tiene un papel de facilitador; de coordinador. En función de los deseos de los miembros, la organización va a comprometerse fuertemente en ciertos temas o no va hacerlo en absoluto en otros. «Las organizaciones miembros de diferentes regiones se reúnen en conferencias regionales con el fin de promocionar y de armonizar el trabajo en la región.» (Artículo 4 de los estatutos de Cáritas Internationalis).

Esta red europea es activa sobre cuestiones de política social, aunque la política social no sea de la competencia de la Unión Europea. Cada país permanece libre de llevar la política social que quiera. No es como la política agrícola común —tan importante que tenga que ser común y tan cara— mientras que lo social, al ser menos importante, no sería común. Por el

contrario, los estados europeos dicen por lo menos: «Queremos ciertamente guardar nuestro poder de decisión en ese campo, pero queremos comprender mejor lo que pasa en los distintos países; queremos alcanzar algunos objetivos comunes y por eso nos organizamos para intercambiar nuestras buenas prácticas, para informarnos unos a otros de los que pasa».

Una anécdota: los franceses están encantados de tener un solo nivel de ingreso mínimo de inserción (IMI) para toda Francia: alsacianos, parisinos o marseleses, todos tienen el mismo nivel. En España, con la 21 autonomías, al ser el IMI de competencia regional, hay 21 importes diferentes. El de Madrid es mucho más alto que el de Andalucía. Cuando los estados europeos se reúnen alrededor de la mesa, llevan consigo sus diferencias y sus cualidades. Así, poco a poco, el concepto de IMI se ha extendido por Europa. Los Belgas fueron los primeros en tener uno.

Hay, por lo tanto, un efecto de mancha de aceite: copiarse inteligentemente. Esto juega en el campo social. En el campo del empleo un cierto número de temas son comunes; por ejemplo, lo que está relacionado con el derecho social de la empresa, seguridad, equilibrio hombres y mujeres y no discriminación, etc. Por el contrario, las cuestiones de paro siguen siendo competencia del Estado.

En este contexto desmigado, Cáritas Europa trabaja sobre las cuestiones de pobreza y de política familiar dentro de la gran Europa; es decir, no sólo dentro de la Unión Europea, sino a nivel europeo en el sentido amplio de la palabra. Un informe de febrero de 2004 sobre las políticas familiares, bastante inspirado por algunas reflexiones de Secours Catholique de Francia, de la Cáritas italiana y de la Cáritas española, y por

las distintas situaciones en el Este, donde los sistemas de protección social fueron devastados después de la caída de los regímenes comunistas, presenta las condiciones de vida de las familias más pobres en 42 países de todo el continente («Europa debe ocuparse de sus pobres», Denis Vienot, *France Soir*, París, 20 de mayo de 2004).

Allí se subrayan, entre otros, las disparidades reveladas de un país a otro, desde aquéllos que tienen un índice de desarrollo humano (IDH) elevado, como Noruega, que se encuentra en primera posición del ranking mundial, o Islandia (2.^a) hasta Albania (95.^a) o Moldavia (108.^a).

Para las personas mayores, por ejemplo: entre dos residencias modernas, una en Madrid y otra en Budapest, hay pocas diferencias. Las reglas de acondicionamiento, de seguridad y de funcionamiento de la Unión europea armonizan las condiciones de vida y hacen progresar a todo el mundo.

En muchos países, como Alemania, Serbia, Montenegro, Rumanía, Ucrania o en Irkutsk (Siberia) se han creado servicios de cuidados a domicilio, domésticos o sanitarios.

Pero, cuanto más al este estamos, más se agrava la situación de las personas mayores: los regímenes de jubilación no han resistido en la mayoría de los casos a la caída del comunismo, lo cual lleva a millones de personas a un estado de profunda pobreza, y de aislamiento, además de alcoholismo.

Otro ejemplo: las familias en Europa y la situación de las mujeres solas con niños. Habría que instaurar políticas familiares que de momento sólo existen de forma clara en Alemania y en Francia. En el Hospital de Irkutsk, en Siberia, cerca del gran lago Baikal, los bebés afectados por el SIDA son aparta-

dos de los demás porque su enfermedad asusta. Se ha puesto en marcha un servicio especialmente para ellos, del que se ocupan los voluntarios de la Cáritas local.

El caso de las personas que trabajan con una remuneración que no les permite vivir y mantener a sus familias existe en todas partes. Cáritas Europa ha alertado a los Jefes de Estado y de Gobierno de la Unión europea, sobre todo en lo referente al «working poor»-trabajadores pobres cuando se puso en marcha un proyecto referente al crecimiento y al empleo a largo plazo, la «Estrategia de Lisboa» del año 2000.

También en todos sitios las políticas contra los extranjeros son insatisfactorias, rayan la línea amarilla en cuanto al respeto de los derechos humanos y dificultan la reunificación de las familias.

Tanto en la Europa de los 25 como en la de más de 45 países, incluyendo los Balcanes y la antigua Unión Soviética, hay por lo tanto grandes similitudes en cuanto a fenómenos de pobreza. Los sistemas sociales se conciben de forma diferente. El Estado está involucrado de forma directa en mayor o menor medida.

Es, por ejemplo, el caso de las contribuciones obligatorias: está de moda el reprocharles que matan el crecimiento, cuando no es tan evidente. Cuanto más altas son las contribuciones obligatorias, más débiles son la pobreza y el encarcelamiento. En Estados Unidos las deducciones son bajas: tiene la tasa de pobreza más alta del mundo rico y la tasa de encarcelación es siete veces más elevada que en Francia, Alemania o los Países Bajos y cinco veces más que en España. Sin embargo, Noruega y Suecia tienen las contribuciones más altas (30 % más que en España) y las tasas de pobreza y de encarcelación

más bajas (40 % menor que en España). Todos los países ricos que tienen contribuciones obligatorias por encima de la media tienen tasas de encarcelación por debajo de la media.

Mientras la Unión Europea se amplía, la cuestión de las políticas sociales se vuelve más importante. Como éstas permanecen casi siempre bajo la competencia de cada estado, la política de comparación de los resultados de los unos y de los otros iniciada en estos últimos años va a continuar. Será sobre todo útil para los nuevos miembros, a veces tentados por el modelo americano, en el que la privatización del seguro sanitario es un factor de grandes desigualdades. En el campo de la lucha contra la pobreza estos nuevos miembros conocen por lo tanto los riesgos que tomarían al no desarrollar la solidaridad interna, mientras que los apoyos financieros estarán a su disposición en el sector de las políticas sociales.

Es interesante recalcar que en el campo social Cáritas no trabaja sola. Con la plataforma social, que reúne a una treintena de grandes redes europeas que actúan en el campo social, la cooperación es fuerte. Además de Cáritas, vamos a encontrar una red europea de centros de acogida de los sin techo, redes europeas de minusválidos o una red europea de personas mayores. Ahí hay un trabajo que se hace conjuntamente, sobre todo para analizar y hacer propuestas referentes a planes nacionales de acción en el campo social que, unidos a la política europea de buenas prácticas, funcionan por el llamado «método abierto de coordinación».

Uno de los grandes debates europeos de hoy en día es el de la defensa de los servicios de interés general y de las instituciones sociales. Hay serias inquietudes y se ejerce una vigilancia necesaria de la manera en que los países van a querer

organizarse. Los debates europeos están llenos de tensiones relativas a actividades sociales de carácter lucrativo.

El campo social se va a ver afectado por estas cuestiones de libre competencia. Por ejemplo, en ciertas Cáritas, hay hoy en día un problema: ejercen importantes actividades de mantenimiento a domicilio de personas mayores, tanto médicas como sociales o domésticas. El problema hoy en día es que las sociedades privadas vienen a instalarse en este campo económica, se ocupan de las personas de nivel económico más alto y Cáritas se encuentra con las personas de bajos ingresos. Uno de los temas importantes que surge en Cáritas Europa, demasiado poco tratado hoy en día, es el de la salud. Algunos miembros querrían desarrollar actividades conjuntas en este terreno.

Otro tema: la cooperación internacional. El apoyo a proyectos de la red Cáritas en el mundo entero. De nuevo, cada organización hace en principio lo que quiere, pero nosotros organizamos una concertación. Tradicionalmente, el funcionamiento de Caritas Internationalis asegura una buena regulación, un reparto adecuado de las tareas en el campo de las emergencias: Irak hoy, los terremotos de Argelia, la guerra civil en los Balcanes o el ciclón Mitch en tiempos. Globalmente, es una red que acostumbra a repartirse el trabajo en casos de urgencia y cada vez más en el caso del desarrollo. En este sentido, teniendo en cuenta la subida del papel de Europa y la llegada del nuevo Ministro de Asuntos Exteriores, hay un riesgo de que las financiaciones pierdan autonomía hacia lo político. También Europa mezcla «caridad» y política.

Por lo tanto, Cáritas Europa es un lugar de coordinación de estas acciones internacionales con un tema nuevo: la cuestión humanitaria y militar así como la política y humanitaria. Los ejércitos intervienen cada vez más en el campo humanita-

rio; y es complicado cuando, por ejemplo, en Afganistán, el ejército estadounidense tiraba, además de las bombas, paquetes en forma de sobres amarillos para alimentar a la población hambrienta. Se decía que eran acciones humanitarias. Un gobierno tiene toda la legitimidad para hacer propaganda y política; pero cuando la política y la propaganda se visten de acción humanitaria, la cosa empieza a plantear problemas de fronteras como cuando en Kosovo los ejércitos alemán y austriaco llevaban a cabo acciones humanitarias. Si nos ponemos del lado de la víctima, es a ésta a la que hay que mirar, es difícil comprender cómo una misma persona puede ser atacada el lunes y, sin embargo, ser curada el martes por personal que lleva el mismo uniforme. Ahí se produce una confusión que viene no sólo a complicar el trabajo de las ONG, de Cáritas y de Cruz roja, sino que viene también a perjudicar a las víctimas y ponerlas en peligro.

Hay además una tendencia a la privatización comercial de actividades militares. Hoy en día pertenece al campo de la vigilancia, de la supresión de minas, de la formación, de la lucha contra el tráfico de drogas, pero también empieza a producirse en los campos de la logística y del personal de combate. En Costa de Marfil había soldados de sociedades privadas americanas que llevaban el uniforme del ejército estadounidense con estatuto de agente privado.

Otra cuestión para Cáritas Europa, históricamente la más importante son las migraciones, puesto que, entre otras razones recientes, el Tratado de Ámsterdam firmado por los estados europeos hace algunos años prevé una armonización de las políticas del derecho de asilo y de las políticas migratorias. Cáritas Europa debe absolutamente involucrarse para interpelear tanto a los gobiernos como a la Unión Europea.

Entre las ideas principales sobre las que se impone la vigilancia, fue primero la protección mínima de los solicitantes de asilo, que varía mucho de un país europeo a otro. ¿Qué protección mínima asegurar a los solicitantes de asilo, no sólo en la Europa de los 25, sino en la gran Europa?

En esta operación europea de armonización de las políticas migratorias, franceses, alemanes, españoles o británicos tienen que hacer cosas delicadas, pero lo que tienen que hacer los habitantes de los países del Este es aún más complicado. El Secretario General de Cáritas checa era funcionario del Ministerio del Interior tras la caída del comunismo y trabajó durante diez años en temas de emigración. Dijo un día: «La dificultad para la República Checa es que durante 50 años formó a sus agentes de aduanas para que mirasen hacia el interior del país e impedir salir a sus ciudadanos. Ahora estos mismos agentes tienen que dar un giro de 180 grados para impedir la entrada de extranjeros. El hacer que un agente de aduanas haga un giro de 180 grados conlleva una laboriosa formación, sin contar con el giro de 180 grados que también hay que darle a los edificios de la aduana que existen en las fronteras».

