

SEGUIMIENTO DE CRISTO EN LA ESFERA PÚBLICA

Oscar Javier Montero Córdoba, S.D.B.

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
CARRERA DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ D.C.
2013**

SEGUIMIENTO DE CRISTO EN LA ESFERA PÚBLICA

Oscar Javier Montero Córdoba, S.D.B.

**TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR
EL TÍTULO DE TEÓLOGO**

DIRECTOR

P. Mario Gutiérrez Jaramillo S.I.

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
CARRERA DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ D.C.
2013**

A mi abuelo José Félix, el sabio y el intelectual de la familia, el maestro de vocación. El hombre que creyó en mí, aunque todavía era un niño, y que con su tesón me ayudó a ingresar al colegio Salesiano de Piura.

A Don Bosco, mi padre y fundador, quien no conoció la teología política; pero que intuyó que el Evangelio y la educación debían formar íntegramente buenos cristianos y honestos ciudadanos.

En realidad, siempre ha habido en la Iglesia, y hay todavía, quienes, caminando con todas sus energías hacia la perfección evangélica, no se olvidan de rendir una gran utilidad a la sociedad. (Juan XXIII, Discurso *Gaudet Mater Ecclesia*, durante la inauguración del Concilio Vaticano II)

1. Introducción	3
2. La praxis de Jesús de Nazaret <i>en</i> la esfera pública de su tiempo	7
2.1 Inicio del ministerio público en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,14-21).....	8
2.2 El tributo debido a Dios y al César (Lc 20,20-26).....	11
3. La canonización de una dicotomía. ¿Cuándo se aisló de la esfera pública el seguimiento de Cristo?.....	13
3.1 «En el principio no era así». Historia de una dicotomía en la comunidad eclesial	13
3.2 La canonización del divorcio en la Ilustración: la privatización de la fe.	15
3.3 La plaga de la dicotomía seguimiento de Cristo y esfera pública en la Iglesia Latinoamericana.....	18
4. Paradigmas históricos del seguimiento de Cristo y su incidencia en la vida pública ..	21
4.1 Seguimiento como vinculación total con Él y con el proyecto del Reino.	21
4.2 Seguimiento de Cristo como vivencia de una leal ciudadanía y compromiso de libertad en el Señor. Análisis y comentario a la 1 P 2, 11-17.....	23
4.2.1 Datos generales acerca de la Primera Carta de Pedro.....	23
4.2.2 Análisis exegético y comentario de 1P 2, 11-17	25
4.3 Seguimiento como martirio. El testimonio de San Policarpo.	29
4.4 Seguimiento como compromiso activo en el mundo y en la vida pública. Los aportes de Juan XXIII y el Vaticano II.	31
4.5 Seguimiento como responsabilidad histórica y política. La teología de Metz y Moltmann.	34
4.6 Discípulos y misioneros en la vida pública, el reto relanzado por Aparecida.	36
5. La pertinencia de lo religioso a la esfera pública. Aportes desde las ciencias filosóficas.	40
5.1 La crítica de Hannah Arendt al cristianismo y la recuperación de la esfera pública como escenario privilegiado de la acción humana.	40
5.1.1 <i>Vita activa</i> , esfera pública y esfera privada	40

5.1.2	La crítica a un cristianismo enemigo de la participación en la esfera pública.	41
5.2	Jürgen Habermas y el renovado poder de la religión en la esfera pública	44
6.	Seguir a Jesús en la esfera pública, una cuestión de conciencia moral.	48
6.1	El cuantioso débito de la moralidad en la esfera pública	48
6.2	La moralidad en la vida pública: exigitivo de la recta conciencia de los discípulos ciudadanos.	51
7.	«Buenos cristianos y honestos ciudadanos». Una lectura salesiana y carismática del seguimiento de Cristo en la vida pública.	56
7.1	Cristianismo y ciudadanía en la pedagogía y espiritualidad de San Juan Bosco (1815 – 1888).	56
7.1.1	La noción integral de salvación del joven en la praxis de San Juan Bosco	56
7.1.2	La ciudadanía: escenario y termómetro del joven cristiano y del religioso salesiano.	58
7.2	Cristianismo y ciudadanía en la propuesta actual de los Salesianos de Don Bosco	60
8.	CONCLUSIÓN	65
9.	BIBLIOGRAFÍA	69

1. Introducción

Una vez, mi entrenador de baloncesto me preguntó cuál era el tema de mi trabajo de grado.

Yo le contesté a secas:

- Seguimiento de Cristo en la esfera pública.

Y él, sociólogo de profesión, me dijo:

- Si la fe no se vive en público, simplemente no tiene sentido. Porque es en la vida pública donde se demuestra lo que uno cree y los valores que tiene.

Pues, de esta misma manera pensaba y actuaba Jesús de Nazaret. Él quiso dejar este legado a sus seguidores de forma que su Evangelio no quedara arrinconado en la privacidad del anonimato, sino que se transformara en un estilo de vida que permeara con su perenne vitalidad y profecía la vida social, la esfera pública de todos los tiempos.

Y es que, con el misterio de su Encarnación, Jesús mismo entró de lleno en la esfera pública de su época. Hermano entre sus paisanos judíos, el hijo de María y de José se vio sometido como cualquiera de sus contemporáneos a la vida pública de Israel, que para tales momentos vivía bajo el yugo de la dominación romana. Su discurso programático en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,14-21) y la pregunta sobre la licitud del pago del impuesto al emperador (Lc 20,20-26) son escenas que aluden indudablemente a las cuestiones públicas más controvertidas de su tiempo: los pobres, los enfermos, los marginados, los encarcelados, los sojuzgados por una política extranjera a todas costas corrupta, inhumana y opresora. ¡Y su Evangelio tenía que ver con estos temas tan álgidos!

Sin embargo, con el devenir de los siglos, sus discípulos viciaron y dejaron viciar con una triste mentalidad dicotómica la esplendorosa unidad del Evangelio, en el que no había separación ni división, mezcla ni confusión entre seguimiento de Jesús y esfera pública, entre fe profesada y compromiso ciudadano. Y así, paulatinamente, el discipulado cristiano se convirtió en algo privado, en algo íntimo, en algo del puro corazón. El mismo régimen de la cristiandad medieval y el surgimiento de la religión burguesa, provocaron que en la mente y en la práctica de muchos cristianos se sedimentara una fe apolítica, sin consecuencias sociales, sin responsabilidades en la vida civil. Como en la mayoría de

fenómenos sociales y culturales, esta privatización de la fe surcó también el Atlántico y emponzoñó la Iglesia latinoamericana y caribeña, haciendo que en el continente convivieran en pacífica armonía explotación y culto, pobreza y cristianismo, fe y aberrantes desigualdades sociales, religión e injusticia.

¡Pero no siempre fue así! Porque la Iglesia que peregrina en el mundo ha conocido auténticos paradigmas del seguimiento de Jesús que han incidido con fuerza en la esfera pública de su tiempo, y que con valentía se han atrevido a cruzar el umbral del privatismo del cristianismo para que la luz y la sal de su Buena Noticia irradian y penetren en la palestra del quehacer ciudadano. Desde los primeros siglos, los creyentes entendieron que no podía haber separación entre la persona de Jesús y su proyecto del Reino. Por ejemplo, en la primera de carta de Pedro se expone magistralmente como los bautizados están llamados a vivir según la voluntad de Dios aun en el corazón de la vida social, o, como lo afirmó Norbert Brox, «vivir cristianamente en público». Es más, incluso en tiempo de las persecuciones imperiales, mártires como San Policarpo, no traicionaron nunca su conciencia ante el poder civil y prefirieron la cruz y la muerte a desdibujar el Evangelio de la verdad y de la libertad. Tras un largo vacío histórico y sacudidas más o menos violentas, la Iglesia del Vaticano II y el magisterio del papa Juan XXIII recuperaron como patrimonio del pensar teológico y exigitivo del quehacer creyente el seguimiento de Cristo como compromiso activo con el mundo y en la vida pública. La constitución *Gaudium et Spes* y la encíclica *Pacem in terris* son una bella expresión de esto. Teólogos como Metz y Moltmann –en el campo católico y en la vertiente protestante, respectivamente- dieron cuerpo a la denominada teología política, que es verdadera teología de la esperanza. Finalmente, la Iglesia del continente, tomando la posta de Medellín y Puebla relanzó con audacia en la V Conferencia Episcopal Latinoamericana y de El Caribe en Aparecida – Brasil 2007 el tema de los discípulos y misioneros en la vida pública.

Por curioso que parezca, esta necesidad intrínseca y genuina del Evangelio –de ser cristianos en la esfera pública- ha encontrado feliz asidero y acogida en algunos filósofos modernos –como H. Arendt y J. Habermas- los cuales han reivindicado la pujanza y el vigor de la religión en la esfera pública.

No obstante todo este cúmulo de experiencias, el fantasma del secularismo y del auto complacerse con una conciencia privada han venido haciendo estragos en la salud de la moral pública de muchos seguidores de Cristo, hasta llegar a manifestar con Marciano Vidal que ésta se encuentra en un serio déficit. Tal déficit tiene sus raíces no sólo en fallos de la conciencia moral, sino y sobre todo en una errónea soteriología y en una falsa escatología que, denunciadas por el papa Benedicto XVI, han convertido la salvación y la esperanza cristianas en algo completamente individualista y cerrado al bien común.

Finalmente, la preocupación por formar seguidores de Cristo en la esfera pública también ha sido una inquietud latente y palpitante en la sabiduría pedagógica de tantos santos consagrados a la educación: San Juan Bosco, el fundador de los salesianos, uno de ellos. Él, recogiendo de otros intelectuales cristianos la fórmula «buenos cristianos y honestos ciudadanos», ha hecho de esta expresión la finalidad de la misión educativo pastoral salesiana.

Por otro lado, el método usado para alcanzar esta síntesis, ha sido el hermenéutico: partiendo del contexto de la situación, para iluminarla con el texto de tradición, se ha desembocado en un expreso pretexto liberador. Porque la intencionalidad de este trabajo no es únicamente verificar el dualismo existente entre seguimiento de Cristo y vida pública; ni tan sólo aclarar dicha situación a la luz de los textos del Nuevo Testamento y del Magisterio oficial o de los teólogos; sino también proponer un correctivo en la conciencia moral de los discípulos para que en su actuar no reaparezca nunca más esta triste dicotomía que relega el seguimiento de Jesús a lo privado, olvidando su compromiso público y ciudadano.

Este trabajo recoge abundantemente textos del Nuevo Testamento y se apoya en exégesis de estudiosos bíblicos como J. Fitzmyer y Norbert Brox. También se ha echado mano del rico magisterio eclesial de Juan XXIII y Benedicto XVI, así como de las enseñanzas del Vaticano II y Aparecida, preferentemente. Así mismo, de gran ayuda han sido las síntesis de Schillebeeckx, Metz, Moltmann –en el campo de la teología fundamental y política-,

como también de Vidal y Häring –en la cuestión moral. Por último, el soporte filosófico está tomado del pensamiento de Arendt y de Habermas; y el aporte carismático se apoya en los estudios históricos salesianos y en el magisterio de la Congregación Salesiana de San Juan Bosco.

Seguimiento de Cristo en la esfera pública: un grito acuciante en la Iglesia del continente; un intento de fidelidad al Reino predicado por Jesús; una esperanza para los últimos y los excluidos que ven en la responsabilidad de tantos líderes católicos una oportunidad para mejorar sus condiciones de vida; y, naturalmente, una responsabilidad para la conciencia de los educadores cristianos y de los discípulos para que nunca más el Evangelio se vuelva a esconder en la intimidad, sino que aparezca con toda su fuerza profética en la cotidianidad y en los centros de decisión de la vida de los pueblos.

2. La praxis de Jesús de Nazaret *en* la esfera pública de su tiempo

«Y la Palabra se hizo carne e hizo su morada entre nosotros» (Jn 1,14). Con esta densa expresión, el evangelista Juan narra la irrupción de Dios en la historia humana. Pero este Dios ha tomado un rostro concreto, es más, tiene un nombre, una historia y unas relaciones particulares que lo definen: es Jesús de Nazaret. El misterio de la Encarnación, por el cual «el Hijo de Dios, en cierto modo se ha unido con cada hombre»¹, está no solamente en el inicio del plan salvífico y amoroso de Dios Padre, en la inauguración de los «tiempos nuevos», «de los tiempos mesiánicos»; sino que además se constituye como el principio normativo de toda acción eclesial, de todo discipulado, de toda praxis que pretenda denominarse cristiana.

Al decir que el *Logos* eterno, el Hijo de Dios que existía desde siempre en el seno del Padre, se ha encarnado y se ha hecho uno de nosotros –menos en el pecado- (Cfr. Heb 2,17; 4,15) se está afirmando algo de consecuencias inimaginables no sólo para el quehacer teológico, sino también para el quehacer cristiano: no ha existido, ni existe ni existirá nada verdaderamente humano que no pueda encontrar eco en el corazón de Jesús, en el corazón de Dios, en el corazón de los discípulos y misioneros, en el corazón de los cristianos.² O sea, que al asumir plenamente la humanidad, Jesús de Nazaret participó y compartió todo lo que un ser humano corriente afronta por el simple hecho de su condición humana: no sólo un nombre y una familia, sino la posesión de una nacionalidad, de una ciudadanía, con sus respectivas coyunturas sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas. Con la Encarnación podemos afirmar sin temor alguno que Dios, en la persona de su Hijo, Jesús de Nazaret, ha entrado de lleno en la esfera pública –no sólo la de su tiempo- sino la de todos los tiempos.

Naturalmente, el concepto de esfera pública es una categoría propia de los últimos años, en particular del siglo XXI. Con esta noción se trata de contraponer los asuntos de interés común a los de incumbencia personal o privada. Pues, del Jesús de los Evangelios también se puede aseverar que con su predicación del Reino de Dios (palabras) y sus señales (obras)

¹ Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, 22.

² Cfr. *Ibid.*, 1.

no solamente rozó la esfera pública de su época, sino que sumergió del todo en ella, tanto así que las mismas autoridades políticas no fueron ajenas al fenómeno del profeta de Galilea, incluso después de su muerte.³

Anclada la figura de Jesús en el teatro de la humanidad, es justo que se exponga cómo sus palabras y obras influyeron, condicionaron, cuestionaron y hasta revolucionaron la esfera pública de sus coordenadas témporo-espaciales, la Palestina del primer siglo, de la provincia de Siria, del poderoso Imperio Romano.

Sin embargo, ¿qué era de interés público en la sociedad judía del siglo I que habitaba en la Palestina dominada por el Águila Imperial? Ante todo es necesario decir que la cultura en la cual se humanó Dios era una cultura profundamente afectada y determinada por la religión. A esto hay que añadir el factor político: muchos de los asuntos comunes que padecían la mayoría de los compatriotas de Jesús tenían sus raíces en la ocupación y el dominio que ejercía Roma sobre la región. Ciertamente, en la práctica tanto la esfera religiosa y la política mantenían unas componendas por la que ni una ni otra eran completamente autónomas. Nos serviremos, pues, de dos perícopas que pueden englobar cómo las palabras y las acciones del Maestro de Nazaret repercutieron en la esfera pública de la sociedad judía en la cual se encarnó.

2.1 Inicio del ministerio público en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,14-21)

El evangelio de Lucas narra en el capítulo 4 el inicio del ministerio público de Jesús. El lugar: la sinagoga de su pueblo, Nazaret; el marco: la oración sabatina que realizaban los judíos; y una palabra profética de por medio: el capítulo 61 de Isaías entremezclado con

³ Durante su ministerio público, por ejemplo, el mensaje y la praxis de Jesús ya producían eco en el palacio de Herodes: «¿Quién es, pues, éste de quien oigo decir tales cosas?» (Lc 7,9). Y los discípulos de Emaús se sorprende al ver que exista un forastero que ignore los acontecimientos del 14 de Nisán: «¿Eres tú el único de paso en Jerusalén que no sabe lo que ha pasado allí estos días?» (Lc 24,18). Y Pablo, prisionero ante el gobernador Festo, esgrime este argumento: «No creo que se le oculte nada de esto, pues se trata de un asunto público» (Hch 26,26).

citas de Is 58,6. Según Fitzmyer⁴, la versión de Lucas sigue exactamente la traducción de la Septuaginta, la versión griega de la Biblia Judía.

A todas luces, el texto puede denominarse programático. Lo que Jesús proclamó ese sábado en la sinagoga de su tierra fue, en definitiva, el proyecto del Evangelio del Reino por el cual vivió y murió. Pero, ¿cómo podemos comprobar que su «plan de acción y gobierno» incidió efectivamente en la esfera pública de la Palestina de los años 30?

En primer lugar, no es indiferente ni mucho menos inocente el que Lucas sitúe la apertura ministerio público de Jesús en la más genuina tradición profética. ¿Y cuál era la función del profeta? ¿Cuál era su área, su esfera de servicio de comunicación de la Palabra de Dios? «El profeta no conserva un puesto fijo: es tromba volante que invade la plaza, el palacio, el atrio del templo. Sus gritos resuenan en todas las capas de la sociedad»⁵. Como sabemos, uno de los títulos cristológicos con el cual fue confesado Jesús y con el que sin duda fue reconocido durante su actividad histórica en Galilea y Judea fue el de «profeta».⁶ De manera que Él, cual auténtico profeta, con su mensaje y sus signos se metió de lleno en la esfera pública de su tiempo: las zonas de interés social que más palpitaban en Israel fueron tocadas por su ministerio. No hubo ámbito de la sociedad judía que no fuera tocado por su predicación y su praxis del Reino. El Cristo se hizo sentir vigorosamente en el Templo y entre los sacerdotes y entendidos de la religión; en las mesas de los ricos y acaudalados⁷; en las viviendas y trabajos de los pobres y campesinos; en la exclusión que padecían los enfermos y en la marginación que sufrían las mujeres; y –faltaba menos- también resonó en los fortalezas de los gobernadores.

⁴ Cfr. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas II*, 434.

⁵ Alonso, *Profetas I*, 41.

⁶ «Un gran profeta ha surgido entre nosotros; Dios ha visitado a su pueblo» (Lc 7,16). «Lo de Jesús de Nazaret, que fue un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo» (Lc 24,19).

⁷ «El núcleo de muchas parábolas evangélicas, en la medida en que provienen de Jesús respondería más bien a una “conversación de sobremesa”; esto explicaría al mismo tiempo por qué en las parábolas se habla tanto de banquetes (de distintas clases) y de “señores” y “siervos”. Las parábolas (...) son (...) una forma refinada (quizá “libre”) de la conversación un tanto irónica con la burguesía acomodada, la cual, sin “seguir” a Jesús, mostraba por él cierto interés religioso, no religioso, o incluso ambiguo, y con esa mentalidad le invitaba a comer.» (Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 146).

El «Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura» (v.21) revela que el cumplimiento y la actualización de esa profecía no se quedan únicamente en la persona del Mesías, sino que «sigue teniendo vigencia también en el tiempo de la Iglesia».⁸ Asimismo, la comunidad de sus seguidores, pueblo profético, es llamada a prolongar en su propio *hic et nunc* el decir y el hacer de Jesús en todas las esferas de interés público.

Son particularmente significativos los implicados en el programa del profeta escatológico: los pobres (*ptōchois*), los cautivos (*aichmalōtois*), los ciegos, los oprimidos; así como las acciones que va a llevar a cabo con ellos: liberar y proclamar un año de gracia del Señor. Y son significativos, primero, porque con el término «pobres» se está designando no a los humildes y sencillos, sino a los indigentes y desamparados, aquellos que sufrían en carne propia los abusos del sistema de recaudación de impuestos mandado por Roma, y a los campesinos a quienes explotaban sin ninguna compasión los ricos terratenientes, los que no poseían ni tierra, ni techo, ni pan para sustentarse; los que estaban literalmente abandonados a su propia suerte y tal vez a la compasión de sus paisanos.⁹ Cuando habla de cautivos, se puede entender «como una referencia a los prisioneros de sus deudas»¹⁰, y esto evoca inmediatamente el sistema de justicia y de derecho que había de implantarse para que Israel, el pueblo elegido de Yahvé, se convirtiera en una sociedad igualitaria (Dt 15,1-11). Finalmente, la alusión de «enviar en libertad a los oprimidos», es una invitación al triunfo de la justicia en las relaciones ciudadanas —no sólo al interno, entre los propios judíos— sino que tocaba también al opresor externo —obviamente Roma: «Eliminar la primera opresión interna es condición para que cese la segunda externa».¹¹

⁸ Fitzmyer, *El evangelio según Lucas II*, 437-438.

