

PROPONER HOY LA FE EN UNA SOCIEDAD SECULARIZADA Y POSTSECULAR

12 de Marzo de 2013

I.- EL ESCENARIO

Aunque lo que más nos interesa es la segunda parte de esta exposición debemos comenzar por tomar nota del escenario en el que nos encontramos, pues ha de determinar la actitud subjetiva y a la vez la percepción de los destinatarios, y en consecuencia los acentos más significativos de la propuesta evangelizadora.

Arrancaremos de la presentación de la teoría dominante sobre nuestra situación socio-religiosa; aún reconociendo que se trata del presupuesto que domina nuestra visión de la realidad, hay que observar asimismo las quiebras de una teoría que se ha afirmado como absoluta y otras perspectivas que contribuyen a mostrar la complejidad del paisaje religioso de la actualidad a nivel mundial.

1.- La “teoría oficial”

La época moderna nace acompañada de un *espíritu laico* que promueve una progresiva *secularización*. Inicialmente se pretendía reivindicar un espacio de libertad y autonomía frente a la presencia de la Iglesia en todos los ámbitos de la vida individual y colectiva. Los Estados reivindicaban sus ámbitos de autonomía y los ciudadanos nuevos derechos y libertades. Se plantearon conflictos intensos, especialmente cuando los poderes políticos pretendían dominar a la Iglesia y apropiarse de sus bienes. Se va incubando una actitud anti-ecclesial, pero no se puede hablar de negación sistemática de la existencia de Dios hasta el siglo XIX.

En el siglo XIX el *ateísmo* se va afirmando de modo consciente, especialmente porque se considera a Dios como concurrente de las aspiraciones humanas, como negación de su autonomía, de sus deseos o de sus placeres. Esta opción atea se veía apoyada por los avances de la ciencia, que parecía conducir al materialismo, a un naturalismo que no admite nada sobre-natural. El ateísmo se va convirtiendo progresivamente en un fenómeno social, que irá impregnando paulatinamente las mentalidades, las costumbres y las estructuras sociales.

El ateísmo va a dar paso a la *indiferencia* o a la *increencia*. El ateísmo todavía se ve ocupado con el tema de Dios. Pero llega un momento en que se des-preocupa, abandona el tema por in-significante e irrelevante. Dios deja de ser problema merecedor del interés y de la pasión del hombre. Es la situación que describe Heidegger con palabras ya famosas:

“Ha caído la tarde... La noche del mundo extiende sus tinieblas. Nuestra época está caracterizada por la ausencia de Dios, por la falta de Dios... No sólo los dioses y Dios han huído, sino que se ha apagado el esplendor de Dios en la historia universal. El tiempo de la noche del mundo es el tiempo de la pobreza absoluta, porque se va haciendo cada vez más pobre. Se ha hecho tan pobre que ni siquiera puede reconocer que la ausencia de Dios es realmente una ausencia”.

Esta conclusión acaba siendo un verdadero paganismo, pues no hay más que mundo, materia y naturaleza, sin una luz o un horizonte que los haga aparecer como finitos, como creados, como procedentes de un Amor originario y fundante. Podemos hablar de un paganismo no religioso, es decir, una instalación satisfecha en el mundo finito y limitado, con la conciencia de que acabará pero con el compromiso de hacerlo lo más habitable posible. Esta experiencia sin embargo deja un poso de tristeza y de nostalgia en muchos corazones, porque en el fondo no encuentran más que soledad y vacío. Esa frialdad y melancolía suscita una fuerte insatisfacción que reclama experiencias más intensas, más profundas, que devuelvan calor y compañía. Por ello se produce el retorno de lo sagrado, como medio de ir más allá de la mera secularidad.

2.- El cuestionamiento

Notables sociólogos de la religión (como Taylor, Casanova, Berger, Martin) han denunciado el paradigma dominante como una “teoría de la sustracción”, en cuanto que pretenden absorber la totalidad de los datos, marginando como irrelevantes otras perspectivas.

Aunque debemos reconocer que vivimos en una “época secular”, se deben tener en cuenta los siguientes aspectos: la secularización no es un concepto unívoco, sino que esconde niveles diversos (no es lo mismo referirse a la autonomía de las instituciones políticas que al sentimiento subjetivo de los individuos), aunque en el contexto moderno se produce la independización de las esferas de la vida social, ello no significa que el fenómeno religioso haya quedado reducido a un asunto estrictamente privado, sino que repercute de modos diversos en la vida social (el modelo de la laicidad francesa –laicismo- no puede considerarse como único paradigma). Además en el seno de la vida social secularizada la búsqueda religiosa (espiritual, de transcendencia) permanece en muchas personas, también en las generaciones jóvenes.

Es cuestionado el presupuesto según el cual la evolución en Europa es una confirmación de la necesaria vinculación entre modernización y secularización e igualmente la previsión de que lo sucedido en Europa anticipa el futuro de la evolución a nivel mundial. En realidad hay que señalar que Europa es la excepción en el conjunto de la humanidad, y asimismo que la modernización no implica una deriva secularista, como se muestra en el ejemplo de Estados Unidos, donde la religión ocupa un espacio muy importante en el espacio pública. Ello implica que no se debería hablar de una modernidad sino de una variedad amplia de procesos de modernización, muchas de las cuales incluyen la religión como elemento aceptable y positivo.