La ampliación de la Unión Europea va a generar además de importantes problemas fronterizos en las zonas en las que la gente acostumbraba a pasar libremente y donde ya no podrán hacerlo sin visado. Entre Ucrania y Polonia hay regiones que en el transcurso de la historia han ido cambiando de nacionalidad. Ha habido poblaciones que han sido ucranianas o polacas según el momento, existiendo también familias que han estado a caballo sobre la frontera. Europa viene a congelar fronteras entre Polonia y Bielorrusia, cuando toda la parte oriental del país era polaca. Van a surgir tensio-

nes políticas. El movimiento de la población es una cuestión importante en toda Europa. Entre los temas principales, además de los niveles mínimos de acogida de los solicitantes de asilo, está la cuestión del tráfico (de mujeres, sobre todo, y de niños). ¿Cómo hacer la prevención?; ¿cómo informar a estas mujeres?; ¿cómo decirles que no vayan a la Europa del Oeste por razones de falacia; se corre el peligro de ser crédulo?

Cáritas Europa publicó en junio de 2003 un documento sobre la ampliación de la Unión Europea y sus aspectos sociales. Es un buen ejemplo de colaboración en los tres grupo de países, los ricos, los menos ricos y los muy pobres, para ver cuáles van a ser las consecuencias particularmente difíciles de dicha ampliación.

Está la cuestión de la puesta al mismo nivel de los sistemas de protección social. Se quiere hacer entrar estos países de la Europa del Este en lo que se llama modelo social europeo. Este modelo social europeo consiste en pasar de un porcentaje de pobres del 30 al 15-18 % por la puesta en marcha de mecanismos de protección social en los países desarrollados. Se basa en el establecimiento del IMI, ayudas familiares, seguridad social, percepciones por desempleo, etc. Esto va a ser por lo tanto extremadamente difícil en el plano financiero para estos países de la Europa del Este.

Para los países aún más lejanos —hay que decir algo sobre ellos porque están verdaderamente en el corazón de las preocupaciones de Cáritas Europa— hay algunos temas que son extremadamente complicados: la lucha contra la trata de seres humanos, la cuestión de servicios sociales auténticamente específicos para los inmigrantes, la ayuda social para las poblacio-

nes marginales como son los gitanos, la situación de las personas mayores que es dramática en estos países del Este en los que los sistemas de jubilación fueron devastados por la caída de los sistemas comunistas y por los problemas económicos; millones de personas mayores en el Este no tienen ni tendrán jubilación.

Como complemento a estas indicaciones sobre las principales actividades de Cáritas Europa, es necesario comprender su funcionamiento para tener una visión completa del asunto.

La Secretaría de Cáritas Europa está compuesta por doce asalariados, lo que supone un número escaso si se compara con el número de asalariados de Cáritas en Europa. Pero la elección es clara de momento: pocos asalariados para no tener una enorme superestructura. Sin embargo, el hacer trabajar a mucha gente en comisiones, en grupos de trabajo, que son lugares de encuentro donde la gente puede conocerse, discutir, acercarse y fabricar así una red que contribuye a la construcción de Europa por estos mecanismos de trabajo conjunto. Pero el acercamiento no es para nada dogmático; sería posible cambiar. De momento, es el método que se mantiene.

Un presupuesto muy simple. Con los objetivos hay un plan de trabajo para cuatro años y un presupuesto. Si, por ejemplo, hay que ser muy activo en el campo de la inmigración o de la coordinación de emergencias, se decidirá que hacen falta dos personas muy competentes sobre estas cuestiones en Bruselas y habrá, por lo tanto, dos asalariados. Además el presupuesto está financiado por las cotizaciones de los miembros y fijadas en función de sus capacidades contributivas.

La Secretaría de Cáritas Europa es un pequeño equipo. La asociación funciona de forma clásica. Tiene una asamblea general que se reúne todos los años y un consejo de administración que se concentra en las orientaciones globales. Se dedica mucho tiempo a los temas sobre los cuales hay que tomar una postura pública.

Cáritas Europa es una red, un espacio que permite a sus miembros trabajar conjuntamente en un ambiente europeo, con la fuerza que procuran unas raíces y unos valores claros.

Es muy importante igualmente el trabajo con los demás sobre temas como la emigración, la política social, la cooperación internacional en solidaridad con los países y la Cáritas del mundo entero. La mayoría de las Cáritas europeas dedican una parte importante de sus presupuestos al Tercer Mundo.

Constituyen así una red europea también muy orientada hacia una solidaridad internacional

La misión de Cáritas Europa está definida en su plan estratégico, donde se formula en los siguientes términos: «Cáritas Europa reúne los recursos humanos, técnicos y financieros de sus organizaciones miembros en una voluntad profunda de luchar contra la pobreza y la exclusión social, así como promover el desarrollo humano, la justicia social y sistemas sociales duraderos e Europa y en todo el mundo. Este trabajo está en el centro del testimonio de la Iglesia».

Todo esto conduce a la expresión de una visión: «Cáritas Europa tiene una visión de Europa donde se construye la civilización del amor y de la solidaridad y donde:

- la comunidad católica se asocia a otras comunidades de fe y a personas de buena voluntad con el fin de crear colaboraciones que respeten a los pobres y a los marginados tanto a escala local como nacional, europea o mundial. Así participan ellas mismas en el desarrollo de una sociedad civil dinámica que afronta y que lucha contra la pobreza, la desigualdad y la injusticia y promueve un desarrollo humano duradero.
- La ayuda real y la protección de los inmigrantes vulnerables en Europa queda incluida y garantizada por la dignidad en el tratamiento de todos los emigrantes, refugiados y solicitantes de asilo, así como en la prevención de la trata de seres humanos y del desplazamiento forzoso.
- Los esfuerzos conjuntos de las instituciones internacionales, de los gobiernos europeos, de las organizaciones de la Iglesia y de la sociedad civil garantizan políticas eficaces para la ayuda urgente, para responder a las necesidades de supervivencia y de restablecimiento de las personas afectadas por catástrofes naturales, conflictos u opresión.
- La pobreza, la desigualdad y la injusticia en el mundo disminuyen continuamente y el desarrollo, la paz y los derechos humanos son constantemente fomentados con la participación activa de los pobres y de los marginados de todo el mundo.

Transformando su visión en realidad, Cáritas Europa se considera como una red que se refuerza e interviene cada vez más en:

- La puesta en marcha de los planes estratégico y de trabajo de Caritas Internationalis a nivel de la zona de Europa por la mundialización de la solidaridad.

- La mejora de la eficacia global de la red europea, sobre la base de los intentos comunes determinados por las organizaciones miembros. Esto tiene su expresión en estructuras de trabajo eficaces, una gestión de calidad y la concepción y puesta en marcha de mecanismos financieros claros, transparentes y duraderos.
- El aporte de ayuda para la durabilidad de sus organizaciones miembros individuales.
- Un alegato fructuoso, una comunicación interna y externa eficaces y un trabajo en forma de red reforzado con y en el seno de la Iglesia, así como con los colaboradores útiles».

El sitio que se le ha hecho al ejercicio de la caridad, como la que se hace entre otros sitios en Cáritas, construye en numerosos campos la Iglesia definida por el Concilio Vaticano II:

- El sitio en una Cáritas que ocupan los laicos y las responsabilidades ejercidas son reveladores del lugar que ocupan en la vida de la Iglesia.
- La colaboración de una Cáritas con las otras Iglesias, protestantes y ortodoxas, es reveladora del funcionamiento concreto del ecumenismo. Esta colaboración construye —por su parte— la única Iglesia. Sus colaboraciones con las otras religiones ponen también en marcha y desarrollan la fraternidad humana.
- La colaboración de una Cáritas con la sociedad y con sus instituciones revela el lugar de la Iglesia en la sociedad democrática que proclama su voluntad de erradicar la pobreza, revela una Iglesia al servicio de la familia humana.

- La misión confiada a una Cáritas por su Iglesia revela la voluntad de esta última de crear en su seno un lugar verdadero y digno para los pobres, de ser una Iglesia de los pobres. La divulgación de la palabrea de los pobres, la acción por la transformación social y la justicia a partir del intercambio con los pobres, a partir de proyectos y de acción de alegato hacen que Dios esté presente en la vida de los hombres y den testimonio del Evangelio.

Cáritas representa a menudo para mucha gente el único lugar de contacto con la Iglesia, el único lazo. Esto es verdad para los pobres, para los beneficiarios y para todos aquéllos que participan en la acción de Cáritas; es verdad para los colaboradores asalariados y para los voluntarios, es verdad para mucha gente del gran público. Para algunos la puerta de la Iglesia es demasiado difícil o demasiado impresionante para poder franquearla. Cáritas puede permitirles, en primer lugar, echar un vistazo y después, quizá, entrar por la ventana antes de disponer de un sitio completo.

La misión de Cáritas se declina en relación con su esencia eclesial de distintas formas:

- En un mundo mediático el papel social de la Iglesia se ve valorizado y le da una visibilidad que se percibe positivamente. Cáritas es una pedagogía de acción y de comunicación.
- La Iglesia no es un grupo cualquiera, al que hay que respetar como a tantos otros en una sociedad democrática; teológicamente es la reunión de aquéllos que siguen a Cristo y que como Él, dan su vida al servicio de su prójimo. Cáritas compromete a las comunidades cristia-

nas a hacerle sitio a los pobres y a abrirse a las realidades de pobreza desarrollando la hospitalidad y la fraternidad.

- La propuesta de la fe consiste también en un testimonio de la caridad, de la solidaridad y de la promoción de la justicia en la sociedad, incluido en la voluntad de transformación de las estructuras injustas de esta sociedad. Cáritas y las prácticas de la solidaridad inspiran la enseñanza social de la Iglesia. Le permiten defender el hombre amenazado y afirmar su dignidad.

Frente al borrado de Cristo en los grandes lugares de sufrimiento de nuestra época, al dar testimonio con sus actos los cristianos y sus aliados representan el rostro de Cristo. Un místico renano anónimo del siglo XIV escribió: «Cristo no tiene manos; sólo tiene las nuestras para hacer su trabajo de hoy».

LA EUROPA

DE LAS BIENAVENTURANZAS*

CARDENAL JEAN-MARIE LUSTIGER

Puede que el mensaje que os voy a dar para el futuro os parezca inscrito en un fondo de decepción o de pesimismo, o, como poco, en un realismo demasiado crítico. Me hago eco del sentimiento exterior del ciudadano francés de tipo medio que, en comparación con Europa, tiene reacciones mitigadas. Tan pronto decimos que *ellos* nos conceden subvenciones como que ¡nos impiden ir bien! Las vacas locas son casi su culpa. Lo mismo que las matanzas en Bosnia, Kosovo o Macedonia. Todo es también Europa. Pero no sabemos bien dónde se sitúa esta pobre Europa.

Recordad la visión del profeta Ezequiel (cap. 47): el río de agua viva que brotaba del templo nuevo, da vida al desierto, le hace producir frutos inesperados. ¿Qué relación tiene la profecía con Europa? Europa, tal como la hemos soñado y la queremos, se parece mucho al templo de Ezequiel, templo mara-

* Conferencia pronunciada en la Capilla de la Resurrección, en Bruselas, el 27 de marzo 2001. Traducido del francés por J. M. Garrido Bermúdez.

Cáritas Española agradece a la Pontificia Università Lateranense Fundación Universitaria San Pablo-CEU, la colaboración con CORINTIOS XIII, autorizando la publicación del presente artículo procedente de la revista *Nuntium*, de noviembre de 2002.

villosa de factura irrealizable y cuya belleza es tanto más fascinante cuanto que se corresponde con la imaginación de su arquitecto. Después de la Europa de pesadilla que hemos conocido, no sólo en las dos últimas guerras mundiales, sino también después, una Europa fracturada y dividida, por fin aparece renovada por primera vez, surgiendo de los sueños concretos de sus fundadores.

Y el desierto es nuestro tiempo. El desierto es el paisaje extraño en el que habitamos, donde el sueño de Europa permanece oculto en el corazón de los visionarios; pero donde, en los propios países, sólo encuentra deseos contradictorios, dificultades, disputas para llevarse la mejor parte del botín. Nos preguntamos dónde está esa visión que empuja a la acción y que reúne las energías.

¿De dónde puede brotar ese río necesario de agua viva? Ese «suplemento de alma», según la fórmula que Robert Schuman toma de Bergson. Más que un suplemento de alma, lo que hace falta ahora es encontrar el «alma entera».

