

XXIX Curso de Teología. 2012-2013
Campus Cultural. Aula de estudios sobre la religión.
Universidad de Cantabria
CICLO II. CREER: UNA INVITACIÓN A LA FE
Santander, 15 de enero de 2013

Nueva evangelización y transmisión de la fe

Santiago Madrigal, SJ

El pasado 11 de octubre de 2012 ha dado comienzo un Año de la fe, una circunstancia que nos invita a profundizar, comprender y confirmar el sentido de nuestra fe cristiana en un contexto cultural y ambiental de secularización y de increencia. El ciclo que hoy inauguramos pretende brindar una oportunidad para recordar y explicitar el contenido de la fe que expresa el Símbolo o Credo, enseñanza recogida y explicada en el Catecismo de la Iglesia Católica (1992). Ahora bien, como nos recuerda Benedicto XVI en la carta apostólica *Porta fidei* (=PF), donde convocó el Año de la fe, es indispensable avanzar hacia «una auténtica y renovada conversión al Señor» (*Porta fidei*, 6). Dicho en términos teológicos: la profundización en el contenido de la fe (*fides quae*) sólo es posible en un avance correspondiente en el acto de fe personal (*fides qua*) que lo sostiene. Este curso adopta ese tono de la «mistagogía»¹, es decir, de iniciación a los misterios de nuestra fe.

Con esta intención, las próximas conferencias de este ciclo recorrerán los artículos fundamentales de nuestro Credo de fe. En esta primera quisiera esbozar un cuadro de referencia anudando entre sí estos tres aspectos: la nueva evangelización, la transmisión de la fe y el Concilio Vaticano II. Los dos primeros aparecen mencionados expresamente en el título de mi ponencia. La referencia al Concilio Vaticano II resulta obligada, ya que el Año de la fe arranca precisamente festejando el quincuagésimo aniversario de la inauguración solemne del último Concilio, el 11 de octubre de 1962. En mi exposición voy a ir dando estos pasos: en primer lugar, señalaré las razones de este Año de la fe, glosando brevemente la carta apostólica de Benedicto XVI ya mencionada; en segundo lugar, me referiré al Vaticano II en su calidad de momento providencial para el *enriquecimiento de la fe*; seguidamente, trataré de mostrar la ligazón profunda entre el Concilio pastoral querido por Juan XXIII y el reciente Sínodo de los Obispos dedicado al tema de la *nueva evangelización para la transmisión de la fe*. Concluiré señalando algunos caminos de la nueva evangelización.

¹ La palabra *mistagogía*, de origen griego, utilizada por la patristica, sirve para designar especialmente la profunda preparación catequética de los adultos recién bautizados, con ese amplio sentido de ser introducidos a la experiencia del inefable misterio de Dios.

1. Las razones del Año de la fe: breve glosa de *Porta fidei*

«La *puerta de la fe* (cf. Hch 14, 27), que introduce en la vida de comunión con Dios y permite la entrada en la Iglesia, está siempre abierta para nosotros. Se cruza ese umbral cuando la Palabra de Dios se anuncia y el corazón se deja plasmar por la gracia que transforma. Atravesar esa puerta supone emprender un camino que dura toda la vida» (PF 1). Sin embargo, la fe no es un presupuesto obvio en nuestro tejido cultural, en vastos sectores de la sociedad, donde predomina más bien una crisis de fe (PF 2)².

La carta apostólica de Benedicto XVI utiliza otra imagen tomada del evangelio de Juan, más exactamente de la conocida escena del encuentro de la samaritana con Jesús junto al pozo (cf. Jn 4, 14), para subrayar una de sus preocupaciones más perennes como Sucesor de Pedro: la exigencia de redescubrir el camino de la fe en nuestro encuentro con Jesucristo (PF 3).

El documento pasa a señalar las razones cronológicas del Año de la fe, esto es, la coincidencia de varias efemérides: el cincuenta aniversario del Vaticano II, el vigésimo aniversario del Catecismo de la Iglesia Católica, el anuncio de la celebración de la XIII Asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos, dedicado al tema de la nueva evangelización para la transmisión de la fe. La convocatoria de un Año de la fe encuentra un precedente en el que convocara el Papa Pablo VI en 1967, que se vio acompañado por la elaboración de un Credo de fe, la llamada Profesión de fe del pueblo de Dios (PF 4).

Benedicto XVI ha dedicado varios párrafos a estos acontecimientos, donde la primacía corresponde al cincuentenario de la inauguración del Vaticano II (5-7). Merece la pena recordar el pasaje central: «He pensado que iniciar el Año de la fe coincidiendo con el cincuentenario de la apertura del Concilio Vaticano II puede ser una ocasión propicia para comprender que los textos dejados en herencia por los Padres conciliares, según las palabras del beato Juan Pablo II, “no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados, como texto cualificados y normativos del Magisterio, dentro de la Tradición de la Iglesia (...) Siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza”. Yo también deseo reafirmar con fuerza lo que dije a propósito del Concilio pocos meses después de mi elección como Sucesor de Pedro: “Si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia”» (PF 5).

El Año de la fe es una llamada a la renovación y conversión, personal y eclesial (cf. LG 8), una renovación de la Iglesia por el testimonio de los creyentes

² Véase: A. CORDOVILLA, *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial*, Santander 2012.

(PF 6). Es el amor de Cristo el que llena nuestros corazones (cf. 2 Co 5, 14) y el que nos impulsa a proclamar su evangelio a todas las gentes (Mt 28,19). El mandato misionero es un mandato siempre nuevo, y «por eso, también hoy es necesario un compromiso eclesial más convencido a favor de una nueva evangelización para redescubrir la alegría de creer y volver a encontrar el entusiasmo de comunicar la fe». En la referencia a la nueva evangelización nos recuerda que la fe crece y se fortalece creyendo (PF 7). La evangelización de los no creyentes presupone la evangelización previa de los bautizados: el evangelizado evangeliza. Una adhesión más consciente y vigorosa al Evangelio ha de conducir a las comunidades eclesiales a confesar la fe con plenitud y renovada convicción, a celebrar la fe en la liturgia (FP 9). De ahí brota un compromiso para todo creyente en este Año de la fe: «Redescubrir los contenidos de la fe profesada, celebrada, vivida, rezada, y reflexionar sobre el mismo acto con el que se cree» (FP 9).

Sin duda alguna aquí late esa bipartición característica ya mencionada al principio: la fe que se cree (*fides quae*) y la fe con la que se cree (*fides qua*), los contenidos de la fe y el acto por el que decidimos entregarnos totalmente y con plena libertad a Dios, o, con las palabras de Pablo: «con el corazón se cree y con los labios se profesa» (cf. Rm 10,10; PF 10). La profesión de fe es un acto personal y comunitario. En realidad, el sujeto primero es la Iglesia, de modo que originalmente nuestro *credo* personal se inscribe en el *creemos* eclesial.

El conocimiento de los contenidos de la fe es indispensable para el asentimiento personal, es decir, para adherirse a la fe que nos propone la Iglesia. Para acceder a un conocimiento sistemático del contenido de la fe es de gran ayuda el Catecismo de la Iglesia Católica (PF 11-12). Este documento, solicitado en el Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985, está concebido como un instrumento al servicio de la catequesis (PF 4). Una consideración especial merece su misma estructura: la profesión de fe, la explicación de la vida sacramental, la vida moral, la oración (el Padrenuestro). Se trata de recuperar el vivir por la fe como impulso de la vida cristiana en la historia y en la vida cotidiana (PF 13). Por otro lado, el Año de la fe ofrece una oportunidad para intensificar el testimonio de la caridad, conforme al mensaje de la carta de Santiago: «¿De qué le sirve a uno decir que tiene fe, si no tiene obras?» (St 2, 14-18). No en vano siguen en pie las palabras del Apóstol de los gentiles: «Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de ellas es la caridad» (1Co 13,13).