⁹ Cfr. Pagola, «Judío de Galilea.», en *Jesús. Aproximación histórica*. «La denominación “los pobres” no se refiere únicamente al estrato de los económica y socialmente desposeídos —en contraste con los “pobres de espíritu”, a los que hace referencia el Evangelio según Mateo (cf. Mt 5,3)—, sino que comprende también a los prisioneros, a los ciegos, a los oprimidos (cf. Lc 4,18), a los hambrientos, a los desolados, a los aborrecidos y difamados, a los perseguidos y marginados (Lc 6,20-22), a los ciegos, cojos, leprosos, sordos e incluso a los muertos (Lc 7,22). Es decir, “los pobres” representan no una categoría concreta, sino simplemente el desecho de la sociedad.» (Fitzmyer, *El evangelio según Lucas I*, 423). José María Castillo pone la categoría de pobres en relación con la de *óchlos*, es decir, al vulgo, al pueblo opuesto a la clase dirigente y aristocrática en donde abundaban los enfermos, el pequeño campesinado, los hambrientos, etc. (Cfr. Castillo, *Espiritualidad para insatisfechos*, 110-111).

¹⁰ Fitzmyer, *El evangelio según Lucas II*, 435.

¹¹ Alonso, *Profetas I*, 370.

Decir que con este programa Jesús no incidió en la esfera pública de su tiempo, o aseverar que apenas fue de su interés sería totalmente absurdo. En realidad, la praxis de Jesús –«el Evangelio del Reino de Dios»- estuvo dirigida totalmente a la esfera pública del momento histórico que vivió. Aplicamos, pues, a Jesús, «el Profeta grande»¹², con justo derecho, las palabras que Schökel y Sicre afirmaron de la función profética: «es tromba volante que invade la plaza, el palacio, el atrio del templo. Sus gritos resuenan en todas las capas de la sociedad.»¹³

2.2 El tributo debido a Dios y al César (Lc 20,20-26)

Junto a los otros evangelios sinópticos (Cfr. Mc 12,13-17; Mt 22,15-22), Lucas nos presenta también una versión de la perícopa acerca del tributo debido a Dios y al César. Sí, era inevitable que un personaje tan controversial como Jesús, cuyas palabras y obras pusieron el dedo en la llaga de muchas situaciones conflictivas de la sociedad de judía, no fuera interpelado acerca de un tema tan espinoso y sufriente para sus compatriotas: el pago de los impuestos. «¿Nos está permitido pagar el impuesto al César, o no?». La pregunta hecha por los «espías que aparentaban ser hombres íntegros» está formulada en categorías legales. El verbo griego usado por el redactor es *exestin*. ¿Nos es lícito? ¿Nos es legal? Recordemos que sólo los ciudadanos se mueven en el ámbito de las leyes. De manera que la interrogante planteada al imparcial Maestro –el cual no se mueve por favoritismos y enseña verdaderamente el camino de Dios- está dentro del marco de la auténtica ciudadanía¹⁴. Y si le pregunta algo tan delicado, era porque sin duda su mensaje y su praxis estaban de algún modo cuestionando los valores de la esfera pública judía.

Jesús pide que le muestren una moneda y a su vez cuestiona: «¿De quién es la imagen y la inscripción que lleva?» A lo que la comitiva responde: «Del César». Y finiquita la disputa con una frase proverbial: «Pues entonces, paguen al César lo que es del César, y a Dios lo

¹² Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática Lumen Gentium*, 35.

¹³ Alonso, *Profetas I*, 41.

¹⁴ Define el Diccionario de la Lengua Española: «cualidad y derecho de ciudadano», y a su vez da por acepción de éste la siguiente: «persona considerada como miembro activo de un Estado, titular de derechos políticos y sometido a sus leyes». Diccionario de la Lengua Española. “Ciudadanía.”, “Ciudadano”.

que es de Dios». Es curioso, pero así como la moneda lleva una *eikón* (imagen), la del César; así también el hombre lleva una imagen profunda e imborrable: la *eikón* de Dios. Recordemos que la Biblia de los Setenta utiliza este mismo nombre femenino en el relato de la creación: «Y dijo Dios: “hagamos al hombre según nuestra *eikona*”» (Gn 1,26). Además, la traducción castellana de «paguen al César y (...) a Dios» no es tan dicente como lo que expresa el original griego. El verbo es un imperativo: *apodote*, o sea, “regresen, devuelvan, restituyan”. En conclusión, Jesús reconoce la licitud –o sea, la responsabilidad ciudadana- de pagar el impuesto a Roma; pero al mismo tiempo corrobora que es el hombre entero, sus relaciones y todas las esferas de su vida –también la pública: política, economía, etc.- las que deben ser restituidas al Creador, a Dios, el Soberano de todo¹⁵.

¹⁵ Cfr. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas IV*, 166-167. «En efecto, la necesidad de la presencia de la Iglesia en lo político, proviene de lo más íntimo de la fe cristiana: del señorío de Cristo que se extiende a toda la vida» (CELAM, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla*, 516).

3. La canonización de una dicotomía. ¿Cuándo se aisló de la esfera pública el seguimiento de Cristo?

3.1 «En el principio no era así». Historia de una dicotomía en la comunidad eclesial

La mentalidad semita del pueblo elegido desconocía los dualismos propios del mundo occidental. La herencia de la disociación cuerpo y alma, individuo y comunidad, profano y sagrado, y otras muchas expresiones son dualismos de origen griego, sobre todo de la filosofía platónica. En la cultura hebrea no sucedía así. Comenzando por la noción antropológica, el ser humano es uno, integral, no el compuesto de dos sustancias enemistadas e irreconciliables. Así pues, para referirse al hombre los hebreos conocían tres palabras clave: *basar*, *nefes* y *ruah*. Es de nuestro interés detenernos en el primer término: *basar*. Por este vocablo no hay que entender únicamente «*la carne* de cualquier ser vivo, hombre o animal»; sino «al mismo ser viviente en su totalidad». Porque «el hombre es un ser social cuya realidad no se agota en la frontera de su piel, sino que se prolonga en el tú próximo, *basar* puede significar el parentesco, el hecho de que (...) la carne del otro es también la carne propia en cierta medida.»¹⁶ Por eso, no nos resultará extraño lo manifestado por Edward Schillebeeckx: «La Antigüedad ignoraba el moderno dilema personalista de persona o institución, así como la posición privilegiada del ámbito personal y el consiguiente carácter secundario de la dimensión institucional en la vida humana.»¹⁷ Y es que es obvio, en una cultura que aprehende holísticamente la realidad, y en donde el prójimo también es mi carne (Cfr. Gn 2,23-24; Lv 18,6; Is 58,7) era inadmisibile que la fe en Yahveh no tuviera nada que ver con lo comunitario, lo social o lo institucional.

Más tarde, con el misterio del Dios humanado, la fe cristiana volverá a ratificar la dimensión unitiva del ser humano, que brilla perfecta y armoniosamente en Jesús de Nazaret, el Verbo Encarnado. Sin embargo, durante los primeros siglos del cristianismo surgirían los primeros indicios de este mal secular del dualismo y de las dicotomías que

¹⁶ Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 20-21.

¹⁷ Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 549.

estigmatizarían a lo largo de su historia a la comunidad eclesial. Así pues, ante las herejías cristológicas que desintegraban la persona única de Jesús, el Hijo de Dios, el Concilio de Calcedonia, el año 451, zanjó definitivamente toda mentalidad fragmentaria afirmando:

(...) que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad; (...) se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres.¹⁸

Pero lamentablemente -y en esto estoy parafraseando a Alberto Parra¹⁹-, la superación de lo herético cristológico no significó la superación de lo herético en las relaciones Iglesia y mundo, fe y ciudadanía, seguimiento de Jesús y esfera pública. El tan proclamado y defendido dogma de las dos naturalezas de Cristo «sin división, sin separación, sin confusión», «no partido o dividido» no logró trasladarse a la praxis evangélica ni a la organización eclesial. Prontamente, el único Cuerpo de Cristo se separó en dos estamentos: clérigos y laicos, jerarquía y pueblo de Dios. Pero la cuestión no fue sólo en el ámbito de la eclesiología y de los ministerios; sino que también afectó las relaciones con el mundo.

Si lo anterior era una muestra preclara de la partición o división inconfesable en la única persona del Hijo de Dios, el Verbo Encarnado; lo que viene a continuación es un ejemplo de la confusión herética que combatió Calcedonia. En efecto, con la llegada de la Edad Media, la ciudadanía del Sacro Imperio pareció fusionarse y hasta confundirse con la ciudadanía del Reino predicado por Cristo; tanto así que se inauguró un régimen –llamado régimen de cristiandad- en donde ser cristiano era un prerrogativa que eximía de las obligaciones temporales e incluso las denigraba; lo que igualmente conduciría a la progresiva identificación entre Iglesia y Estado, el aburguesamiento del clero y la desaparición de los valores evangélicos en la vida socio-política.

Atrás quedaba aquel mensaje tan actual y profundo de la Carta a Diogneto, un escrito anónimo que data muy probablemente del siglo II, y que defendía y justificaba

¹⁸ Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, 301-302.

¹⁹ El jesuita dice textualmente: «La superación de lo herético trinitario no ha significado la superación de lo herético comunitario» (Parra, *La Iglesia*, 187).

bellísimamente –incluso desde el punto de vista literario- el rol de los cristianos en el mundo:

Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla, ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás. (...) sino que, habitando en las ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta admirable y, por confesión de todos, sorprendente. Habitan en sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. (...)

Mas, para decirlo brevemente lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo.²⁰

Uno de los legados más negativos para el seguimiento auténtico de Cristo se dio en la Edad Media: perdido en el horizonte y obscurecido en las tinieblas de la cristiandad, encadenado por la alianza con el poder temporal, y relegado en los monasterios y bibliotecas, quedaba el papel del cristiano en la sociedad.

3.2 La canonización del divorcio en la Ilustración: la privatización de la fe.

Con la llegada del Siglo de las Luces, el hombre moderno aprende a hacerse cargo del mundo y de su destino no con el recurso a «Dios», sino con el uso de su propia razón. Era obvio que el «Dios» que desechaba la Ilustración no era el «Dios» de Jesucristo, sino ese Dios metafísico, abstracto y hasta enemigo del progreso, que había plagado la teología y la predicación de la Iglesia. Pero la Ilustración no sólo dio a luz a la razón, sino también un nuevo hombre que ya no se explicaba por su relación con la Iglesia feudal, sino por su relación con la burguesía. Será este *homo novus* «el creador de esa “religión” que sirve -por así decir- de ornamento y escenario para las festividades de la vida burguesa, *privatissime et gratis*, y que desde hace mucho tiempo es la usual y corriente en el cristianismo “normal” (...) Es la religión del burgués». Se consolida una realidad que el régimen de cristiandad había preparado: la religión ya no es más un factor de constitución social de la

²⁰ Quasten, *Patrología I*, 1968. Según refiere Schillebeeckx, esta obra del período de los Padres Apostólicos describe muy bien las concepciones de muchos de los participantes al Concilio Vaticano II. (Cfr. Schillebeeckx, *La Iglesia de Cristo*, 191).

identidad del sujeto, es –simple y mediocrementemente- un elemento accesorio y adicional a ella²¹.

Todo lo anterior desencadenó en lo que Metz ha denominado la privatización de la fe, o lo que Benedicto XVI llama el relegar la religión a lo privado. Siendo ésta un histórico factor de cohesión social y política –así también manipularon los Emperadores «cristianos» la fe-, el nuevo contexto de lucha de confesiones religiosas obligó al Estado a emanciparse de la *religio* para él mismo ponerse a salvo. El nuevo motor del burgo ya no son los valores cristianos ni el servilismo alrededor del castillo feudal, sino la economía de intercambio. Esta sociedad burguesa introducirá una distinción que, indudablemente, repercutirá en la Iglesia: la distinción entre esfera privada y esfera pública. Como ya lo decíamos anteriormente, la «religión pasa a ser un “bien privado”, del que cada cual “se sirve” según los criterios de la necesidad cultural y de la utilidad, pero en rigor (ya) no es necesario para ser sujeto.»²²

No obstante, para el teólogo alemán existe una consecuencia más, y que a mi juicio es de suma gravedad: «la falta de sentido histórico del sujeto burgués»²³. Esta ahistoricidad declarada también ha permeado y sigue permeando la comprensión de Jesús y de su seguimiento y, por tanto, la praxis de la Iglesia. He aquí las raíces de una fe aislada que – «al negar la historicidad de la existencia humana»²⁴- se cierra irracional y dogmáticamente a los escenarios del mundo en que habita: la política, la economía, la cultura, la sociedad... todo lo que hoy conocemos como esfera pública; olvidando así el testamento de su Fundador: estar en el mundo sin ser del mundo (Cfr. Jn 17,16).

Pero, como hemos visto, el fenómeno de la Ilustración socavaba simultáneamente la sociedad y la comprensión de la religión. Prontamente, el hombre burgués perdería su rol

²¹ Cfr. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 46.

²² Ibid., 48-49. A propósito de la religión como un «bien privado», el papa Benedicto XVI decía en la JMJ de 2005: « (...) a menudo la religión se convierte casi en un producto de consumo. Se escoge aquello que agrada, y algunos saben también sacarle provecho. Pero la religión buscada a la "medida de cada uno" a la postre no nos ayuda. Es cómoda, pero en el momento de crisis nos abandona a nuestra suerte». (Benedicto XVI. “Homilía del Santo Padre Benedicto XVI. Colonia – Explanada de Marienfeld.”)

²³ Cfr. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 52.

²⁴ Schillebeeckx, *La Iglesia de Cristo*, 233.

preponderante en la esfera pública. Esto responde al principio de la mayoría de edad esbozado por Kant: «aquel que tiene libertad para hacer uso público de su razón en todos los aspectos». La Iglesia, timorata y aferrada todavía con nostalgia a la época de cristiandad, se autorreprimió y se negó a tomar parte en la adultez de la esfera pública. Por increíble que parezca el camino inaugurado por Jesús de Nazaret, la religión del *logos* –o sea, de la razón- que invitaba a los cristianos a que «estén siempre prontos para dar razón (*logos*) de su esperanza a quien se la pidiera» (1 P 3,15) fueron incapaces de dialogar y entrar en concurso en la esfera pública. La actitud fue sustraerse de ésta, condenar todo movimiento basado en la *ratio* y seguir profesando la «religión del sentimiento y de la interioridad [de la que] no puede surgir ningún peligro, ninguna resistencia, ninguna protesta contra las ideas de realidad, sentido, verdad, etc. vigentes en la sociedad burguesa del intercambio y el éxito.»²⁵

Ciertamente, el remezón del siglo XVIII producido por la Revolución Francesa ayudaría a la purificación de la Iglesia y haría posible nuevamente la completa separación de la Iglesia y el Estado, muestra evidente de que no tenía por qué haber confusión en estos ámbitos. Sin embargo, con la llegada de la Modernidad, la Iglesia comprendió negativamente esta saludable separación. La comunidad católica optó por la reclusión intelectual y sociopolítica, operada por un desacertado retorno a la Escolástica²⁶. Así pues, «los católicos se recluyen (...) incluso en el orden político. El único objetivo parece ser siempre el aislamiento y la inmunización, con vistas a una estabilización»²⁷. Todo apuntaba hacia un espectro de la cristiandad medieval. Lo más terrible de este retiro fue que la

²⁵ Cfr. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 59.

²⁶ El arribo del Modernismo puso los pelos de punta en los ambientes eclesiales, pero sobre todo en el Pontificado. La única manera de defenderse fue a través de la condena, cuya máxima expresión es el *Syllabus* de Pío IX. «El romano pontífice no puede ni debe reconciliarse con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna». Los posteriores papas no rechazaron el *Syllabus*, se siguieron avocando a la «destrucción de la armonía entre fe y ciencia», pero paralelamente se esforzaron «por construir una teología que pudiese organizar y defender victoriosamente esta armonía. Naturalmente se acudió a la Escolástica». Pero los pensadores olvidaron la petición de los pontífices, en particular del gran León XIII: «de que la renovación de la Escolástica no significase una repetición unilateral y servil de la del siglo XIII, sino una construcción nueva...». El remedio fue peor que la enfermedad. (Cfr. Lortz, *Historia de la Iglesia II*, 538-539).

²⁷ Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 32.

apologética²⁸ fue confinada –como en otras lamentables épocas- a los márgenes de la conciencia. Inmediata consecuencia de la disociación entre dogmática y apologética fue la ampliación de la brecha entre religión y sociedad. Ni siquiera el lanzamiento de la Doctrina Social de la Iglesia hacia finales del siglo XIX logró hacerle frente al aislamiento. Por eso acusa Metz: «Se trata, pues, de un nuevo intento, indirecto, de salvar los problemas y cuestiones fundamentales de la fe y de la teología (¡que siempre son, también, “políticos”!) al margen de los cuestionamientos de la época.»²⁹

3.3 La plaga de la dicotomía seguimiento de Cristo y esfera pública en la Iglesia Latinoamericana

Los padres conciliares de Medellín reunidos en el año 1968 para leer el Vaticano II en clave latinoamericana, eran conscientes de que también en las tierras del «nuevo continente» se hacía evidente la triste dicotomía enunciada por la *Gaudium et Spes*: «El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época.»³⁰ Esto se constató sobre todo en los cristianos de mentalidad burguesa, que la II Conferencia denominó «el grupo de los conservadores o tradicionalistas» y cuya actitud de fe predominante era «la separación entre fe y responsabilidad social. La fe aparece más como una adhesión a un credo y a principios morales.»³¹

Sin embargo, los esfuerzos de Medellín por procurar una evangelización íntimamente conectada con los «signos de los tiempos» no lograron cuajar suficientemente. La enunciación del principio de que el orden social se constituye por sí mismo como un «lugar

²⁸ Por apologética no hay que entender la defensa irracional, dogmática y atrincherada de los fundamentos del credo cristiano. Ante todo, éste es un término de origen jurídico que tiene mucho que ver con la autonomía y la mayoría de edad. Por lo tanto, sólo un cristianismo adulto y maduro es capaz de “dar razón (logos) de su esperanza”, de su confianza en el presente y de su mirada optimista al futuro; y no de su frustración. Y es que «el término “apología” en el Nuevo Testamento sirve para indicar esa peculiar situación procesual en que el cristiano se encuentra de continuo y en que el cristiano tiene que justificar prácticamente su esperanza. De modo que esta apología reviste un carácter de “responsabilidad” pública, de rendimiento de cuentas en los asuntos tocantes a la esperanza cristiana». (Cfr. *Ibid.*, 24).

²⁹ *Ibid.*, 33.

³⁰ Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, 43.

³¹ CELAM, *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín*. 7, I, 10.

teológico e interpelaciones de Dios» no bastó³². Diez años más tarde, Puebla tendría un diagnóstico parecido. La dicotomía *sequela Iesu* y sociedad estaba latente. Decían en esta oportunidad los obispos del continente: «Nuestra evangelización está marcada por (...) la necesidad de hacer penetrar el vigor del Evangelio hasta los centros de decisión, “las fuentes inspiradoras y los modelos de la vida social y política”.»³³ Y continúan así: «porque el cristianismo debe evangelizar la totalidad de la existencia humana, incluida la dimensión política. Crítica por esto, a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político, como si el pecado, el amor, la oración y el perdón no tuviesen allí relevancia.»³⁴

Finalmente, la mirada de la V Conferencia del CELAM sobre la realidad atisbó las falencias que ya Medellín y Puebla habían identificado. Es más, el mismo papa Ratzinger sacó a la luz dichas debilidades refiriéndose a los problemas sociales y políticos:

Por tratarse de un continente de bautizados, conviene colmar la notable ausencia, en el ámbito político, comunicativo y universitario, de voces e iniciativas de líderes católicos de fuerte personalidad y de vocación abnegada, que sean coherentes con sus convicciones éticas y religiosas. Los movimientos eclesiales tienen aquí un amplio campo para recordar a los laicos su responsabilidad y su misión de llevar la luz del Evangelio a la vida pública, cultural, económica y política.³⁵

Las continuas llamadas de atención del Documento de Aparecida sobre «la falta de fidelidad a sus compromisos evangélicos de muchos cristianos con especiales responsabilidades políticas, económicas y culturales», y la acuciante necesidad de formar la conciencia de los laicos, de educar en la Doctrina Social de la Iglesia, de vivir coherentemente la fe en el ámbito político, y el no dejarse replegar en los espacios religiosos por obra de un viejo laicismo³⁶, son señales inequívocas de que el lastre de la Ilustración –la privatización de la fe y la ausencia de la dimensión histórica del hombre burgués y del creyente- sigue flagelando a los discípulos y misioneros de América Latina y El Caribe, y que, por consiguiente, se hace efectiva una imperiosa devolución de la *res*

³² Ibid., 7, II, 13.