FISURAS Y VÍNCULOS DE EUROPA

Sin embargo, Europa es una realidad evidente, tan inasible y coherente a la vez que resulta ingobernable. Sus fracturas constituyen su existencia tanto como su unidad, desde luego, nace de su historia.

Europa ha sido la matriz del mundo moderno. En toda la historia humana, la civilización europea, marcada fundamentalmente por la Biblia y el cristianismo, es la única que se ha mundializado como cultura y civilización, incluso bajo su forma más secularizada. Es la primera que ha dado la vuelta al mun-

do y que hoy produce la «koiné», la lengua común de la civilización humana, en sus principios jurídicos, en las herramientas conceptuales, en las ambiciones, en la tecnología, en la voluntad de organización o en su visión del mundo.

Pero esta civilización, que en cierto modo se encuentra en la fuente de este mundo que vemos y en el que participamos, parece a la vez agotarse, como si hubiese perdido su secreto y su fuerza de renovación interior.

Las debilidades de Europa, que son sus mismas dudas, están a la vista. El primer indicio es la lentitud de la construcción europea y las resistencias que encuentra. ¿De dónde proceden? ¿Es sólo una oposición entre los países ante una construcción enorme que las desborda? ¿Tiene relación con las fracturas del continente y los fracasos de los grandes imperios que lo constituyeron en la época moderna? Europa es difícil de hacer y hasta hoy se desconoce el principio de unidad. Para que haya unidad en esta amalgama que, no obstante, es cercana por su historia, su confraternización, sus raíces más antiguas, es preciso una ambición, personal o colectiva; hace falta una voluntad y los medios necesarios, un ideal atractivo, una civilización que dé ganas a cada pueblo que la compone de construirla y de adherirse a lo que debe ser algo más que una simple cooperativa.

¿Se puede construir artificialmente una entidad de este género en detrimento de los particularismos que se afirman, según parece, progresivamente a medida que se aproxima la supresión de fronteras y una unidad cuyo primer símbolo real y concreto es el monetario? ¿Dónde está el suplemento de alma? ¿Dónde, el alma?

Si se reflexiona sobre la Historia de Europa, se ve que en esta diversidad y competencia de poderes hay raíces comu-

nes, profundamente comunes. Son las que ha dejado la herencia bíblica y cristiana, y la experiencia de las iglesias. No me refiero a las «iglesias» en el sentido teológico y eclesiológico, sino como la descripción concreta de situaciones: las iglesias bizantinas, las latinas, las de la Reforma, con su modo de adoptar las lenguas vernáculas al comienzo de la época moderna. En fin, esta diversidad eclesial que forma el mantillo, la matriz del conjunto.

El ateísmo europeo es un ateísmo cristiano o bíblico, porque es la negación de la Trascendencia. Esto no tiene nada que ver con el ateísmo del que hablarían las distintas filosofías asiáticas. En este momento lo que hay es ignorancia, desconocimiento de la noción de trascendencia tal como la revelación bíblica elaboró con el instrumental filosófico surgido de las antiguas civilizaciones.

Para encontrar el alma de Europa, ¿bastaría con recogerla allá donde esté? Pero, ¿es que hemos olvidado los vericuetos en la elaboración de la Carta europea de los derechos y las desventuras de su Preámbulo? Para nombrar las raíces de Europa, hemos tenido el honor, como franceses, ¡de rechazar la palabra «religioso» y sustituirla por «espiritual», tan equívoca para los germanistas!

¿Qué sacaremos de este debate? No se puede desenterrar el cristianismo como si fuesen restos arqueológicos. No es cuestión de redescubrir el cristianismo en Europa como se hallaron los antiguos foros de Roma. Tampoco se trata de introducir a la fuerza la religión, como se intenta hacer en algunos países del Este por presión social. Y mucho menos lo contrario, tampoco se debe buscar la manera de erradicarla por la fuerza. Porque, negándola, como se intenta hacer, se le pres-

ta el mejor de los servicios; se prepara a los cristianos para la novena bienaventuranza: «Dichosos cuando se diga todo tipo de mentiras sobre vosotros por mi causa; vibrad, estad alegres, porque vuestra recompensa será grande en los cielos». Es la bienaventuranza del mártir.

LA MISIÓN EUROPEA: BUSCAR LOS FRUTOS DEL MANANTIAL DE AGUA VIVA

El cristianismo instalado en Europa —en un lugar decisivo, no exclusivo— tiene un deber en la construcción europea que ilustraré de forma metafórica por la función que Ezequiel asigna al río de Agua viva en el desierto. Hoy el cristianismo no debe cumplir la misión simple y única de referencia histórica para la situación actual, cuyo desconocimiento podemos lamentar. Porque el cristianismo sólo podrá ser reconocido como elemento constitutivo de la memoria europea, de su idiosincrasia, del comportamiento de sus gentes, de la civilización de sus pueblos y, en cierta medida, de la civilización mundial, si continúa siendo un manantial vivo que produce frutos y cuya bondad y belleza siguen siendo visibles de alguna manera. La verdadera cuestión no es devolver su lugar o darle un lugar al cristianismo en la construcción europea. Es más bien preguntarse cómo y por dónde pueden la fuente y el río seguir fluyendo y qué frutos podemos esperar de ellos.

Las Bienaventuranzas pronunciadas por Cristo, escritas en el capítulo 5 de San Mateo, nos pueden ayudar a responder a estas preguntas. No os propongo un discurso programático ni remedios a la medida, sino la invitación a dejar nacer la gracia de Dios en el corazón de todos los cristianos, que son una parte de los pueblos de Europa, y que están en todas las na-

ciones a pesar de las divisiones y conflictos. Llamo ahora a todos los cristianos, a los bautizados, para que brote de ellos, de su corazón, de su inteligencia, ese río de gracia del que saben sacar frutos para compartir con sus hermanos, al margen de sus convicciones, las hostilidades y las contradicciones que puedan hallar en su camino.

Esto no es una petición a favor del cristianismo, sino una obligación *del* cristianismo, de los cristianos, de los cristianos de toda nación, a fin de que Europa no recupere el rostro que tiene en razón de su antigüedad y de su historia, sino el que puede y debe tener por el lugar al que ha llegado, con sus fuerzas vivas, y con los problemas que actualmente la acechan.

Europa ha nacido de dos guerras mundiales que han barrido las divisiones anteriores. Son dos matanzas cuyas consecuencias políticas y diplomáticas derivan de sus respectivos armisticios: el tratado de Versalles y el reparto del mundo simbolizado por Yalta (incluso si no es totalmente exacto que fuese en Yalta), son como dos hitos negros que jalonan el tiempo. No hemos dejado de pagar las consecuencias físicas, materiales, morales de estos dos conflictos monstruosos: responsables de introducir en el arte de la guerra el poder industrial científico y técnico alcanzado por la humanidad, especialmente en Occidente.

Frente a esto, una Bienaventuranza: «Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios». Los pacíficos no son sólo los negociadores o intermediarios entre las partes beligerantes. Los pacíficos —los «constructores de la paz», si tomamos el término griego que usa San Pablo cuando escribe «Cristo ha sido el constructor de la paz por la sangre de su cruz» (Col 1, 20)—, el constructor de la paz no es sólo el negociador;

el diplomático, el que sabe llegar a un compromiso; sino el que sabe beberse el antídoto de la guerra, que es la ofrenda voluntaria de su vida y su amor. No para ser una víctima más del desastre general, sino para derrocar la violencia aceptando el daño de la violencia, lo cual desarma al agresor.

Que esto se traduzca en acciones y controles de desarme manifiesta sabiduría política. ¡Ármate de paciencia! Las negociaciones sobre armas nucleares, las prohibiciones de minas contra personas: ¡una verdadera caja de Pandora! Siempre habrá negociaciones pendientes. Nada servirá de mucho si, en esta Europa tantas veces desgarrada, sólo hay gente que dice: ya basta de luchas entre alemanes y franceses, enemigos históricos, o, ya no habrá más guerras entre polacos y rusos. Hace falta más. Hace falta gente que quiera, incluso en detrimento de sus vidas, construir la paz. Al margen de los cristianos que, por gracia de Dios, siguen a Cristo en su Pasión, ¿qué hombre puede tomarse esta bienaventuranza por algo más que un discurso político utópico?

«Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios». No hablamos de un programa político pacifista que, no obstante, puede resultar inspirado. No se trata de resolver el problema del armamento, del desarme, del equilibrio armamentístico, de la política adecuada en caso de declaración de guerra, etc. Esta bienaventuranza se sitúa en otro plano. Sólo contemplando el rostro de Cristo en la cruz, la vida entregada al precio de su sangre derramada, se puede descubrir el tesoro encerrado en esta bienaventuranza. En dos milenios de historia cristiana de Europa, podemos seguir la procesión interrumpida de justos, santos, humildes, pobres, pacíficos, hombres y mujeres que han vivido esta bienaventuranza antes que nosotros. Si no sabemos qué hacer, cómo actuar, reencon-

tremos a estos «constructores de paz» en nuestra memoria cuasi-familiar:

LA COMUNIDAD DEL CARBÓN Y DEL ACERO

Ambos son instrumentos de poder y, por tanto, de fuerza. Era una manera de convertir los medios para la guerra en medios para la prosperidad y el bien económico. Ante esto, otra bienaventuranza: «Bienaventurados los mansos, porque poseerán la tierra». Para los cristianos, vivir esa bienaventuranza permite afrontar problemas concretos, reales, que se ocultan detrás del «carbón-acero», y es que los medios de poder, la voluntad de poder, se transforman en medios agresivos, no sólo en armas militares, sino también en atentados contra la vida del prójimo, que le ofenden de palabra o incluso de pensamiento.

¿Quién es manso? En el sentido bíblico, quien se apoya en el poder de Dios y no en su propia fuerza ni en su violencia. Es el desarme por el amor. Sobre esta bienaventuranza, Jesús ha hecho algunos comentarios que han sido ridiculizados: «A quien te abofetee en una mejilla, preséntale la otra» (Mt 5, 39). Es fácil decir que es una moral para débiles. Pero ¿hay más fuerza en devolver que en sufrir voluntariamente? ¿Es una moral de esclavo la del que sufre, si éste logra desarmar al violento? Al contrario, es la inestimable actitud espiritual fundamental, la de libertad verdadera.

¿UNA RECONCILIACIÓN IMPOSIBLE?

¿Qué subsiste aún como pasivo en Europa? Se piensa que la reconciliación es imposible.

Aparentemente, ya no quedan enemistades entre las generaciones de jóvenes alemanes y franceses. La problemática heredada de los conflictos pasados parece haberse extinguido. ¿Y qué hay? Desconocimiento e indiferencia. Las culturas siguen siendo extranjeras entre sí, las lenguas se aprenden y hablan menos. No será la yuxtaposición, incluso pacífica, la que otorgue a Europa un alma común, una visión compartida, una ambición unida y, por tanto, su existencia. El ideal de la vida europea no puede ser un reglamento de copropietarios. Hace falta mucho más, necesitamos razones para conocernos y vivir juntos ¿Cómo podremos motivar a jóvenes y menos jóvenes?

Los conflictos latentes permanecen: están los Balcanes; es muy fácil decir «los Balcanes». Pero en Francia no estamos muy seguros de qué hacer con nuestras antiguas provincias y España tiene dificultades para entenderse con las suyas. ¿Qué decir de la despedazada Hungría o de Rumanía, de Ucrania, de Bielorrusia? ¿Qué, de toda esta frontera del Este? ¿Qué se puede decir de los países de la antigua Europa Central, del bloque del Este, de Polonia, Rusia, de los países bálticos?

Como ha dicho el Papa, no se trata de dar carpetazo a los conflictos, ni pretender arreglarlos de una vez por todas, sino de aceptar este recuerdo que nos permite, al encarar las posibles causas de la hostilidad, revisarlas, planteármolas de nuevo con mirada «misericordiosa», llena de amor; de un amor que se compadece por las heridas ajenas en lugar de apiadarse egoístamente por las propias. «Si tu hermano tiene algo contra ti» (Mt 5, 23), no si tu hermano te ha herido; sino si tu hermano tiene algo contra ti, incluso si consideras que es injusto, «ve primero a reconciliarte con él y luego presenta tu ofrenda en el altar». Son palabras de Jesús.