Queda así trazado el recuadro principal de este ciclo: *Creer, una invitación a la fe*. Su objetivo es ayudar a creer y a evangelizar. Para ello seguiremos los núcleos fundamentales del Credo apostólico. Pero ahora, por mi parte, para rotular el marco más específico de la llamada *nueva evangelización para la transmisión de la fe*, me voy a referir al Vaticano II en lo que tuvo de verdadero enriquecimiento de la fe.

2. El Concilio Vaticano II como «enriquecimiento de la fe»: su integración en el *Credo*

La consideración del Concilio Vaticano II como *enriquecimiento de la fe* es la óptica particular desde la que K. Wojtyła hizo una presentación de conjunto de su obra doctrinal. Aquel Padre conciliar, al regresar a su tierra escribió, en 1972, como apoyo al Sínodo diocesano de Cracovia, una reflexión sistemática sobre el Concilio con el título de *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*. Con este estudio, —escribe en la última página—, el autor «desea pagar su deuda contraída con el Concilio Vaticano II»³.

A juicio de Juan Pablo II la renovación buscada por el Vaticano II no es otra cosa que un enriquecimiento de la fe. Desde este postulado, que se apoya en las palabras de la constitución *Dei Verbum*, que hablan de una Iglesia en camino hacia la plenitud de la verdad (cf. DV 8), explicaba el alcance del Concilio *pastoral* querido por Juan XXIII y por Pablo VI, porque «un concilio “puramente” doctrinal habría concentrado preferentemente su atención en precisar el significado de las propias verdades de fe, mientras que un concilio pastoral, sobre la base de las verdades que proclama, recuerda o esclarece, se propone ante todo brindar un estilo de vida a los cristianos, a su modo de pensar y de actuar»⁴. Por ello, el Concilio intentó sobre todo dar una respuesta a estos interrogantes: qué significa ser creyente, ser católico, ser miembro de la Iglesia y estar en el mundo. «Estas preguntas de carácter existencial estaban implícitas en el problema central que el Concilio se planteó y que ha formulado en su interrogación inicial: “Iglesia, qué dices de ti misma”»⁵. En el análisis de lo que significa el enriquecimiento de la fe Juan Pablo II distinguía este doble momento: por un lado, la profundización en el contenido de la fe, es decir, la toma de conciencia, y, por otro, la generación de las correspondientes actitudes. Por ello, su exposición del núcleo doctrinal del Vaticano II se despliega en dos momentos: profundización en los contenidos y generación de nuevas actitudes, esto es, renovar conceptos y renovar actitudes. La razón profunda que asiste a este modo de proceder es el hecho de que la fe no consiste sólo en un asenso puramente intelectual a la verdad revelada por Dios, reverberación de los contenidos, sino que es algo más, porque «la fe se expresa con una determinada “actitud”, cosa que afirmamos tanto basados en la revelación como en la experiencia»⁶.

No vamos a seguir toda esa reflexión sobre la naturaleza teológica de la fe. Subrayaremos sólo algunos aspectos y pondremos algunos ejemplos de ese enriquecimiento de la fe operado por el Concilio. Desde el Vaticano II, en particular, desde la constitución sobre la revelación y la declaración sobre la

³ JUAN PABLO II, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Madrid 1982 (original de 1972), 338. Cf. S. MADRIGAL, *Triptico conciliar. Relato - misterio - espíritu del Vaticano II*, Santander 2012, 101-132.

⁴ *La renovación en sus fuentes*, 11.

⁵ *Ibid.* 163.

⁶ *Ibid.* 164.

libertad religiosa, el acto de fe es eminentemente voluntario por su misma naturaleza; la fe es repuesta humana libre asintiendo al Dios que se revela. Una vía de profundización se nos abre ante este interrogante: ¿qué significa ser creyente y miembro de la Iglesia cuando existen otros cristianos, seguidores de otras religiones no cristianas, no creyentes y ateos? Esta misma lógica pone de relieve otra aportación conciliar en el enriquecimiento de la fe, que es el diálogo, un diálogo que no se confunde con el indiferentismo, sino que entraña una responsabilidad en la búsqueda de la verdad y para con la verdad, un diálogo que se ha de establecer con las creencias diferentes a las propias certezas asentadas en el hecho de la revelación acaecida en Jesucristo. Para el Vaticano II, el diálogo es un método de enriquecimiento de la fe, de manera que ser creyente como miembro de la Iglesia «significa estar convencido de la verdad de la revelación y, al mismo tiempo, tener capacidad de diálogo»⁷. Esta idea de diálogo con la humanidad es la intención de fondo de la constitución pastoral y, gracias a este diálogo, la fe se ve vivificada por el amor.

A la búsqueda del núcleo esencial de las enseñanzas del Concilio, donde una parte importante reside en la nueva conciencia de la Iglesia esbozada especialmente en la constitución dogmática *Lumen gentium*, el Papa Wojtyła aduce el principio de «integración de la fe» que ha de dar cabida al magisterio conciliar en el seno de la tradición eclesial. Para explicitar este criterio Juan Pablo II apelaba al *Credo* y, más concretamente, a la Profesión de fe que lleva el nombre de «Credo del pueblo de Dios» y fue elaborada por Pablo VI para clausurar en junio de 1968 el *Año de la fe* que el Papa Montini quiso dedicar al centenario de los apóstoles Pedro y Pablo⁸. El *Credo* de Pablo VI sirve de modelo, ya que al acoger las enseñanzas del Concilio Vaticano II muestra cómo éstas deben inscribirse orgánicamente en el contexto del depósito de la fe y, por consiguiente, en la doctrina de los concilios anteriores y en el magisterio pontificio. Este criterio queda ratificado desde la misma estructura del *Credo*. La verdad sobre la Iglesia se encuentra en estrecha y orgánica conexión con las verdades fundamentales de la fe; ahora bien, la cláusula sobre la Iglesia ocupa un lugar postrero tras las afirmaciones centrales de la fe cristiana, puesto que su realidad objetiva de realidad revelada presupone la realidad de la Trinidad, de la creación, de la revelación y de la redención.

Los otros concilios en la historia de la Iglesia se han ocupado de esas verdades de fe. El Vaticano II, el concilio del siglo XX, que ha sido un Concilio eclesiológico, se hizo una pregunta fundamental: Iglesia, ¿qué dices de ti misma? En este punto debía el Concilio ser eminentemente pastoral y no puramente doctrinal y tratar a la Iglesia no sólo como objeto de fe, sino también como sujeto, como comunidad de fe, llamada a la profesión y al diálogo. «Somos la Iglesia y, al mismo tiempo, creemos en la Iglesia. Creemos en la

⁷ Ibid. 20.

⁸ Cf. PABLO VI, *Solemne Profesión de Fe (30 de junio de 1968)*: AAS 60 (1968) 438ss. J. A. ALDAMA, *La Profesión de Fe de Pablo VI*: Estudios Eclesiásticos 43 (1968) 479-505. Benedicto XVI se ha referido expresamente a este Año de la fe en su carta apostólica *Porta fidei*.

Iglesia y somos la Iglesia»⁹. De ahí debe arrancar toda iniciación conciliar. Ese enriquecimiento de la fe, que brota de la conciencia de Iglesia y que contiene, como expresión de la fe, la profesión y el diálogo, debe armonizarse con el contenido íntegro de las verdades del *Credo*.

El principio de integración recíproca de la fe no significa adición mecánica de contenidos del magisterio del Concilio a lo que constituía hasta ahora la enseñanza de la Iglesia: «Integración es algo más, pues se trata de una cohesión orgánica que se actúa simultáneamente en el pensar y en el obrar de la Iglesia como comunidad creyente. Se actúa de tal modo que, por una parte, recobramos y “releemos” el magisterio del último Concilio en el todo del magisterio precedente de la Iglesia; y, por otra, recobramos todo el magisterio del último Concilio, en cuyo contexto, lo releemos. El principio de integración, así entendido y aplicado, es indirectamente el principio de identidad de la Iglesia, que torna a sus propios inicios: los apóstoles y Cristo»¹⁰.