3.- Nuevos protagonistas

El retorno de lo religioso y del paganismo

El retorno de lo religioso se impuso con una fuerza inesperada a la mayoría de las previsiones sociológicas que vaticinaban una lenta agonía, hasta la desaparición, de la religiosidad en los países del mundo occidental. Esta religiosidad sin embargo es profundamente ambigua, pues reivindica una *religiosidad pagana*, sin un Dios personal, que se centra en la celebración de la Vida, de la Naturaleza, en sus manifestaciones más visibles y experimentables: el ciclo de las estaciones, el ritmo de la fecundidad humana y cósmica, el fuego o la luz como símbolos de la vitalidad y de la energía. Este paganismo ha sido propugnado por numerosos artistas e intelectuales que reivindicaban el “orgullo de ser paganos” frente al cristianismo tradicional, ya que este reprime los deseos humanos, proclama virtudes inhumanas, fomenta la intolerancia y el fanatismo, legitima la opresión y la explotación del ecosistema... Dos textos de escritores españoles sintetizan esta concepción del mundo tan antigua pero que recupera una ferviente actualidad

Luis Antonio de Villena escribió ya en 1981 una antología de poemas bajo el título provocador *Un paganismo nuevo*. Nuevo, porque pretende asumir las características de nuestra sociedad moderna. Pero paganismo en sentido estricto, planteado como anti-cristianismo. El mismo año en *Huir del invierno* presenta el aliento y la añoranza que lo mueve:

“El *Invierno* no es sólo el de la realidad... sino las culturas del Norte, la moral del puritanismo y del frío. La vida aceptada como una cuadrícula... La vejez, el miedo, la mansedumbre, el no atreverse, son también *Invierno*. Huir de él será entonces buscar el calor, la juventud, la moral abierta, el cuerpo. *Huir del Invierno* es buscar las culturas del Sur y ese Sur mismo. Es decir, la truncada tradición del paganismo greco-latino –que hoy es profundamente nuevo-..., es buscar los perfumes fuertes, el

olor del verano, el politeísmo que ve sacralidades en muchas cosas y desconfía de un Dios solo e intolerante”.

La novelista Lucía Etxebarria viene defendiendo un paganismo que es tanto opción personal como política cultural, que la lleva a reclamar que se eliminen los ropajes cristianos de las fiestas populares para que se manifieste en su desnudez su origen pre-cristiano, pagano, la celebración de la fuerza de la vida y de la tierra. De modo palpable este “paganismo religioso” ha sido presentado en alguna de sus novelas, como *Beatriz y los cuerpos celestes*, donde trata de mostrar que el baile, el sexo, la música, la bebida, se convierten en éxtasis sagrado, una “experiencia mística, una gracia a los hombres, lo mismo que a santa Teresa de Ávila era Dios el que le concedía el éxtasis”. Eso es lo que se logra en las actuales discotecas, “catedrales del techno”, en las que la masa baila en comunión, formando un espíritu único que “hermana a los fieles”. Es comprensible que los seres humanos se empeñen en creer en poderes superiores. Las experiencias intensas, aparentemente profanas, adquieren una dimensión religiosa, pues genera la comunión con Baco/Dionisio y con el resto de los participantes:

“El cuerpo, totalmente entregado a las imposiciones de la música, dejaba de ser mío por un rato, sometido a los deseos de algún dios arcano que temporalmente se hacía cargo de mí, dejaba de tener conciencia de mí misma y me olvidaba por tanto de mis preocupaciones”.

El paganismo a-religioso y el paganismo religioso confluyen en la divinización de lo finito y por ello en la negación de cualquier palabra que proceda desde más allá de las paredes del mundo. Por ello resulta plausible que alimenten actitudes anti-cristianas y anti-eclesiales, pues los cristianos presentan en el escenario público la Palabra y el Rostro de Alguien que no puede ser manipulado ni controlado por los deseos y los instintos humanos (y que, por ello, es el que con más libertad y generosidad puede hacer presentes los derechos y la dignidad de los olvidados y marginados).

Estos fermentos de anti-cristianismo han encontrado un fuerte desarrollo en los últimos años, adoptando formas diversas, pero alimentándose todas ellas de un resentimiento contra la tradición cristiana, que es vista, por muchos de sus oponentes como el obstáculo para establecer una concepción alternativa de la realidad y del ser humano. Esta sensibilidad se manifiesta de un modo especial en el Occidente de origen cristiano, que pretende reprimir sus raíces y olvidar su pasado. Un ejemplo paradigmático lo ofrece la intención explícita de ocultar las referencias cristianas en el proyecto de elaboración de una Constitución europea.

El *laicismo* es la traducción política de esta mentalidad. El objetivo es reducir la experiencia religiosa al ámbito estrictamente privado. Su argumento radica en la sospecha de que la diversidad de creencias religiosas divide a la población y de que aspiran a controlar todos los espacios del escenario público. En este argumento aletea una pretensión alternativa: solamente la razón puede ofrecer una unidad que integre a todos los ciudadanos, una “razón pública” que sólo puede estar detentada y gestionada por el Estado, lo cual significa de hecho (aunque pueda resultar paradójico) la divinización del poder político, que es incapaz de acoger y de dialogar con lo que es realmente distinto, con la voz que recuerda que el Estado ni posee la última palabra ni es el criterio definitivo de verdad ni en definitiva puede justificarse a sí mismo.