³³ Pablo VI, “Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*.”, 19; citado por CELAM, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla*, 345.

³⁴ Ibid., 514-515.

³⁵ Benedicto XVI, “Discurso Inaugural con ocasión de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe en Aparecida”, 4.

³⁶ Cfr. CELAM, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe. Aparecida*, 501-508.

publica a Cristo y al Evangelio, o en otras palabras, la necesidad de que el seguimiento de Cristo se haga efectivo en la esfera pública, y deje de comprenderse y practicarse como algo privado, íntimo y aislado.

Como vemos, el dualismo ha marcado y sigue marcando profundamente la Historia de la Iglesia, aunque no solamente de ella. En la superación de esta mentalidad, en la corrección filosófica de las tristes dicotomías, en el retorno a la confesión del «uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo», «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» se juega la única Iglesia de los discípulos y misioneros, la autenticidad y la fidelidad al único Evangelio del Dios Viviente que actúa en la única y verdadera historia de los hombres, la historia de nuestro mundo y nuestra sociedad, la Historia de la Salvación.

4. Paradigmas históricos del seguimiento de Cristo y su incidencia en la vida pública

Así como las «ideas de salvación y expectativas de salvación del hombre están siempre determinadas por la cultura»³⁷, considero que del mismo modo el seguimiento de Jesús está profundamente determinado por las coordenadas témporo-espaciales de las circunstancias del discípulo, comprobándose una vez más aquello de que «la realidad de la fe está inmersa en la historia»³⁸. Por consiguiente, la *sequela Iesu* a lo largo de la Historia de la Iglesia ha tenido diversos énfasis, como respuesta concreta a las situaciones del momento (contexto de persecución, ateísmo, sociedad industrial, secularismo, etc.). Esto no quiere decir que los paradigmas a exponer sean excluyentes el uno del otro. Son acentos de la única vida en Cristo que en el devenir histórico han encarnado los discípulos. Es más, los hincapiés de uno u otro modelo pueden –y ya lo están haciendo- configurar hoy el seguimiento de más de un bautizado.

4.1 Seguimiento como vinculación total con Él y con el proyecto del Reino.

Nos refieren los Evangelios que Jesús de Nazaret llamó a algunos «para que fueran sus compañeros y para enviarlos a predicar el Evangelio con poder de expulsar demonios» (Mc 3,14-15). Observamos en esta breve cita marcana que la invitación del Maestro comporta una doble realidad, «dos tareas que no parecen ser tan compatibles a primera vista. Tienen que estar con Jesús y tienen que ser enviados.»³⁹ O sea, vinculación total con su Persona y participación activa en su proyecto, el anuncio y la ejecución de las señales propias del Reino (Cfr. Mc 1,15; 3,15; 6,7). El español Pikaza dice que es tan primordial la tarea de «estar con Jesús» que «sin esta experiencia de intimidad, de encuentro mesiánico y nuevo nacimiento (...), no existe vocación cristiana.»⁴⁰ Esto por un lado. Por el otro, es tan decisivo el compromiso con el núcleo del mensaje y del proyecto del Galileo, que para el

³⁷ Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 18.

³⁸ *Ibid.*, 41.

³⁹ Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, 160.

⁴⁰ Pikaza, *Para vivir el Evangelio*, 63.

belga Schillebeeckx los contenidos históricos que priman en los relatos sinópticos son los del Reino: curación de enfermos y expulsión de demonios.⁴¹ Se establece así una tensión permanente que no puede ni debe ceder y que anula toda apariencia de incompatibilidad: con Jesús y su proyecto del Reino, inseparablemente, porque «unirse a Jesús es ponerse incondicionalmente al servicio del Reino de Dios.»⁴² José María Castillo ha ilustrado magistralmente la compenetración absoluta entre “persona y proyecto en Jesús”:

Quando Jesús llama a alguien para que le siga, allí no se pronuncia nada más que una palabra, que es un mandato: «sígueme». Y el que pone alguna condición, por importante que sea tal condición, queda inmediatamente descalificado.

(...) ¿cómo va a haber gente tan insensata que lo deje todo y se vaya por ahí con un desconocido, sin saber ni a dónde va, ni a qué se va a dedicar? Para responder a estas preguntas y aclararse (...) Se trata de caer sencillamente en la cuenta de dónde están situadas estas llamadas al seguimiento de Jesús en cada evangelio. (...) los relatos de las llamadas al seguimiento están puestos, en los tres evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas), *después de* los breves resúmenes en los que se informa que Jesús anunciaba la llegada del reino de Dios.

[Por esta razón] (...) el *seguimiento* de Jesús y el proyecto del *reino de Dios* son inseparables, puesto que se presentan unidos lo uno a lo otro.⁴³

Entre todos los textos sugestivos con respecto a la ligazón entre Persona y Proyecto, entre seguimiento de Jesús como vinculación con Él y el Reino, resalta el pasaje de Lc 5,1-11. Recostado sobre la barca de Simón en el lago de Genesaret y enseñando la Palabra de Dios a la gente que se agolpaba a su alrededor, Jesús invita al hijo de Jonás a «remar mar adentro y a echar las redes». El hábil pescador alude a la esterilidad de la pesca nocturna, pero accede a la petición del Maestro confiado en su palabra. El resultado no pudo ser mejor: las redes estaban a punto de romperse y hubo necesidad de echar mano de la barca de los hijos de Zebedeo. El asombro de Pedro queda expresado en su postración ante Jesús: «Señor, apártate de mí que soy pecador». Pero Aquél le invita a no temer, y le lanza una intrépida misión: «Desde ahora serás pescador de hombres». Los exegetas coinciden en que la expresión original debe decir: «cogerás o pescarás vivos a hombres». Siendo el mar y las aguas personificación del poderío del mal, Pedro tiene como cometido liberar a los hombres de todo lo que oprime y humilla, de todo lo que arrebató y encadena la dignidad de ser humano («expulsar demonios y curar enfermos»). Sólo después de ser consciente de la

⁴¹ Cfr. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 199.

⁴² *Ibid.*, 201-202.

⁴³ Castillo, *Espiritualidad para insatisfechos*, 93-95.

tarea soteriológica (de salvación) que desde ahora desempeñará en servicio del Reino, Simón Pedro se lanza tras el Señor junto con Santiago y Juan: «Y dejándolo todo, lo siguieron». Y desde entonces, Maestro y discípulos compartirán indisolublemente la comunión de vida, la comunión de mesa, la comunión de destino (la cruz) siempre unidos por el servicio de un único proyecto, el del Reino.

4.2 Seguimiento de Cristo como vivencia de una leal ciudadanía y compromiso de libertad en el Señor. Análisis y comentario a la 1 P 2, 11-17

4.2.1 Datos generales acerca de la Primera Carta de Pedro.

Entre las denominadas cartas católicas del Nuevo Testamento, está la primera epístola de Pedro. Norbert Brox⁴⁴, en quien nos apoyamos de manera sustancial para el análisis exegético de la perícopa, afirma que su datación bien puede corresponder a los inicios del siglo II. Es muy probable, además, que se haya escrito desde Roma y que su autor utilice el pseudónimo del apóstol Pedro, tal vez porque este personaje sea de más familiaridad con los que viven en situación de diáspora, cosa muy sabida para los judíos.⁴⁵ El contexto y el tema de la carta se manifiestan muy significativos para refrendar el rol de los discípulos en la vida pública, una tarea que debe realizarse desde la esperanza y en condiciones adversas.

En efecto, la temática general de este escrito es la esperanza de una salvación cierta en Dios, esperanza que ha sido otorgada en la resurrección de Jesús (1,3-12), la cual tiene ineludibles consecuencias para la vida humana, modificando los comportamientos (1,3 – 3,12); y, sobre todo, ratificando que la esperanza se puede vivir –con la mirada puesta en Cristo doliente y resucitado- bajo los ataques de un entorno increyente y agresivo. A la mirada global de la epístola, se añade un principio clave: «la fe y la esperanza se realizan cuando “se obra el bien”, a pesar de los inevitables sufrimientos y dificultades»⁴⁶.

⁴⁴ Cfr. Brox, *La primera carta de Pedro*, 27-74, 151-169.

⁴⁵ Cfr. Gnllka, *Pedro y Roma*, 152.

⁴⁶ Cfr. Brox, *La primera carta de Pedro*, 29-30.

Ahora, con respecto a los destinatarios de esta misiva, los exegetas coinciden en que se trata de cristianos que viven como verdaderos extranjeros en el mundo. Sí, se saben elegidos por gracia y por vocación de Dios, pero siempre extraños (1P 1,1). Y es que como afirma Schwank, al separarse de los judíos, la secta de los Nazarenos había perdido los privilegios que tenían los hebreos para estar exentos de la obligación de tributar honores divinos en el culto público. Y obviamente, los discípulos de Cristo nunca se iban a permitir esta infidelidad.⁴⁷ Sin embargo, ellos necesitaban orientación de cómo vivir la fe recibida en circunstancias parecidas a la del destierro de Israel en Babilonia. Eran minoría extranjera, forasteros que buscaban la patria eterna, llamados por el Dios, «Padre de nuestro Señor Jesucristo», pero al mismo tiempo habitantes del gran Imperio Romano y, por tanto, necesitados de responder y dar razones existenciales de su *fides et spes* (1 P 3,15) en las ciudades donde se hallaban. Esto tiene su asidero ya desde el inicio de la misma carta, pues el pseudo Pedro se dirige «a los elegidos que viven como extranjeros en la “dispersión”: en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia» (v. 1). Los cinco nombres enumerados no designan territorios geográficos o nacionalidades, sino provincias netamente romanas, por lo tanto, la denominación es completamente política.⁴⁸ De manera que los cristianos a quienes se exhorta y anima en la esperanza están metidos de lleno en el Imperio, y desde su ser de Cristo tienen que responder a los retos que les plantea su innegable condición en la *polis*.

Finalmente, antes de entrar al análisis y comentario exegético de la perícopa, es necesario aclarar que si bien el punto de confluencia de las diversas afirmaciones de la carta es la *elpis* –la esperanza, una «esperanza viva» (1,3)-, la epístola alude innegablemente a «la cuestión de la responsabilidad de los cristianos en la sociedad» y en todo el lenguaje de la carta subyace una significación política, la cual intentaremos detectar⁴⁹. Recordemos que los cristianos eran acusados de estar coludidos con el delito y la inmoralidad, algo que subvertía la paz y el orden romanos. De forma que se hacía perentoria una respuesta desde

⁴⁷ Cfr. Schwank, *Primera carta de san Pedro*, 19.

⁴⁸ Cfr. Brox, *La primera carta de Pedro*, 40-41. Gnllka también es de este parecer. (Cfr. Gnllka, *Pedro y Roma*, 152).

⁴⁹ Cfr. Brox, *La primera carta de Pedro*, 40-41

la fe, desde el seguimiento. En el siguiente acápite, los versos desentrañarán la razón de ser de los discípulos en un contexto político y civil demasiado hostil.

4.2.2 Análisis exegético y comentario de 1P 2, 11-17

¹¹ Queridos, les exhorto a que, como ilegales en el extranjero, se abstengan de las bajas apetencias que combaten contra el alma. ¹² Lleven una vida ejemplar entre los paganos a fin de que, a la vez que les calumnian como malhechores, a la vista de sus buenas obras den gloria a Dios el día del juicio.

¹³ Sean sumisos, a causa del Señor, a toda instancia humana: sea al emperador, como soberano, ¹⁴ sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los que obran mal y premio de los que obran el bien. ¹⁵ Pues ésta es la voluntad de Dios: que obrando el bien, cierren la boca a los ignorantes insensatos. ¹⁶ Obren como hombres libres, y no como quienes hacen de la libertad un pretexto para la maldad, sino como siervos de Dios. ¹⁷ Honren a todos, amen a los hermanos, teman a Dios, honren al emperador.⁵⁰

En primer lugar, el autor se dirige a los *paroikos* (v. 11), que en la edición castellana de Brox traduce por ilegales. Este término griego define al «extranjero que no goza de ningún derecho cívico en su lugar de residencia». De manera que esto eran los cristianos, verdaderos ilegales. Claro, en una visión escatológica la ciudadanía de los discípulos de Jesús es la del Reino. La carta a los Hebreos ya lo ha dejado claro: «no tenemos aquí ciudad permanente, sino que anhelamos la futura» (Hb 13, 14). Pero el que los creyentes carezcan de una *civitas perpetua* en este mundo, no se opone a que posean una *civitas temporalis* en su peregrinar terreno. Viene a nuestra ayuda la explicitación del Vaticano II, para el cual los cristianos son, al mismo tiempo, «ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna». En consecuencia, tacha de equivocados a los que «pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno.»⁵¹

La frase siguiente en la que las «bajas apetencias» (los deseos adjetivados como *sarkikos*, o sea, carnales) parecen entrar en pugna y oposición con el «alma» (*psyche*) (v. 11), no debe entenderse desde un esquema platónico dualista. Por el contrario, la pretensión del

⁵⁰ La traducción está tomada de la obra citada de Brox. La acomodación de las formas castellanas de los pronombres y verbos al español latino es mía.

⁵¹ Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, 43.

hagiógrafo es animar a los bautizados a que la voluntad de hacer el bien y el empeño en llevar una vida justa se imponga sobre la codicia y la sensualidad, cosa que era evidente en la vida pública de muchos paganos pertenecientes al Imperio Romano. La ciudadanía que se les niega a los cristianos debe ser adquirida no compartiendo las «bajas apetencias» de los que los difaman, sino demostrando un tenor de vida completamente distinto.

No obstante la condición de extranjeros de los seguidores del camino de Cristo, su conducta era patente a los ojos de los ciudadanos del Imperio. Todo lo que hacían y decían tenía evidentemente un alcance público (1,12). Este comportamiento es definido por el pseudo Pedro como *anastrophēn kalēn*, o sea, «conducta correcta», «conducta bella». Esta es la mejor manera de refutar las calumnias de los enemigos: las *kalōn ergōn*, «las buenas obras». Un eco de esta dimensión pública del discipulado es evidente también en Mt 5,16; y el paralelismo que puede establecerse es innegable. Por ello, como dice Brox, el autor «recuerda la influencia que los cristianos ejercen con su conducta en los hombres y en sus relaciones con Dios.»⁵² Cosa que no puede afirmarse de la religión del Imperio, la cual no sólo degrada y deshumaniza, sino que también desfigura la imagen de Dios.

Ahora, a partir del v. 13 entra en juego la exposición de lo que se podría denominar una «ética política». Algo que no era extraño a la teología bíblica del NT, como lo evidencian los escritos de Rm 13,1-7 y Tt 3,1.⁵³ Curiosamente el primer verbo deja una pésima impresión, es más está formulado en imperativo: *Hypotagēte*, es decir, «sean sumisos», «sométanse». ¿Acaso Jesús no vino para que seamos libres, sí, servidores por amor, pero en libertad? ¿Cómo qué ahora nos vamos a someter y a actuar con sumisión, sobre todo ante las instancias humanas o civiles, cuando ya Pedro había dicho a las autoridades judías: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5, 29; Cfr. 4, 19)? Esta postura sería muy superficial. Ante esto hay que afirmar que el verbo *hypotassó* (ser sumiso, someterse) no es desconocido en el léxico neotestamentario. Lucas ya lo usaba para explicar la relación de Jesús con sus padres: «Vivía sumiso a ellos» (Lc 2,51). Incluso, en esta misma epístola de 1 P se utiliza para explicar las relaciones entre el varón y la mujer

⁵² Brox, *La primera carta de Pedro*, 157.

⁵³ Cfr. *Ibid.*, 159.

(3,7-9); y entre los jóvenes y los adultos (5,5). De manera que no se trata de un servilismo a las instituciones creadas por Roma, sino de una sumisión «en el sentido (...) de reconocimiento respetuoso, en consonancia con la realidad de la propia posición y los propios deberes.»⁵⁴ La vida pública, al igual que las relaciones conyugales e generacionales (Cfr. 3,7-9; 5,5), exige la comprensión del otro –en este caso de la estructura de la ciudad y del Imperio–, como renuncia a la autoafirmación prepotente y abusiva, y la opción por la humildad de Cristo, el cual en su Pasión y Muerte ya ha rechazado todo afán de poder.⁵⁵

Sin embargo, la sumisión a las instancias humanas tiene –para el creyente– una única motivación, una única razón: *dia ton Kyrion*, «a causa del Señor». « (...) por respeto a él, creador y dueño (...) las instituciones humanas siguen perteneciendo al orden de las criaturas, como indica la palabra *ktisis*.»⁵⁶ Pero el v. 15 vuelve a sacar a la luz la forma cómo los cristianos se acreditan en la esfera pública, esa esfera hostil y embustera: «ésta es la voluntad de Dios: que obrando el bien, cierren la boca a los ignorantes insensatos». El discípulo del Señor se legitima como ciudadano mediante un solo lenguaje, un código que no necesita interpretaciones religiosas, pues es entendible para cualquier caminante de la ciudad terrena: se legitima «obrando el bien», aunque esto le acarree sufrimiento (Cfr. 1 P 2,19-21). Y viceversa, también puede descalificarse el creyente que sufre no por el bien obrar, sino que sufre «por asesino o ladrón, por malhechor o por meterse en asuntos ajenos» (1 P 4,15). Aquí, como lo afirmábamos antes, queda corroborada la fuerza de la índole martirial de la conducta cristiana, como también puede quedar manifestada su mediocridad e hipocresía.

Llegados al v. 16 nos encontramos con la sorprendente conjugación de dos actitudes aparentemente irreconciliables: la sumisión y la libertad. El que es sumiso, ¿acaso no ha perdido su libertad? Y, el que actúa en libertad ¿no debería rechazar cualquier sometimiento? El N.T. utiliza el término griego *eleutheros* (y los derivados de esta raíz) para referirse a la libertad. Notemos que es el mismo vocablo que Mt 17,26 pone en labios de Jesús para argumentarle a Pedro que los ciudadanos del país –los judíos– están libres de

⁵⁴ Ibid., 160.

⁵⁵ Cfr. Ibid., 161.

⁵⁶ Cothenet, *Las cartas de Pedro*, 27.

pagar el impuesto del templo. También el que usa el evangelio de Juan: «conocerán la verdad y la verdad los habrá libres» (Cfr. 8,32.36). Incluso el que cita Pablo para destacar la condición de libertad de los hijos de Dios: «Para ser libres, nos ha liberado Cristo» (Ga 5,1). De manera que en la Primera de Pedro el deber de la sumisión [está] limitado por el deber de la libertad.⁵⁷ Obviamente, esta libertad no puede ser un pretexto para el desenfreno ético, algo tan típico de los escritos paulinos (Cfr. Ga 5,13). La observancia en la vida pública del discípulo llega hasta cuando su libertad de hijo de Dios y de seguidor de Jesús no se vea comprometida, evocando aquello de «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5,29; Cfr. 4,19). Porque por encima de todo, el cristiano es un *theou douloi*, un siervo de Dios.⁵⁸

Finalmente la perícopa termina con la enumeración de cuatro verbos en modo imperativo: «honren a todos, amen a los hermanos, teman a Dios, honren al emperador» (v. 17). El Pseudo Pedro manda honrar a todos pero el amor sólo lo exige a los hermanos. ¿Cómo puede ser esto? ¿Hay un olvido del precepto del Señor Jesús? No, antes bien «hay que suponer que la actitud de los cristianos ante el resto de los humanos difiere de la relación interna de los cristianos entre sí».⁵⁹ Asimismo, la preferencia del verbo honrar en relación al emperador; mientras que en la relación con Dios se opte por el temer (*phobeó*) no es inofensiva. De entrada, el escrito deja entrever que emperador y Dios no pueden ser puestos al mismo nivel en la conciencia del creyente. Por otra parte, el verbo temer es puesto por el evangelista Lucas en labios de María en el canto del Magníficat: «su misericordia es eterna con aquellos que le temen» (Lc 1,51); y en Hechos de los Apóstoles describe el respeto santo y justo de los hombres religiosos como el centurión Cornelio (Hch 10,2.22), los gentiles que quieren recibir el Evangelio (10,35), y el sentimiento de los judíos a quienes Pablo dirige su mensaje (10, 16.26). Ahora bien, el escrito atribuido a Pedro apóstol denota una superación y ruptura con la teología sapiencial del A.T. Pues, en Pr 24, 21 se halla esta afirmación: «Hijo mío, teme (*phobeo*) al Señor y al rey». Ambos son puestos en la misma

⁵⁷ Cfr. Brox, *La primera carta de Pedro*, 165.