Hay trabajo en este inmenso continente cuyo potencial económico, administrativo y estratégico es considerable. Pero si no se curan las heridas interiores incrustadas en nuestra memoria y en nuestro suelo desde hace dos milenios, cuando comenzaba a constituirse el ambiente de la civilización europea, no llegaremos a la reconciliación jamás. De ahí la llamada que hago a los cristianos para que escuchen esta bienaventuranza: «Bienaventurados los misericordiosos, porque Dios tendrá misericordia de ellos». Y la misericordia es tener el corazón, el espíritu y la inteligencia llenos de la compasión divina. No se trata de una misericordia condescendiente, sino de un amor que perdona y recrea. Es preciso que lleguemos a transformar esta potencialidad de conflicto que precisamente un universo cultural como Estados Unidos no conoce de la misma forma. Salvo los afroamericanos, los que emigraron eran voluntarios, minorías que no compartían la cultura, la tradición y la memoria, sino el deseo de escapar de una Europa de servilismo, de persecución o de odio, para construir un Nuevo Mundo, un país de libertad. De golpe, irlandeses, judíos, polacos, rusos, griegos se encuentran casi equiparados con los disidentes de Inglaterra, con los padres fundadores. El modelo de Estados Unidos no es traspasable a Europa. Es la huida de Europa la que constituyó la primera fase de la constitución de aquel país.

LA RIQUEZA COMPARTIDA

Somos de los continentes más ricos. Aunque, en el interior de Europa, no se practica el reparto de la riqueza. ¿Qué se puede decir de los pueblos eslavos, de los pueblos de la antigua Europa central? Durante medio siglo nos hemos olvidado

de que existían, puesto que los considerábamos como el «bloque del Este». ¿Hay reparto de riquezas con los pueblos que se extienden al este del antiguo imperio de los zares hasta el fondo de Asia? ¿Podemos tolerar en nuestro continente la pobreza que allí reina? No basta con enviar ayuda humanitaria o camiones. Se trata de asumir el problema como propio. Eso significa necesariamente repartir y empobrecerse. ¿Somos capaces de construir Europa sin tener en mente un continente como África, que ha sido durante tanto tiempo proyecto adoptivo de Europa hasta el punto de apropiarse de sus lenguas?

La relación con Asia es algo diferente, aunque la solidaridad mundial importa igualmente, sobre todo con el advenimiento actual de la civilización técnica. Pero creo que Europa tiene una prioridad absoluta respecto de África. No estoy bosquejando un plan de acusaciones. Intento desentrañar los entresijos espirituales de los problemas económicos. Por eso os invito a escuchar esta otra bienaventuranza: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos». El Reino de los cielos, el Reino de Dios les pertenece. ¿Qué significa «pobres de espíritu»? Precisamente son los que aceptan poner su riqueza en Dios y no en el dinero: «Donde está tu tesoro, allí está tu corazón» (Mt 6, 21). ¿Puede brotar en el corazón de Europa, a través de los diversos pueblos, una corriente, un río de amor, como el que conoció cuando San Francisco de Asís apareció en su pequeño pueblo? Puede darse una corriente espiritual que no reemplace la sabiduría de los gobernantes, la empresa de los empresarios, la destreza de los técnicos, la organización de los organizadores; pues no se trata de sustituirlas. Pero si no hay alma, esta llama que reposa precisamente en el mensaje del Evangelio, en esto que hay

de más radical, de más absoluto y provocador; los organizadores organizarán en vano. La prueba es que la considerable ayuda aportada a los países en desarrollo, particularmente a los africanos, se ha transformado en buena medida en beneficios, escandalosos e ilícitos, de unos pocos. Mientras, los pueblos permanecen casi al mismo nivel de miseria, si no mayor.

A quienes se desaniman y se cruzan los brazos, a los que se preguntan para qué y piensan que no se conseguirá nada jamás, que no se puede hacer nada, la respuesta es de nuevo una bienaventuranza: «Bienaventurados los que lloran, porque Dios los consolará». Éstos son los que hacen luto porque saben que los tiempos mesiánicos están naciendo y que el Reino de Dios aún no ha llegado a plenitud.

Pero ¿podemos luchar contra el desánimo con la bienaventuranza de los que lloran? Sí. Porque los que lloran saben que el Reino de Dios llegará, pero al final de los tiempos; y, mientras lo esperan, son felices porque Dios nos consuela con su Espíritu. Así que no hay que descorazonarse. No estamos diciendo: «El mañana será de felicidad» o «seguid nuestro plan y todo irá mejor en poco tiempo». Incluso si la situación empeora, habrá que continuar; porque esta lucha, este combate del amor, del don, de la generosidad, es permanente y constante.

No vivimos una utopía inalcanzable e irrealizable que conduce constantemente a nuestras desilusiones. Estamos llamados al realismo más profundo, que consiste precisamente en saber el precio que cuesta a cada uno adoptar tal línea de conducta y, al mismo tiempo, conocer la alegría de creer que el poder de Dios nos llena para poder continuar y reemprender el camino. Los que lloran tienen el coraje de creer que en

una situación de constante decaimiento y desilusión, la fuerza para seguir adelante les viene del Espíritu consolador: Desde ahora y hasta el final del camino, cuando «el Señor enjugará todas las lágrimas» (Ap 21, 4).

LA CORRUPCIÓN DE LAS COSTUMBRES, LA DECADENCIA MORAL EUROPEA

Sobre esto no hablaré más aquí. Lejos de hacer un alegato por el orden moral mantenido por vía de constrictión social o *manu militari*, os invito a descubrir una nueva bienaventuranza: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia», es decir, de la santidad, «porque Dios los saciará». ¿Es cierto que existe una corriente, un río de creyentes que tienen hambre de santidad moral, de la santidad, de la perfección de vida, del ideal del Evangelio? ¿En todos los ámbitos, sin coacción, sin la imposición de una ley!

No existe democracia verdadera si no hay hombres y mujeres libres, animados de convicciones dispares de todo conformismo social que atonta. Una sociedad verdaderamente democrática no es una sociedad de espejo doble: la que refleja una imagen que ella misma imita y que es atrapada en el espejo acentuando el gesto. Este efecto-espejo o de dependencia lleva a acelerar la descomposición y la irresponsabilidad.

Una democracia digna de este nombre descansa sobre la razón crítica y la libertad personal y, por tanto, sobre la capacidad de discutir, no sobre el trato condicionado y el linchamiento de la opinión minoritaria. Reposa sobre el respeto del otro, de cualquiera, y sobre la creencia firme en la capacidad de los seres humanos de conversar razonablemente y de acep-

tar ser contradichos. En consecuencia, la llamada a la santidad, que los cristianos deberían vivir como una bendición al tiempo que reciben la fuerza del Espíritu, es una oportunidad para nuestra civilización. No pido que «la sed de santidad» se convierta en la ley de Europa. Pretendo decir que la ley de Europa no puede servir a la humanidad si no hay ciudadanos europeos para los que esta bienaventuranza sea el primer objetivo y lo vivan, aunque sea en el secreto del Padre de los cielos. Si desaparecen, esta sociedad se hundirá bajo el golpe de otras civilizaciones.

EL PAPEL DE LAS RELIGIONES

La bienaventuranza «Bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios» nos invita a reflexionar sobre la religión. El lugar de las religiones plantea a nuestros viejos países de Europa —Alemania, Francia, Inglaterra y, ahora, Italia y España— un problema jurídico particularmente complejo. No sé bien sobre los otros países de Europa central y los países del Este. Es un problema difícil de resolver, puesto que el planteamiento del cristianismo —a saber, la separación de lo religioso y de lo político—, me parece un principio casi universalmente admitido. Al mismo tiempo, la religión no puede ni debe ser expulsada de la plaza pública, como abogan y han conseguido algunas ideologías. Todos los países del Este han conocido persecuciones violentas y públicas, cuyo efecto ha sido la ruptura forzada y trágica de las tradiciones del pueblo, que se encuentra ahora sin identidad y a merced de todos los fantasmas ideológicos.

No me alegro por los ortodoxos y por los lugares institucionales que les ofrecen los gobiernos, preocupados por su

propia ideología. Es una tentación peligrosa. Porque el cristianismo sólo puede ser vivido desde el interior. Volvamos a la bienaventuranza: «Bienaventurados los limpios de corazón». La verdadera religión, admitida socialmente, que debe hallar su lugar en las legislaciones se justifica más (al menos en la tradición judeo-cristiana) en la medida en que se sitúa en el templo íntimo del corazón del hombre y legitima sus tomas de posición exterior. Corazón «puro», como debe ser puro el Santo de los santos y todos los que se le acercan. Porque el corazón del hombre es «el templo de Dios». Decirlo no es proponer una religión sin aspectos visibles, sin apariencia ni estructura. Es decir dónde está el centro, el corazón de la religión y dónde apunta lo que la constituye.

Esos corazones «verán a Dios», al Santo de los santos que habita el «templo hecho de piedras vivas» (1 Pet 2, 5) con que Jesús nombra a su Iglesia. Ahí reside la Gloria de Dios, porque los corazones son puros o deben serlo, purificados sin cesar por el perdón y la misericordia de Dios.

Para concluir, un añadido a la bienaventuranza de la persecución: hagamos brotar tal río de Agua viva (mucho más que un suplemento de alma, lo repito) en el interior de Europa, que permita al edificio existir; que aliente a quienes comparten una ambición, una voluntad de respeto al hombre, en la verdadera «libertad de los hijos de Dios».

¿Por qué se desea llegar a ser europeo más que americano? ¿Por qué los pueblos que mueren de hambre y son perseguidos en su dignidad política quieren venir a Europa antes que a América, Canadá o Australia? Entre las dos guerras la gente que huía de la persecución del Este quería emigrar a Francia o a Estados Unidos. ¿Por qué? Porque eran países de

libertad. Incluso si América ofrece facilidades mucho mayores, Francia representa particularmente un gran ideal. Y era muy importante para uno que llegaba de Grecia, Rumania, Polonia, Rusia, incluso de Alemania, llegar a ser francés. Era un honor; una gracia y una razón para vivir. Cuando el general De Gaulle hablaba «de una cierta idea de Francia», se refería a lo que ya no logramos decir... de Europa.

¿Qué es esa «cierta idea de Europa»? No es que simplemente sea ventajoso ser europeo con un pasaporte Schengen, sino que sea grande y hermoso llegar a ser europeo, participar en la construcción europea, poseer esa identidad. En resumen, un ideal de vida con sus razones para vivir. Si no, no hay motivo para que Europa exista.

Que el mensaje de las bienaventuranzas sea vivido y propuesto por la Iglesia y todos sus hijos es una condición *sine qua non* para que la empresa europea no se descomponga por las contradicciones internas que los hombres no tendrán la posibilidad y el coraje de sobrellevar con sus solas fuerzas. ¿Cómo puede nacer «un suplemento de alma»? A partir del alma de los ciudadanos que aceptar dar su vida siguiendo a Cristo y de vivir la alegría de las bienaventuranzas.

Grandes testigos de la caridad

JOSÉ CARDIJN: EVANGELIZADOR DE LOS JÓVENES DEL MUNDO OBRERO

JOSÉ MARÍA RUBIO

Sacerdote diocesano, párroco,
consiliario en la JOC. Zaragoza

INTRODUCCIÓN

«No se puede escuchar a Cardijn sin que su palabra nos apasione. No se puede hablar de Cardijn sin pasión», decía un antiguo militante de la JOC. Y es que José Cardijn fue una especie de visionario, de profeta de la modernidad, un creyente apasionado. Su vida, su estilo pastoral y su pensamiento nos muestran a un testigo del amor del Padre a los pequeños, a los jóvenes trabajadores.

I. CONTEXTO SOCIAL Y ECLESIAL EN EL QUE NACIÓ Y VIVIÓ J. CARDIJN

A lo largo de todo el siglo XIX Europa cambia radicalmente. Nace una clase social nueva, sin riqueza alguna, ni económica, ni política, ni cultural: la clase obrera. Es una clase pobre a consecuencia de las condiciones duras y miserables de su trabajo. Y con una pobreza también espiritual o religiosa, con dificultad para reconocerse y vivir su condición de hijos e hijas

de Dios. Todo esto se agudiza especialmente en los jóvenes trabajadores y las jóvenes trabajadoras.