La campaña del “nuevo ateísmo”

Bajo esta designación incluye a una serie de autores que proclaman sin matices su deseo de utilizar todos los medios (intelectuales, artísticos, científicos) para oponerse al cristianismo porque constituye una plaga y un veneno para la humanidad. Los cuatro más conocidos pertenecen al ámbito anglosajón: R. Dawkins, Ch. Hitchens, D.C. Dennet, S. Harris. En otros países existen también representantes cualificados. Baste recordar a Michel

Onfray, filósofo francés, cuyo “Tratado de ateología” ha tenido una amplia divulgación también en España.

Su postura es tajante: la religión es perversa y lo emponzoña todo, sus miembros son cretinos que carecen de toda lógica, y representan por ello un peligro para el desarrollo de nuestra civilización. Ni siquiera se puede adoptar ante ellos una actitud de tolerancia: ponen nuestra salud en peligro ya que sus creencias son “un montón de tonterías”. Incluso pueden llegar fácilmente a la violencia, como lo muestran los fanáticos que son capaces de atacar físicamente a los médicos que cometen abortos o de escribir cartas amenazadoras contra los autores que comentamos.

Es bastante común la tendencia a identificar a “creyente” con “fanático”. Los exponentes “moderados” de las religiones no son (según ellos) más que una apariencia y un engaño, pues esconden el mismo veneno. El creyente es por definición un fanático. Los creyentes no sólo son irracionales, sino que adoptan una actitud de soberbia que resulta peligrosa en el caso de que accedan al poder. Por eso (lo dicen sobre todo desde la perspectiva de los Estados Unidos) son un peligro para la democracia. La fe por principio es madre del odio y de la violencia.

La situación nueva de la cristianofobia

Para designar actitudes semejantes, tanto implícitas como explícitas, hay analistas que han empezado a hablar de *cristianofobia*. No se trata simplemente de que la sociedad se haya alejado de la fe o de que haya entrado en una época post-cristiana. Es algo más profundo y radical: una hostilidad al cristianismo que llega al resentimiento e incluso al odio. Es curioso que también autores no cristianos y no creyentes han denunciado esta situación. Mencionemos algunos ejemplos.

El filósofo francés B.H. Levy, judío pero ateo, reconoce que el catolicismo es la religión más perseguida en nuestro mundo, mucho más que el islamismo y el judaísmo. J.M. Ferry, profesor de ciencia política en la Universidad Libre de Bruselas critica la “excomunión política” de las religiones, es decir, la voluntad de excluirlas del debate público. J.H.H. Weyler, judío y especialista en la convergencia europea, introdujo la expresión “cristofobia” para designar lo que él percibió en el proceso de redacción de la Constitución europea: la acción de una entera generación de pensadores y de artistas que se formaron en la rebelión contra “Occidente” al que consideraban corrompido por sus tendencias capitalistas y por su impregnación cristiana; no podían tolerar a Juan Pablo II por su contribución al hundimiento del comunismo y por su defensa tajante de determinados valores morales. La “revolución de mayo del 68” fue un intento de romper con toda una tradición histórica: lo que empezó siendo una “contracultura” se ha ido imponiendo como la cultura dominante, que pretende configurar una visión del mundo alternativa a la cristiana.

El intelectual católico francés R. Remond, miembro de la Academia francesa y estudioso de la laicidad francesa, ha publicado libros con títulos tan significativos como “El cristianismo bajo acusación” o “El nuevo anti-cristianismo”: mientras que algunas religiones, como el budismo, son valoradas de modo positivo, al cristianismo no se le perdona o disculpa nada; ha sido convertido en el “chivo expiatorio” sobre el que se descargan todas las culpas y contra el que se permiten todos los insultos, como si tuviera que pagar un precio por el dominio que ha ejercido en el pasado; todo ello se debe a una cultura del desprecio que conduce al odio, y no sólo hacia el cristianismo sino también hacia los cristianos como personas (y en este sentido menciona a M. Onfray).

El mismo papa Benedicto XVI ha usado el término “cristianofobia” en su discurso a la Curia romana el 20 de diciembre de 2010. Recordando los actos de violencia dirigidos contra los cristianos en distintas partes del mundo (“la minoría más oprimida y atormentada”) pide “a todas las personas con responsabilidad política o religiosa que detengan la cristianofobia”. Esa cristianofobia aletea también en la “dictadura del relativismo” que se opone a toda

concepción de la dignidad humana apoyada en la verdad del Dios Creador y Redentor. Para la “dictadura del relativismo” el cristianismo es el principal adversario.

4.- En un cristianismo mundial

La contemplación del cristianismo desde la perspectiva del declive en Europa resulta falsa por simplificadora. Frente a muchas apariencias y frente a la opinión de muchos sociólogos occidentales, el cristianismo es la religión que en mayor medida se expande en el mundo. Especialmente bajo formas evangélicas y pentecostales, se ha seguido produciendo una amplia expansión del cristianismo en los diversos continentes.

Se trata ciertamente de un cristianismo en formas plurales, por lo que habría que hablar más de cristianismos que de cristianismo en singular. Pero en cualquier caso el cristianismo se desplaza hacia el Sur y hacia el Oriente. Autores como R. Jenkins habla a este respecto de “El cristianismo que viene” para referirse a ese dinamismo, que no es sólo producto de la influencia del imperialismo cultural americano sino de una modalidad del cristianismo acorde con el marco de la modernización y de la globalización: desgajado de su encorsetamiento en una cultura, se mueve y se propone desde su carácter más específicamente religioso, echando raíces en diversos contextos culturales y marcando sus distancias respecto a los agobios y las angustias de numerosas Iglesias de tradición occidental. Dentro de estos procesos se habla incluso de “reversión de la misión”, en el sentido de que nuevas Iglesias o denominaciones se introducen en Europa con una fuerza evangelizadora de la que carecen gran parte de las comunidades cristianas heredadas del pasado.