El Vaticano II, a diferencia de otros concilios, no ha dado lugar a ninguna definición dogmática, entendiendo que su objetivo apuntaba —desde su orientación pastoral— en la línea del «enriquecimiento de la fe». Ahora bien, este enriquecimiento depende de un concepto existencial de la fe, que abraza tanto un «estado de conciencia» como una «actitud creyente». De lo primero, renovar conceptos, es decir, de la «formación de la conciencia» en los grandes temas de la verdad revelada, se ocupaba Wojtyła en la segunda parte de su libro, distribuido en sus cinco capítulos partiendo del armazón estructural que proporciona el *Credo*: creación, trinidad salvadora, redención del hombre en Cristo y por la Iglesia, que es pueblo de Dios peregrino hacia la consumación escatológica. Finalmente, el libro se completa con una tercera sección dedicada a «la formación de actitudes» y se desglosa en otros seis capítulos, correspondientes a otras tantas actitudes: misión y testimonio, participación, identidad y responsabilidad, actitud ecuménica, actitud apostólica y construcción de la Iglesia como comunidad. Así, la lectura de la doctrina conciliar se hace introducción a la misterios de nuestra fe: *mistagogía*.

Un énfasis especial recae sobre la *actitud apostólica* que, junto con la conciencia de misión y de testimonio, forma parte del enriquecimiento de la fe. El envío misionero del Resucitado, según Mt 28, 19-20, recordado al final del capítulo sobre el pueblo de Dios (cf. LG II, 17), sirve de lanzadera. Lo primero que subraya de esta llamada al apostolado es su universalidad: no sólo afecta a los obispos, como sucesores de los apóstoles, y a sus colaboradores, presbíteros y diáconos (cf. LG III, 28), sino que la misión salvífica ha sido transmitida a la Iglesia, y en ella, a todos los miembros del pueblo de Dios sin excepción, —laicos, pastores, religiosos—, si bien de forma diversa. «La vocación cristiana —se dice en el decreto sobre el apostolado seglar— es, por su misma naturaleza, vocación también al apostolado» (AA 2).

⁹ Ibid. 29.

¹⁰ Ibid., 31.

3. La nueva evangelización como fruto del Concilio: del Vaticano II al Sínodo sobre la nueva evangelización para la transmisión de la fe

En el cuerpo central de estas reflexiones nos vamos a preguntar por la relación profunda que se pueda establecer entre los dos acontecimientos que tomaba en consideración la carta apostólica *Porta fidei*: los cincuenta años de la inauguración del Vaticano II y la celebración de la XIII Asamblea ordinaria de los Obispos, dedicada a la nueva evangelización para la transmisión de la fe¹¹. El Presidente del nuevo dicasterio creado (2011) pasado para este objetivo, Rino Fisichella, sostiene que la *nueva evangelización* ha de ser considerada como «un fruto del Vaticano II»¹².

Algunos años antes, Juan Pablo II había afirmado que la nueva evangelización había comenzado con el Vaticano II¹³. En su conversación con el periodista Messori rechazaba que *nueva evangelización* tuviera que ver con restauración o proselitismo, más bien «si a partir de la *Evangelii nuntiandi* se repite la expresión *nueva evangelización*, eso es solamente en el sentido de los nuevos retos que el mundo contemporáneo plantea a la misión de la Iglesia»¹⁴.

Aquí se nos ofrece una doble pista de estudio y profundización: por un lado, la evolución que la teología de la misión ha ido experimentando desde los textos mayores del Concilio Vaticano II que condensan la problemática de la tarea evangelizadora de la Iglesia (en particular, *Gaudium et spes* y *Ad gentes*). Por otro, la alusión a la exhortación apostólica de Pablo VI nos sitúa en la cadena de los sínodos posconciliares que han ido ocupándose sucesivamente de los temas del Concilio, como había pronosticado J. Guitton, el Concilio perviviría en los sínodos. Por eso, nuestro interrogante acerca de la conexión entre el Vaticano II y la nueva evangelización se puede reconvertir en este otro: ¿cuál es el sentido y las razones de la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos? ¿Qué lugar teológico ocupa en la serie de asambleas? ¿Qué dice el Espíritu a las Iglesias? Adelantemos una respuesta con palabras de los *lineamenta* preparados para el Sínodo sobre la nueva evangelización que nos servirá de referente: «El mandato misionero con el cual se concluye el Evangelio (cf. Mc 16,15s; Mt 28,19s; Lc 24,48s) está lejos de cumplirse; ha entrado en una nueva fase»¹⁵. Además, «el cristiano y la Iglesia o son misioneros o no son tales».

¹¹ SÍNODO DE LOS OBISPOS. XIII Asamblea General Ordinaria, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Lineamenta*, BAC-documentos, Madrid 2011 (En adelante= *Lineamenta*). Retomo parte de mi trabajo: *La Iglesia y la transmisión de la fe en el horizonte de la nueva evangelización*: Estudios Eclesiásticos 87 (2012) 255-289.

¹² Cf. R. FISICHELLA, *La nueva evangelización*, Santander 2012, 13ss. Véase: W. KASPER, «La nueva evangelización. Un desafío pastoral, teológico y espiritual», en: G. AUGUSTIN (ed.), *El desafío de la nueva evangelización. Impulsos para la revitalización de la fe*, Santander 2012, 19-37. R. BERZOSA – G. GALETO, *Hablemos de nueva evangelización. Para que sea nueva y evangelizadora*, Bilbao 2012. J. NÚÑEZ – F. J. ANDRADE (coords.), *Nueva evangelización. Retos y posibilidades*, Salamanca 2012.

¹³ *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, 166.

¹⁴ *Ibid.*, 126.

¹⁵ *Lineamenta*, 50.

3.1. La transmisión de la fe en la situación actual de «emergencia educativa»

La cláusula «transmisión de la fe», aparentemente trivial y anodina, encierra una tarea clara e incuestionable de cuya realización depende el ser o no ser de la Iglesia de Jesucristo conforme al encargo misionero: «Id al mundo entero y anunciad el Evangelio a toda la creación» (Mc 16,15). El eco de estas palabras resuena en el artículo que cierra el segundo capítulo de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre el pueblo de Dios, cuando formula el carácter misionero de la Iglesia en estos términos: «Todos los discípulos de Cristo han recibido el encargo de extender la fe según sus posibilidades» (LG II, 17). La Iglesia se ha ocupado siempre de transmitir el Evangelio a toda criatura, mediante el anuncio, la celebración de los sacramentos y el testimonio de la vida. Ahora bien, la actualización del encargo misionero ha exigido siempre prestar atención a las cambiantes situaciones históricas que operan como condicionantes y obligan a buscar nuevas modalidades de la transmisión de la fe. La actual coyuntura, marcada por algunos indicadores como la presencia y competencia de otras religiones, la falta de éxito en las formas de la iniciación cristiana, la incapacidad de muchos padres para pasar la propia experiencia de fe a sus hijos, nos está planteando nuevos interrogantes.

Hemos de comenzar reconociendo un fracaso grave ante esta tarea que afecta seriamente a los pilares tradicionales de la transmisión de la fe, la familia, la escuela, la catequesis. Existen afortunadamente excepciones que confirman la regla y es menester reconocer la propia responsabilidad, según el rol que cada uno desempeñe, como padres o catequistas, como profesores de religión o sacerdotes, como teólogos o miembros de la jerarquía. En todo caso, está fuera de dudas que la transmisión de la fe a las siguientes generaciones es un tema al que hay que conceder una prioridad pastoral, teológica y espiritual de primera magnitud¹⁶.