Pero los nuevos pobres buscan liberarse y comienzan a organizarse: surge el movimiento obrero, los movimientos sociales. La clase obrera naciente tiene unas aspiraciones profundas y va configurando un proyecto de liberación. Esto explica el cierto éxito de las doctrinas socialistas, llenas de esperanzas utópicas, que a lo largo del s. XIX van arraigando en el movimiento obrero, a veces enfrentadas o muy críticas con la Iglesia.

Esta nueva clase, la clase obrera, es difícilmente comprendida por la Iglesia, que ha estado siempre cercana a los pobres y ha hecho obras para ellos; pero la clase obrera son unos pobres diferentes, pobres de ciudad, marcados por la explotación en el trabajo. Todo un reto para la Iglesia.

La «cuestión obrera» suscitó abundantes reflexiones e iniciativas en la Iglesia a lo largo del s. XIX. Nace el movimiento social-católico: cooperativas, sindicatos, partidos de inspiración cristiana, oratorios para jóvenes, etc. Nombres como los del Cardenal Giraud en Francia (1), Kolping en Alemania (1847), von Ketteler de Maguncia (2), Arbolea en España —por citar algunos— nos traen a la memoria el esfuerzo y el empeño de tantos hombres de Iglesia por acercar la fe y las exigencias sociales del evangelio a la clase obrera, a los pobres del mundo del trabajo y las fábricas, a los barrios populares de las ciuda-

(1) El Cardenal Giraud, arzobispo de Cambrai, en 1845, en una carta pastoral protesta contra lo que él llama explícitamente «la explotación del hombre por el hombre».

(2) *La cuestión obrera y el cristianismo*, publicado en 1864.

des. La Encíclica *Rerum Novarum* (1891) fue punto de llegada y a la vez origen de múltiples iniciativas católicas en el ámbito de lo social.

La pastoral de la Iglesia con los jóvenes trabajadores en esta época seguía siendo, en general, cerrada, proteccionista, a la defensiva, de condena del mundo y de la realidad obrera que surge. Pero había también una cierta expectativa de algo nuevo que, de forma creativa y auténtica, respondiese a esa búsqueda de encuentro entre la clase obrera y la fe/Iglesia.

En estos años y en este contexto de finales del s. XIX y de comienzos del XX es donde nace J. Cardijn, en Bélgica.

2. JOSÉ CARDIJN: SUS EXPERIENCIAS PERSONALES Y PASTORALES VAN FRAGUANDO SU PENSAMIENTO, SUS CONVICCIONES, SU ESTILO PASTORAL

La aportación de Cardijn, su testimonio de la caridad, del amor del Padre a los empobrecidos —en este caso a los jóvenes trabajadores y a la clase obrera— se manifiesta tanto a través de su propia vida y su persona, como a través de su acción pastoral (la JOC) y de la mística profunda que vivió y le animó en su misión.

a) Los orígenes: una familia y un barrio obrero y popular

Joseph Cardijn nació en una familia de modestos trabajadores, en Schaerbeek (Bruselas, Bélgica), el 15 de noviembre de 1882. Su padre era cochero-jardinero y su madre sirvienta

en una familia burguesa de la capital. Cuatro años más tarde volvieron a vivir a Hal, al sur de Bruselas, de donde provenían. Allí pusieron una carbonería y, poco después, una cantina, para aumentar un poco los escasos recursos familiares.

Todos me conocían —recordará más tarde Cardijn— como el hijo de Henriq, el carbonero. Yo mismo, en las horas libres de la escuela, trabajaba llevando los sacos y empujando la carretilla por las calles del barrio.

En la cantina o en la calle Cardijn escucha a los obreros que conversan de sus condiciones de vida miserables. También escucha alguna conferencia del «cura democrático», el cura «Daens», que denuncia el desorden generado por la economía liberal y presenta el ideal social-cristiano.

Surge en él la vocación al sacerdocio, al que se prepara en el seminario diocesano de Malinas. Al poco de su ordenación (1906) es enviado a estudiar sociología a la Escuela de Ciencias políticas y Sociales de Lovaina. Conoció allí al profesor Víctor Brants, un verdadero maestro, muy sensible a la cuestión obrera y a la presencia de los cristianos en el campo social. Inicia a los estudiantes al «método de encuesta», los introduce en la realidad social con visitas a fábricas, viajes, trabajos de investigación... Intenta hacer de ellos no unos teóricos, sino unos hombres de acción. Brants se hizo pronto amigo de Cardijn, al que puso en contacto con diversas experiencias sociales: los pioneros de la democracia cristiana francesa, los militantes del Sillon, las Trade Unions de Inglaterra, etc.

Se va definiendo lo que será para Cardijn una opción fundamental: ser sacerdote, pero en la clase obrera, sobre todo entre los jóvenes trabajadores.

b) Sacerdote coadjutor en Laecken: un estilo de presencia y acción pastoral

En 1912 es nombrado coadjutor de Laecken, un barrio obrero de la periferia de Bruselas. Comienza un estilo de presencia en la Parroquia:

Por la mañana a la hora en que los obreros acuden a las fábricas. Cardijn se cruza con ellos expresamente, para provocar el encuentro. Les saluda amistosamente y dirige la palabra a unos y a otros: ¿dónde trabajas?, ¿cuántos sois?, ¿es muy duro... cuánto se gana...?

Durante el día aprovecha todos los momentos libres para salir y llamar a la puertas preguntando por alguien, entra en los patios, sube hasta las buhardillas... con tal de trabar conversación mediante preguntas muy simples sobre la familia, el trabajo, los problemas y las preocupaciones de la gente. Las mujeres observan con sorpresa que no les formula las preguntas tradicionales: “¿Acaso no fue usted a misa el domingo?, ¿sus hijos no están inscritos en el catecismo?”.

Trata de romper los esquemas de sacerdote activo, pero al interior de la parroquia: un estilo de presencia pastoral que lo lleva también al trabajo con las jóvenes, aprendizas obreras y empleadas de hogar. (3)

Cardijn centra una parte importante de su trabajo pastoral en la evangelización de los jóvenes trabajadores de su barrio.

(3) MARGUERITE FIEVEZ, JACQUES MEERT, ROGER AUBERT: *La vida de un pionero: J. Cardijn*, Nova Terra, pág. 45.

La actividad entusiasta e inteligente del coadjutor Cardijn llegó pronto a oídos del cardenal Mercier, quien le nombró director de las Obras Sociales de Bruselas (1915), donde comienza a plantear cambios: «no es posible —decía— que los responsables de las obras obreras no sean los propios obreros; y si hay una organización de jóvenes, los responsables han de ser los mismos jóvenes». Dos intuiciones básicas: los obreros son capaces de dirigir sus propias organizaciones, los jóvenes trabajadores pueden dirigir su movimiento.

c) La dimensión social del amor cristiano

La Iglesia hacía obras de ayuda, de servicio a los obreros, pero la mayoría eran obras de defensa ante el ambiente social peligroso: centros parroquiales, actividades de tiempo libre, etc... De fondo estaba la idea de que no se podía transformar el ambiente del trabajo y que los responsables de los jóvenes debían ser los adultos, y adultos de la burguesía, no adultos obreros.

La intuición de Cardijn fue la importancia de los «militantes» y la «llegada a la masa»: hay que llegar a toda la masa, no solamente al mundo católico, para eso tiene que haber militantes, es decir, jóvenes capaces de ser cristianos no solo en la Iglesia, sino en sus propios ambientes de vida, de trabajo, de barrio. Amar a los trabajadores implica también luchar por cambiar las condiciones indignas e injustas de trabajo en pro de una mayor justicia social: es un aspecto de la dimensión social de la caridad cristiana.

Cardijn fue un hombre de acción. Sus propuestas revolucionarias y novedosas en este ámbito produjeron divisiones y

conflictos, tanto en la Iglesia como en la sociedad belga. Bastantes Obispos, algunos curas y teólogos acusaban a Cardijn de romper la unidad de la Iglesia, de «romper el cuerpo místico de Cristo» al plantear una pastoral especializada o de ambientes. A los patronos, que a menudo son católicos, no les gusta esta organización que hace reivindicaciones por la dignidad de los jóvenes trabajadores.

El año 1914 Bélgica fue ocupada por los alemanes. Desde el inicio Cardijn, se comprometió con la resistencia, protestó oficialmente contra la ocupación armada y contra las deportaciones de trabajadores belgas a Alemania. Como consecuencia de todo ello Cardijn es detenido y condenado a trece meses de prisión (diciembre, 1916).

d) El nacimiento y extensión de la JOC

Fruto del trabajo pastoral y misionero de Cardijn en su parroquia y en su barrio con jóvenes trabajadores, con empleadas de hogar, surgen los primeros grupos organizados, semilla original de lo que más tarde sería la JOC (Juventud Obrera Católica). En un primer momento se llamaron «Juventud Sindicalista», pero pronto abandonaron este nombre por el de JOC, para dejar bien claro el objetivo apostólico, misionero y cristiano del Movimiento.

En medio de incomprensiones y dificultades en la propia Iglesia, el movimiento de la JOC continúa y se extiende. El cardenal Mercier, que veía la dimensión profética de Cardijn y de la JOC naciente, prepara a Cardijn una entrevista con el Papa Pío XI para preguntarle su parecer sobre la JOC. El encuentro con Pío XI le supuso un impulso decisivo y esperanzador. Él mismo contaba así su encuentro con Pío XI:

Estaba él inclinado sobre su mesa de trabajo. Me hizo sentar a su lado y entonces me dijo, con aquella vivacidad que caracterizaba a Pío XI: Bueno, ¿qué deseáis? Yo estaba tan nervioso que le respondí temblando: «Santísimo Padre, yo quiero entregarme para salvar a la masa de los jóvenes trabajadores».

E inmediatamente el Papa me contestó: «Al fin hay alguno que venga a hablarme de la masa: el primero que viene a hablarme de salvar a toda la masa; se me habla todos los días de una élite, de un pequeño grupo. No es una élite lo que quiere la iglesia; ella necesita la masa; sí, una élite, pero para la masa. Militantes, militantes que vayan a la masa, que salven a la masa...» Y el Papa me habló durante más de una hora en su despacho, a solas. Desbordaba allí todo su corazón; y entonces me dijo una frase que ha sido repetida millares de veces: «El gran escándalo de la Iglesia es que ha perdido a la clase obrera. La clase obrera sin la Iglesia está perdida; pero la Iglesia está perdida sin la masa obrera». Amigo mío, la JOC no es su movimiento, no es para usted. La JOC es mi movimiento. La JOC es la Acción Católica tal como el Papa la quiere. Vaya, regrese a su país y organice la JOC (4).

El año 1925 es el nacimiento de la JOC de Bélgica, que comenzó a extenderse desde Bruselas hacia las zonas industriales de Valonia. Fue para muchos la ocasión para descubrir el dinamismo misionero del movimiento de Cardijn y los nuevos principios que estaban en la base de la JOC: la acción, el protagonismo, la pastoral de ambientes, la evangelización de los jóvenes trabajadores desde dentro, asumiendo su cultura, el papel de los laicos en la Iglesia y el mundo.

(4) Relato de la audiencia de J. CARDIJN en «Jeunesse Ouvrière», 5 de abril de 1925.

Con sus palabras, con sus visitas, con su acompañamiento cercano Cardijn va animando la JOC naciente en los diversos países y continentes, y siendo portavoz al interior de la Iglesia de las aspiraciones y esperanzas de estos jóvenes.

En adelante, toda la vida de Cardijn fue una dedicación a la consolidación y extensión de la JOC, primero en Bélgica y Francia, y posteriormente en Europa y los otros continentes.