II.- UN SUJETO HISTORICO ICONO Y PARABOLA DEL EVANGELIO

La propuesta cristiana debe realizarse sobre el trasfondo de un cristianismo que conserva su capacidad de propuesta y que, tomando en serio las dificultades y reticencias del contexto inmediato, se afirma con la conciencia de aportar una novedad que debe seguir siendo capaz de dar esperanza a las personas concretas y capaz de generar cultura en una humanidad que sigue avanzando entre expectativas, ilusiones e incertidumbres.

1.- El ejemplo de *Deus caritas est*

Es significativa a este respecto la actitud de Benedicto XVI. Ha sido poco resaltado que en la encíclica con la que abre su pontificado *Deus caritas est* el primer nombre propio que cita es F. Nietzsche. Es algo extraordinario que un papa cite algún autor concreto, pero lo es más aún que ese nombre sea el del crítico más radical del cristianismo, del que siguen bebiendo quienes se oponen al cristianismo. La mención del papa es para recoger la más dura de las objeciones que siguen siendo tan actuales: vosotros, los cristianos, habeis introducido un veneno mortal en la experiencia del amor, convirtiéndola en pecado, en algo prohibido.

El papa reconoce que es lo que siguen pensando muchos de nuestros contemporáneos: la Iglesia ha convertido en prohibición lo más hermoso de la vida, la fuente de la vida y de la felicidad (n. 3). La respuesta no puede ser simplemente la condena o la ignorancia sino presentar de modo transparente el amor de Dios, de modo que pueda vivirse la fe como alegría en Dios (n. 9). Ojos abiertos para captar la sensibilidad que nos rodea y mística de ojos abiertos para transmitir lo más peculiar de la fe.

La actitud del papa en su encíclica recoge el aliento más genuino del Vaticano II, que se presentó como “pastoral” con el deseo de dar origen a un nuevo Pentecostés. La renovación de la Iglesia sólo tiene sentido desde la disposición a actuar como el mismo Dios: acercarse “como amigo” (DV 2) a la humanidad para ofrecer el “sabor a Evangelio” (H. Volk) que en tantas ocasiones se ha diluido por la superficialidad de muchos creyentes o de la rutina de la vida eclesial.

2.- La Iglesia como parábola e icono

El Sínodo de los Obispos de 2013 planteó desde los *Lineamenta* la perspectiva necesaria para la Nueva Evangelización: no plantearla desde el punto de vista de los otros (de los “clientes potenciales”) sino desde el testimonio que se ofrece; por eso invita a una verificación de las comunidades eclesiales a fin de que analicen si la “nueva acción misionera” que se requiere se alimenta realmente del manantial genuino de la fe y por ello está en condiciones de hacerse presente en los nuevos escenarios culturales. Ello obliga a replantear la relación Iglesia-misión para que se pueda experimentar la evangelización como un gozo.

Una espiritualidad que se alimenta de la alegría de creer y del coraje para el testimonio

La mística de ojos abiertos, precisamente cuando considera estas nuevas tendencias de nuestra cultura, no cae en la incertidumbre o en la perplejidad, sino en el redescubrimiento del tesoro que le aporta la revelación y la fe, el Evangelio y el mensaje de Jesús y la acción del Espíritu.

La fe permite vivir la existencia con una luminosidad más intensa: sabe que tiene mucho que agradecer, y sabe a quién tiene que dar gracias, porque acoge como un don todo lo que ha recibido. Desde esta perspectiva constata que la cristianofobia utiliza una razón perezosa, porque no se atreve a plantearse las grandes cuestiones del origen de todo y de la meta a la que todo apunta. Esa razón perezosa es incapaz de admirarse ante la singularidad humana, ante todo lo que de novedoso introduce en el mundo. Y su admiración llega al máximo cuando constata que el ser humano, aún en su fragilidad, es capaz de perdonar, de amar al enemigo, de ser generoso hasta poner su vida a disposición de los demás... Es mucho lo que no puede ser explicado por los mecanismos naturales. Percibe por eso la acción de la gracia, el don que abre camino en medio de las limitaciones e intereses humanos.

El creyente puede (precisamente en estas circunstancias) valorar con más convicción la alegría de su fe: porque reconoce la existencia de Alguien que amó el primero, que mostró en Jesús hasta dónde llega la capacidad de amar, que hace presente por la acción del Espíritu posibilidades que consideraba impensables... Los relatos de conversión presentados por sus protagonistas insisten frecuentemente en este aspecto: el gozo de sentirse amados a pesar de que uno mismo se reconoce como poco amable, porque hay un Amor que manifiesta todo su esplendor en la compasión que siente por todas sus criaturas.

El cristiano sabe que sólo desde su convicción se garantiza y se defiende la dignidad de las víctimas, de los débiles, de los menesterosos, de los excluidos... Si el ser humano fuera solo materia y naturaleza dejaría de ser amable (digno de ser amado) cuando se deteriora, cuando pierde facultades, cuando ni produce ni consume, cuando ni goza ni hace gozar... Sólo a la luz del Crucificado que pasa a la gloria del Padre se abre un horizonte de esperanza para todos, sin marginaciones ni exclusiones.