⁵⁸ La frase «siervo de Cristo» es típicamente paulina y puede ser leída desde esta perspectiva. «El término δοῦλος (...) permite ver la dimensión de su entrega a Cristo, por la cual el centro de su vida no encuentra en Pablo, sino en la Persona y en la misión de Cristo. Con la expresión *siervo de Cristo Jesús* está diciendo que él se pertenece a Cristo: él es la única fuente de sus derechos y posibilidades, y quien unifica todo su ser», (Pongutá, *El Evangelio de Dios*, 23-24).

⁵⁹ Brox, *La primera carta de Pedro*, 166.

condición. En cambio, ahora las perspectivas han cambiado. El único digno de temor es Dios⁶⁰.

En resumen, esta densa perícopa de 1 P deja sentado algo: «los cristianos, liberados de todas las trabas por la fe, han de mostrarse capaces de hacer la “voluntad de Dios” incluso en las áreas de la vida social, es decir, de vivir cristianamente en público». Es la *public sphere* la palestra, el tubo de ensayo de la ética política de los seguidores de Cristo. Como concluye su exégesis Norbert Brox: «La exhortación “sed sumisos” persigue, pues, como objetivo que la conducta preconizada por 1 P no limite su influencia al ámbito privado ni al ámbito intraeclesial, sino que se deje sentir en la sociedad».⁶¹

4.3 Seguimiento como martirio. El testimonio de San Policarpo.

Las primeras comunidades cristianas acuñaron la metáfora de «cargar con la propia cruz» (Lc 9,23; Mc 8,34; Mt 16,24) como auténtica manifestación del discipulado, del seguimiento de Cristo. Esta expresión puesta en los labios del Jesús de los Evangelios brota, según Fitzmyer, de dos aspectos: del carácter mesiánico del Maestro de Galilea y del hecho histórico de su crucifixión. Aunque lo más probable es que el dicho del Nazareno haya sido en verdad: «carguen con mi yugo» (Mt 11,29). Pero más allá de la historicidad de la frase, queda claro que por el contexto en el que se formuló y la estructura del relato, «lo que se le exige al discípulo es una absoluta disponibilidad para ofrecer el testimonio supremo de la propia vida no sólo con el martirio, sino también en el enfrentamiento diario con la oposición y la hostilidad hacia la existencia cristiana.»⁶² Así lo dejan entrever las narraciones de Lucas y Marcos, en donde los seguidores son impelidos a no avergonzarse de Jesús y de sus palabras (Cfr. Lc 9,26; Mc 8,38). El dominico Schillebeeckx también

⁶⁰ « (...) el temor de Dios se puede comprender en un sentido bastante amplio y profundo, que lo identifique sin más con la religión. El Deuteronomio lo asocia ya en forma característica al amor de Dios, a la observancia de sus mandamientos, a su servicio (Dt 6,2.5.13), mientras que Is 11,2 ve en él uno de los frutos del Espíritu de Dios. (...) Por lo demás, en la auténtica vida de fe el temor se equilibra gracias a un sentimiento contrario: la confianza en Dios. Aun cuando Dios aparece a los hombres, no quiere aterrorizarlos. Los tranquiliza: « ¡No temas!» (Jue 6,23; Dan 10, 12; cf. Lc 1,13.309, frase que repite Cristo caminando sobre las aguas (Mc 6,50)). (Léon-Dufour, “Temor.”)

⁶¹ Brox, *La primera carta de Pedro*, 169.

⁶² Fitzmyer, *El evangelio según Lucas III*, 112-115.

comprende el *logion* «El que quiera ser mi discípulo, que reniegue de sí mismo, cargue con su cruz y me siga» desde una óptica idéntica: «la “adhesión histórica a Jesús” implica “estar a disposición del” reino de Dios y, por tanto, estar dispuesto *a padecer* al servicio de este reino de Dios y por causa de él. (...) Es una invitación a estar dispuestos a entregar la vida por la causa de Dios, al martirio»⁶³. Los Hechos de los Apóstoles nos narran, precisamente, el martirio de Esteban, el prototipo de los testigos del cristianismo en derramar su sangre por Jesús (Hch 6,8 – 8,1).

Podemos decir, pues, que con la persecución desatada en Jerusalén en tiempos de la Iglesia Apostólica (Cfr. Hch 8,1-3) se irá gestando un nuevo paradigma de seguimiento de Jesús, paradigma que tendrá como impronta esencial la confesión pública y existencial de su Nombre, la renuncia de la propia vida y la participación y la comunión con el destino del Maestro: el martirio. Ciertamente, esta gestación del discipulado como martirio alcanzará su cenit cuando el cristianismo entre en confrontación directa con el Imperio Romano. Por eso, el *martyrion* (testimonio) será «propuesto y desarrollado por muchos escritores de los tres primeros siglos como el ideal cristiano de fidelidad al evangelio, la cumbre de la coherencia cristiana. Hasta el punto que la vida cristiana era vista como una preparación y como un adelanto de este final.»⁶⁴ Naturalmente, los mártires de los orígenes y de todos los tiempos no buscaron el sufrimiento por el sufrimiento mismo; sino que han sido conscientes de que todo bautizado «debe contar con que el testimonio que tiene que dar se convierta en escándalo, no sea aceptado, y que, entonces, sea puesto en la situación de testigo, en la situación de Cristo sufriente.»⁶⁵

A este propósito es un muy sugestivo el relato de los Padres Apostólicos que narra el heroico martirio de San Policarpo. En presencia del procónsul que lo insta a renegar de su fe, a gritar « ¡mueran los ateos! » o maldecir el nombre de Cristo para granjear su libertad, éste es el valiente testimonio del mártir:

-Ochenta y seis años hace que le sirvo y ningún daño he recibido de Él; ¿cómo puedo maldecir de mi Rey, que me ha salvado? (...)

⁶³ Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 207.

⁶⁴ Vidal, “Ser cristiano en una sociedad ‘oficialmente’ no cristiana.”

⁶⁵ Benedicto XVI, *Luz del mundo*, 22.

Si tienes por punto de honor hacerme jurar por el genio, como tú dices, del César, y finges ignorar quién soy yo, óyelo con toda claridad: Yo soy cristiano. Y si tienes interés en saber en qué consiste el cristianismo, dame un día de tregua y escúchame. (...)
A ti te considero digno de escuchar mi explicación, pues nosotros profesamos una doctrina que nos manda tributar el honor debido a los magistrados y autoridades, que están establecidas por Dios, mientras ello no vaya en detrimento de nuestra conciencia (...).⁶⁶

Este dilema moral entre sumisión a Dios o sumisión a la autoridad civil o teocrática no ha sido ni es nuevo en la Historia del cristianismo. Basta echar una mirada a la Iglesia de Jerusalén. Pedro arguye en dos ocasiones ante los jefes de Israel: « ¿Les parece justo delante de Dios que les obedezcamos a ustedes antes que a Él?» (Hch 4,19) «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (5,29). Sí, a lo largo de su devenir histórico el seguimiento de Cristo ha implicado una valiente opción de la conciencia moral por parte del discípulo y una entrega de la propia vida. Los primeros papas; o santos de la talla de Tomás Moro, Edith Stein, Maximiliano Kolbe y muchos otros son un preclaro ejemplo de que el discípulo debe estar siempre dispuesto a afrontar ante la autoridad el *odium fidei*, el *odium justitiae* o el *odium charitatis*. Un conflicto que sólo puede ser asumido por una conciencia cristiana unificada y madura, la cual sabe conceder la primacía y el absoluto al Reino de Dios y al Dios del Reino, por encima de los derechos, prepotencias o consensos del Estado.

4.4 Seguimiento como compromiso activo en el mundo y en la vida pública. Los aportes de Juan XXIII y el Vaticano II.

El siglo XX conoció los inclementes flagelos causados por las dos grandes guerras mundiales. Pero al mismo tiempo, fue testigo de un progreso científico, tecnológico y profesional que ya no tendría marcha atrás. En esta explosión de la técnica y del dominio del hombre sobre la naturaleza, el *homo faber* pareció consolidarse como el prototipo de todo hombre y mujer. Es más, el hombre moderno parece definirse por la actividad que realiza en el mundo.

⁶⁶ Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, 679.

A su vez, el año 1948 la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó la «Declaración Universal de los Derechos Humanos». El artículo 18 sancionaba el derecho a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa, e incluso legitimaba la libertad de manifestar la religión individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.⁶⁷ Por otra parte, el artículo 21 refrendaba los derechos civiles y políticos de los ciudadanos, los cuales quedaban expeditos para participar no solamente en el gobierno de su país, sino también acceder a las funciones públicas del mismo.⁶⁸

El papa Juan XXIII y los padres conciliares del Vaticano II supieron captar muy bien estos signos de los tiempos. El Pontífice publicaba el 11 de abril de 1963 su encíclica *Pacem in terris* y con ella preparaba el próximo esquema de la Iglesia-mundo, y desde entonces la *Gaudium et Spes* llevaría su sello.⁶⁹ Escribía así el papa Roncalli: «Entre los derechos del hombre se debe enumerar también el de poder venerar a Dios, según la recta norma de su conciencia, y profesar la religión en privado y en público.»⁷⁰ Y refiriéndose al derecho de intervenir en la vida pública: «Añádase a lo dicho que con la dignidad de la persona humana concuerda el derecho a tomar parte activa en la vida pública y contribuir al bien común.»⁷¹ Sin embargo, estas palabras magistrales que ya sacaban del intimismo y de la sacristía a los discípulos de Jesucristo para plantarlos en el corazón del mundo, de la historia humana, de la ciudad terrena... serían reforzadas en el mismo documento al tratar en el capítulo V las «Normas para la acción temporal del cristiano». Continuaba así el recordado «Papa Bueno»:

(...) exhortamos de nuevo a nuestros hijos a participar activamente en la vida pública y colaborar en el progreso del bien común de todo el género humano y de su propia nación. Iluminados por la luz de la fe cristiana y guiados por la caridad, deben procurar con no menor esfuerzo que las instituciones de carácter económico, social, cultural o político, lejos de crear a los hombres obstáculos, les presten ayuda positiva para su personal perfeccionamiento, así en el orden natural como en el sobrenatural.⁷²

⁶⁷ Cfr. ONU. “Declaración Universal de Derechos Humanos.”, 18.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, 21.

⁶⁹ Cfr. Schillebeeckx, *La Iglesia de Cristo*, 94-101.

⁷⁰ Juan XXIII, “Carta encíclica *Pacem in terris*.”, 14.

⁷¹ *Ibid.*, 26.

⁷² *Ibid.*, 146.

Pero, se interrogaba el mismo Papa: ¿cómo imbuir la vida pública de una nación con la levadura del Evangelio de Cristo? Y el mismo se respondía que era forzosa la penetración de los creyentes en las instituciones de la vida pública y su actuación eficaz dentro de ellas. Sin embargo, era consciente de que el solo espíritu cristiano no era suficiente. Hacía falta competencia científica, técnica y profesional. Y sin embargo, todo esto no bastaba. La anhelada conjugación de «las realidades científicas, técnicas y profesionales con los bienes superiores del espíritu» no se estaba dando en la práctica y en la vida diaria de los discípulos de Jesús, de los hijos de la Iglesia. Pero detrás del «debilitamiento del estímulo y de la inspiración cristiana» en las instituciones civiles, el obispo de Roma identificaba un drama aún peor: «la incoherencia entre su fe y su conducta», drama que hacía indispensable el restablecimiento de aquella «unidad de pensamiento y de voluntad, de tal forma que su acción quede animada al mismo tiempo por la luz de la fe y el impulso de la caridad.»⁷³

El Concilio no hizo sino ratificar el magisterio de quien fuera su gran artífice. Reconoció la compatibilidad entre actividad humana y colaboración al plan divino de la salvación. Aseveró además que el seguimiento de Jesús «lejos de apartar a los hombres de la edificación del mundo, o hacerles despreocuparse del bien ajeno, les impone el deber de hacerlo con una más estrecha obligación». Basado en el principio de la Encarnación, confesó la presencia operante de Cristo en todas «las generosas aspiraciones con que la familia de los hombres intenta hacer más humana su propia vida». Finalmente, aclaró la tensión escatológica que debe existir entre la intensa, evolutiva y grandiosa actividad humana y la llegada definitiva del Reino: «Aquí, en la tierra, existe ya el Reino, aunque entre misterios; mas cuando venga el Señor, llegará a su consumación perfecta».⁷⁴

Como se puede constatar, este último paradigma armonizó casi espléndidamente seguimiento de Cristo y actividad de los cristianos en el mundo. Impensable que sustrajera de la *sequela Iesu* este elemento tan trascendental en las sociedades industriales y tecnológicas. Sin embargo, en el trasfondo de todo está la feliz superación de una milenaria disociación típica de las religiones: lo sacro y lo profano, lo sagrado y lo mundano. Durante

⁷³ Cfr. *Ibid.*, 147-151.

⁷⁴ Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, 33-39.

muchos siglos las confesiones religiosas encerraron a Dios en los lugares de culto: los templos, los altares. Con la Encarnación del Hijo de Dios, todo dio un giro. Jesús, «el Santo» muere y entrega su vida a las afueras de Jerusalén, la ciudad santa. La cruz en la que Él consume su oblación está plantada en el profano Gólgota, no el sacro Templo. Sí, con Cristo llegan los tiempos definitivos en los que no hace falta santuario alguno, «porque el Señor, Dios todopoderoso, y el Cordero, es su santuario» (Ap 21, 22). Así pues, «en virtud de su orientación escatológica que al principio fue unilateral, el cristianismo –anticipando el fin de los tiempos- no hizo distinción entre lo secular y lo “sacral”». De aquí su atención no tanto hacia la *Ecclesia* como hacia el Reino, hacia la construcción de la ciudad terrena y su actividad incesante en el mundo. «En Cristo se puede ahora decir “amén” a lo secular que puede realizarse como culto», un verdadero amén a la creativa, intensa y desbordante actividad humana y a la participación coherente de los discípulos en la vida pública.⁷⁵

4.5 Seguimiento como responsabilidad histórica y política. La teología de Metz y Moltmann.

Después del Concilio Vaticano II maduró una corriente teológica llamada «Teología Política». Sus grandes exponentes han sido Johann Baptist Metz –en el seno de la Iglesia Católica- y Jürgen Moltmann –en el ámbito de la Iglesia protestante. Ambos pensadores coinciden en que el seguimiento de Cristo, la misión de la Iglesia y la teología no pueden quedarse en un ámbito exclusivamente privado, sino que así como la cruz del mismo Jesús de Nazaret fue plantada en un lugar público, en las afueras de «lo sagrado», lejos del Templo de Jerusalén; así también el cristianismo debe situarse en el espacio público y no el recinto de lo sacral, cultural o íntimo. Además, convergen en que la dimensión política de la *sequela Iesu* hunde sus raíces en una teología de la esperanza.

Por un lado, Metz, -en principio- recurre a la «apología» en perspectiva bíblica. Este término propio del lenguaje jurídico fue tomado por la teología del Nuevo Testamento y se usó para expresar cómo el discípulo tenía que responder y justificar públicamente su fe y su esperanza cristiana. Esto le dio pie para llamar a la apología «seguimiento». Pero además

⁷⁵ Cfr. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre*, 106-111.

del recurso a esta categoría, el católico alemán defendió siempre un «primado de la praxis», primado que hunde sus raíces en la Cristología, porque «Cristo siempre debe ser pensado de modo que nunca sea solamente “pensado”». Esto lo llevó a reconocer que el gran problema de la hermenéutica fundamental de la teología residía en las relaciones entre «comprensión de la fe y praxis social». Sin embargo, fe y praxis social necesitaban un presupuesto: concebir la existencia como un verdadero problema político y reconocer en cada ser humano –no un objeto pasivo o abstracto- sino un sujeto que en su relación con Dios y en el seguimiento de Cristo es dignificado, invitado a levantar la cabeza y a luchar por su liberación. De aquí la crítica honesta a la teología transcendental de su maestro Rahner y su férrea oposición a la antítesis «sujeto» e «historia y sociedad», como si los asuntos del Evangelio y del Reino acogido por cada creyente estuvieran aislados o desconectados del mundo.⁷⁶ Incluso acuñó una densa expresión: la doble e inseparable dimensión místico-política del seguimiento (*Zur Mystik und Politik der Nachfolge*), para dejar bien claro que la *sequela Christi* no puede reducirse a un mero horizonte de actuación sociopolítica ni tampoco a una espiritualidad privada e intimista, típica de la religión burguesa.⁷⁷

Por otro lado, Moltmann siguió la brecha abierta por su compatriota pero la enriqueció con la teología protestante. Para él tampoco «existe una iglesia apolítica, ni en la historia ni en el reino de Dios». Por eso el gran interés de la Teología Política no es otro que el de «cristianizar el compromiso político de los cristianos», apuntando –como Metz- a una única raíz: «la ortodoxia de la fe» que desemboca en «la orto-praxis del seguimiento de Cristo.»⁷⁸ Un fundamento de la actuación socio-política de la teología y del discipulado cristiano está –como hemos afirmado anteriormente- en la *Theologia crucis* de Lutero, que Moltmann explica en estos términos:

La salvación, de la que la fe toma posesión en la esperanza, no es privada, sino pública, no es exclusivamente psíquica, sino también física, no es puramente religiosa, sino también política. No podemos compartimentarla en dos reinos. Tendrá que captar en todos los ámbitos de la vida la figura de la cruz de este Salvador y de su salvación.⁷⁹

⁷⁶ Cfr. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 17-27, 62-95.

⁷⁷ Cfr. Metz, *Las órdenes religiosas*, 54-55.

⁷⁸ Moltmann, *Teología política*, 104.

⁷⁹ *Ibid.*, 109.

Todo esto ya había sido proclamado en el 1530 por la Confesión de Augsburgo redactada por el teólogo Melanchthon, en el artículo XVI que trata de los asuntos públicos.

Respecto al Estado y al gobierno civil se enseña que toda autoridad en el mundo, todo gobierno y las leyes fueron creadas e instituidas por Dios para el buen orden. Se enseña que los Cristianos, sin incurrir en pecado, pueden tomar parte en el gobierno y en el oficio de príncipes y jueces; asimismo, decidir y sentenciar según las leyes imperiales y otras leyes vigentes, castigar con la espada a los malhechores, tomar parte en guerras justas, prestar servicio militar, comprar y vender, prestar juramento cuando se exija, tener propiedad, contraer matrimonio, etc.

Al respecto se condena a los Anabaptistas, que enseñan que ninguna de las cosas susodichas es cristiana.

Se condena también a aquellos que enseñan que la perfección Cristiana consiste en abandonar corporalmente casa y hogar, esposa e hijos y prescindir de las cosas ya mencionadas. Al contrario, la verdadera perfección consiste sólo en genuino temor a Dios y auténtica fe en él. El Evangelio no enseña una justicia externa ni temporal, sino un ser y justicia interiores y eternos del corazón. El Evangelio no destruye el gobierno secular, el estado y el matrimonio. Al contrario, su intento es que todo esto se considere como verdadero orden divino y que cada uno, de acuerdo con su vocación, manifieste en estos estados el amor cristiano y verdaderas obras buenas. Por consiguiente, los Cristianos están obligados a someterse a la autoridad civil y obedecer sus mandamientos y leyes en todo lo que pueda hacerse sin pecado. Pero si el mandato de la autoridad civil no puede acatarse sin pecado, se debe obedecer a Dios antes que a los hombres. Hechos 5: 29.⁸⁰

4.6 Discípulos y misioneros en la vida pública, el reto relanzado por Aparecida.

La sensibilidad de la Iglesia Latinoamericana y Caribeña para llevar la luz y la sal del Evangelio a la arena pública no es algo reciente.⁸¹ La preocupación por formar seguidores del Señor Jesús que no hagan rupturas entre la fe y sus responsabilidades ciudadanas, tampoco lo es. Por todo ello, la V Conferencia del CELAM –Aparecida- no quiso perder esta impronta de los concilios del continente y en concomitancia con la petición del papa Benedicto XVI⁸², se tomó muy en serio la tarea de «formar las conciencias» y «educar en

⁸⁰ Iglesia Evangélica Luterana. “La Confesión de Augsburgo.”, XVI.