La urgencia de una nueva evangelización se sitúa en el contexto actual de «emergencia educativa». Este análisis de situación, que traza el horizonte para una reflexión sobre la transmisión de la fe desde el ámbito familiar, educativo, eclesial, aparece en la parte final del documento, en un pasaje dedicado a la conexión entre «iniciar a la fe, educar en la verdad»¹⁷, donde se concede la palabra ampliamente a Benedicto XVI. La expresión «emergencia educativa» tiene ya algunos años y fue empleada a finales del siglo pasado en algunos países de Latinoamérica para reclamar medidas de política educativa con vistas a llevar la educación a zonas pobremente escolarizadas. En el momento actual ha adquirido un significado más hondo, más allá de puras medidas

¹⁶ W. KASPER, «La nueva evangelización. Un desafío pastoral, teológico y espiritual», en: G. AUGUSTIN (ed.), *El desafío de la nueva evangelización. Impulsos para la revitalización de la fe*, Santander 2012, 19-37. El Cardenal Kasper ya se había ocupado del problema de la mediación de la fe acorde a los tiempos en su etapa de teólogo. Puede verse en su obra miscelánea *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989) el capítulo dedicado a la crisis en «la transmisión de la fe », 158-183.

¹⁷ *Lineamenta*, 87-89.93.

administrativas, que no es ajeno a la reflexión sobre la educación del actual Papa¹⁸.

El texto de los *lineamenta* se hacía eco de la primera ocasión en la que Benedicto XVI disertó con cierta amplitud sobre este tema. Fue el discurso pronunciado en la basílica de S. Juan de Letrán, el 11 de junio de 2007, ante la asamblea diocesana de Roma, que llevaba por título «Jesús es el Señor. Educar en la fe, en el seguimiento y en el testimonio». Allí ofreció una definición de la expresión «emergencia educativa» que el documento recapitula en estos términos: «el Papa desea aludir a las dificultades cada vez mayores que hoy encuentra no sólo la acción educativa cristiana, sino más en general toda acción educativa»¹⁹.

Ante la tarea de la transmisión de la fe, la Iglesia se encuentra ante una situación de emergencia, esto es, de prioridad absoluta. Ciertamente, — volviendo al texto de los *lineamenta*— la misión primaria de la Iglesia es evangelizar, una tarea que no es indisociable de la labor educativa. Muy al contrario, «existe un vínculo fuerte entre la iniciación a la fe y la educación»²⁰, conforme a la lógica de iniciar a la fe, educar en la verdad, si queremos desarrollar una sociedad digna a la altura de la dignidad de la persona humana. El diagnóstico de la «emergencia educativa» afecta a padres, educadores y evangelizadores: «Cada vez es más arduo transmitir a las nuevas generaciones los valores fundamentales de la existencia y de un recto comportamiento. Esta es la difícil tarea no sólo de los padres, sino también de los agentes de la educación, a quienes corresponde esta actividad, comenzando por la escuela»²¹. Brevemente: «Aquí está la “emergencia educativa”: ya no somos capaces de ofrecer a los jóvenes, a las nuevas generaciones, lo que es nuestro deber transmitirles».

3.2 Tiempo de «nueva evangelización», tiempo de discernimiento

El encabezamiento del primer capítulo de los *lineamenta* habla de *tiempo de «nueva evangelización»*²². No es una pura fórmula retórica, sino que estamos ante una observación que deja al descubierto una pregunta de más largo alcance y de mucho calado en la actual fase histórica de nuestro mundo globalizado que ya hemos indicado: ¿cuál es el sentido y las razones de la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos? ¿Qué dice el Espíritu a las Iglesias?

¹⁸ Cf. M. GARCÍA AMILBURU, *La situación actual de “emergencia educativa”: una visión desde la experiencia de Benedicto XVI*: Revista española de pedagogía 68 (2010) 117-132. Cf. J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Servitori della Verità. Riflessioni sull’educazione*, Brescia 2009. Cf. también M. G. MASCARELLI, *Il “grido” di Benedetto XVI. Dall’emergenza educativa alla pedagogia del cuore*, Todi 2009.

¹⁹ *Lineamenta*, 88.

²⁰ *Lineamenta*, 87.

²¹ *Lineamenta*, 88.

²² *Lineamenta*, 29.

A lo largo del documento se ofrecen muchas descripciones del fenómeno que se analiza. Tomemos la más decisiva para el tema de estas reflexiones: «La nueva evangelización es el nombre dado a esta nueva atención de la Iglesia a su misión fundamental, a su identidad y razón de ser»²³. Siendo el programa de la nueva evangelización la introducción en el mundo de hoy del anuncio del reino de Dios iniciado en Jesucristo, no hay situación eclesial que pueda sentirse excluida de este programa: las antiguas Iglesias cristianas enfrentadas al abandono de la fe, las nuevas Iglesias a la búsqueda de formas de inculturación, las diversas comunidades cristianas en el ejercicio de una atención pastoral que sepa vencer la rutina. Dicho más brevemente: «Nueva evangelización es sinónimo de misión»²⁴. Este tiempo de misión requiere, como en tiempos de Pablo, un discernimiento, que debe ayudarnos a no caer en la tentación de la impaciencia, que es la tentación del éxito rápido a la que sucumben quienes buscan precipitadamente los grandes números. Pero éste —escribe el Papa Ratzinger— no es el método de Dios: para el reino de Dios y la evangelización al servicio del reino de Dios lo más adecuado es pensar conforme a la parábola del grano de mostaza. La nueva evangelización debe someterse al misterio del grano de mostaza, y apostilla con un viejo refrán: «Éxito no es nombre de Dios»²⁵.

La introducción a los *lineamenta* va presidida por un texto de Pablo que ilustra esta problemática: «Fui hallado entre los que no me buscaban; me hice manifiesto a los que no preguntaban por mí» (Ro 10,20). Una interpretación o exégesis de este texto, reorientado hacia la preocupación paulina del deber de evangelizar (cf. 1Cor 9,16), nos lo ofrecían las sabrosas palabras que cierran la exhortación apostólica de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, que dicen así: «No sería inútil que cada cristiano y cada evangelizador examinasen en profundidad, a través de la oración, este pensamiento: los hombres podrán salvarse por otros caminos, gracias a la misericordia de Dios, si nosotros no les anunciamos el

²³ *Lineamenta*, 50. En las páginas de conclusión de los *lineamenta* (101-104) se acumulan una serie de descripciones: «"Nueva evangelización" no significa un "nuevo Evangelio", porque "Jesucristo es el mismo ayer y hoy y siempre" (Heb 13,8). "Nueva evangelización" quiere decir: una respuesta adecuada a los signos de los tiempos, a las necesidades de los hombres y de los pueblos de hoy; a los nuevos escenarios que diseñan la cultura a través de la cual mostramos nuestras identidades y buscamos el sentido de nuestra existencia» (101-102). «"Nueva evangelización" significa, por lo tanto, promover una cultura más profundamente enraizada en el Evangelio; quiere decir, descubrir al hombre nuevo que existe en nosotros gracias al Espíritu que nos han dado Jesucristo y el Padre» (102). «"Nueva evangelización" significa —desde las palabras de Juan Pablo II en *Novo millennio ineunte*, 40— "reavivar en nosotros el impulso de los orígenes, dejándonos impregnar por el ardor de la predicación apostólica después de Pentecostés. Hemos de revivir en nosotros el sentimiento apremiante de Pablo, que afirmaba: "¡Ay de mí si no anuncio el Evangelio!". Esta pasión suscitará en la Iglesia una nueva acción misionera, que no podrá ser delegada a unos pocos "especialistas", sino que acabará por implicar la responsabilidad de todos los miembros del pueblo de Dios. Es necesario un nuevo impulso apostólico que sea vivido como *compromiso cotidiano de las comunidades y de los grupos cristianos*» (103). «Nueva evangelización es nueva proclamación del mensaje de Jesús, que infunde alegría y nos libera. Esta palabra clave puede ser el fundamento de una visión de la que sentimos gran necesidad y nos libera» (104). «"Nueva evangelización" quiere decir compartir con el mundo sus ansias de salvación y dar razón de nuestra fe, comunicando el *Logos* de la esperanza (cf. 1 Pe 3,15)» (104).