La alegría de la fe va unida al coraje para el testimonio como algo espontáneo y natural: porque en su comportamiento suscita interrogantes y abre perspectivas que contribuyen a la felicidad humana.

Una honda espiritualidad debe alimentarse del manantial de su fe para no caer en las actitudes que criticamos en los otros: el resentimiento, el desprecio o el odio. Hay que estar atento para no repetir actitudes intolerantes y prepotentes que sin duda se han producido en el pasado y que en parte han generado resentimiento y hostilidad. La lógica de la fe invita a la apertura y al encuentro. El cristiano ora siempre entre los otros, con los otros y en nombre de los otros. Porque ha sido constituido como testigo de una alegría sin la cual el futuro de cada ser humano sería más limitado, más oscuro y más triste.

Hay dos coordenadas fundamentales que permiten situar adecuadamente el significado del término “Iglesia” evitando unilateralidades frecuentes que dificultan la

experiencia de sentirse realmente Iglesia: la Iglesia es una realidad personal que es llamada a la existencia por la misión que hay que cumplir.

La Iglesia es radical y esencialmente una realidad personal, no una estructura o una institución que pudiera ser considerada al margen de las personas o que pudiera ser identificada con quienes la encarnan o representan de un modo oficial. La Iglesia *es las personas* que la constituyen: las Personas divinas que despliegan su designio salvífico y las personas humanas que se sienten responsables y protagonistas de ese proyecto salvífico, es decir, humanizador. Hablando de la Iglesia sería erróneo preguntar: ¿qué es la Iglesia? Semejante pregunta se plantea acerca de cosas o de realidades apersonales. En realidad el interrogante adecuado es ¿quién es –o somos- la Iglesia? La respuesta adecuada no puede ser más que un “nosotros” convocado y unido por el amor del Padre manifestado en el envío del Hijo y del Espíritu. Desde este punto de vista sería un cáncer en la vida eclesial cualquier distancia entre la fe subjetiva y la objetividad de la Iglesia: cada bautizado puede afirmar con convicción “yo soy Iglesia” aunque no pueda extrapolarla diciendo “yo soy la Iglesia”.

La Iglesia no existe previamente o independientemente de la misión que tiene que cumplir. Sería absurdo pensar en una fundación de la Iglesia a la cual se le encarga una tarea en un momento posterior. Es la Iglesia en los creyentes la que exclama “heme aquí”. El sentido de la misión que la antecede se puede captar desde un doble punto de vista: a) la historia dramática de la humanidad, entre sus gozos y sus angustias, está caminando hasta la felicidad plena, hasta el momento en que desaparezcan las lágrimas de los ojos y todo sea júbilo y gozo; de ahí la amplitud de la misión: curar todas las heridas y abrirse a todos los seres humanos; b) para mostrar el amor fontal del Padre fueron enviados el Hijo y el Espíritu, cuya misión alcanza su momento culminante en el misterio pascual; la Iglesia no hace más que recoger y prolongar esa misión –aún por consumir-; desde los hombres y mujeres que siguieron a Jesús fascinados por el anuncio del Reino se pasó a quienes fueron testigos de la resurrección: la alegría de la convocatoria y del envío son la razón de ser y el aliento permanente de la Iglesia.

La fe cristiana y eclesial debe incluir siempre un núcleo a la vez místico y misionero. El sentido de la mística aparece claro en el capítulo 24 de san Lucas: la experiencia transformadora de los discípulos de Emaús, a quienes la presencia del Resucitado les hizo pasar del abatimiento y la decepción al deseo de comunicarlo y compartirlo; algo semejante les sucedió a los Once que estaban en Jerusalén: el miedo les había hecho cerrar las puertas y clausurarse en el cenáculo; en aquella situación la irrupción del Resucitado les llenó de asombro y de sorpresa, que no se atrevían a transformarse en gozo y en alegría porque les parecía demasiado hermoso y temían caer en una nueva frustración; cuando realmente renace el júbilo por lo que parecía imposible, se ilumina su mente, comprenden el sentido de la historia y de sus oscuridades, y a la vez se descubren constituidos como enviados, testigos y apóstoles.

Sin esta experiencia de salvación, de una admiración que se transforma en alegría, no se ha llegado al núcleo de la fe cristiana y a la raíz de la persona renovada y restaurada. Ese encuentro personal, unión con el amor de Dios, es el componente místico de la fe. Ese acontecimiento no puede ser más que vivido con los otros, es decir, como Iglesia, y debe ser cuidado y conservado en la oración personal y en la celebración comunitaria de la eucaristía. Desde ese núcleo originario la Iglesia nace de la alegría y por ello como dinamismo de comunicación y de irradiación. La mística por ello implica una apertura misionera. Con razón dijo Rahner que el cristiano del siglo XXI sería místico o no será cristiano; y por lo mismo podemos decir que será misionero o no será cristiano.

La Iglesia no existe en abstracto, sino en lo concreto de un lugar y de unas circunstancias históricas, sociales y culturales. El ministerio apostólico es el que garantiza la comunión con el acontecimiento fundador de la Pascua, como lo expresa en la presidencia de la eucaristía, pero debe irse desarrollando, organizando y articulando de cara al

cumplimiento de su misión. En esta dinámica juegan un papel fundamental los carismas y los ministerios. Los carismas son dones recibidos por creyentes particulares de cara a la edificación de la Iglesia y a la tarea de la evangelización. Tanto para el creyente como para la comunidad eclesial resulta imprescindible el discernimiento para descubrir el carisma que modula su bautismo. En determinadas ocasiones el carisma es reconocido como base para la constitución de un ministerio o para la asunción de modo público de un estado de vida sellado por los votos.