⁸¹ Cfr. Tema desarrollado en el 2.3 La plaga de la dicotomía seguimiento de Cristo y esfera pública en la Iglesia Latinoamericana,

⁸² El pontífice desarrollará magistralmente esta dimensión pública de la fe y de la caridad en su última y tercera encíclica *Caritas in veritate*. En ella habla de cómo la caridad ha sufrido y sufre desviaciones y pérdidas de sentido que la han vuelto irrelevante –sobre todo en el ámbito político- (Cfr. Benedicto XVI, “Carta encíclica *Caritas in Veritate*”, 2). También denuncia cómo una caridad exenta de verdad priva a la praxis cristiana de contenidos relacionales y sociales, algo impensable para el pensamiento cristiano, ya que ésta debe reflejar simultáneamente la dimensión personal y pública de la fe (Ibid., 4). En esta misma línea, confirma que la Doctrina Social de la Iglesia es, ante todo, «*caritas in veritate in re sociale*», o sea, «anuncio de la verdad del amor de Cristo en la sociedad» (Ibid., 5). Finalmente, habla –en forma inédita- de la vía política de la caridad: «Todo cristiano está llamado a esta caridad, según su vocación y sus posibilidades de

las virtudes políticas» a fin de subsanar «la notable ausencia, en el ámbito político (...) de voces e iniciativas de líderes católicos de fuerte personalidad y de vocación abnegada, que sean coherentes con sus convicciones éticas y religiosas». Todo esto, decíamos, con un único cometido: llevar la Buena Noticia del Señor Jesús a la vida pública, cultural, económica y política.⁸³

Como punto de partida, Aparecida quiere operar un cambio de paradigma. Sólo mediante este cambio acerca de la manera de concebir el discipulado y la misión, será posible un cambio de escenario de los mismos. Por esta razón, es de vital trascendencia la sección 7.1.2: Variadas dimensiones de la vida en Cristo. Los pastores y laicos del continente la tienen clara: «La vida nueva de Jesucristo toca al ser humano entero y desarrolla en plenitud la existencia humana “en su dimensión personal, familiar, social y cultural”»⁸⁴. No se puede concebir una oferta de vida en Cristo «sin un dinamismo de liberación integral, de humanización, de reconciliación y de inserción social»⁸⁵. Y es que en la teoría y en la práctica de muchos creyentes, la vida en Cristo ha sido y sigue siendo una cuestión individual e intimista, una cuestión del espíritu y del corazón que no puede ni debe permear la multidimensionalidad de la existencia humana, como si Jesús hubiera reservado su mensaje «para el alma», cuando en realidad estaba dirigido al «alma de la sociedad y de la historia».

Llevado a cabo este cambio de paradigma por el cual queda claro que la *sequela Iesu* y la vida en Él abarcan todas las dimensiones del ser humano, Aparecida relanza la vivencia audaz del discipulado y de la misión «en los centros de decisión», ahí «donde tradicionalmente se hace cultura y en los nuevos areópagos», y, especialmente, «en la vida pública»⁸⁶.

incidir en la *pólis*. Ésta es la vía institucional –también política, podríamos decir– de la caridad, no menos cualificada e incisiva de lo que pueda ser la caridad que encuentra directamente al prójimo fuera de las mediaciones institucionales de la *pólis*» (Ibid., 7).

⁸³ Cfr. Benedicto XVI, “Discurso Inaugural con ocasión de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe en Aparecida”, 4.

⁸⁴ CELAM, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe. Aparecida*, 356.

⁸⁵ Ibid., 359.

⁸⁶ Ibid., 10.4 y 10.5

Así pues, es capital la evangelización de la cultura. Esto no tiene que entenderse como un abandono de la opción preferencial por los pobres ni como un olvido del compromiso con la realidad. Más bien, es signo de la caridad samaritana del mismo Cristo que no deja por fuera de su radio evangelizador a nada ni a nadie. Por ello, la tarea de formar a las personas que están en los lugares en donde se toman las decisiones que afectan considerablemente la historia -¡Y el Reino y la fe tienen que ver con la historia!- es primordial. Es un deber de la Iglesia del continente «la evangelización de empresarios, políticos y formadores de opinión, el mundo del trabajo, dirigentes sindicales, cooperativos y comunitarios»⁸⁷.

En sintonía con el compromiso de evangelizar la cultura, aparece el tema de los discípulos y misioneros en la vida pública. Es un imperativo categórico, como lo decíamos al inicio de esta sección, que los seguidores y apóstoles de Cristo irradian con la luz del Evangelio todos los ámbitos de la vida social. Si muchas de las estructuras actuales generan pobreza y exclusión, ¿no se debe, acaso, en parte a que muchos cristianos con responsabilidades políticas, económicas y culturales no son fieles a sus compromisos evangélicos?⁸⁸ Esto nos pone en diálogo con el tema del laicismo. Evidentemente, éste no tiene en la Iglesia del continente la voracidad y el alcance con el que ha erosionado la cristiandad europea, sin embargo no nos es del todo ajeno. Dice textualmente el magisterio de Aparecida:

Sea un viejo laicismo exacerbado, sea un relativismo ético que se propone como fundamento de la democracia, animan a fuertes poderes que pretenden rechazar toda presencia y contribución de la Iglesia en la vida pública de las naciones, y la presionan para que se repliegue en los templos y sus servicios “religiosos”. Consciente de la distinción entre comunidad política y comunidad religiosa, base de sana laicidad, la Iglesia no cesará de preocuparse por el bien común de los pueblos y, en especial, por la defensa de principios éticos no negociables porque están arraigados en la naturaleza humana.⁸⁹

La lamentable constatación de Aparecida es que la fe y los valores evangélicos – especialmente los valores sociales y políticos- de muchos cristianos sí se han quedado empolvados en la “esfera sagrada”, en la sacristía. Muchos católicos se confiesan como tales pero únicamente «del atrio para adentro»⁹⁰. No son capaces ni han sido educados para cruzar los umbrales de los templos y llevar la riqueza de la Buena Nueva de Jesús, cual

⁸⁷ Ibid., 491-492.

⁸⁸ Ibid., 501.

⁸⁹ Ibid., 504.

⁹⁰ Frase textual de Pedro Sandoval, Coordinador del Servicio Inspectorial de Oratorios de la Inspectoría Salesiana San Pedro Claver (COB), Bogotá.

fermento en la masa «para construir una ciudad temporal que esté de acuerdo con el proyecto de Dios»⁹¹. Una lectura sesgada, errónea y reductiva de la aspiración a los bienes celestes a los que exhorta San Pablo (Cfr. Col 3, 1-4), es la responsable de que no pocos bautizados piensen que el seguimiento de Cristo está enemistado con la construcción de la ciudad temporal y con todo lo terrenal.

En conclusión, se hace acuciante la formación de discípulos y misioneros que manifiesten su vida cristiana en las virtudes sociales y políticas, en el corazón de la esfera pública. Esto demanda una disciplinada integridad moral y, por consiguiente, la educación de la conciencia⁹², la cual garantizará que no haya «divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos», «uno de los más graves errores de nuestra época»⁹³, a consideración del Concilio Vaticano II.

⁹¹ CELAM, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe. Aparecida*, 505.

⁹² La aplicación moral de este trabajo de investigación se trata en el capítulo 5.

⁹³ Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, 43.

5. La pertinencia de lo religioso a la esfera pública. Aportes desde las ciencias filosóficas.

5.1 La crítica de Hannah Arendt al cristianismo y la recuperación de la esfera pública como escenario privilegiado de la acción humana.

Basada en la convicción de que la acción humana es la actividad que más define al ser humano –obviamente, luego del pensamiento–; y de que es –sobre todo– en la esfera pública o política donde se manifiesta de forma privilegiada el actuar del hombre, la filósofa alemana realiza una dura crítica al cristianismo, o mejor dicho, a cierto tipo de cristianismo. Es un enjuiciamiento a este infeliz estilo de profesar la fe cristiana, el cual ha dado demasiado importancia a la *vita contemplativa* en detrimento de la *vita activa*, y que también ha opuesto de manera radical Evangelio y esfera pública, relegando la Buena Noticia de Jesús de Nazaret a la vida privada, como si el camino inaugurado por Cristo estuviera enemistado con todo lo concerniente a la vida política⁹⁴ y sus respectivos deberes y roles ciudadanos.

5.1.1 *Vita activa*, esfera pública y esfera privada

En primer lugar, por *vita activa* debe entenderse tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Mientras la primera alude a la actividad biológica y natural del ser humano; y la segunda se refiere a la actividad artificial o al mundo de las cosas que el hombre crea; la tercera –la acción– «corresponde a la condición humana de pluralidad», es decir, al hecho de estar entre los hombres, o como decían los romanos: «*inter homines esse*»⁹⁵.

Sin embargo, para la pensadora de raíces judías, la acción humana como tal alcanza su máxima expresión en la actividad política; de manera que la principal característica del

⁹⁴ La comprensión de «vida política» que aquí presentamos alude a la más genuina intuición aristotélica. La vida de la *polis*, es decir, la participación activa de los ciudadanos en todo lo concerniente a la gestión de la ciudad, y no a la estricta función gubernamental.

⁹⁵ Arendt, *La condición humana*, 35.

politikos (o sea del habitante de la *polis*, del ciudadano) es actuar⁹⁶. Arendt se remonta así hasta el pensamiento aristotélico, el cual conocía junto a la vida del disfrute y junto a la vida del filósofo: «la vida dedicada a los asuntos de la *polis*», «el reino de los asuntos humanos»⁹⁷. Es más, con la llegada de las ciudades-estado en la península helénica, el *bios politikos* (la vida política) llegó a significar, por así decirlo, una especie de segunda vida del ciudadano. Por un lado estaba la vida de la esfera privada –dedicada a la casa, a la familia– y, por otro, estaba esta *bios politikos* que tenía dos actividades específicas e irrenunciables: la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), ambos en profunda unidad. Lamentablemente, en «la experiencia de la *polis*, la acción y el discurso se separaron y cada vez se hicieron más independientes.»⁹⁸

En segundo lugar, está la noción de esfera pública. Lo público, afirma Hannah Arendt, denota dos realidades muy emparentadas entre sí. Puede ser «todo lo que (...) puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible»⁹⁹; pero también significa «el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él»¹⁰⁰. Todo esto es, naturalmente, contrario a la esfera privada, es decir, aquel espacio donde se está privado de ser visto y oído por los demás; ese espacio donde «el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera. Cualquier cosa que realiza carece de significado y de consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los demás.»¹⁰¹

5.1.2 La crítica a un cristianismo enemigo de la participación en la esfera pública¹⁰².

Sobre la base de las categorías expuestas anteriormente, Arendt esboza una dura crítica del cristianismo. Ante todo, le echa en cara su preferencia por la *vita contemplativa* y su

⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, 36.

⁹⁷ Cfr. *Ibid.*, 39.

⁹⁸ *Ibid.*, 53.

⁹⁹ *Ibid.*, 71.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 73.

¹⁰¹ *Ibid.*, 78.

¹⁰² Muchas de las críticas de Arendt que, en el fondo, no son de Arendt, pero dada la relevancia de su filosofía en el mundo contemporáneo las citamos aquí, han sido ya rebatidas por el Magisterio de la Iglesia y por la teología –como se deja ver en este trabajo–. No obstante, siguen siendo válidas para sacudir la espiritualidad intimista y pasiva de tantos bautizados.

menosprecio por la acción. Del mismo modo, le reprocha el haber concentrado toda la atención de los ciudadanos en el «más allá» y el haber confinado la religión a la vida privada; con la consecuente despreocupación por los asuntos del «más acá», de la *polis* y de la esfera pública.

Desarrollemos, pues, la primera crítica, la parcialidad del cristianismo por la contemplación antes que por la acción. Primeramente, Arendt es conocedora de aquella célebre frase de Tomás de Aquino: «la vida contemplativa es simplemente mejor que la vida de acción»¹⁰³. Ella, la abanderada de «la acción humana», no puede sino sentir repulsa por dicho proverbio que ha marcado no sólo la cristiandad sino también la historia de Occidente. Como buena heredera de la cultura judía dice «que esta convicción apenas puede hallarse en la predicación de Jesús», y que la «única actividad que [Él] (...) recomienda en su predicación es la acción»¹⁰⁴. Sin embargo, los seguidores de Cristo no parecen haberle dado a la *actio* el puesto que su fundador le concedió¹⁰⁵. Una de las causas, asevera la pensadora, es que «El cristianismo, con su creencia en el más allá, cuya gloria se anuncia en el deleite de la contemplación, confiere sanción religiosa al degradamiento de la *vita activa* a una posición derivada, secundaria»¹⁰⁶. Y sabemos el peso que han tenido en otros tiempos los argumentos religiosos para condicionar y determinar la organización y las mentalidades de las sociedades.

En segundo lugar, la reprobación que la filósofa alemana hace de la hostilidad del cristianismo con todo lo relacionado con la esfera pública, tiene bastante consistencia. El punto de partida de todo esto, para ella, es la contaminación que ha sufrido el camino iniciado por Cristo por parte del pensamiento griego. De manera que la actitud cristiana de liberarse de la complicación de los asuntos mundanos halla su origen «en la filosofía

¹⁰³ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica II-II*, Qu.182 a.2.

¹⁰⁴ Arendt, *La condición humana*, 335.

¹⁰⁵ Es curioso, pero Jesús de Nazaret, el iniciador del cristianismo, también compartió en todo la condición humana, excepto en el pecado (Heb 4, 15). Los evangelios testifican que en él se dio plenamente la actividad biológica, o sea, la labor propia de la naturaleza humana («Y Jesús iba creciendo en estatura...», Lc 2, 52); la actividad artificial o el trabajo («¿No es éste el *tekton* [el artesano]», Mc 6, 3); y, finalmente, la acción de estar entre los hombres («La Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros», Jn 1, 14). ¿Pueden sus seguidores sustraerse de estas actividades básicas de la condición humana, las cuales incluso fueron compartidas por su Maestro y Salvador?

¹⁰⁶ Arendt, *La condición humana*, 41.

apolitia de la antigüedad»¹⁰⁷. Sin embargo, la influencia helenista no es la única responsable del desdén cristiano por lo político. Arendt atribuye esta repulsa a una incorrecta intelección de la escatología cristiana. Por esta razón, «la “buena nueva” cristiana sobre la inmortalidad de la vida humana individual invirtió la antigua relación entre el hombre y el mundo». Porque si antes, los esfuerzos de los hombres y de las mujeres estaban concentrados –erróneamente- en la búsqueda de la inmortalidad de la ciudad terrestre; con el surgimiento del cristianismo y la caída de Roma, estos esfuerzos se trasladaron hacia la ciudad celeste y se ofreció «una esperanza más allá de la esperanza». «Dicha inversión fue desastrosa para la estima y la dignidad de la política», pues los asuntos de la *polis* pasaron a tener muy poca estima, no sólo en el seno de los seguidores de Jesús sino también en toda la sociedad que ya comenzaba a respirar los primeros aires de la cristiandad¹⁰⁸.

Pero todo no termina aquí. Bien se puede sumar a lo antes dicho, la estela señalada por Tertuliano, un padre de la Iglesia de mucha ascendencia en la teología católica, quien dijo: «*nec ulla magis res aliena quam publica* (“ninguna materia nos es más ajena que la pública”)¹⁰⁹. Es evidente que quien lee esta frase no puede sino decir con Arendt que el teólogo latino fundó el «famoso antagonismo entre el primer cristianismo y la *res publica*», y que sigue siendo «una consecuencia de las tempranas expectativas escatológicas»¹¹⁰. Sin embargo, las razones de la enemistad entre fe cristiana y esfera pública se prolongan. Arendt –que ciertamente no es teóloga y menos biblista- ve en uno de los proverbios del Sermón de la Montaña las raíces de esta enemistad. Jesús dijo: «que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha» (Mt 6, 3). Según esto, «la bondad sólo existe cuando no es percibida». En consecuencia, se entiende que algunos de los primeros cristianos llevaran una vida lo más alejada posible de la esfera pública, para que sus buenas acciones no quedaran demeritadas¹¹¹.

¹⁰⁷ Ibid., 335.

¹⁰⁸ Ibid., 332.

¹⁰⁹ Arendt, *La condición humana*, 88.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Ibid., 89.

Finalmente, Arendt cita a Nicolás Maquiavelo: «o la esfera pública corrompía al cuerpo religioso y por lo tanto también se corrompía, o el cuerpo religioso no se corrompía y destruía por completo a la esfera pública»¹¹². Lo que quiere decir el autor de *El Príncipe* es una sola cosa: religión y participación en la esfera pública son incompatibles.

En síntesis, toda esta crítica en vez de atemorizar y de convencer a los seguidores de Cristo de que es preferible optar por la vida contemplativa antes que por la vida activa, y de que el único escenario de acción del cristianismo es la esfera privada; debe espolear a los bautizados a reconocer lo que Arendt misma dice: «hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para que puedan existir»¹¹³. Los discípulos y misioneros no pueden olvidar que estas palabras suenan muy idénticas a la de su Maestro:

Ustedes son la luz del mundo. No se puede ocultar una ciudad situada en la cima de una montaña. Tampoco se enciende una lámpara de aceite para cubrirla con una vasija de barro; sino que se pone sobre el candelabro, para que alumbre a todos los que están en la casa. Brille su luz delante de los hombres de modo que, al ver sus buenas obras, den gloria a su Padre que está en los cielos (Mt 5, 14-16)

De manera que la misma filosofía política de Arendt nos sirve de base para decir: Sí, hay cosas que requieren ocultarse –como la vida íntima de la que tanto se aprovechan los medios de comunicación con fines consumistas-, pero hay cosas –como el Evangelio de Jesús de Nazaret- que por ser un derecho de todo el mundo necesita exhibirse públicamente, no sólo para existir, sino para ir transformando las lógicas de este mundo en las lógicas del Reino de Dios: «reino de la verdad y de la vida, el reino de la santidad y de la gracia, el reino de la justicia, el amor y la paz»¹¹⁴, y yo considero que la esfera pública sí necesita de los valores de este reino, hoy más que nunca.

5.2 Jürgen Habermas y el renovado poder de la religión en la esfera pública

Para nadie es novedad que se viene presentando «una extendida recuperación del interés por la relevancia pública de la religión» (Eduardo Mendieta). Este auge viene derribando

¹¹² Ibid., 92.

¹¹³ Ibid., 88.

¹¹⁴ Misal Romano, *Prefacio: Jesucristo, rey del universo*, 1022.

mitos y opiniones tradicionalistas (¡La religión no tiene por qué meterse en política!, ¡La religión es pura creencia!) Por ello, el punto de partida es reconocer que «la religión no es ni meramente privada ni puramente irracional»¹¹⁵. Al decir que no es «meramente privada», se le reconoce a toda confesión religiosa su capacidad para inserirse en la vida pública y en los espacios de participación de la sociedad civil. Al afirmar que no es «puramente irracional», se admite que el discurso religioso tiene su propia racionalidad y es pertinente a la vida de los hombres y mujeres, seres racionales.