En el ejercicio de mi ministerio sacerdotal he sido lo que se llama «un gran viajero». Cuantas más ciudades y países he recorrido, más claramente he percibido que el apostolado de los seglares es el nudo de la confrontación permanente de la Iglesia con las necesidades del mundo actual. Por los seglares, la Iglesia se hace presente en el mundo. Y cuanto más técnico sea el mundo, y más unificado, tanto más se impondrá la necesidad de apóstoles seglares auténticos (5).

e) Un Luchador infatigable: el cardenal de los trabajadores

Cardijn asiste a las tres primeras sesiones del Concilio desde lo alto de la tribuna de expertos, aguzando el oído cada vez que se habla de pueblo de Dios. Solicita al Papa ser relevado de la tarea de consiliario internacional, Pablo VI le respondió haciéndole cardenal en 1965. En la cuarta sesión participará ya como padre conciliar.

Hecho cardenal, no se convirtió en un conformista. Cuando descubrió que el Consejo para los Laicos, creado en Roma en 1967, era fundamentalmente clerical en su composición y

(5) CARDIJN, J.: *Laicos en primera línea*, pág. 10.

poco democrático en sus estructuras, pidió audiencia a Pablo VI para comunicarle sus preocupaciones y sus objeciones.

Terminando una larga entrevista, un periodista de radio Luxemburgo, curioso de descubrir la última actitud de aquel anciano feliz y apasionado le pregunta abiertamente:

—Señor cardenal, ¿piensa usted a veces en la muerte, qué es la muerte para usted?

—¡Es continuar la vida! No es más que un traspaso, una transición...

—Y... ¿qué hará usted cuando esté en el cielo?

—Bueno, pues lo mismo: ¡me ocuparé de los jóvenes! (6).

Fue su último viaje a Roma: después de cuatro semanas de enfermedad, se apagará dulcemente el 24 de julio. Está enterrado en Bruselas, en la Iglesia de Laecken donde comenzó la JOC, en una sencilla tumba con esta inscripción «José Cardijn. Consiliario de la JOC. 1882-1967».

2. LA VOCACIÓN DE UN PROFETA

Lo más grande de un profeta no son sus acciones, sino la mística, la esperanza que alimentan su vida, y que se convierten para nosotros en palabra, grito, llamada que Dios nos hace desde los pobres. Para comprender mejor el carisma y la dimensión profética de este hombre es importante ir al origen, a la fuente, a las raíces de su vocación.

(6) *La vida de un pionero: Cardijn*, pág. 299.

La fidelidad a la vida, a los jóvenes trabajadores y a Jesucristo son las constantes que marcan desde el inicio la vida de Cardijn. Su vocación nace y se alimenta en esta fidelidad:

a) «Al despertar, un ruido de zuecos sobre los adoquines...»

Una vocación profética que se fragua en la escucha de la dureza de la vida, del sufrimiento y de la explotación de los jóvenes trabajadores.

El chiquillo, José Cardijn... conoce a todos los artesanos de la pequeña ciudad: albañiles, picapedreros, zapateros.

Mañana y noche debe presenciar un espectáculo terrible. Por delante de la puerta de los Cardijn pasan los obreros y las obreras de los pueblos de los alrededores que acuden a las fábricas de la región brabantona: fábricas de papel, de vidrio, fundiciones, la fábrica de seda artificial de Tubize... Antes de levantarse, hacia las cuatro o las cinco de la mañana, José oye bajo las ventanas el ruido de sus zuecos sobre los adoquines. En estas largas columnas dolientes y fatigadas hay adolescentes, y hasta niños de su misma edad, medio dormidos, a quienes hay que arrastrar casi para que caminen...

En casa, Joseph escucha los comentarios de sus padres: «¿Cómo es posible? ¡Son demasiado pequeños para llevar una vida como ésta! Deberían ir a la escuela...»

Todas estas imágenes son fuente de reflexión; son ya el germen de su ideal futuro. Le acosarán, le empujarán a una pregunta constante, le obligarán a precisar el problema que adivina. Decidirán su vocación. (7).

(7) *La vida de un pionero: Cardijn*, pág. 21.

b) «Me parece que Dios me llama... »

En el seno de una familia obrera, escucha la llamada de Dios; una llamada cuyo recuerdo le acompañará toda la vida. Así lo cuenta él mismo:

Yo soy hijo de un pobre obrero, y mi madre era una simple sirvienta, una mujer a jornal; mis padres llegaron a ancianos; cuando mi padre tenía 54 años, también yo con 13 años tuve que ir al trabajo, a la fábrica. Jamás olvidaré aquel día que, inquieto por mi preocupación, salté del lecho, salí de mi cuarto y bajé a la cocina, donde mi padre estaba junto a la estufa —era invierno— entretenido fumando su pipa, y mi madre arreglando la casa.

—¿Qué pasa? ¿Qué vienes a hacer aquí? ¡Vuelve a la cama!

—Padre, madre, no puedo dormir.

—¿Cómo que no puedes dormir?

—No, no puedo. Tengo algo que deciros.

— ¿Qué es, qué pasa?

—Pues bien, yo quisiera no volver al trabajo.

—¿Cómo? ¿Qué no quieres ir al trabajo? ¿Que no te atreves a ir al trabajo?

—No, padre. Yo volvería con gusto al trabajo, pero me parece que Dios me llama... quisiera ser sacerdote.

En aquel instante, mi padre se puso pálido como la pared de la cocina y mi madre se echó a llorar. Se miran. Entonces mi padre añade: «Tú, ¿quieres hacerte sacerdote?; está bien, podrás marchar al Seminario, podrás continuar estudiando, entre tanto yo continuaré trabajando; sí, yo me sacrificaré con

tal de tener este honor de contar con un hijo sacerdote» (8).

c) «... y fue esto lo que decidió mi vocación»

La fidelidad como respuesta a la vida obrera, una vida llena de dureza y sufrimiento.

Precisamente en 1903, al tiempo de ingresar en Teología, recibí un telegrama: «Ven pronto, papá está muy grave». Tuve el tiempo justo de llegar a mi casa, de recibir la última bendición de mi padre, aquel pobre obrero que yacía allí en su lecho de muerte, y de cerrar sus ojos. En efecto, él se había sacrificado para que yo pudiera llegar a ser sacerdote. Y allí, frente al lecho de muerte de mi padre, yo hice el juramento de sacrificarme por completo por salvar a la juventud obrera del mundo, y fue esto lo que decidió mi vocación (9).

Desde el inicio él concibe la militancia jocista, la vida cristiana como vocación, como respuesta en fidelidad a Jesucristo. Vocación, en el pensamiento de Cardijn, va unido a «dignidad-llamada divina», «responsabilidad-tarea», «acción-misión».

3. UN PROFETA DE LA MODERNIDAD, UN TESTIGO DEL AMOR EN EL MUNDO OBRERO

Cardijn fue un profeta de la modernidad, un apóstol, un gran pedagogo, pero sobre todo un testigo del amor de Dios.

(8) CARDIJN, J.: *El Consiliario Jocista*, 1949.

(9) *La vida de un pionero: Cardijn*, pág. 30.

Habló y escribió mucho, pero no sistematizó por escrito su pensamiento.

En unos momentos en que la Iglesia se situaba alejada o recelosa del mundo obrero y con poco dinamismo misionero, Cardijn aparece como un revolucionario: apuesta por una Iglesia más al servicio del mundo, donde los laicos asuman su papel, y se comprometen en la construcción de una sociedad más justa. Es importante su influjo en el ámbito del apostolado Seglar y de la Acción Católica, donde desarrolló un trabajo pionero.

Supo insertarse en la tradición social de la Iglesia introduciendo elementos renovadores en la pastoral: especialmente en los temas de «relación Iglesia-mundo» y del «papel de los laicos en la Iglesia y en la sociedad». Planteamientos que más tarde serían asumidos y desarrollados por el Concilio Vaticano II. Cardijn no pretendió nunca ser un teólogo pero con su práctica pastoral concreta ha estimulado la reflexión de los teólogos.

Desde el amor a los explotados, la opción por los pobres, la fe en los más humildes, la lucha por la justicia y la dignidad en el trabajo, supo transmitir ese fuego, esa fe, esa esperanza a miles de jóvenes trabajadores, primero en Bélgica y luego en todo el mundo a través de su persona, de su palabra, y por el medio de la JOC.

a) Las «verdades» o convicciones de Cardijn

De modo sencillo, Cardijn expresa tres convicciones o verdades que dan sentido a toda su acción y método pastoral como sacerdote:

«La verdad de fe»: el destino (vocación-proyecto) eterno y temporal de cada joven trabajador en concreto, y de todos los jóvenes en general.

Cada trabajador y cada trabajadora debe vivir la experiencia del amor de Dios, de la verdad de Dios, del corazón de Dios, de la dignidad de Dios, y debe ser respetado como Dios mismo. No se puede respetar a Dios, si no se respeta a los trabajadores y las trabajadoras, que son la imagen de Dios. Y es por eso por lo que son inviolables, como Dios mismo. Desgraciado el que abuse de un trabajador y de una trabajadora: abusa de Dios. (10).

«La verdad de experiencia»: las condiciones de vida y de trabajo de los jóvenes del mundo obrero, que están en contradicción flagrante con ese plan de Dios, con su dignidad de hijos de Dios.

La vida, las condiciones reales de la existencia de los jóvenes trabajadores, de la masa... Hay que tener el coraje de mirar esta realidad, de no abandonarla... Hay que estar con los dos ojos en el cielo y los dos pies sobre la tierra, tan inexorable por la brutalidad de las condiciones de la existencia terrestre... Hay que tomar conciencia de la realidad de la edad, de las condiciones de trabajo, de la influencia, del ambiente, de los problemas del futuro a resolver en soledad, en abandono, sin experiencia (11).

«Los jóvenes trabajadores no son esclavos, ni bestias de carga, ni máquinas, sino personas e hijos de Dios», dirá Cardijn.

(10) CARDIJN, J.: *La hora de la clase obrera*, JOC, pág 50.

(11) Ver *Semaine d'Etude internationale de la JOC*, Bruxelles, 1935, págs. 71-73.

«La verdad pastoral o de método»: la necesidad de una educación-evangelización, que parta de la vida e incida en ella, para que los jóvenes del mundo obrero puedan encontrar y conocer a Jesucristo, y así realizar su vocación. Un camino del que los propios jóvenes son los responsables y protagonistas.

No una solución exterior: no se busca una solución fuera, en al exterior de la juventud obrera. Nada de soluciones a encontrar entre el clero, en los padres, en los formadores, en los patronos, en los poderes públicos. Todos estos factores pueden y deben contribuir; pero no pueden sustituir a los Jóvenes Trabajadores. Es un asunto personal, un asunto propio de ellos. Es cuestión suya (12).

De estas tres convicciones deriva todo el pensamiento y método pastoral de Cardijn.

b) La espiritualidad o mística

La obra y la acción de Cardijn no es meramente social y educativa —que lo es—, sino sobre todo apostólica, misionera, evangelizadora. Cardijn, echando mano de su propia experiencia, cuando se dirige a sacerdotes y jóvenes, sitúa el amor; la caridad cristiana como fuente o raíz, como espiritualidad, de su ser y hacer.

Una misión de amor

Mis queridos hermanos de apostolado; os voy, por fin a descubrir el gran secreto de vuestro apostolado: la caridad

(12) Ver *Semaine d'Etude internationale de la JOC*, Bruxelles, 1935, págs. 71-73.

sacerdotal. El sacerdote tiene que amar a Cristo en los jóvenes obreros y amar a Cristo en los más pobres, en los más desgraciados, en todos los miembros de la clase obrera de vuestra nación y del mundo.

No tomemos nuestra misión sacerdotal, nuestra tarea de consiliarios como una carga, sino como una respuesta a una necesidad de amor: es un testimonio de amor; una respuesta de amor. (13).

Un amor de predilección: que se traduce en fidelidad, constancia, paciencia

Es necesario para el sacerdote aceptar las condiciones esenciales de este apostolado seglar, obrero. Esto exige paciencia. Muy frecuentemente estos seglares son jóvenes militantes que aun no vienen a la Iglesia... Ciertamente antes de llegar a hacer de ellos unos verdaderos apóstoles, hace falta mucha perseverancia; hay fracasos; a veces se cansan; después se declaran en crisis. ¿Hay derecho a echarlos entonces? ¿Hay que decirles que se vayan lejos de la Iglesia? No es esto lo que hace Nuestro Señor: Considerad el hijo pródigo, la mujer adúltera, la oveja perdida (14).