La Iglesia, en consecuencia es una realidad carismática. Es la expresión de la acción permanente del Espíritu, que va edificando su templo con las *pedras vivas que son cada uno de los creyentes*. Los carismas son un florecimiento de la riqueza inagotable del Espíritu, pero a la vez una respuesta a las necesidades que la historia va planteando a la Iglesia.

Dada la importancia de la educación en la vida social y dada la vocación de la Iglesia a transmitir la verdad de la revelación sobre el ser humano y sobre la sociedad es lógico que broten los carismas de la educación. El carisma es, por un lado personal, pero a la vez comunitario, eclesial: por eso es lógico que haya personas que en un contexto determinado vivan un carisma que convoque a otras personas. Gracias a ello la gracia se encarna en la carne y en la sangre de biografías concretas que lo viven, lo celebran, lo proyectan y lo realizan de modo comunitario. Sin ellos la Iglesia perdería rostro y figura, carecería del palpitar de la historia concreta.

3.- La Iglesia en el corazón de la misión

En la acción eclesial se ha redescubierto la importancia del primer anuncio, pero a la vez se constata que se trata de un “eslabón perdido”, porque no está suficientemente presente en la sensibilidad de los cristianos y en los planes pastorales de parroquias y diócesis. A la luz de lo dicho anteriormente se comprende su sentido: en los encuentros interpersonales y en la cotidianidad de la existencia hay que estar en condiciones de hacer percibir “lo primero” que el testigo desea ofrecer a quien lo observa.

La Iglesia existe porque hay una misión que cumplir, es decir, la misión es la que llama a la existencia a la Iglesia. Es frecuente hablar de la misión de la Iglesia en el sentido de la misión que tiene (o que se encarga a) la Iglesia, como si pudiera tener otras tareas o como si pudiera prescindir de ella. Este lenguaje parece suponer que se pueden pensar la Iglesia y la misión como magnitudes o realidades distintas, como si se hubiera producido la fundación de la Iglesia y en un segundo momento se le encargara una misión.

La perspectiva, como hemos indicado, debe ser invertida. Su mismo nombre sugiere este cambio: *ekklesia* designa una asamblea, lo cual supone que ha sido convocada. Es la convocatoria la que hace posible y provoca que se constituya una asamblea de personas reunidas. La convocatoria, como es lógico, se debe a un motivo, a un objetivo, a un proyecto. Si eso sucede con cualquier *ekklesia* (originariamente era un nombre profano asumido por los cristianos como autodesignación), con mayor razón hay que decirlo de la “Iglesia de Dios” o de la “Iglesia de Jesucristo”, según expresión habitual del Nuevo Testamento.

El motivo y el proyecto de la convocatoria de Dios han sido ya indicados. A raíz del exilio del paraíso, y con el objetivo de la restauración del esplendor de la creación, Dios se compromete haciéndose protagonista, pero a la vez invita y llama (convoca) para llevar adelante el sueño originario. La respuesta inicial fue aportada por Abrahám, y en esa lógica hubo otros muchos que pronunciaron su *heme aquí*. El mismo Jesús condensó en esas palabras el sentido de la misión que había venido a cumplir (Hbr 10,7). La misma llamada se repite a raíz de la resurrección de Jesús, y en el seno de la alegría pascual los apóstoles prolongan la misma dinámica, pero ahora ya desde la Gloria de la nueva creación que se les había manifestado en el rostro del Resucitado.

En ese momento surge en sentido pleno la Iglesia, constituida por *la alegría de la fe* y *la conciencia de envío*. Ahora bien, esta Iglesia pascual recoge toda la historia que le precede,

el anhelo de la mañana de la creación y el drama que se inició tras la salida del paraíso. La misión que llama a la existencia a la Iglesia es por tanto tan amplia como la mirada misma de Dios: en extensión (la humanidad entera) y en intensidad (la integridad de todos los bienes que hacen al hombre imagen de Dios). La Iglesia mantiene la fidelidad a su identidad en la medida en que se consagra a esa misión que debe llegar hasta los confines de la tierra y a las estructuras de la convivencia humana. Quien es Iglesia no puede perder de vista ni sentirse al margen de ese horizonte, pues es el hogar que habita.

El Vaticano II resumió este horizonte presentando a la Iglesia como sacramento universal de salvación y sacramento de la unidad del género humano. Porque hay signos clamorosos de irredención y porque hay desgarrones insoportables en la familia humana es por lo que la Iglesia es llamada/enviada para curar las heridas, reconciliar enemistades, superar los enfrentamientos, eliminar fronteras y exclusiones... La Iglesia en Pentecostés fue empujada por el Espíritu para reconstituir la dispersión e incomprensión acontecidas en Babel. Como signo de una creación renovada, la Iglesia hace presente un amor que se ofrece a todos.