²⁴ *Lineamenta*, 51.

²⁵ J. RATZINGER, «Die Neuevangelisierung», en: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/2, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, Freiburg 2010, 1231-1242; aquí: 1233.

Evangelio; pero ¿podremos nosotros salvarnos si por negligencia, miedo, vergüenza —lo que S. Pablo llama avergonzarse del Evangelio—, o por ideas falsas omitimos anunciarlo?»²⁶. Tocamos así el núcleo de estas reflexiones acerca de «la absoluta centralidad de la tarea evangelizadora para la Iglesia de hoy». Hay que evaluar, dice el texto, la experiencia vivida, nuestra actitud, nuestras actividades, nuestras estrategias de anuncio.

El texto del Apóstol entraña el reconocimiento de que la obra de evangelización corresponde al Espíritu Santo; es Él quien debe ayudar a reconocer «los instrumentos, los tiempos y los espacios del anuncio»²⁷. Por eso, el proceso de evangelización es, constitutivamente, un proceso de discernimiento. No sólo *ad intra*, sino también *ad extra*, pues «el discernimiento, que constituye la base de la “nueva evangelización”, está llamado a ocuparse del compromiso cultural y educativo de la Iglesia»²⁸. La acción de evangelizar exige de nosotros una acción de discernimiento análoga, simétrica y contemporánea a la que hizo Pablo, y que el texto de los *lineamenta* ilustra con una observación tomada de la constitución pastoral del Concilio Vaticano II: «El género humano se halla en un periodo nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero» (GS 4)²⁹. Hace más de cuarenta años, el texto conciliar hacía un análisis de nuestro tiempo en términos de un periodo de fuertes cambios históricos y culturales, que siguen intensificándose de manera dramática en el escenario de este nuevo milenio de la historia de la humanidad. La tarea de la evangelización se encuentra frente a nuevos desafíos que cuestionan las prácticas y los métodos utilizados hasta ahora. En esta línea viene reflexionando la llamada teología de la misión hasta el día de hoy, siguiendo la ruta de varios documentos magisteriales: *Ad gentes*, *Evangelii nuntiandi*, *Redemptoris missio*.

3.3 Cambio de paradigma: de las misiones a la misión, de la misión a la evangelización, a la inculturación de la fe y a la nueva evangelización

Nueva evangelización es sinónimo de misión. Iglesia es misión. Severino Dianich utiliza la expresión «eclesiología dinámica» para subrayar que la reflexión teológica sobre la misión debe ocupar un lugar central en el corazón de la eclesiología y no ser un mero apéndice de la misma³⁰. La comprensión de la Iglesia pasa por la interpretación del acto misionero fundamental, que no es otro que el de la comunicación de la fe (cf. 1Jn 1, 3ss), conforme al mandato misionero del Resucitado (Mt 28, 19-20). Así las cosas, la pregunta sobre la misión, ¿qué hace la Iglesia?, se transforma por ello en una pregunta acerca de identidad de la Iglesia. Esta correlación representa uno de los fermentos más vivos de la reflexión teológica actual, típica del cambio de paradigma

²⁶ EN 80, citado en *Lineamenta*, 19.

²⁷ *Lineamenta*, 23.

²⁸ *Lineamenta*, 92.

²⁹ *Lineamenta*, 23.

³⁰ S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*. Salamanca 1988, 19. ID., *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*. Salamanca 1991.

producido por el replanteamiento de la tarea de la Iglesia en el mundo actual al hilo de la constitución pastoral *Gaudium et spes*: «Si por un lado, es verdad que no sólo la Iglesia hace la misión, sino que la misión hace la Iglesia, por otro lado no se ve cómo sería posible tener una inteligencia de la misión que tuviera como tema a una Iglesia de la que nunca se llegase a trazar un retrato»³¹. Ahí se sitúa la pujanza de esos dos nombres para hablar de la Iglesia, comunión y misión, dando cuerpo a la constatación de mayor alcance teológico: la eclesiología de inspiración trinitaria de *Lumen gentium* es misionera hasta los tuétanos³². La Iglesia es comunión misionera. Por eso, en la recepción de la doctrina conciliar se ha podido hablar de una Iglesia *extrovertida* y de la emergencia de un cambio de paradigma: de las misiones a la misión, de la misión a la evangelización, de la evangelización a la inculturación de la fe y a la nueva evangelización³³.

Es ya un tópico de sobra conocido: la evangelización anterior al Concilio se había concebido básicamente en llevar el Evangelio a tierras remotas, allí donde nunca había sido proclamado y predicado. Esta perspectiva ha sido reconsiderada ya profundamente en el mismo decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, si bien recuerda y sanciona la forma tradicional de las llamadas misiones extranjeras. Los comentaristas han notado una oscilación del lenguaje: por un lado, existe una comprensión de la Iglesia que define la *misión* como una función esencial de la Iglesia; pero, por otro, se aprecia aquella concepción que insiste en la misión como una actividad particular de la Iglesia, sobre todo cuando habla de las *misiones* como «empresas concretas con las que los heraldos del Evangelio, enviados por la Iglesia cumplen, yendo por todo el mundo, el deber de predicar el Evangelio e implantar la Iglesia entre los pueblos o grupos humanos que todavía no creen en Cristo» (cf. AG 6)³⁴.

En todo caso es claro que el decreto conciliar *Ad gentes* está fundado sobre la misma teología trinitaria de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, de modo que la tradicional idea de las *misiones extranjeras* ha sido introducida en el marco teológico más amplio de una comprensión de la Iglesia como resultado desbordante del amor de Dios, expresado en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu (cf. AG 2-4). De ahí la consecuencia: la Iglesia es misionera por naturaleza. Esta perspectiva es muy importante y de gran alcance, ya que su fundamento trinitario conecta con esa centralidad que el misterio trinitario juega o debe jugar en la vida y en la teología cristiana. Existe la misión porque Dios ama al género humano. Los cristianos participan en la vida y en la misión trinitaria de Dios. Ahora bien, lo más decisivo para una configuración de la

³¹ DIANICH, *Iglesia en misión*, o.c., 30.

³² D. J. BOSCH, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Michigan 2005, 455. Cf. G. COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984; H. BÜRKLE (dir.), *Die Mission der Kirche*, Paderborn 1998 (traducción al español: *La misión de la Iglesia*, Valencia 2002).

³³ Cf. E. BUENO, «La misión hoy: las tensiones del cambio de paradigma», en M. REUS (ed.), *Evangelización y misión. Retos actuales del sueño inacabado de S. Francisco Javier*, Bilbao 2006, 13-38.

³⁴ Sobre este debate, véase: G. COLLET, *¿Teología de la misión o teología de las misiones? Observaciones en relación con un concepto discutido*: *Concilium* 35 (1999)119-128.

identidad misionera de la Iglesia de Jesucristo radica en la misma definición de «misión»: «La actividad misional es nada más y nada menos que la manifestación o epifanía del designio de Dios y su cumplimiento en el mundo y en su historia, en la que Dios realiza abiertamente, por la misión, la historia de la salvación» (AG 9).

Ya llevamos algunos años hablando de «nueva evangelización». Antes de aquella primera acuñación, que suele fijarse en la homilía pronunciada por Juan Pablo II el 9 de junio de 1979 en Polonia³⁵, hay que recordar otros hitos clave que nos han llevado a esta toma de conciencia. En particular, hay que referirse a la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (de 1975), en su conexión con la III Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos. El fundamento de la teología de la misión propuesta en *Evangelii nuntiandi* es el ministerio concreto de Jesús y su predicación del reino/reinado de Dios, de manera que esta predicación define toda la misión de Jesús (EN 6), siendo él mismo el primer evangelizador (EN 7). Sin entrar a más análisis, puede decirse de este importante texto que opera una identificación entre evangelización y misión. En este sentido, venía a prolongar algunas ideas germinales de su primera encíclica: «La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia (...) Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar» (EN 14)³⁶.