Somos consiliarios porque es él quien nos envía

Nosotros debemos ser consiliarios jocistas, ante todo en nuestra vida interior: cuando yo pido, pido por ellos; cuando medito, medito por ellos, cuando yo hago oración, oro por ellos; cuando digo mi misa, es por ellos y con ellos, como yo ofrezco el Sacrificio... Por esto nosotros somos consiliarios, no por capricho o por satisfacer nuestros gustos, sino porque

(13) CARDIJN, J.: *El Consiliario Jocista*.

(14) CARDIJN, J.: *El Consiliario Jocista*, Lc 15, 11-32; Jn 8, 1-11; Lc 15,4-7.

es Él quien nos envía, y si nosotros no queremos ir a los trabajadores, ellos no conocerán jamás a Cristo (15).

Sitúa su misión en el núcleo de su vocación y de su ministerio sacerdotal: no es tanto una mera «opción personal», cuanto respuesta a una «llamada o vocación» de Dios.

c) Cardijn: evangelizador, misionero, educador de los jóvenes trabajadores

Desde estas convicciones de fe, el carisma de Cardijn se orienta a la evangelización y educación de los jóvenes trabajadores, de los pobres, de la clase obrera.

La evangelización de los jóvenes del mundo obrero

La evangelización en sentido explícito fue el objetivo central y prioritario de Cardijn: que todos los jóvenes trabajadores, a menudo pobres y marginados, puedan encontrarse personalmente con Jesucristo y su mensaje, para vivir en la Iglesia la plenitud de la salvación. Tarea difícil, dada la situación de explotación y marginación que viven estos jóvenes.

Por eso, la Revisión de Vida, puesta en marcha por Cardijn, no es básicamente un método de «acción social», sino un camino de espiritualidad cristiana, que incluye necesariamente el compromiso por la justicia del Reino.

Cardijn habla frecuentemente a los jóvenes jocistas de «revolución interior» (conversión cristiana), de «iniciación a la oración y a los sacramentos», de «vivir la experiencia del

(15) CARDIJN, J.: *El Consiliario Jocista*.

amor de Dios, del corazón de Dios», del «aprendizaje de la caridad», de «vivir toda la vida unida a la de Cristo»... ayudando a ver que el sentido o la fuerza del compromiso por la justicia radica en la experiencia del Amor del Padre, en la adhesión a Jesucristo, en vivir de su Espíritu.

La misión desde el interior de la masa: como la levadura

El dinamismo misionero orientó y animó toda la vida de Cardijn: hacer llegar la Buena Noticia del Evangelio (la vocación divina) a todos y cada uno de los jóvenes trabajadores, especialmente a aquellos cuya vida y condiciones de trabajo les lleva a menudo a estar más allá de las fronteras de la Iglesia, a encontrar obstáculos para acceder a la fe.

Desde su inicio la acción pastoral de Cardijn (que en buena parte se expresa en la JOC) está marcada por ese afán misionero:

- Con una atención especial a «los que no están», a los más pobres.
- Con un estilo específico de «hacer la misión desde dentro, al interior de la masa»: no se trata, sobre todo, de «hacerles venir a la Iglesia», sino de «hacer nacer la Iglesia en medio de ellos, de su clase, de la clase obrera.

Una sencilla anécdota, contada por Cardijn, refleja su claro objetivo evangelizador y misionero. Él mismo cuenta:

Hace mucho fui una tarde a Anderlués, entre Charleroi y La Louvière. Un militante había descubierto a dos jóvenes trabajadores de 18 y 20 años que no estaban bautizados. El trabajaba en la mina y todas las tardes iba a su casa y hablaba con ellos. Hasta que un día pudo preguntarles: ¿por qué

no estáis bautizados? Y les explicó lo que era el bautismo, la vida de Cristo.

Fui yo allí para bautizar a estos dos jóvenes delante de otros cuarenta jóvenes trabajadores, mineros, metalúrgicos. Con estos dos estaban también el consiliario y otros militantes. Solo faltaba un joven: el militante que les había convertido. Esa misma tarde ingresaba en un sanatorio de Tombeek; había perdido su salud. Y la madre de ese militante, llorando de alegría, asistió a esos bautizos, satisfecha y orgullosa de lo que su hijo había hecho...

Algunos días más tarde ese militante, desde el sanatorio me escribió: «le agradezco lo que le pida al Santo Padre para mí; usted puede decir al Papa que no he terminado, sino que voy a conquistar a otros, y quiero morir para conquistar a tantos como pueda en el sanatorio, quiero convertir a mis compañeros de habitación (16).

«Entre ellos, por ellos, para ellos: el protagonismo de los jóvenes, de los laicos

Lo que hoy llamamos el protagonismo o corresponsabilidad de los laicos aparece con fuerza en todo el pensamiento y acción pastoral de Cardijn. Él fue un pionero del Apostolado Seglar en una época de la Iglesia en que el apostolado se consideraba tarea de los sacerdotes y religiosos.

- Desde el inicio comienza organizando a los jóvenes en pequeños grupos, de manera que en él todos puedan hablar, expresarse, contar su experiencia, participar.
- Como Director de las Obras Sociales en su diócesis al inicio y como fundador de la JOC insiste en que «los jó-

(16) CARDIJN, J.: *El joven trabajador ante la vida*, pág. 53.

venes obreros... sean los responsables, dirigentes o protagonistas de su propio movimiento... son ellos los que deben decidir las acciones y la marcha del Movimiento».

- Confía en los jóvenes, intenta hacer de ellos militantes, dirigentes, responsables: un Movimiento cristiano en que los responsables de él sean los propios jóvenes. Así se expresaba en 1935 sobre la formación de militantes:

Debemos comenzar siempre por tomar a los jóvenes tal como son. Son socialistas, comunistas, poco importa. Criada, herrero, zapatero, poco importa. Pero debemos decir: «de esta persona yo debo hacer un militante.

- Uno de sus últimos escritos «Laicos en primera línea» (en 1962, como aportación en los trabajos de reflexión del Vaticano II), expresa la propuesta y la preocupación de toda su vida: que a los laicos se les reconozca su mayoría de edad en la Iglesia. Uno reto que sigue teniendo hoy plena vigencia en la Iglesia:

Asistimos al nacimiento de un mundo nuevo. Y este mundo nuevo exige un apostolado nuevo. Nuevo, no en su fuente y en su mensaje; sino un apostolado encarnado en este mundo, modelado a su medida, adaptado su situación, y que responda a sus necesidades y problemas. (17)

- En esta perspectiva, Cardijn aportó un impulso importante y un espíritu innovador a la Acción Católica, como apostolado asociado de los seglares en la Iglesia.

(17) CARDIJN, J.: *Laicos en primera línea*, Nova Terra, pág. 79.

Educar desde la vida: la Revisión de vida.

Cardijn intuyó, desde el principio, que era necesaria una profunda renovación pedagógica para el acercamiento de la Iglesia al mundo obrero.

Por eso él fue también un formador de conciencias, un educador. En su pensamiento hay algo muy claro: que no hay una pedagogía específica de la fe separada de la pedagogía de la vida—acción, sino que la pedagogía de la fe va unida a la educación, a la maduración del joven (de la persona) en los aspectos fundamentales de su vida obrera y juvenil.

El espacio o medio fundamental de educación/evangelización no es la formación teórica/teológica, sino la acción/vida reflexionada a la luz del Evangelio, en pequeño grupo.

Así, pues, una de las grandes intuiciones y aportaciones de Cardijn se sitúa en el terreno educativo:

- Educar desde la vida y para la vida, hacer de la vida cotidiana material o espacio educativo y evangelizador.

Todo esto está en consonancia con las líneas pedagógicas más avanzadas y renovadoras del s. XX.

- Cardijn desarrolla con insistencia la fuerza educativa de la acción, en una época donde la educación/evangelización se entendía sobre todo como formación-instrucción:

Para mí, los laicos no se forman en el apostolado por medio de libros, por una enseñanza puramente teórica, por medio de charlas... por interesantes que sean... Los seglares se forman en primer lugar por el descubrimiento de los hechos reales, seguidos de un juicio cristiano, para llegar a gestos o

acciones que realizan, a responsabilidades que asumen. Se trata de un aprendizaje vital, existencial del apostolado, que genera finalmente una mística y un estilo de vida (18).

- Todo este estilo pedagógico de educación en la vida y en la fe lo concreta y desarrolla con el método del ver-juzgar-actuar en la Revisión de Vida.

4. APORTACIÓN DE J. CARDIJN A LA IGLESIA, A LA SOCIEDAD, AL MUNDO OBRERO

El sencillo coadjutor de Laeken se convirtió en una personalidad mundial. Su aportación, su carisma, su pensamiento, más allá de las fronteras de la JOC, ejerció influencia en otros muchos ámbitos del pensamiento y de la acción pastoral de la Iglesia.

a) Relación Iglesia-mundo: es toda la realidad la que hay que salvar

El influjo ejercido por Cardijn en el pensamiento teológico del s. XX no se limita a la eclesiología; se alarga también a algunas orientaciones nuevas sobre antropología teológica. Antes de él, por ejemplo, apenas se hablaba de teología del trabajo, del trabajo como colaboración en la obra creadora de Dios, de la teología de las realidades terrenas, etc.

Su aportación ayudó también a superar algunas concepciones dualistas. Bastante antes del éxito de las filosofías existencialistas, tuvo el mérito de plantear que el hombre es un

(18) CARDIJN, J.: *Manual de la JOC*, Bruxelles, 1932, pág. 72.

ser encarnado, y que el problema de la salvación debe situarse en una perspectiva histórica, existencial: no se trata de salvar las almas, si no de conducir hasta Dios al hombre concreto, cuerpo y espíritu, de hacer caminar toda la historia en la única historia del salvación de Dios en Jesucristo.

b) Los seglares en la Iglesia

«Entre ellos, con ellos y para ellos», «los jóvenes trabajadores han de ser los evangelizadores de sus compañeros». A fuerza de repetir incansablemente, con la convicción del profeta que grita en el desierto, que los jóvenes trabajadores debían ser apóstoles y testigos en su ambiente, en su vida profesional, familiar y civil, acabó llamando la atención de todos sobre una laguna importante en los tratados clásicos de eclesiología y en la práctica pastoral de ese momento. Cardijn ha contribuido a ensanchar las perspectivas de la eclesiología, en ese tiempo muy centrada en la jerarquía, incorporando un importante capítulo: el del laicado.

La teología francesa, y en general la centroeuropea, de la segunda mitad del s. XX (Congar, Chenu...) se fue haciendo eco de estas intuiciones, propuestas, búsquedas pastorales (provenientes de Cardijn, de la JOC, y de otros muchos movimientos y corrientes eclesiales) elaborando una teología del laicado dentro de la eclesiología; planteamientos, todos ellos, que serían más tarde reconocidos y confirmados en los diversos documentos del Concilio Vaticano II en su doctrina sobre los seglares.

Insistir en el papel propio e insustituible del laicado en la Iglesia, pueblo de Dios, puede parecer hoy banal, pero no puede olvidarse que es en buena parte mérito de estas intuicio-

nes el hecho de que esta afirmación se haya convertido hoy en una evidencia.

c) La caridad como compromiso transformador, la presencia en medio de la masa, la pastoral de ambientes

Cardijn, que desde el comienzo de su ministerio sacerdotal en Laeken, había percibido la esterilidad de una pastoral del tipo «ghetto cristiano». Llegó a la convicción de que el único modo de preservar la fe y la moral de los jóvenes trabajadores, inmersos en un ambiente de trabajo descristianizado, no era reunirlos aparte durante algunas horas para predicarles el ideal cristiano, sino lanzarlos a «la conquista» (según la expresión de la época), a la evangelización de sus hermanos, a la transformación del propio ambiente obrero.

Frente al compromiso elitista, solo religioso y al interior del grupo, Cardijn plantea la acción militante en la masa, en la fábrica, entre los compañeros, en el ambiente: «ser levadura en medio de la masa» para transformarla. Esta frase recoge un estilo humilde, sencillo y evangélico de hacer la misión.