A este respecto, uno de los que desde hace unos años lucha por reivindicar el rol público de la religión es el filósofo alemán Jürgen Habermas. Aunque se le criticó el olvido de ésta y sus prejuicios antirreligiosos en la primera edición de su libro «Historia y crítica de la opinión pública», él ha operado un giro en su concepción acerca del papel de la religión en la sociedad civil. Así pues, -apoyado en la teoría J. Rawls- considera que todo Estado liberal –declarado, incluso, constitucionalmente aconfesional, o sea, laico- debe abrir a las comunidades religiosas «la posibilidad de, a través del espacio público-político, ejercer sus influencias sobre la sociedad en conjunto»¹¹⁶. Es más, dice que «los ciudadanos secularizados, cuando se presentan y actúan en su papel de ciudadanos, ni pueden negar en principio a las cosmovisiones religiosas un potencial de verdad, ni tampoco pueden discutir a sus conciudadanos creyentes el derecho a hacer contribuciones en su lenguaje religioso a las discusiones públicas», pero lo ideal sería la traducción de dichas aportaciones a un lenguaje secular apropiado.¹¹⁷

Desde esta perspectiva, Habermas considera, hoy más que nunca, que la religión tiene plena cabida en la esfera pública. Para ello, los ciudadanos creyentes tienen que luchar, en primer lugar, con la tentación de refugiarse en sus intereses privados a los que les empujan los actuales imperativos económicos.¹¹⁸ Un segundo punto es la diferenciación entre Estado y Sociedad en el proceso de secularización. Lo que se ha secularizado es el primero, la segunda sigue rigiéndose en buena parte por convicciones religiosas de distinta índole (sin

¹¹⁵ Mendieta, *El poder de la religión en la esfera pública*, 11.

¹¹⁶ Cfr. Habermas, *Entre razón y religión*, 31.

¹¹⁷ *Ibid.*, 32-33.

¹¹⁸ Mendieta, *El poder de la religión en la esfera pública*, 28.

negar otros motivos, tal vez más fuertes). Sin embargo, el Estado laico ha garantizado «a todas las comunidades religiosas un ámbito igual de libertad en la sociedad civil», y aunque es innegable la pretensión de las corrientes secularistas para que la religión se privatice por completo, «en la medida en que las comunidades religiosas desempeñan un papel vital en la sociedad civil y en la esfera pública», las deliberaciones políticas serán siempre «producto de un uso público de la razón tanto por parte de los ciudadanos *creyentes* como de los *no creyentes*.»¹¹⁹ Como tercer paso, está lo que ya se esboza líneas arriba: «Los ciudadanos creyentes y no creyentes deben encontrarse al mismo nivel en el uso público de la razón», y para esto, los primeros «deben aceptar el requisito de traducción como el precio a pagar por la neutralidad de la autoridad estatal con respecto a las diversas cosmovisiones»¹²⁰. Finalmente, los vastos «contenidos de verdad» (sobre el ser humano y sus relaciones, sobre la economía y la política, sobre la sociedad en general...) que portan en su credo las grandes religiones del mundo, siempre estarán en capacidad de «espolear la política deliberativa en una sociedad pluralista.»¹²¹

En resumen, la religión sigue teniendo una fuerza pública en medio de un Estado liberal y en una sociedad en proceso de secularización. No se podrá negar que «a lo largo de los siglos las grandes religiones del mundo han tenido un gran poder forjador de cultura y [que] aún no han perdido por completo ese poder.»¹²² Sin embargo, queda el desafío de traducir a «un lenguaje universalmente accesible» los contenidos de las expresiones religiosas antes de que ingresen en las agendas oficiales; sin que esto anule la influencia de los ciudadanos –creyentes o no- «en esos lugares en que el proceso democrático *se origina* en el encuentro entre los sectores religiosos y no religiosos de la población.»¹²³

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 33.

¹²⁰ Cfr. *Ibid.*, 35-36.

¹²¹ Cfr. *Ibid.*, 36-37.

¹²² *Ibid.*, 128.

¹²³ Cfr. *Ibid.*, 144.

6. Seguir a Jesús en la esfera pública, una cuestión de conciencia moral.

6.1 El cuantioso débito de la moralidad en la esfera pública

La gran denuncia del Vaticano II -que repetidamente hemos citado en este trabajo: el divorcio entre la fe y la vida, o la dicotomía entre seguimiento de Cristo y compromiso en la vida pública; hunde sus raíces no únicamente en la errónea comprensión del Evangelio, sino y sobre todo, en una deformación de la conciencia moral de la gran mayoría de cristianos. Pues, siendo ésta «el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, donde él se encuentra a solas con Dios»; y donde «descubre (...) siempre la existencia de una ley que no se da a sí mismo, pero a la cual está obligado a obedecer, y cuya voz le llama insistentemente a obrar el bien y evitar el mal»¹²⁴; las múltiples traiciones de la existencia y de la vida práctica de muchos católicos con relación a la fe profesada de labios, dejan entrever que el tabernáculo de la conciencia viene siendo, con tristeza, profanado. Y que, en no pocos discípulos, la conciencia yerra no tanto por ignorancia; sino por el hábito de pecar y por la desidia en buscar la verdad y el bien.¹²⁵

Por otra parte, lo más preocupante de todo lo anterior es que las desviaciones o los juicios falsos de la conciencia moral han alcanzado a gran escala la esfera social. Para decirlo en palabras de Marciano Vidal: existe un «“déficit” moral de la vida pública». Se puede palpar sin necesidad de argumentos una «falta de moral en la vida pública y ciudadana»¹²⁶. Sí, la deformación de la conciencia, hace rato que está erosionando la arena pública, las estructuras y los centros de decisión.

Esta deficiencia, según M. Vidal, tiene su origen en el creciente proceso de individualización y subjetivización que vive la cultura actual. Como consecuencia de este alarmante individualismo –cuyas manifestaciones se hacen sentir en el mal uso de la libertad personal, en la ideología de corte liberal y en el salvaje capitalismo-, la moral se ha

¹²⁴ Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, 43.

¹²⁵ Cfr. *Ibid.*, 16. Catecismo de la Iglesia Católica, 1793.

¹²⁶ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 761.

visto también impregnada de una índole marcadamente individual.¹²⁷ Esto fue advertido desde la segunda mitad del siglo XX por los padres conciliares, cuando en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual manifestaban la necesidad de «superar una ética meramente individualista»:

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 individualista. 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. Hay quienes profesan amplias y generosas opiniones, pero en realidad viven siempre como si nunca tuvieran cuidado alguno de las necesidades sociales. No sólo esto; en varios países son muchos los que menosprecian las leyes y las normas sociales. No pocos, con diversos subterfugios y fraudes, no tienen reparo en soslayar los impuestos justos u otros deberes para con la sociedad. Algunos subestiman ciertas normas de la vida social; por ejemplo, las referentes a la higiene o las normas de la circulación, sin preocuparse de que su descuido pone en peligro la vida propia y la vida del prójimo.

La aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser consideradas por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo. Porque cuanto más se unifica el mundo, tanto más los deberes del hombre rebasan los límites de los grupos particulares y se extienden poco a poco al universo entero. Ello es imposible si los individuos y los grupos sociales no cultivan en sí mismos y difunden en la sociedad las virtudes morales y sociales, de forma que se conviertan verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva humanidad con el auxilio necesario de la divina gracia.¹²⁸

Sin embargo, el clamor del último concilio ecuménico parece haber caído en saco roto, es más, no se vislumbra respuesta alguna. Así pues, no pocos cristianos, que se dicen «practicantes», viven despreocupados de la realidad y de espaldas hacia el prójimo y la sociedad, cuando una de las acuciantes demandas y certezas del nuevo humanismo es que «el hombre queda determinado, ante todo, por su responsabilidad hacia sus hermanos y hacia la historia».¹²⁹ Hoy como ayer, más de un discípulo de conciencia tranquila –pero tal vez deformada por lo hasta ahora denunciado– hace suya la respuesta impertérrita de Caín: «¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?» (Gn 4, 10). Para la enseñanza social de la Iglesia, está clarísimo que la justicia y la caridad no son meras virtudes personales, sino sociales; y que tanto las instituciones privadas como públicas deben atender al bien común

¹²⁷ Cfr. *Ibid.*, 762. «El desconocimiento de Cristo y de su Evangelio, los malos ejemplos recibidos de otros, la servidumbre de las pasiones, la pretensión de una mal entendida autonomía de la conciencia, el rechazo de la autoridad de la Iglesia y de su enseñanza, la falta de conversión y de caridad pueden conducir a desviaciones del juicio en la conducta moral.» (Catecismo de la Iglesia Católica, 1792).

¹²⁸ Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, 30.

¹²⁹ *Ibid.*, 55.

y no desentenderse de las necesidades de la sociedad. Urge, pues, ante este débito de la moral pública, recuperar imperiosamente el cultivo de las virtudes morales y sociales, comenzando por los bautizados, que son los primeros llamados a ser «sal y luz».

Pero, como bien lo ha analizado Benedicto XVI, esta epidemia de la «ética individualista» es un síntoma no sólo del malestar cultural y filosófico, sino que llega hasta las fuentes mismas de la teología; de una soteriología y una escatología individualistas. Meditaba y se interrogaba en estos modos en su segunda encíclica:

¿Es individualista la esperanza cristiana? (...) En los tiempos modernos se ha desencadenado una crítica cada vez más dura contra este tipo de esperanza: consistiría en puro individualismo, que habría abandonado el mundo a su miseria y se habría amparado en una salvación eterna exclusivamente privada.¹³⁰

¿Cómo ha podido desarrollarse la idea de que el mensaje de Jesús es estrictamente individualista y dirigido sólo al individuo? ¿Cómo se ha llegado a interpretar la “salvación del alma” como huida de la responsabilidad respecto a las cosas en su conjunto y, por consiguiente, a considerar el programa del cristianismo como búsqueda egoísta de la salvación que se niega a servir a los demás?¹³¹

El documento de Aparecida no ha obviado una idéntica constatación y, a su vez, ha manifestado como la «sobreevaluación de la subjetividad individual» ha debilitado profundamente los vínculos comunitarios y ha dejado de lado «la preocupación por el bien común»¹³². Es más, el desasosiego que causa en la Iglesia del continente el florecimiento de una espiritualidad individualista¹³³ ha hecho efectivo este clamor:

(...) el discípulo camina hacia la santidad. Vivirla en la misión lo lleva al corazón del mundo. Por eso, la santidad no es una fuga hacia el intimismo o hacia el individualismo religioso, tampoco un abandono de la realidad urgente de los grandes problemas económicos, sociales y políticos de América Latina y del mundo y, mucho menos, una fuga de la realidad hacia un mundo exclusivamente espiritual.¹³⁴

En esta época, suele suceder que defendemos demasiado nuestros espacios de privacidad y disfrute, y nos dejamos contagiar fácilmente por el consumismo individualista. Por eso, nuestra opción por los pobres corre el riesgo de quedarse en un plano teórico o meramente emotivo, sin verdadera incidencia en nuestros comportamientos y en nuestras decisiones.¹³⁵

Naturalmente que, junto al individualismo en todas sus dimensiones –culturales, filosóficas y teológicas-, existen otras causas. Marciano Vidal considera que una de ellas es la

¹³⁰ Benedicto XVI, *Carta encíclica “Spe Salvi”*, 13.

¹³¹ *Ibid.*, 13, 16.

¹³² Cfr. CELAM, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe. Aparecida*, 44.

¹³³ *Ibid.*, 100c.

¹³⁴ *Ibid.*, 148

¹³⁵ *Ibid.*, 397.

dificultad de aceptar una ética no religiosa. Hasta hace algunas décadas el régimen de cristiandad que dominaba la mayoría de las sociedades «católicas» veía en la ley de Cristo y en la moral eclesial su gran referente para el compartimiento público. Con el advenimiento de la secularización y la no confesionalidad de los estados, las sociedades se vieron obligadas a vivir una moral no basada en la religión. La transición ha sido dura, pues el mismo proceso laicista ha carecido de una oferta ética que pueda servir de referente a sus ciudadanos. Y a esto se añade la ausencia de un «notable “humus” de civismo»¹³⁶.

Ante la verificación de tan luctuosa carencia y de tan aberrante desviación de la conciencia moral de los discípulos y misioneros en su actuación ciudadana, se hace necesaria la búsqueda de una moral pública. Entonces, ¿cuál es el camino? Lógicamente, la laicidad es un fenómeno que se va extendiendo cada día más y que el mismo Vaticano II ha confirmado como sano¹³⁷; de manera que la vía saludable no será la vuelta a una cristiandad o a la cristianización de los estados. Se trata, más bien, de que los seguidores de Jesús formen rectamente su conciencia moral para que no hagan dicotomías entre su fe y su actuación pública; y entiendan que la salvación no es un asunto privado, sino algo de alcance social.

6.2 La moralidad en la vida pública: exigitivo de la recta conciencia de los discípulos ciudadanos.

Optar por un comportamiento ético en la vida pública es, en primer lugar, un exigitivo de la conciencia de los discípulos que tiene su fundamento no en un mandato de la Madre Iglesia, sino en la condición de ciudadanía de todo creyente. Por eso ha dicho H.R. van Gunsteren: «La ciudadanía es la respuesta a la pregunta “quién soy” y “qué debo hacer” cuando se plantea en la esfera pública». Y como se afirmó desde los inicios de este trabajo

¹³⁶ Vidal, *Nueva moral fundamental*, 762-763.

¹³⁷ La justa autonomía de la realidad terrena: «Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador». (Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, 36.

investigativo, nadie –ni Jesús de Nazaret ni los primeros cristianos- se vieron exentos de esta condición.

Ahora bien, la mediación que permite articular coherentemente y, sin fracturas ni dicotomías, fe y vida pública, seguimiento de Cristo y compromiso ciudadano es una recta conciencia. Por esto dice el Concilio: «Mediante la fidelidad a la conciencia, los cristianos se sienten unidos a los demás hombres para buscar la verdad y resolver, según la verdad, los muchos problemas morales que surgen tanto en la vida individual como en la social».¹³⁸

Lamentablemente, como también lo hemos dejado entrever en el capítulo anterior de esta investigación, la vida pública o social ha sufrido una reducción tan grave que, consecuencia de esto, es la minimización de la acepción de moral pública o la enunciación de un concepto equívoco. Por esta razón, Marciano Vidal dice que la noción de moral pública hay que distinguirla de las meras costumbres sociales o de los usos de un grupo humano; ya que ésta tiene como cometido transformarlos e incidir sobre los esquemas de valores, las pautas de comportamiento y el conjunto de las aspiraciones. Es más, tampoco se la debe identificar con el ordenamiento jurídico; y esto por una razón muy sencilla: la ley positiva no se puede arrogar la pretensión de ser la única instancia normativa. Por el contrario, es encargo explícito de la moral pública desmitificarla y poner en evidencia que no siempre la licitud del derecho es concorde con el dictado de la conciencia moral. Finalmente, el moralista español recalca que el adjetivar con la palabra «pública» a la moral, no debe confundirse – como lo suelen hacer los medios de comunicación- con lo que Ortega y Gasset llamaba «moral visigótica», es decir, aquella moral que sólo se escandaliza de la lujuria y del robo.¹³⁹

Por otro parte, un correctivo necesario que debe operar la conciencia de los discípulos es que la salvación y la esperanza cristianas no son individualistas, sino comunitarias.

Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad. De la misma manera, Dios “ha querido santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le

¹³⁸ Ibid., 16.

¹³⁹ Cfr. Vidal, *Nueva moral fundamental*, 766-772.

serviera santamente”. Desde el comienzo de la historia de la salvación, Dios ha elegido a los hombres no solamente en cuanto individuos, sino también en cuanto miembros de una determinada comunidad. A los que eligió Dios manifestando su propósito, denominó *pueblo suyo* (Ex 3,7-12), con el que además estableció un pacto en el monte Sinaí.

Esta índole comunitaria se perfecciona y se consume en la obra de Jesucristo. El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana. Asistió a las bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre y la excelsa vocación del hombre evocando las relaciones más comunes de la vida social y sirviéndose del lenguaje y de las imágenes de la vida diaria corriente. Sometiéndose voluntariamente a las leyes de su patria, santificó los vínculos humanos, sobre todo los de la familia, fuente de la vida social. Eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra.¹⁴⁰

De este denso y precioso texto de la *Gaudium et Spes* –rico, además, en contenidos bíblicos- se desprenden toda una espiritualidad y unos imperativos éticos para la conciencia moral de los seguidores de Jesús. En primer lugar, como afirma B. Häring, «los cristianos no pueden privatizar su fe y su esperanza, [sino] que tienen que manifestar su participación en la saludable presencia de Cristo»¹⁴¹, de igual forma que Él manifestó con su vida la presencia de Dios, un Dios justo, cercano, compasivo, amante y defensor de la vida, de la dignidad humana.

Segundo, implica que el discípulo vuelva constantemente sobre la unidad de la historia de la salvación, que no es paralela ni yuxtapuesta a la historia humana. Por esto, dice el Concilio, la Iglesia piensa en un único mundo, como una es la historia de la salvación:

(...) el mundo de los hombres, es decir, en la universal familia humana con todo el conjunto de las realidades entre las cuales vive; el mundo, teatro de la historia del género humano, que presenta en sí las señales de su actividad, de sus fracasos y de sus victorias; el mundo que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado ciertamente por el pecado, pero liberado por la crucifixión y resurrección de Cristo (...).¹⁴²

Y al pensar en un único mundo y en una única historia, la conciencia del creyente no hará dualismos entre mundo y salvación –dualismos que desconoce la Biblia-; y, por consiguiente, se lanzará en búsqueda de una salvación que tiene lugar no por fuera del mundo real, sino en medio de él.¹⁴³

¹⁴⁰ Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, 32.

¹⁴¹ Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 131.

¹⁴² Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, 2.

¹⁴³ Cfr. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 133.

Tercero, la conciencia del bautizado no pensará en huir del mundo para alcanzar el cometido de su nueva humanidad en Cristo. La afirmación de Häring es tajante: «los cristianos no pueden elegir la huída de la responsabilidad en el mundo y frente al mundo».¹⁴⁴ Es tan grave esto, que –en conciencia estrictamente evangélica- también peca quien huye irresponsablemente del mundo.

Finalmente, entra en juego una idea de Martín Lutero –la de los reinos, el del ámbito espiritual, de la fe (el de la mano derecha de Dios); y el del ámbito de la política, de la economía, de las profesiones, la vocación secular (el de la siniestra de Dios)- que, aunque en el lenguaje pueda ser engañosa- no tiene ni sombra de dualismos o dicotomías. Es más, se constituye como «uno de los más interesantes e influyentes modelos para entender (...) cómo el cristiano y la comunidad cristiana pertenecen, al mismo tiempo, al ámbito de fe proclamada y celebrada por la Iglesia y al campo de la profesión y ciudadanía seculares.»¹⁴⁵

Lamentablemente la doctrina de Lutero no fue interpretada correctamente, sobre todo en el seno de las comunidades luteranas. Se exageró la diferencia entre las dos dimensiones –la del reconocimiento agradecido del don inmerecido de Dios, la de la fe; y la de la actividad creadora del hombre, su participación inteligente y responsable en el mundo- y esto degeneró en una «disociación entre ambos ámbitos dando la impresión de que el cristiano vivía una especie de dicotomía. Desgraciadamente, algunas fallas en la teología o en la experiencia de Lutero condujeron a una “presencia no profética y no creativa, de creyentes en el “ámbito de la mano izquierda de Dios”»¹⁴⁶ Pero no era esta la intención del reformador alemán, quien –adelantándose al Vaticano II¹⁴⁷- ensalzó las profesiones seculares y, además, era consciente de que la opción fundamental –seguir a Cristo, la fe- podía configurar la personalidad de un creyente y en consecuencia podía «influir en su vida del ámbito profesional y político» con miras a una «presencia creativa en la vida política y civil».¹⁴⁸

¹⁴⁴ Ibid., 138.

¹⁴⁵ Ibid., 151.

¹⁴⁶ Ibid., 153.

¹⁴⁷ Cfr. Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, 72.

¹⁴⁸ Cfr. Cfr. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, 153.

En resumen, la actuación pública de los seguidores de Cristo es una cuestión de valores, una cuestión de conciencia, una cuestión de moral. Sólo así será posible el surgimiento de hombres y mujeres que

(...) Adquirida la competencia profesional y la experiencia que son absolutamente necesarias, respeten en la acción temporal la justa jerarquía de valores, con fidelidad a Cristo y a su Evangelio, a fin de que toda su vida, así la individual como la social, quede saturada con el espíritu de las bienaventuranzas, y particularmente con el espíritu de la pobreza. Quien con obediencia a Cristo busca ante todo el reino de Dios, encuentra en éste un amor más fuerte y más puro para ayudar a todos sus hermanos y para realizar la obra de la justicia bajo la inspiración de la caridad.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, 72.

7. «Buenos cristianos y honestos ciudadanos». Una lectura salesiana y carismática del seguimiento de Cristo en la vida pública.