La Iglesia es una realidad personal, es decir, la Iglesia son las personas que la constituyen, las protagonistas de la *ekklesia*: las Personas divinas de las que arranca la convocatoria y las personas humanas que se van congregando. Las personas humanas por tanto son Iglesia en cuanto participan de la comunión regalada por la Trinidad y enraizan su fe en el testimonio de los apóstoles. La llamada a la que responden implica la misión: la *ekklesia* se constituye por la escucha de la Palabra, la celebración de la eucaristía, el amor fraterno, y asimismo por el testimonio que realizan en la vida cotidiana. Ser Iglesia implica por tanto ser protagonista y responsable de la misión que se abre para saltar fronteras y confines. Ese dinamismo no puede ser reservado a unos pocos mientras que otros se mantienen en la distancia, sintiéndose más colaboradores que protagonistas. No era esa la conciencia de las primeras comunidades eclesiales, como lo muestra la iglesia en Antioquía (Hech 13,1-3) que envía a Pablo y Bernabé mediante la imposición de manos, como signo de que estos afrontaban una tarea que era de todos, es decir, en ellos se realizaba la misión que había asumido la *ekklesia*.

La *ekklesia*, como realidad personal, es también carismática, no es algo uniforme sino multiforme, es decir, enriquecida con la aportación de cada uno de los bautizados. La Iglesia es comparada (en el Pastor de Hermas) a una torre en construcción en medio del agua: se va edificando por medio de los bautizados gracias a los carismas que cada uno recibe; el carisma es un don recibido por una persona, pero no para beneficio o adorno propio sino de cara a la edificación de la Iglesia, la cual ha de irse realizando al ritmo de la evangelización. Cada carisma no debe desarrollarse de modo aislado o individualista, pues siempre tiene que estar modulado por la caridad (el mayor de los carismas), sino que debe manifestarse, discernirse y desarrollarse en comunión, entre los otros, con los otros, gracias a los otros.

4.- La analogía de los orígenes

El testimonio cristiano es evangelizador por su propio dinamismo. Es curioso observar que precisamente en los años recientes se ha planteado con nueva intensidad la cuestión por las razones que explican la rápida expansión del cristianismo a partir de unos orígenes tan humildes y aparentemente tan poco alentadores. Para el historiador representa un enigma dar cuenta de la capacidad de atracción de un grupo de hombres y mujeres que contaban con tan pocos recursos y que debieron afrontar tantas dificultades, sospechas y persecuciones. Es una pregunta de suma actualidad dada la analogía entre nuestro contexto y el nacimiento de la Iglesia. Y sorprende la respuesta que ofrecen algunos autores que consideran el fenómeno desde fuera de la fe, como observadores asépticos y neutrales:

a.- *Proclamar la fe en un Dios único*: es la garantía más radical de la igualdad de todos los seres humanos, pues todos ellos han sido creados a imagen del mismo Dios, lo cual

significa que se les reconoce un valor y una dignidad inalienables; por eso es por lo que cada creyente considera al otro como merecedor no sólo del propio respeto, sino incluso de la renuncia a la propia comodidad, del sacrificio de la propia vida, en favor de la integridad de los otros. No resulta por ello irrelevante mencionar a Dios en este contexto, es decir, no basta simplemente hacer obras buenas a favor de los otros, porque el significado de la “bondad” de las obras no se entiende plenamente más que desde el modo de actuar Dios y el Hijo Jesucristo. Desde la mirada del Dios único se superan todas las barreras y exclusiones, se denuncia todo lo que atente contra la dignidad humana y se encuentran motivos para recrear la unidad de la familia humana.

b.- *Ofrecían motivos de esperanza*, abriendo un horizonte de plenitud y de consumación. El ser humano quedaba rescatado de su soledad y de su abandono, del dominio del azar o de la fatalidad, para descubrir un amor que acompaña permanentemente, que sostiene en momentos de desgracia, y que abre a una existencia de plenitud y de felicidad. Más allá de las pequeñas esperanzas y del disfrute de lo que ofrece el mundo, existe un futuro sin ocaso y sin crepúsculo, garantizado por el amor de Dios. Por eso los cristianos, como se repite frecuentemente en el Nuevo Testamento, tienen un modo peculiar de esperar, ya que se encuentran apoyados por el Dios de la esperanza.

c.- *El ejercicio concreto del amor* hacia los menesterosos, independientemente de su raza, de su color e incluso de su adscripción religiosa. Los cristianos fueron capaces de crear formas elementales pero eficaces de seguridad social cuando eran despreciados o marginados los ancianos y los agonizantes, cuando eran expuestos hasta la muerte los niños nacidos con malformaciones... Para muchos observadores externos esta práctica de la caridad llegaba a ser ridiculizada por su ingenuidad y simplicidad, que llegaba en ocasiones a que los cristianos fueran engañados por quienes se hacían pasar por necesitados. Esta tradición ha sido conservada hasta el presente por la Iglesia a lo largo de los siglos, pues ha sido siempre la marca distintiva de los santos y de los grandes carismáticos. Y siempre, aún en contextos adversos, han sido –y siguen siendo- los argumentos que generan credibilidad.