Además la exhortación apostólica ampliaba el dinamismo de la acción evangelizadora a la promoción humana, recordando que la obra de evangelización incluía las cuestiones extremadamente graves que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo (cf. EN 29.31.38.70). Este texto del magisterio de Pablo VI no pasó desapercibido, sino que caló hondo en Latinoamérica y en el Tercer Mundo, abriendo además un proceso que se había visto anticipado e impulsado por las asambleas del CELAM, en Medellín (1968) y, proseguido en Puebla (1979). Durante su viaje a Centroamérica, con ocasión de la XIX Asamblea plenaria del CELAM celebrada en Puerto Príncipe (Haití), el 9 de marzo de 1983, Juan Pablo II utilizó aquel lenguaje de la nueva evangelización: «La conmemoración del milenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso vuestro, compromiso no de re-evangelización, sino de evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión»³⁷.

Esta manera de hablar fue adquiriendo contornos más precisos en la encíclica *Redemptoris missio* (1990), que nació con la vocación de servir a la

³⁵ Así lo indican los *Lineamenta*, 29 (cf. nota 11). Si bien, se lee en el «Mensaje a los pueblos de América Latina», tras la conferencia celebrada por el CELAM en Medellín (1968). Véase al respecto: F. MARTÍNEZ DÍEZ, *La nueva evangelización, ¿restauración o alternativa?*, Madrid 1992, 27-28.

³⁶ Citado en *Lineamenta*, 21.

³⁷ Juan Pablo II comenzó a aplicar esta expresión también a Europa a partir de su discurso en Santiago de Compostela en 1989. Véase las reflexiones del Papa Wojtyła sobre «el reto de la nueva evangelización» en: JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, 119-128.

celebración del veinticinco aniversario del decreto *Ad gentes*. Allí se tipifican tres diversos escenarios de la misión, tres modelos puros: la pastoral de mantenimiento, la nueva evangelización y las misiones en el sentido tradicional del término. No obstante, allí se prevé también que la evangelización, aparte del desarrollo de la misión *ad gentes*, se despliega en nuevos areópagos³⁸. Es una idea recogida en los *lineamenta* elaborados para el Sínodo al hilo de una descripción de la «nueva evangelización» como actitud y estilo audaz, como «la capacidad de parte del cristianismo de saber leer y descifrar los nuevos escenarios que en estas últimas décadas han surgido dentro de la historia humana, para habitarlos y transformarlos en lugares de testimonio y de anuncio del Evangelio».

Estos escenarios sociales, culturales, políticos, económicos y religiosos, habían sido indicados en *Redemptoris missio* (n. 37)³⁹. Recordémoslos de forma sumaria: el escenario cultural de fondo es una época marcada fuertemente por la secularización, el fenómeno cultural de la migración, el escenario de los medios de comunicación social, el escenario de una duradera crisis económica, el escenario de la investigación científica y tecnológica, el escenario de la política. Son nuevos areópagos, donde afloran temas y sectores que han de ser iluminados con la luz del Evangelio: «el compromiso con la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos; la mejora en los mecanismos de gobierno mundial y nacional; la construcción de formas posibles de escucha, convivencia, diálogo y colaboración entre diversas culturas y religiones; la defensa de los derechos del hombre y de los pueblos, sobre todo de las minorías, la promoción de los más débiles; la protección de la creación y el compromiso con el futuro de nuestro planeta»⁴⁰.

En cierto sentido, se puede decir que todos estos aspectos enumerados como nuevos escenarios de la evangelización pueden ser considerados en continuidad con la segunda parte de *Gaudium et spes*, que tiene el aire de una especie de sinfonía inacabada, ya que dejaba la puerta abierta a nuevas reflexiones que habían de venir exigidas por los nuevos problemas y las cuestiones sentidas ahora como más urgentes. Para valorar la recepción de *Gaudium et spes* hay que tomar en consideración sus peculiaridades⁴¹, tal y como han sido explicitadas en la modestia de sus últimas afirmaciones: «Ciertamente, frente a la inmensa variedad de situaciones y culturas, la enseñanza aquí expuesta presenta intencionadamente sobre numerosos puntos un carácter muy general; más aún, aunque enuncie doctrinas generalmente ya recibidas en la Iglesia, como no pocas veces se trata de problemas sometidos a incesante evolución, habrá de ser en adelante continuada y ampliada» (GS 91).

³⁸ Véase: R. CALVO, «La misionología que se necesita hoy», en M. REUS (ed.), *Evangelización y misión*, o. c., 39-46.

³⁹ *Lineamenta*, 36 (cf. nota 20). Sobre los nuevos areópagos, cf. R. SCHREITER, «¿Qué significa evangelizar hoy? La nueva evangelización», en M. REUS (ed.), *Evangelización y misión*, 129-145.

⁴⁰ *Lineamenta*, 43.

⁴¹ Cf. S. MADRIGAL, «Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II», en: G. URÍBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Madrid-Bilbao 2005, 73-95.

El texto de *Gaudium et spes*, nacido, gestado, debatido intensamente durante el Concilio, representa un punto de llegada del itinerario conciliar. Sin embargo, desde su metodología de los «signos de los tiempos», debe ser considerado como un punto de partida, como un germen fecundo que ha producido, a lo largo de los últimos decenios, unos frutos ricos y abundantes de carácter doctrinal, que ya se han sumado al patrimonio de la Iglesia post-conciliar y que viene modulando asimismo su modo de ser y de estar en el mundo de hoy. Prolongando esta lógica, los *lineamenta* del Sínodo levantaban acta de la entrada de la Iglesia en una nueva etapa histórica de dinamismo misionero que recibe el nombre de *nueva evangelización*.

Si la actual situación eclesial exige un discernimiento acerca del estado del cristianismo y de su vigor interno, el concepto de «nueva evangelización» entraña un componente dinámico que sirve «para indicar el esfuerzo de renovación que la Iglesia está llamada a hacer para estar a la altura de los desafíos que el contexto sociocultural actual pone a la fe cristiana, a su anuncio y a su testimonio, en correspondencia con los fuertes cambios que están teniendo lugar»⁴². Me parece que éste era precisamente el espíritu pastoral del Concilio Vaticano II, querido por Juan XXIII y alentado por Pablo VI: el anuncio del Evangelio en un clima de diálogo con el mundo.

3.4 El Evangelio de Jesucristo y la transmisión eclesial de la fe: qué es creer

El Sínodo de los Obispos tiene, desde su origen, una orientación y preocupación misionera (cf. AG 29). Ya hemos visto cómo engarza la última Asamblea celebrada en octubre pasado con la dedicada en 1974 al tema de la evangelización. No es éste su único referente. La problemática de la transmisión de la fe la sitúa también en la línea del sínodo que dio lugar a la exhortación apostólica *Catechesi tradendae*, de 1979, con su énfasis en la catequesis y en el catecumenado, como dos elementos fundamentales para la transmisión de la fe. La segunda sección de los *lineamenta*, bajo el rótulo «proclamar el Evangelio de Jesucristo», está dedicada a la transmisión de la fe y en ella se percibe la continuidad de la XIII Asamblea Ordinaria de los obispos con las dos precedentes, dedicadas respectivamente al sacramento de la Eucaristía y a la Palabra de Dios, al hilo de esta simple afirmación: «la Iglesia transmite la fe que ella misma vive, celebra, profesa y testimonia»⁴³. Vamos a insistir en la cuestión más radical y previa, tratando de esbozar un bosquejo teológico de lo que significa transmisión de la fe en su sentido fuerte, es decir, transmisión de la revelación divina, conforme a la temática expuesta en el capítulo segundo de la constitución dogmática sobre la revelación *Dei Verbum*. ¿Qué es lo que subyace a la primera o a la nueva evangelización? ¿Es posible transmitir la fe cristiana? ¿Qué significa mediación eclesial de la fe? La idea de «evangelización» demanda una reflexión acerca de la relación entre revelación, fe e Iglesia.