7.1 Cristianismo y ciudadanía en la pedagogía y espiritualidad de San Juan Bosco (1815 – 1888).

7.1.1 La noción integral de salvación del joven en la praxis de San Juan Bosco

Adelantándose un siglo a la antropología del Vaticano II y en fiel sintonía con la soteriología bíblica, Juan Bosco, el santo educador de los jóvenes, había entendido muy bien que el Evangelio de la salvación que trasmitía su obra educativa debía abarcar la integridad del joven, al joven entero: su cuerpo y alma, su corazón y conciencia, su inteligencia y voluntad; pero también sus relaciones con la sociedad, con la ciudad terrestre.¹⁵⁰ Por eso, en un escrito que data de 1841, resumía así la misión que le confiara el Señor:

Las palabras del Santo Evangelio: *Ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum* (para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos) [Juan 11, 52] que nos muestran al Divino Salvador bajado del cielo a la tierra para reunir a todos los hijos de Dios, dispersos por las varias partes del mundo, me parece que pueden aplicarse literalmente a la juventud de nuestros días. Esta porción de la sociedad humana, la más delicada, la más preciosa, sobre la cual se fundamentan las esperanzas de un feliz porvenir, no es de por sí de mala índole. Dejando de lado la negligencia de los padres, el ocio, el encuentro con malos compañeros, sobre todo en los días festivos, por lo más es cosa facilísima insinuar en estos tiernos corazones los principios de orden, de buenas costumbres, de respeto, de religión; porque, si sucede alguna vez que ya en esa edad se encuentran algunos maleados, es más por irreflexión que por malicia propiamente dicha. Estos jóvenes tienen verdadera necesidad de una mano benéfica que se cuide de ellos, les enseñe a practicar la virtud y los aleje del vicio. (...)

Las ayudas que me vienen de la autoridad civil y eclesiástica, el celo con el cual muchas beneméritas personas vienen en mi ayuda con medios temporales y con sus fatigas, son signo indudable de las bendiciones del Señor, y del público agrado de los hombres.

Quando me entregué a esta parte del sagrado ministerio, entendí consagrar todos mis trabajos a la mayor gloria de Dios y provecho de las almas, entendí entregarme a formar buenos ciudadanos en esta vida, para que fueran un día dignos ciudadanos del cielo. Que Dios me ayude a continuar así hasta el último aliento de mi vida. Así sea.¹⁵¹

¹⁵⁰ Ibid., 3.

¹⁵¹ Bosco, “Prime Memorie del Oratorio”, 108-111.

Como se nota claramente, desde los inicios de su actividad pastoral Don Bosco concibe su ministerio y su obra salvífica como una tarea holística, manteniendo la tensión entre historia y parusía, entre el hoy de la acción de Dios y la consumación del Reino definitivo; esto por un lado. Y por otro, atendiendo a la totalidad de la persona del joven, quiso proveerlo no sólo de las armas de la fe, sino también de las herramientas que le ayudaran a enfrentar la vida con honesta sabiduría: techo, vestido, alimentación y formación moral y profesional. En la *mens* y en la *praxis* de Juan Bosco, «el diagnóstico y la terapia tienen siempre una referencia a espacios diferenciados que comprenden alma y cuerpo, religión y moralidad, conciencia cristiana y capacidad profesional, honestidad personal y utilidad social». Con esta perspectiva global, el astuto pedagogo proyectaba «una sociedad vecina a la óptica de sus interlocutores, en particular los laicos o los laicistas.»¹⁵² En las líneas siguientes se hace palpable dicha proyección:

Si yo niego unos trozos de pan a estos jóvenes en peligro y *peligrosos* los expongo a grave riesgo del alma y del cuerpo. (...) En este caso no se trata de socorrer a un individuo en particular, sino de extender un trozo de pan a un joven que el hambre coloca en gran peligro de *perder la moralidad y la religión*.¹⁵³

*Esta tipografía, se dice, es contraria a la utilidad pública. ¡Extraña observación! ¿Estará en contra de la utilidad pública acoger pobres adolescentes, instruirlos, impedir su ruina civil y moral, y después orientarlos a un oficio que los ponga en grado de ganarse honestamente a su debido tiempo el pan de la vida?*¹⁵⁴

La experiencia nos hace persuadirnos que este es el único medio para sostener la sociedad civil: cuidar de los niños pobres. Recogiendo muchachos abandonados se disminuye el vagabundo, (...) y aquellos que tal vez podrían ir a poblar las prisiones, y que podrían ser por siempre el flagelo de la sociedad civil, llegarían a ser buenos cristianos, honestos ciudadanos, gloria de los países donde moran, decoro de la familia a la que pertenecen, ganándose con el sudor y con el trabajo honesto el pan de la vida.¹⁵⁵

Finalmente, como ya decíamos, las relaciones sociales del joven y su condición de ciudadanía también entraban de lleno en la acción pedagógica de Juan Bosco. En este aspecto, se revela como un fiel heredero y un sincero guardián de las tradiciones de Silvio Antoniano, Johann Felbiger, Ludovico Pavoni, Juan Bautista de la Salle y Marcelino Champagnat, para los cuales no había oposición entre inculcar sólidas convicciones cristianas y formar dignos hijos de la patria¹⁵⁶. Por eso, dirá el santo turinés, en alusión a la

¹⁵² Braidó, “Buon cristiano e onesto cittadino.”, 44.

¹⁵³ Idem.

¹⁵⁴ Ceria, *Epistolario di S. Giovanni Bosco. Vol. secondo*, 234.

¹⁵⁵ Ceria, *Epistolario di S. Giovanni Bosco. Vol. terzo*, 221.

¹⁵⁶ Gómez, “Educación para la ciudadanía.”

unidad indisoluble en su pensamiento pastoral y teológico entre juventud, educación y sociedad:

¿Quieren que les sugiera un trabajo relativamente fácil, muy ventajoso y fecundo en resultados en distintos ámbitos? (...) trabajen en torno a la buena educación de la juventud, especialmente de aquella más pobre y abandonada, (...) y ustedes lograrán fácilmente dar gloria a Dios, procurarán *el bien de la Religión*, salvarán muchas almas y cooperarán eficazmente a la reforma, al *bienestar de la sociedad civil*. Se trata del *bien de la sociedad*, se trata de salvar almas, Dios está con nosotros, Él nos ayudará.¹⁵⁷

7.1.2 La ciudadanía: escenario y termómetro del joven cristiano y del religioso salesiano

Don Bosco vivió en una Europa que se debatía entre el retorno al Antiguo Régimen absolutista con la consabida cristiandad, y el surgimiento de las nuevas ideas republicanas y democráticas que la Francia revolucionaria había logrado esparcir por el Viejo Continente. Hasta 1848, en la península itálica y especialmente en la región del Piamonte, la Restauración se había impuesto de manera inquebrantable. Todos bregaban por un nuevo consorcio entre el Estado y la Iglesia, entre el trono y el altar. Pero detrás de estos aires conservadores se escondía en no pocos eclesiásticos el miedo al mundo, la incapacidad de aportar a la nueva sociedad que emergía con expresiones culturales propias e, incluso, la pereza y la añoranza de un catolicismo parasitario que viviera a costa del Estado y sin compromisos en los escenarios públicos. Después de 1848 el panorama cambió por completo. Los súbditos del Rey ya no querían ser tratados más de esta manera, ellos se tenían por ciudadanos libres, con capacidad de decisión y dispuestos a aportar a la nueva Italia -la Italia de la Unificación- sus mejores energías. ¡Nadie podía estar de balde en la nueva sociedad! Aires republicanos inundaron por doquier todas las esferas civiles y religiosas, culturales e industriales. Muchas de las prerrogativas de las que durante siglos había gozado la Iglesia quedaron abrogadas. Nadie podía eximirse de la construcción y colaboración en la nueva Italia: todos eran ciudadanos, y el que no, simplemente sobraba.

El fundador de los salesianos, gran conocedor de la historia eclesiástica, agudo intérprete de los nuevos signos de los tiempos y consciente de que la Iglesia del siglo XIX en adelante navegaría en los mares de una sociedad profundamente secular y a veces laicista,

¹⁵⁷ Braidó, "Buon cristiano e onesto cittadino.", 47-48.

reactualizó para su Congregación Religiosa y para la espiritualidad juvenil que propondrá a los muchachos de su obra educativa la intuición que en otra época –pero con circunstancias semejantes e incluso más adversas- inspirara a Marcelino Champagnat. Así pues, Don Bosco fundó –a sugerencia del ateo y liberal ministro del Interior, Urbano Rattazzi, el mismo que había autorizado la ley de supresión de órdenes religiosas- «una sociedad (...) en la que cada uno de sus miembros conserve sus derechos civiles, se someta a las leyes del Estado, pague impuestos, etc. En una palabra, (...) una sociedad de ciudadanos libres, unidos y que vivan juntos, con el mismo propósito caritativo en mente.»¹⁵⁸ El mismo consejo le haría el papa Pío IX: usted, Don Bosco, debe procurar «una sociedad en la que no pueda interferir el Gobierno»; sí, «una verdadera congregación religiosa por lo que a la Iglesia atañe», pero a la vez tendría que “garantizar la libertad de sus miembros para cualquier cosa que pudiera causarles problemas con respecto a las leyes civiles”.»¹⁵⁹

Y efectivamente, así fue. Como bien lo respalda el primer texto constitucional de la naciente Congregación, publicado el año 1858, cada uno de los socios de la Sociedad Salesiana al entrar en ella «no perderá el derecho civil incluso después de los votos»¹⁶⁰. Y lo que se dice de los religiosos salesianos, no podía no predicarse de los jóvenes a ellos confiados. Por eso, Don Bosco preparará a sus jóvenes pobres, abandonados y en peligro para la vivencia profunda del *diritto di cittadinanza* en tres diversas ciudades: ciudadanos de la ciudad terrena y de la ciudad celeste; ciudadanos de dos diversas ciudades en la tierra: la civil y la eclesial; y ciudadanos de una «ciudad nueva», en una nueva civilización.¹⁶¹ El santo la tenía clara. Para él no existía contradicción, dicotomía y menos exclusión en el binomio buen cristiano y honesto ciudadano. Todo lo contrario, cristianismo y ciudadanía eran dos realidades coherentes, compatibles e incluyentes, pero cada cual respetuosa de sus propios límites.

En resumen, el joven cristiano al que mira el Sistema Preventivo de Don Bosco es, ciertamente, «una persona de “eternidad”», pero al mismo tiempo, es un sujeto anclado en

¹⁵⁸ Lenti, *Don Bosco: historia y carisma*, Vol. II, 236.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 240.

¹⁶⁰ Bosco, *Costituzioni*, 82.

¹⁶¹ Cfr. Braido, “Buon cristiano e onesto cittadino”, 43.

el mundo, llamado por Dios a corresponder con humildad y responsabilidad a la gracia de la salvación eterna con las buenas obras, el trabajo y la caridad. Porque buen cristiano y honesto ciudadano se hallan en «laboriosa cohabitación», y porque así lo demanda el clamor de la historia; una historia que no pide huida del mundo sino compromiso; que no demanda únicamente oración sino también trabajo. Por ello, el joven cristiano soñado por el santo turinés no es un alienado que está esperando con los brazos cruzados que todo le venga del cielo; ni tampoco un despreocupado por los asuntos de la ciudad terrena; ni un ciego defensor del Papa, del clero o de la Iglesia. ¡No! «Él es a la vez “buen cristiano y honesto ciudadano”».¹⁶²

He aquí algunas de las variantes históricas de la formulación que en el carisma de Don Bosco traduce el seguimiento de Cristo en la esfera pública:

Hacerlos buenos cristianos y honestos ciudadanos (1857)

Educar a la juventud en el honor de ser cristiano y en el deber del buen ciudadano (1873)

Haré el bien que pueda a los jóvenes abandonados esforzándome con todas las fuerzas para que lleguen a ser buenos cristianos ante la religión y honestos ciudadanos en medio de la sociedad civil (1874).

Educar en las virtudes cristianas y civiles, hacer buenos cristianos y honestos ciudadanos (1878).¹⁶³

7.2 Cristianismo y ciudadanía en la propuesta actual de los Salesianos de Don Bosco

Los hijos de Don Bosco, en sintonía con la exhortación del Vaticano II, se han esmerado por conocer y conservar «con fidelidad el espíritu y los propósitos» de su fundador, en una triple dimensión: la histórica, la pedagógica y la espiritual.¹⁶⁴ Patrimonio del carisma salesiano es, indudablemente, la formación del «buen cristiano y del honesto ciudadano» que en la comprensión del santo tenía indudables connotaciones educativas, pero también espirituales. Es decir, la susodicha fórmula era algo más que el fin de la educación de los jóvenes, era un modo de vida y parte sustancial de la espiritualidad que Don Bosco propuso a sus muchachos. Así pues, la Congregación ha tenido bien presente esta «fórmula del “humanismo educativo” de Don Bosco» y, por ello, a lo largo de su devenir histórico, ha

¹⁶² Cfr. *Ibid.*, 64, 67.

¹⁶³ Gómez, “Honrados ciudadanos y buenos cristianos.”, 133.

¹⁶⁴ Cfr. Concilio Vaticano II, *Decreto Perfectae Caritatis*, 2.

querido enriquecer tal «“manifiesto” de espiritualidad, de acción social y de pastoral», con su propia reflexión¹⁶⁵.

En primer lugar, el XX Capítulo General (1972) refiriéndose al compromiso de los salesianos por la justicia en el mundo habla de la famosa «política del Padre nuestro» que para Don Bosco era «inherente a la evangelización cristiana e íntimamente relacionada con la promoción integral de la persona humana» y que para los religiosos de la Congregación se realiza «principalmente a través de su labor educativa».¹⁶⁶

Nuestra respuesta hoy, en la línea del compromiso por la justicia en el mundo, se sitúa en un contexto cultural nuevo: no viene reclamada por motivos contingentes de sectores políticos o de ideologías transitorias, sino por exigencias que plantea hoy al educador cristiano la educación integral del “perfecto cristiano y del honrado ciudadano”: la Iglesia y el mundo nos piden que formemos hombres capaces de establecer la justicia en este mundo lleno de tan graves problemas.¹⁶⁷

Así pues, hablando en el mismo documento de la pastoral de evangelización liberadora, se afirma que es tarea de los hijos de Don Bosco «ayudar a los jóvenes a *asumir sus compromisos*: desde el cumplimiento del deber profesional de cada día, hasta el esfuerzo por la liberación de sus hermanos, los hombres, y la instauración, en sí mismos y en los demás, de la justicia y del amor.»¹⁶⁸

En segundo lugar y casi después de una década, las exigencias de los capitulares sobre el valor de la educación integral quedarían plasmadas en el texto constitucional (1984) renovado a petición del mismo Vaticano II y aprobado por la autoridad de la Santa Sede. El artículo 31, titulado promoción integral, es una bellísima síntesis de ello:

Nuestra misión participa en la misión de la Iglesia, que realiza el plan salvífico de Dios, la venida de su Reino, llevando a los hombres el mensaje del Evangelio en íntima unión con el desarrollo del orden temporal. Educamos y evangelizamos siguiendo un proyecto de promoción integral del hombre, orientado a Cristo, hombre perfecto. Fieles a la idea de Don Bosco, nuestro objetivo es formar *honrados ciudadanos y buenos cristianos*.¹⁶⁹

Como tercer punto del camino reflexivo de los Salesianos de Don Bosco acerca del buen cristiano y honesto ciudadano, aparece el XXIII Capítulo General (1990) titulado: Educar a

¹⁶⁵ Braido, “Buon cristiano e onesto cittadino”, 7, 75.

¹⁶⁶ Sociedad Salesiana de San Juan Bosco, *XX Capítulo General*, 67.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Ibid., 373.

¹⁶⁹ Salesianos, *Constituciones*, 31.

los jóvenes en la fe. Es en este actualísimo y vigente documento del magisterio salesiano donde se explicita la dimensión sociopolítica de la caridad como un elemento indiscutible de la espiritualidad juvenil salesiana (EJS). No basta únicamente la espiritualidad de lo cotidiano, de la alegría, de amistad con el Señor Jesús y de la comunión eclesial. La EJS es también la espiritualidad del servicio responsable:

El joven creyente, impulsado por el Espíritu, está al servicio del hombre, como hace la Iglesia, experta en humanidad. El *servicio mide el camino de la espiritualidad*. Don Bosco, padre y maestro de la juventud, instaba a sus jóvenes a ser «ciudadanos honrados y buenos cristianos». La síntesis de ambos elementos es el fruto más maduro de la espiritualidad juvenil. La simplicidad de la fórmula esconde la labor que debe hacerse y el compromiso nunca realizado del todo.

Ser ciudadano honrado *supone hoy*, para un joven, promover la dignidad de la persona y sus derechos, en todos los contextos; vivir con generosidad en la familia y prepararse para formarla sobre bases de la donación recíproca; favorecer la solidaridad, especialmente para con los más pobres; realizar el propio trabajo con honradez y competencia profesional; promover la justicia, la paz y el bien común en la política, respetar la creación; favorecer la cultura (cf. ChL 17 y 44).¹⁷⁰

Sin embargo, esta espiritualidad del servicio responsable o del compromiso con el Reino no se reduce a la formación o a la sensibilización. Se trata, efectivamente, de «encaminar a los jóvenes *hacia el compromiso y la participación política*, es decir, hacia la “compleja variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común” (ChL 42).» Ámbito que en la radiografía de la situación de la Congregación se percibe «un poco descuidado y olvidado»¹⁷¹.

Un cuarto hito del itinerario viene dado por la primavera producida en este ámbito con la beatificación de Alberto Marvelli, el 5 de septiembre de 2004. Este antiguo alumno del Oratorio¹⁷² de los salesianos de Rímini (Italia) manifiesta en su persona un perfil muy logrado de la EJS y del clamor de la Congregación por educar en la dimensión social de la caridad y en la activa participación política. Este joven exobrero de la Fiat desarrolló una espiritualidad sólida, no únicamente en la vida de oración, sino y sobre todo en la vida

¹⁷⁰ Sociedad Salesiana de San Juan Bosco, *XXIII Capítulo General*, 178. Cfr. Juan Pablo II, *Exhortación apostólica post-sinodal Christifideles Laici*. Bogotá: San Pablo, 2009, 42.

¹⁷¹ Cfr. *Ibid.*, 214.

¹⁷² «Describimos el Oratorio como obra particular, que hoy realiza la misión Salesiana en el campo de la educación informal, esto es, más libre y espontánea que la escolar institucional.», Dicasterio para la Pastoral Juvenil, *La Pastoral Juvenil Salesiana*, 67.

eclesial, social y política. Durante la II Guerra Mundial se mostró como un activo hermano de los militares, de los necesitados y de los desplazados. Pasado el huracán de los combates y después que hicieran su ingreso en Rímini las tropas aliadas, «fue nombrado asesor municipal del departamento de vivienda y reconstrucción e ingeniero a cargo de Ingeniería Civil: “Los pobres pasan de inmediato”, decía; “los otros pueden esperar”.» Transcurridos unos meses, acogería con humildad la postulación electoral en las filas de la Democracia Cristiana. Aquí también fue «reconocido por todos como un cristiano comprometido, pero no partidista; tanto que un adversario comunista dirá: “No me importa si mi Partido pierde con tal que el Ingeniero Marvelli sea elegido alcalde”.»¹⁷³ Estas líneas de su Diario espiritual reflejan sus convicciones cristianas y ciudadanas:

Es inútil pretender querer hacerse santos, querer ser apóstoles, presentarse como activos trabajadores, si no se medita, si se corre detrás de cualquier pensamiento, aun frívolo, si no se es capaz de imponerse un recogimiento más vivo, un sentido crítico bueno de observación, una autonomía de reflexión en el examen de los problemas, una sensibilidad viva para todos esos fenómenos espirituales, políticos, sociales, religiosos que se verifican a nuestro alrededor.¹⁷⁴

Falleció a los 28 años atropellado por un vehículo militar el 5 de octubre de 1946.