No se puede comprender a la JOC hasta que no se ha comprendido su secreto: el militante, la militante, en un barrio, en una fábrica, en tren, en el autobús; el militante en todos los ambientes y en todos los aspectos de la vida...

Por eso la mejor definición de militante es la de «levadura en la masa». Pero en la masa, no al lado, ni un milímetro al lado; no, sino dentro.

Son la levadura en la masa. Ya lo he dicho a menudo: poned al lado de vuestra sopa —sólo un milímetro al lado—

toda la sal que queráis, la sopa no estará jamás salada! Pasa lo mismo con la levadura y la masa (19).

El teólogo Fernando Urbina unificaba así estos tres elementos «misión —presencia en la masa— acción transformadora»:

La acción misionera se concibe como una transformación de la masa por la acción de los militantes, como se transforma interiormente la masa por el fermento. Las tres condiciones del fermento son: que es pequeño, que tiene una alta energía, y que está «dentro» de la masa, en contacto vivo con ella.

Cardijn y la JOC hacen revivir un estilo más humilde y sencillo que ha sido el estilo personal de la Iglesia, pues se lo encuentra en todos los tiempos de la historia eclesial: no se trata de hacer la misión / acción «desde arriba» o «desde fuera» o «desde el poder» o desde «los medios poderosos hacer obras para...», sino simplemente «desde dentro»: como el fermento en la masa (20).

Desde esta perspectiva, la «pastoral de ambientes» es otro de los grandes descubrimientos del s. XX, en el que Cardijn y toda la Acción Católica tuvieron un influjo decisivo.

d) La Revisión de vida

La Revisión de Vida, el método del Ver-Juzgar-Actuar puesto en marcha por J. Cardijn (21) en el seno de la JOC supuso

(19) CARDIJN, J.: *El joven trabajador y la joven trabajadora ante la vida*, Bruselas, 1949, págs. 48-49.

(20) FERNANDO URBINA: *Pastoral y espiritualidad para el mundo moderno II*, Popular, pág. 146.

(21) *Va libérer mon peuple! La pensée de J. Cardijn*, Les éditions ouvrières, págs. 84-86.

una revolución pedagógica, que conectaba con las grandes intuiciones de la modernidad.

El método del Ver-Juzgar-Actuar va a ser poco a poco asumido e integrado por la Iglesia, pasando a ser un método utilizado en muchos grupos y ámbitos eclesiales, reconocido por los propios documentos del Magisterio (22).

Hoy muchos de los documentos, reflexiones etc., de la Iglesia están marcados o influidos por este método del ver-juzgar-actuar. En ese sentido podemos decir que la Revisión de Vida, que hoy es patrimonio de la Iglesia, es un regalo de Cardijn y de la JOC a la Iglesia, especialmente a la Acción Católica.

e) Compromiso por la justicia y mundo obrero

Toda la acción pastoral y pensamiento de Cardijn ha contribuido evidentemente a una aproximación y encuentro entre fe cristiana y compromiso por la justicia en el mundo obrero, entre Iglesia y realidad socio-política.

Cardijn ha colaborado decisivamente en el despertar de la conciencia social de los cristianos, del compromiso por la justicia, desde los pobres, como dimensión social y política de la caridad cristiana.

(22) «Ahora bien, los principios generales de una doctrina social se dinamizan generalmente en la práctica mediante tres pasos: primero, análisis objetivo de la situación; segundo, valoración precisa de esa situación a la luz de los principios; y tercero, actuación posible y adecuada para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. Son tres pasos de un mismo proceso que suelen expresarse con estas tres palabras: ver, juzgar y actuar.» (Juan XXIII, *Mater et Magistra*, n.º 238).

Han sido y son muchos los trabajadores, anónimos, jóvenes y adultos, que, formados o sensibilizados por la JOC, desde su compromiso obrero y su testimonio de vida, han acercado a la clase obrera el rostro materno de Dios, de un Dios que quiere unas relaciones humanas más justas, y que marca su predilección por los pobres y oprimidos.

CONCLUSIÓN

Pero, en definitiva, el carisma de J. Cardijn y su aportación a la Iglesia, al misterio de la salvación en Cristo va más allá de lo que en unas líneas o resumen podamos aportar. Su persona, sus intuiciones, el movimiento que puso en marcha han sido instrumento de la gracia, cauce del Amor del Padre, don del Espíritu. A través de él, el corazón de muchos jóvenes ha sido conquistado, renovado, convertido, dignificado, han llegado a ser personas nuevas, transformadas por la fuerza del Resucitado, por el Espíritu Santo. En el corazón y en la vida de muchos jóvenes del mundo obrero y popular ha ido creciendo la pequeña semilla del Reino, la conciencia de ser hijos de Dios. El testimonio de ellos, cuando les escuchamos es lo que mejor revela la aportación de éste hombre a la Iglesia y al mundo obrero.

Por eso traigo, para concluir, el testimonio sencillo de Paco, un joven trabajador de un barrio y de una familia obrera, con una incapacidad física que le condiciona; él mismo nos cuenta cómo el Padre, a través de la JOC, trabaja en su corazón:

Yo tenía unos dieciséis años cuando empecé a entrar en contacto con la JOC. Me invitaron a una convivencia y fui. Recuerdo que celebraron una eucaristía y, cuando vi a esos

hombres vestidos de blanco, me asusté y me salí con mis amigos.

Recuerdo también que en aquella época éramos muchos en la JOC. Pero la gente se iba cansando y se marchaba. Muchas veces iba a las reuniones y me encontraba solo. Yo seguía yendo. Recuerdo que en una ocasión lloré por la soledad de aquellos momentos, pero algo nuevo estaba naciendo dentro de mí.

La JOC cada día me gustaba más. La JOC éramos —y somos— los propios jóvenes de la clase obrera: era yo mismo. La JOC me hacía descubrir la realidad de mi vida, lo concreto de mi persona, y aquel Dios, que yo creía lejano, se me iba manifestando como cercano. «El Reino de Dios está en medio de vosotros», poco a poco, fui entendiendo esto. Fui conociendo a Jesús y, a la vez, al Dios Padre, que no para de trabajar en cada uno de nosotros.

En la JOC me he realizado como persona, me he ido haciendo crítico, solidario, consciente de mi dignidad: soy una persona humana como las demás, soy un hijo de Dios llamado a vivir las Bienaventuranzas y a ser testigo de las mismas.

Si yo no hubiese conocido la JOC no sería quien yo. Sería una persona inútil, apartada de la sociedad, quizás el «tontillo de barrio» para mucha gente. Pero la JOC ha hecho que sea sencillamente Paco, Paco Sánchez.

En esta pequeña historia, como en tantas otras, toma vida una conocida frase de Cardijn, que la JOC ha recogido como un símbolo, como un tesoro, como una expresión de fe. Dicen que estando visitando Cardijn unas minas de oro y diamantes de Sudáfrica, donde trabajaban muchos jóvenes, negros, quedó tan impactado por las duras condiciones en que lo hacían, que

al salir dijo: «Un joven trabajador vale más que todo el oro del mundo, porque es hijo de Dios».

6. BIBLIOGRAFÍA

La vida de un pionero: Cardijn. M. FIÈVEZ, J. MEERT, R. AUBERT. Edit. Nova Terra.

El mensaje de la JOC a los jóvenes del mundo obrero. R. AUBERT. Edit. JOC.

Va libérer mon peuple! La pensée de J. Cardijn. Les éditions ouvrières Paris.

Laicos en primera línea. J. CARDIJN. Nova Terra.

Evangelizzare i giovani lavoratori. G. FORNERO. ELLEDICI. Torino.

La hora de la clase obrera. J. CARDIJN.

El joven trabajador y la joven trabajadora ante la vida. J. CARDIJN.

«Jociste Notes de Pastorale». *Bulletin bimestriel des Aumôniers JOC-JOCF.* Bruxelles.

En estos boletines se recogen muchas de las conferencias, escritos, etc., de Cardijn.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

	EUROS
N.º 85 Preparando el Tercer Milenio. El Espíritu, alma de la pastoral de la Caridad (Enero-marzo 1998)	9,61
N.º 86 La acción socio-caritativa y el laicado	9,61
(Abril-junio 1998)	
N.º 87 La enseñanza y la formación en la Doctrina Social de la Iglesia (Seminario de expertos y docentes en la Doctrina Social de la Iglesia)	9,61
(Julio-septiembre 1998)	
N.º 88 Universalización de los Derechos Humanos. Exigencias desde la caridad	9,61
(Octubre-diciembre 1998)	
N.º 89 Preparando el Tercer Milenio: El Padre, fundamento de la Pastoral de la Caridad	9,61
(Enero-marzo 1999)	
N.º 90 Hijos de un mismo Padre. Cáritas: Compromiso de Fraternidad en la Comunidad Cristiana	9,91
(Abril-junio 1999)	
N.os 91-92 La deuda internacional, responsabilidad de todos. (IX Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia)	12,02
(Julio-diciembre 1999)	
N.º 93 Comentarios al Documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas»	9,91
(Enero-marzo 2000)	
N.º 94 La Trinidad	9,91
(Abril-junio 2000)	
N.º 95 Cuestiones actuales de Teología de la Caridad.....	9,91
(Julio-septiembre 2000)	
N.º 96 La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas	9,91
(Octubre-diciembre 2000)	
N.os 97-98 Por una pastoral de justicia y libertad. VI Congreso Nacional de Pastoral Penitenciaria (Enero-junio 2001)	13,22
N.º 99 La Acción Caritativa y Social de la Iglesia. Del dicho al hecho	10,16
(Julio-septiembre 2001)	

	<u>EUROS</u>
N.º 100 Teología de la caridad: cien números de CO- RINTIOS XIII	10,16
(Octubre-diciembre 2001)	
N.º 101 Retos y caminos de actuación ante la proble- mática social de la España actual. XI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia.....	10,46
(Enero-marzo 2002)	
N.º 102 Inmigrantes: Vivencias, reflexión y experien- cias. XIII Jornadas sobre Teología de la Caridad	10,46
(Abril-junio 2002)	
N.os 103-104 Migraciones, pluralismo social e intercul- turalidad. Retos para la Doctrina Social de la Iglesia	10,46
(Julio-diciembre 2002)	
N.º 105 Coordinación de la acción caritativa y social de la Iglesia. Encuentro Nacional de delegados episcopales y responsables de la acción carita- tiva y social en la diócesis	10,82
(Enero-marzo 2003)	
N.º 106 Una nueva imaginación de la caridad	10,82
(Abril-junio 2003)	
N.os 107-108 Desarrollo de los pueblos y caridad	14,40
(Julio-diciembre 2003)	
N.º 109 Modelo de vida: consumo, consumismo y cari- dad	10,82
(Enero-marzo 2004)	
N.º 110 Cultura de la solidaridad y caridad política	10,82
(Abril-junio 2004)	
N.º 111 La Iglesia en Europa desde la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II.....	10,82
(Julio-septiembre 2004)	

PRÓXIMO TÍTULO

N.º 112 Hacia dónde va el Estado de Bienestar. Debate sobre el bien común y sus mediaciones. XIII Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia.....	10,82
(Octubre-diciembre 2004)	

CORINTIOS XIII

revista de ecología y pastoral de la caridad

Apellidos

Nombre

Dirección

Población

C.P.

Deseo suscribirme por un año a la revista trimestral **Corintios XIII**. Importe anual **28,38 euros**.

FORMA DE PAGO:

- Talón bancario adjunto a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Giro postal núm. a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Orden de pago por domiciliación bancaria.

ORDEN DE PAGO POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Revista/Publicación

Nombre del Banco

Dirección Código Postal

Población Provincia

* N.º de entidad (4 dígitos): |_|_|_|

* N.º de sucursal (4 dígitos): |_|_|_|

* Dígito control (2 dígitos): |_|

* N.º de cuenta (10 dígitos): |_|_|_|_|_|_|_|_|_|

Nombre del titular de la cuenta

Ruego a ustedes se sirvan tomar nota de que hasta nuevo aviso deberán adeudar en mi cuenta con esa cantidad el recibo que anualmente y a nombre de

les sea presentado por Cáritas Española.

Atentamente
(firma del titular)

NOTA: **Los conceptos marcados con asterisco son imprescindibles para la domiciliación.**