⁴² *Lineamenta*, 32.

⁴³ *Lineamenta*, 60.

La misión de la Iglesia consiste en realizar la *traditio Evangelii*, es decir, el anuncio y la transmisión del Evangelio que lleva al encuentro y a la comunión con Jesucristo. Y, en consonancia con los principios directrices de la constitución *Dei Verbum*, el texto de los *lineamenta* insiste en ello: el Evangelio no es un sistema de artículos de fe o de preceptos morales, no es un programa político; es una persona: «Jesucristo como Palabra definitiva de Dios hecha hombre»⁴⁴. Por consiguiente, el objetivo de la transmisión de la fe es la realización del encuentro con Jesucristo en el Espíritu. Sólo ahí se experimenta la novedad del Dios cristiano que sintetiza magistralmente un pasaje de la carta a los Efesios: «por Cristo al Padre en un mismo Espíritu» (2,18). Pero enseguida surgen los interrogantes⁴⁵: ¿es posible transmitir la fe cristiana? ¿Es posible, por tanto, trasvasar correctamente no sólo los *contenidos* del creer (*fides quae*), sino transmitir la posibilidad misma de encontrarse personalmente con el Dios de Jesucristo? Y, en último término, ¿por qué para transmitir ese encuentro vital es necesaria la «mediación» de la Iglesia?

Son las cuestiones que brotan de una nueva forma de entender la revelación. El cristianismo es el acontecimiento en el que Dios obra su gracia en nosotros. O sea, la proclamación de la verdad salvífica de Dios. Este revelarse de Dios no ocurrió primariamente en proposiciones doctrinales o en textos de catecismos, sino en la persona de Jesús de Nazaret, en sus obras y palabras. Hasta no hace mucho se insistía en una interpretación de la revelación como una serie de verdades que Dios da a conocer al ser humano; en este horizonte, la fe adquiere un perfil gnoseológico como instancia que ayuda a prestar el asentimiento a un cuerpo doctrinal que no sería alcanzable por la mera razón natural. En consecuencia, la transmisión de la fe se entendía como un bagaje de contenidos objetivos (*fides quae*) que podían ser trasvasados de padres a hijos, de una generación a otra, y que además estaban garantizados para su comprensión por la autoridad magisterial.

El problema se plantea de otro modo cuando la revelación se entiende como la *autocomunicación personal* de Dios al hombre en Jesucristo, de manera que la fe se configura ante todo en la forma de una relación interpersonal entre Dios y la criatura que ha decidido libremente entregarse a esa oferta de comunión a la que graciosamente ha sido invitado. En otras palabras: si la transmisión de la fe no se puede identificar simplemente con el traspaso de unos contenidos, sino que tiene que ver con la participación en el encuentro personal con Cristo y es, por tanto, un acto eminentemente libre y personal de entrega al Dios que se revela, ¿en qué sentido se puede hablar de la transmisión de la fe?

⁴⁴ *Lineamenta*, 55. Cf. DV 4.

⁴⁵ Sigo de cerca el planteamiento de R. MAIOLINI, «È possibile trasmettere la fede cristiana? La testimonianza come figura della trasmissibilità dell'esperienza cristiana alla luce della relazione tra rivelazione, fede e Chiesa», en: Quaderni Teologici del Seminario di Brescia, *La trasmissione della fede*, Brescia 2007, 53-88.

Por lo pronto, encontramos una respuesta positiva en el mensaje del Nuevo Testamento, que ayuda a situar la transmisión de la fe más allá de la clásica distinción entre la dimensión subjetiva y personal de la fe (*fides qua*) y la dimensión objetiva y eclesial de la misma (*fides quae*). El Apóstol de los gentiles dice que trasmite lo que a su vez ha recibido (cf. 1 Cor 11,23; 15,3-5). Pablo plasma así su preocupación fundamental por la *parádoxis, traditio*, transmisión de la experiencia del misterio pascual. No faltan, por otro lado, textos del Nuevo Testamento preocupados en el «depósito» que ha de ser transmitido, es decir, en los contenidos objetivos (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12.14). Ahora bien, en la transmisión apostólica de la propia fe, tal y como aparece en los escritos del NT, no se separan el *acto de la transmisión* del *contenido transmitido*. No nos es posible prescindir de la fe de los apóstoles para acceder a la revelación de Dios. En este sentido, la constitución sobre la revelación presenta cómo el mandato de Cristo de anunciar el Evangelio, «como fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta», se encomienda a la Iglesia apostólica (cf. DV 7).

Para adentrarse en la relación entre fe y revelación se hace necesario recordar lo más sustancial del acontecimiento cristológico: en Jesús de Nazaret nos ha sido dada de forma absoluta e irrevocable la auto-comunicación de Dios a la humanidad, de modo que en el caminar histórico de Jesús se produce de forma definitiva el darse de Dios. La revelación de la verdad de Dios acaece en nuestra historia. En este terreno de la existencia y de la experiencia humana se ha dado el encuentro; no se trata, por tanto, de comprender o de asimilar unas ideas sobre Dios, sino de un encuentro que estructura la experiencia cristiana de fe en el Dios de Jesucristo, tal y como lo proclama el comienzo de la primera carta de Juan: «Lo que hemos visto y oído de la Palabra de la vida que estuvo junto a Dios, esto es lo que os anunciamos. Para que estéis en comunión con nosotros y esta comunión lo es con Dios en Jesucristo» (1 Jn 1,3-6).

Encontrarse con el Dios de Jesús es encontrarse con los que han acogido en la fe el mensaje de su revelación, porque el acceso a esa revelación sólo es posible desde la libertad de cada cual, cuando viva por sí mismo ese encuentro. En otras palabras: la fe es transmisible en cuanto que puede ser el contenido del testimonio. Por tanto, «transmitir la fe» no se puede limitar al traspasar contenidos o informaciones; en la medida en que el cristianismo pretende transmitir la experiencia de encuentro con un Viviente. A este respecto, como subraya R. Maiolini, la noción de «testimonio» se ofrece a la reflexión teológica como un concepto clave⁴⁶. Todo arranca del «seréis mis testigos» (Hch 1,8).

4. Conclusiones: los caminos de la nueva evangelización

La nueva evangelización como fruto del Concilio Vaticano II. Al final de estas reflexiones, siguiendo el rastro de la conciencia misionera de la Iglesia postconciliar, podemos constatar una continuidad estructural entre la perspectiva pastoral del Vaticano II, cuyo cincuenta aniversario de su

⁴⁶ Cf. MAIOLINI, l.c., 79. Recoge una amplia bibliografía en nota 76 de la página 68 de su trabajo.

inauguración estamos celebrando, y la nueva evangelización, que fue objeto de la XIII Asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos (7 a 28 de octubre de 2012). La apertura misionera de la Iglesia al mundo, como legado característico del Concilio *pastoral*, es el factor que sigue estableciendo la conexión más profunda entre ambos acontecimientos con vistas a la misma recepción del Concilio Vaticano II. Al decreto *Ad gentes* y a la constitución *Gaudium et spes* les hermana ese común espíritu en el que se espeja una de las características específicas de la última asamblea ecuménica de la Iglesia católica: nunca antes un concilio había puesto tanto énfasis en la acción pastoral y en la apertura misionera de la Iglesia al mundo⁴⁷.

Que la nueva evangelización se haya convertido en la clave de la acción pastoral de la Iglesia actual se entiende bien desde la omnipresencia del tema de la «misión» en los documentos conciliares⁴⁸. Las grandes constituciones están imbuidas de este espíritu. En consecuencia, el Concilio nos recuerda «que la Iglesia es misionera por su naturaleza» (AG 2). Ahora bien, lo más decisivo para una configuración de la identidad misionera de la Iglesia de Jesucristo radica en la misma definición de «misión»: «La actividad misional es nada más y nada menos que la manifestación o epifanía del designio de Dios y su cumplimiento en el mundo y en su historia, en la que Dios realiza abiertamente, por la misión, la historia de la salvación» (AG 9).