Para concluir, y como parte de un único bloque, están la reflexión del XXVI Capítulo General (2008) y el relanzamiento del honrado ciudadano y del buen cristiano, petición expresa del Rector Mayor de los salesianos, y expresión concreta de la vuelta a Don Bosco. Por un lado, el CG 26 demandó el tránsito «de un modelo de evangelización dirigido sólo a la transformación de la persona, a una evangelización que mire también a la transformación de las estructuras sociales y políticas.»¹⁷⁵ Pero además de esto, señaló como una línea de acción urgente la educación de los jóvenes «en el compromiso social y político según la inspiración de la doctrina social de la Iglesia.»¹⁷⁶ Por otro lado, el volver a promocionar el honrado ciudadano y el buen cristiano, apunta, primeramente, a que los educadores y los jóvenes sean conscientes de ese «falso samaritanismo» o «proteccionismo asistencial que, olvidando la dimensión política del subdesarrollo, no logra influir positivamente sobre las causas de la miseria, sobre las estructuras de pecado de las que brota un contexto social

¹⁷³ Cfr. Salesianos de Don Bosco. “Beato Alberto Marvelli (1918-1946)”.

¹⁷⁴ Liturgia de las Horas. Oficios Salesianos, 379.

¹⁷⁵ Sociedad Salesiana de San Juan Bosco, *XXVI Capítulo General*, 31.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 43.

siempre denunciado por todos.» Formar al joven ciudadano y cristiano implica tener clara una cosa: que «la fe toca la historia», y que -aunque el amor al prójimo no agote la amplitud del mensaje evangélico- no se puede negar su centralidad y esencialidad. Se interroga concienzudamente el Superior Mayor de los salesianos:

(...) el hecho de que miles de millones de personas están viviendo hoy en condiciones muy distantes de aquella “civilización del amor”, auspiciada por el papa Pablo VI y remachada por sus sucesores, ¿puede encontrar en nosotros “una respuesta específica” en el recurso a la fórmula de Don Bosco del “honrado ciudadano y buen cristiano”? (...)

Si por una parte comprendemos la opción de Don Bosco de no hacer más que “la política del Padrenuestro”, por otra debemos también preguntarnos en qué medida su opción inicial de una educación entendida en sentido estricto, y la consiguiente praxis de sus educadores de excluir de la vida propia la «política», ha condicionado y limitado la importante dimensión socio-política en la formación de los educandos. Además las dificultades objetivas creadas por diferentes regímenes políticos con los que Don Bosco tuvo que convivir ¿no han contribuido acaso también a formar educadores propensos al conformismo, al aislamiento, con una insuficiente cultura y un escaso conocimiento del contexto histórico-social?¹⁷⁷

Actualizar la «opción socio-política-educativa de Don Bosco» no comporta la promoción ideológica ni la política partidista. ¡Por favor! Antes bien, apunta a la formación de jóvenes sensibles en lo social y en lo político que estén dispuestos a invertir su vida por el bien de la comunidad civil. Es cuestión, también, de reconsiderar «la calidad social de la educación»; pero, sobre todo, de pensar la fe cristiana como un estilo de vida, de palabra y de acción que pueda abrirse sin temor a la pluralidad contemporánea y que, inserta activamente en las estructuras sociales y con actitud no conformista, puede construir una nueva sociedad, unas nuevas relaciones, no guiadas por las lógicas del mercado neoliberal, sino por los principios del Evangelio.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Pascual Chávez. “Aguinaldo 2013.”

¹⁷⁸ Cfr. Ibid.

8. CONCLUSIÓN

En primer lugar, se identifica en muchos bautizados de la Iglesia latinoamericana la ausencia de una significativa conciencia cristiana por la que todavía pervive una ruptura, una dicotomía entre seguimiento de Cristo y responsabilidad en la esfera ciudadana.

Al parecer, la Iglesia del continente no sólo ha heredado la religión burguesa que surgió en la Europa ilustrada, por la cual aquélla se volvió algo netamente privado, una especie de ornamento social; y por lo tanto, los valores del Evangelio, del cristianismo nunca más llegaron a incidir en la configuración de la sociedad, sobre todo en la moral pública. Sino que además, no pocos discípulos y misioneros de América Latina, especialmente los que tienen roles preponderantes en la esfera pública (políticos, profesionales, empresarios, comunicadores...), han separado por completo la fe de sus responsabilidades sociales, olvidándose de los valores evangélicos –especialmente de la justicia, del servicio, de la opción por los pobres y excluidos, de la compasión y de la solidaridad samaritanas-; y, frenando a toda costa la penetración de estos en los centros de decisión. A lo cual se añade, también, la fuerte corriente secularista que viene relegando la religión a lo privado; como si los principios de los que creen en Cristo Jesús no tuvieran nada que decirle y aportarle a la sociedad civil.

En segundo lugar y como bien lo deja plasmada la abundante presentación de los paradigmas del seguimiento de Cristo y la influencia de estos en la esfera pública a lo largo de la historia; queda bien fundamentado que el comportamiento y la conciencia del creyente es una, como una es la Persona del Hijo de Dios encarnado. Y que, en definitiva, el auténtico discípulo no admite dicotomía alguna entre el seguimiento de Jesús y su compromiso ciudadano.

Desde el mismísimo hecho de la Encarnación vemos como Jesús de Nazaret es situado en el corazón de una esfera social con sus propios retos, en el corazón de una historia con sus desafíos sociales, culturales, religiosos y políticos. Desde la predicación misma del Profeta de Galilea queda palpable como su mensaje está dirigido –como los profetas del A.T.- a las entrañas de la esfera pública de su tiempo; y como su ministerio no deja por fuera ninguna

capa de la sociedad; dando a entender con meridiana claridad que su proyecto del Reino debe afectar y convertir no solamente el corazón del hombre; sino también el corazón de la sociedad palestinese de la época: la economía, la religión, el mercado, la política, el ejercicio del poder. En la famosa disputa sobre el pago del impuesto al Emperador, ha quedado sobradamente manifiesto que no hay confusión ni mezcla entre lo religioso y lo civil; pero que no se autoexcluyen, pues, en el fondo, hay que devolver a Dios lo que es de Dios; y el hombre con todas sus relaciones sociales –que lleva en sí mismo la imagen de su Señor- debe también ser restituido al Creador. Con lo que queda confirmado que Dios y sus valores no han quedado por fuera de la esfera pública.

Por otro lado, la perícopa de la Primera Carta de Pedro (1 P 2,11-17) es un claro testimonio de que desde los primeros siglos del cristianismo, los seguidores de Jesús se cuestionaron cómo tenían que dar razón de su esperanza en un contexto hostil como era su condición de ciudadanos en el Imperio Romano. Ellos, peregrinos porque ciudadanos del Reino de los Cielos, jamás vieron en la huída de sus responsabilidades cívicas un camino. Antes bien, comprendieron y manifestaron que el único modo de legitimarse en la esfera pública de los siglos I y II era a través de las obras, es decir, haciendo el bien. Y aunque nunca fueron impelidos a negar la autoridad del Emperador, superaron –con su fe en Cristo- la igualdad que el A.T. (Pr 24,21) había establecido entre Dios y el rey; y por eso arguyeron que digno de temor sólo era Dios. Y que, por lo tanto, era posible –es más, era un deber del creyente- vivir cristianamente en público.

A su vez, tanto la *Gaudium et Spes* –que tiene de trasfondo la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII- como *Aparecida* son un magnífico aporte del magisterio eclesial para fundamentar una vez más que no puede haber disolución ni ruptura entre la *sequela Iesu* y el compromiso en la esfera pública. La primera condenó la separación entre fe profesada y vida de muchos creyentes; además rechazó rotundamente la huida del mundo y la despreocupación por la edificación de la ciudad terrena como una actitud contraria al Reino. La genial encíclica del Papa Bueno, por su parte, en consonancia con el tiempo de la técnica, de los derechos humanos y de la profesionalización ratificó la presencia de la levadura del Evangelio en la política, la economía y la cultura. Y dijo, con aplomo, que no

basta el espíritu del Evangelio para incidir en el mundo, que hacía falta competencia profesional. ¿Y Aparecida? La última Conferencia de la Iglesia del continente (2007) abordó con valentía el tema de los discípulos y misioneros en la vida pública. Lo afrontó como respuesta a un vacío peligroso y preocupante de líderes católicos coherentes con el Evangelio en las esferas sociales, universitarias, políticas... Sobre la base de la variada vida en Cristo que toca todas las esferas de la vida personal, social, económica y política; Aparecida esbozó el perfil de un creyente que lleve el Evangelio a los centros de decisión, en otras palabras, al corazón de la esfera pública.

En tercer lugar, queda legitimado que es necesarísima en el contexto latinoamericano la formación de una conciencia que basada en una moral de seguimiento ayude a superar la luctuosa dicotomía existente entre fe y esfera ciudadana. El tremendo déficit de la moral pública es un grito que clama al cielo y que demanda un correctivo urgente en la moral de los discípulos y misioneros, los cuales parecen contentarse con una ética individualista. Pero lo más grave de esto es que junto a la calamitosa salud de la ética ciudadana, se sigue extendiendo más y más entre los creyentes una noción absolutamente privada e individualista de la esperanza cristiana (escatología) y de la salvación (soteriología). Por lo tanto, junto a la formación de la conciencia moral –que evite la disociación entre seguimiento de Cristo y esfera pública, y que además considere la dimensión sociopolítica como algo que atañe al discipulado- está la urgente subsanación en la noción de salvación y de esperanza cristianas, que no pueden entenderse como una fuga de la realidad y de la historia o como una búsqueda solitaria de espaldas a lo comunitario y social; sino que los implica en su dinámica soteriológica.

En cuarto lugar, se desprenden unas inferencias muy dicientes para el ministerio ordenado, para la catequesis y la educación. Se ha visto como el sacerdote y educador de los jóvenes del siglo XIX, san Juan Bosco, intuyó el alcance social de su obra. Él mismo vivió su ministerio orientado a la felicidad definitiva pero en continua tensión con las responsabilidades ciudadanas que le demandaba el orden temporal. Por ello su feliz lema: «Formar honestos ciudadanos y buenos cristianos». Su ser sacerdote no lo eximió de aportar lo específico de su identidad presbiteral a la edificación de la ciudad terrena y a la

constitución de un orden público honesto y digno del ser humano. Hoy, cuando nuestros pueblos adolecen de una clase política coherente, honrada y de inspiración cristiana, se hace más apremiante la formación catequética y educativa en la dimensión social de la caridad y en la perspectiva política. El papa Benedicto XVI, en sintonía con el Vaticano II, demandó la formación en las virtudes sociales y políticas. Ningún ministro, ningún laico, ningún catequista y ningún educador que se tenga a sí mismo como discípulo y misionero de Cristo puede eximirse de inculcar esta consigna en sus interlocutores, especialmente en los jóvenes. Durante siglos se ha transmitido un cristianismo intimista, de espaldas a la sociedad, ahistórico y apolítico. Por ello, hoy más que nunca, se impone el imperativo categórico de formar honestos ciudadanos y buenos cristianos en unidad profunda de pensamiento y de acción.

Esta investigación ha llegado a su fin. Pero el apasionante sector de la teología política como lo es «El seguimiento de Cristo en la esfera pública» queda abierto para nuevas aventuras. Considero que un reto pendiente es el tema de la formación de líderes cristianos en la política, así como la dimensión sociopolítica de la conciencia cristiana. Investigar en estos ámbitos sería un complemento idóneo para este trabajo.

9. BIBLIOGRAFÍA

Alonso Schökel, L.; Sicre Díaz, J.L. *Profetas I. Isaías, Jeremías*. Madrid: Cristiandad, 1980.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2011.

Benedicto XVI. “Carta encíclica *Caritas in veritate*. Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad.” La Santa Sede (29 de junio de 2009), http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html (consultado el 15 de abril de 2013).

_____. Carta encíclica “*Spe Salvi*”. Sobre la esperanza cristiana. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana, 2007.

_____. “Discurso Inaugural con ocasión de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe en Aparecida” La Santa Sede (13 de mayo de 2007), http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida_sp.html (consultado el 3 de abril de 2013).

_____. “Homilía del Santo Padre Benedicto XVI. Colonia – Explanada de Marienfeld.” La Santa Sede. (21 de agosto de 2005), http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050821_20th-world-youth-day_sp.html (consultado el 29 de marzo de 2013).

_____. *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*. Barcelona: Herder, 2010.

Braido, Pietro, “Buon cristiano e onesto cittadino. Una formula dell’«umanesimo educativo» di don Bosco.” *Ricerche Storiche Salesiane*. 24 (1994).

Brox, Norbert. *La primera carta de Pedro*. Salamanca: Sígueme, 1994.

Bosco, Giovanni, *Costituzioni della società di S. Francesco di Sales [1858] – 1875. Testi critici a cura di Francesco Motto*. Roma: LAS, 1981.

_____. “Prime Memorie del Oratorio”, en *Don Bosco Educatore*, editado por Pietro Braido, LAS 1996. 108-111. Roma: LAS, 1996.

Castillo, José M. *Espiritualidad para insatisfechos*. Madrid: Trotta, 2007.

Catecismo de la Iglesia Católica. *La Santa Sede* (octubre de 1993), <http://www.vatican.va> (consultado el 18 de mayo de 2013).

CELAM. *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín: Conclusiones. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Bogotá: CELAM, 2002.

_____. *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Caracas: Ediciones Trípode, 1979.

_____. *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe. Aparecida: Documento conclusivo*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2007.

Ceria. Eugenio (comp.). *Epistolario di S. Giovanni Bosco. Volume secondo. Dal 1869 al 1875*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1956.

_____. *Epistolario di S. Giovanni Bosco. Volume terzo. Dal 1869 al 1875*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1958.

Cothenet, Edouard. *Las cartas de Pedro*. Navarra: Verbo Divino, 1997.

Concilio Vaticano II. *Constitución dogmática Lumen Gentium. Sobre el misterio de la Iglesia*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2007.

_____. *Constitución pastoral Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2007.

_____. *Decreto Perfectae Caritatis. Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa*. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2007

Denzinger, Heinrich, y Hünermann, Peter. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 1999.

- Dicasterio para la Pastoral Juvenil, *La Pastoral Juvenil Salesiana. Cuadro fundamental de referencia*. Caracas: Fundación Editorial Salesiana, 2003.
- Diccionario de la Lengua Española. Vigésima segunda edición. “Ciudadanía, ciudadano” *Real Academia Española*, <http://lema.rae.es/drae> (consultado el 12 de marzo).
- Fitzmyer, Joseph A. *El evangelio según Lucas I. Introducción general*. Madrid: Cristiandad, 1986.
- _____. *El evangelio según Lucas II. Traducción y comentario. Capítulos 1-8,21*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- _____. *El evangelio según Lucas III. Traducción y comentario. Capítulos 8, 22-18, 14*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- _____. *El evangelio según Lucas IV. Traducción y comentario. Capítulos 18, 15- 24,53*. Madrid: Cristiandad, 2005.
- Gnilka, Joachim. *El evangelio según san Marcos. Mc 1, 1 – 8, 26. I*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- _____. *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 2003.
- Gómez Palacios, José Joaquín. “Educación para la ciudadanía.” *Misión Joven* 380, (septiembre de 2008), <http://www.misionjoven.org/> (consultado el 11 de junio de 2013).
- _____, “Honrados ciudadanos y buenos cristianos.” *Cuadernos de Formación Permanente*. 15 (2009). Madrid: CCS, 2009.
- Habermas, Jürgen, y Ratzinger, Joseph. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Häring, Bernhard. *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares. III. Responsabilidad del hombre ante la vida*. Barcelona: Herder, 1983.

- Iglesia Evangélica Luterana. “La Confesión de Augsburgo.” El Príncipe de la paz, http://www.ielprincipedepaz.org/La_Confesion_de_Augsburgo.htm#XVI. EL ESTADO Y EL GOBIERNO CIVIL (consultado el 10 de abril de 2013).
- Juan XXIII. “Carta encíclica *Pacem in terris*. Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad.” La Santa Sede (11 de abril de 1963), http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_sp.html (consultado el 7 de abril de 2013).
- Juan Pablo II, *Exhortación apostólica post-sinodal Christifideles Laici*. Bogotá: San Pablo, 2009.
- Lemoine, Juan Bautista. *Memorias Biográficas de San Juan Bosco. Vol. II*. Madrid: Central Catequística Salesiana, 1981.
- Léon-Dufour, Xavier. “Temor.” *Vocabulario bíblico*, <http://hig.com.ar/vocabib/> (consultado el 6 de abril de 2013).
- Lenti, Arthur J., *Don Bosco: historia y carisma*, Vol. II. *Expansión: de Valdocco a Roma (1850-1875)*. Madrid: CCS, 2011.
- Liturgia de las Horas. Oficios Salesianos. Calendario y oficios litúrgicos propios de la Sociedad de San Francisco de Sales, del Instituto de Hijas de María Auxiliadora y del Instituto Secular de Voluntarias de Don Bosco. Madrid: Editorial CCS, 2013.
- Lortz, Joseph. *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la Historia del pensamiento II. Edad Moderna y Contemporánea*. Madrid: Cristiandad, 2008.
- Mendieta, Eduardo, y VanAntwerpen, Jonathan, eds. *El poder de la religión en la esfera pública. Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West*. Madrid: Trotta, 2011.
- Metz, Johan Baptist. *La fe, en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología política para nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad: 1979.
- _____. *Las órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*. Barcelona: Herder, 1978.

- Misal de la Comunidad. I Festivo. *Prefacio: Jesucristo, rey del universo*. Madrid: PPC, 2005.
- Moltmann, Jürgen. *Teología política. Ética política*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- ONU. “Declaración Universal de Derechos Humanos.” Naciones Unidas, <http://www.un.org/es/documents/udhr/> (consultado el 7 de abril de 2013).
- Pablo VI. “Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi. Acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo.” La Santa Sede (8 de diciembre de 1975), http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html (consultado el 8 de febrero de 2013).
- Pagola, José Antonio. “Judío de Galilea.”, en *Jesús. Aproximación histórica*. Buenos Aires: Claretiana, 2010.
- Parra, Alberto. *La Iglesia: Contextos sociales. Textos fundacionales. Pretextos mundiales*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Pascual Chávez. “Aguinaldo 2013. ‘Estad siempre alegres en el Señor. Os lo repito: estad alegres’ (Flp 4, 4). Como Don Bosco educador, ofrezcamos a los jóvenes el Evangelio de la alegría mediante la pedagogía de la bondad.” *Salesianos de Don Bosco*. http://www.sdb.org/es/Rector_Mayor/Aguinaldo/Aguinaldo_2013 (consultado el 10 de junio de 2013).
- Pikaza, Xabier. *Para vivir el Evangelio. Lectura de Marcos*. Navarra: Verbo Divino, 1997.
- Pongutá H., Silvestre, SDB. *El Evangelio de Dios. Una Lectura de Romanos 1-5*. Bogotá: Ediciones Salesianas, 2011.
- Quasten, Johannes. *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*. Madrid: BAC, 1968.
- Ruiz Bueno, Daniel. *Padres Apostólicos. Edición bilingüe completa*. Madrid: BAC, 1974.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander (España): Sal Terrea, 1988.

Salesianos de Don Bosco. "Beato Alberto Marvelli (1918-1946)". *Santidad Salesiana*. http://www.sdb.org/es/Santidad_Salesiana/Beatos/Alberto_Marvelli (consultado el 10 de junio de 2013).

_____. *Constituciones y Reglamentos Generales*. Madrid: CCS, 2010.

Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica. Tomo XIV. La perfección*. Buenos Aires: Club de lectores, 1948.

Schwank, Benedikt. *Primera carta de san Pedro*. Barcelona: Herder, 1970.

Schillebeeckx, Edward. *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982.

_____. *Dios futuro del hombre*. Salamanca: Sígueme, 1970.

_____. *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Trotta, 2002.

_____. *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Vaticano II*. Madrid: Ediciones Fax, 1969.

Sociedad Salesiana de San Juan Bosco, *XX Capítulo General Especial Salesiano*. Madrid: Industrias Gráficas España, 1972.

_____, *XXIII Capítulo General de la Sociedad de San Francisco de Sales. Educar a los jóvenes en la fe*. Madrid: CCS, 1990.

_____, *XXVI Capítulo General de la Sociedad de San Francisco de Sales. "Da mihi animas, cetera tolle"*. Madrid: CCS, 2008.

Vidal, Marciano. *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Ética*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

_____. "Ser cristiano en una sociedad 'oficialmente' no cristiana." *Selecciones de Teología* 196, No. 49 (octubre – diciembre 2010), http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol49/196/196_Vidal.pdf (consultado el 7 de octubre de 2011).