Las *cuatro dimensiones de la nueva evangelización* al hilo del *mandato misionero* del Resucitado. El mandato misionero del Resucitado, tal y como nos ha sido transmitido por el evangelio de Mateo (Mt 28, 19-20), estuvo a la base de la puesta en marcha del Concilio Vaticano II, y de varias maneras. Juan XXIII se sirvió de este pasaje en la famosa alocución radiofónica del 11 de septiembre de 1962, justo un mes antes de la inauguración del Concilio. Ahí orientó los trabajos conciliares conforme a la distinción entre Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*. Hoy sabemos que a la base de esta distinción y de aquel discurso estuvo el plan conciliar diseñado por el cardenal Suenens⁴⁹. Con ayuda de aquellos versículos que ponen fin al evangelio articuló y redistribuyó los *schemata* preparados para el concilio, al hilo del principio directriz, *ecclesia lumen gentium*. Recientemente, el cardenal K. Koch se ha servido del mismo fragmento evangélico para trazar los caminos de la nueva evangelización en estas cuatro dimensiones⁵⁰: una dimensión misionera, conforme al «Id a todos los pueblos»; una dimensión pastoral: «Haced discípulos»; una dimensión litúrgica: «Bautizadlos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»; una dimensión profética: «Enseñadles a cumplir cuanto os he enseñado».

⁴⁷ Sobre esta perspectiva remito a mi trabajo: *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 180-205.

⁴⁸ J. RATZINGER, «Declaraciones conciliares acerca de las misiones, fuera del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia», en: *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 417-446.

⁴⁹ Sobre el papel de Suenens de cara a fijar la agenda del Concilio, véase: S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002, 16-29.

⁵⁰ Cf. K. KOCH, «¿Misión o des-misión de la Iglesia», en: G. AUGUSTIN, *El desafío de la nueva evangelización*, o.c., 39-86; aquí: 57-77.

Señalemos algunos aspectos que precisan esas dimensiones al hilo de los grandes documentos conciliares. La dimensión misionera entraña una universalidad que apunta en dos direcciones: la invitación a participar en la acción misionera está dirigida a todos los bautizados conforme a su identidad de cristianos, donde ser cristiano es ser misionero, en la línea marcada por la comprensión de la Iglesia pueblo de Dios (cf. LG II, 17) y por el despliegue en clave misionera de las diversas vocaciones cristianas: de los presbíteros, de los laicos, de los religiosos. La segunda dirección brota del reconocimiento de que el Dios de Jesucristo es el Dios de toda la humanidad. El imperativo *id* se orienta «a todos los pueblos». Ese éxodo sólo se emprende desde el mensaje del Evangelio acogido cálida y personalmente en el corazón, como perla preciosa, tesoro escondido y encontrado, repasando y acogiendo la palabra como Palabra de Dios, según nos recuerda la constitución sobre la revelación divina.

En segundo lugar, la nueva evangelización vertida en los moldes del imperativo *Haced discípulos*, es todo lo contrario al proselitismo. La transmisión de la fe acontece en libertad, de modo que la misión cristiana respeta la conciencia y el libre albedrío de toda persona; la declaración sobre la libertad religiosa ha puesto la condición de posibilidad de ese anuncio misionero en el mundo de las otras religiones no cristianas. La actividad misionera de Jesús se orienta a hacer que la humanidad participe en el misterio de comunión con Dios, que determina el sentido último de la Iglesia como «signo de unidad del género humano con Dios y de la humanidad» (cf GS 42; LG I, 1). La oración de los discípulos es el ejemplo de la vida de comunidad fundada sobre la comunión con Dios, Padre nuestro.

Por aquí se abre paso la vida litúrgica como tercera dimensión del mandato misionero. El imperativo *bautizad* está reclamando una reflexión sobre nuestra praxis, donde es claro que la sacramentalización no debe anteceder a la evangelización. La nueva evangelización debe ser mistagogía, es decir, una iniciación al misterio de la fe y a la comunidad eclesial. En ello tiene su lugar específico la rehabilitación del catecumenado. Este proceso mistagógico apunta a una apropiación personal del bautismo y desemboca en la celebración de la eucaristía como fuente y culmen de la vida de la Iglesia. De los sacramentos dice el texto conciliar: «No sólo suponen la fe, sino que, a la vez, la alimentan, la robustecen, y la expresan por medio de palabras y de cosas; por esto se llaman sacramentos de la fe» (SC 59).

El encargo de *enseñad* a las gentes confiado por Jesús tiene además un contenido bien definido: el Evangelio del reino de Dios ocupa el centro de la transmisión de la fe. Como nos recuerda la constitución dogmática *Dei Verbum*, la revelación divina en su sentido más originario es la acción reveladora de Dios en concreción histórica, en el espacio y tiempo humanos, que incluye a la palabra misma como elemento constitutivo del acontecimiento revelador. El acontecimiento salvífico sucede en Jesucristo, el Logos de Dios en la carne. En el

misterio del Logos encarnado se esclarece el misterio del ser humano (cf. GS 22). En esta clave suena la última descripción que los *lineamenta* ofrecen de su concepto central: «Nueva evangelización quiere decir compartir con el mundo sus ansias de salvación y dar razón de nuestra fe, comunicando el Logos de la esperanza (cf. 1 Pe 3,15)»⁵¹.

Este impulso recoge las palabras de S. Agustín que *Dei Verbum*, la constitución conciliar dedicada a la revelación y a la transmisión de la revelación, puso como frontispicio: «para que todo el mundo, oyendo, crea el anuncio de la salvación; creyendo, espere, y esperando, ame» (DV 1). Para ello, el impulso más genuino y permanente que sostiene esta actitud ha de ser buscado en la íntima conexión de la constitución sobre la divina revelación y de la constitución pastoral que queda bien expresada, de forma insuperable y con densa simplicidad, en este principio: «La predicación acomodada de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización» (GS 44).

Una nota final: *el sujeto de la evangelización son las comunidades cristianas reales y concretas*, de modo que resuena para todos nosotros la hora de la *martyría*, del testimonio. «El hombre contemporáneo —indicaba Pablo VI— escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan o si escuchan a los que enseñan es porque dan testimonio»⁵². Desde la certeza de que «el testimonio es extremadamente sensible a la *naturaleza contextual* de la misión de la Iglesia»⁵³, quisiera concluir recordando el llamado decálogo del «testimonio» que nos propone el artículo 11 decreto *Ad gentes*: 1) estrechar las relaciones de estima y amor entre los hombres; 2) mostrarse miembros vivos del grupo humano en medio del cual se vive; 3) participar a través de las relaciones y actividades en la vida cultural y social; 4) familiarizarse con las tradiciones nacionales y religiosas de los otros; 5) descubrir aquellos gérmenes de las «semillas del Verbo» que hay en ellos; 6) seguir atentamente la evolución profunda que se verifica en los pueblos; 7) esforzarse para posibilitar que los otros despierten a un deseo más vehemente de la verdad y del amor revelado por Dios; 8) conocer a los hombres en medio de quienes se vive, animados por el Espíritu; 9) dialogar sincera y pacientemente mostrando las riquezas que Dios ha dado; 10) iluminar esas riquezas con la luz del Evangelio, liberándolas y encaminándolas hacia Dios Salvador.

⁵¹ *Lineamenta*, 104.

⁵² *Evangelii nuntiandi*, 41. Sobre el testimonio como signo de credibilidad eclesial, véase: S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. Sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 603-606.

⁵³ BEVANS-SCHROEDER, *Teología para la misión hoy*, o. c., 599.