La nostalgia de misericordia en el mundo antiguo

La revelación cristiana introducía una experiencia nueva de Dios, insospechada en el mundo antiguo, que sentía “necesidad de misericordia”¹, que elevaba su “clamor al dios de la misericordia”² precisamente porque no entraba en su horizonte de expectativas. La nobleza y grandeza de muchos espíritus griegos no podía ocultar un sentimiento de tristeza que llegaba a convertirse en desesperación al constatar el infortunio provocado por los dioses. No creían los griegos que el ser humano pudiera con su libertad hacerse tan culpable como para merecer las desgracias que le sobrevenían. No se consideraban portadores de la malicia demoníaca que hace el mal con intención. Por eso proyectaban el origen del mal en los dioses: “los dioses ayudan siempre a los hombres que se ocupan en labrar su perdición”, según la famosa expresión de Esquilo. Provocaban la ofuscación sobre los seres humanos a través de *Ate* (la locura u ofuscación) o de las *Erinias* (grupo o genio vengador que desata la locura y destroza a los hombres). Es un auténtico círculo infernal del que no se puede escapar, pues el mismo Zeus está sometido a la Moira, al Destino. El drama se convierte en una tragedia sin salida, pues de nadie se puede esperar una solidaridad o una ayuda que esté a la altura de la necesidad. Así lo expresan personajes paradigmáticos. Dice Edipo en *Las Fenicias* de Eurípides:

“¡Oh, Destino! ¿Qué claramente desde el principio me hiciste nacer para el infortunio! No había salido aún del seno materno para asomar a la luz, no había nacido todavía, y ya Apolo había predicho que yo, Edipo, sería el matador de mi padre. No estoy tan desprovisto de inteligencia como para haber maquinado todos esos males contra mis

¹ Ch. Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Encuentro, Madrid 2008, 68

² *ibid.* 70

propios ojos y contra la vida de mis propios hijos, a no ser que un dios me haya impulsado a ello... Cuando se es mortal, hay que soportar las exigencias que nos vienen de los dioses”³.

En la misma línea se expresa Agamenón en *La Iliada* para disculparse de los acontecimientos terribles que se derivaron de sus actos:

“Yo no soy culpable, fueron Zeus, el Destino, las Erinias... quienes, en la asamblea, me inspiraron en el alma un súbito y loco error (*Atè*) el día en que, por propia iniciativa, despojé a Aquiles de su honor. ¿Qué iba a hacer yo? Todo es obra del cielo”⁴.

Ante esa situación Aquiles se resigna: “Dejemos dormir nuestros dolores en nuestras almas... De nada valen las quejas”⁵. De los dioses poco o nada se puede esperar. La misma *Iliada* ofrece un ejemplo nítido. Cuando Aquiles mata a Héctor y el padre de éste, Príamo, desea recuperar su cadáver para ofrecerle unos funerales dignos, los dioses se compadecen de él: envían a Mercurio para que le aconseje el modo de convencer a Aquiles a fin de que devuelva el cadáver de su hijo; no obstante al llegar junto a él le advierte: “Yo soy un dios inmortal... Mi padre me ha enviado para que fuese tu guía, pero regreso inmediatamente porque sería *indigno de un dios mostrar públicamente tanto interés por los hombres mortales*”⁶. Un tono aún más melancólico se muestra en la tragedia *Hipólito coronado*; el héroe se ha consagrado a la diosa Artemisa, pero esta le abandona cuando va a morir por ella: “no me está permitido ver difuntos, ni manchar mi vista con el estertor de los moribundos”⁷. Un dios griego ni se humilla ni puede amar lo feo o lo deforme.

Tampoco los filósofos, al purificar esa idea de Dios, avanzan más allá. Platón consideraba la misericordia una debilidad humana⁸, con mayor razón en Dios. Aristóteles concebía a Dios como “el Pensamiento del Pensamiento”, el Pensamiento que no puede pensarse más que a sí mismo, pues sería degradante ocuparse de los seres mortales. Da un mayor valor a la misericordia entre los seres humanos⁹, pero no puede ser atribuída a Dios: la compasión se suscita en el corazón humano cuando se siente vulnerable él mismo al contemplar el infortunio de otro ser humano. Pero ello no puede darse en Dios, pues la divinidad carece de las debilidades humanas.

La sorpresa de un Dios misericordioso

Desde estos planteamientos el ser humano queda solo en su infortunio y en su pecado. ¿A quién puede recurrir y de quién puede esperar ayuda? La revelación bíblica introduce una novedad insospechada. Tertuliano proclamará con toda osadía: “Nada hay tan digno de Dios como la salvación del hombre”¹⁰. Esa dignidad brota de lo más íntimo de su ser, de un amor que se convierte en misericordia ante el dolor y la desgracia que proceden de la malicia o la inconsciencia o la prepotencia de sus hijos. Así se realiza de modo literal el significado de *miseri-cord-ia*.

El Antiguo Testamento recurre a la atrevida referencia a las entrañas conmovidas de Yahvé (Jer 4,19), que le impiden contemplar el sufrimiento desde la distancia y que por ello interviene para restaurar al ser humano, para abrir posibilidades impensables. Tan impensables como la de hacerse hombre para participar del destino humano y desplegar un

³ vv. 1595-1614

⁴ *Iliada* XIX, 86-90

⁵ *Iliada* XXIX, 507

⁶ *ibid.* XXIX, 460-465 (subrayado nuestro)

⁷ v. 1437

⁸ *Leyes* XI, 926; 936; **Rep** X, 606

⁹ *Ret* II, 8-9

¹⁰ *Adversus Marcionem* II, 27, 1; cf. I 24,4; 25,2.

horizonte nuevo para los desventurados. En el umbral del Nuevo Testamento se deseaba, se invocaba y hasta se esperaba la visita de la “entrañable misericordia de nuestro Dios” (Lc 1,78). Esta visita se va a realizar en la encarnación del Hijo, que ha sido suscitada por la misericordia que se hace compasión. Gracias a ello la tragedia queda desbloqueada y el Destino también.

La Iglesia desde sus inicios¹¹, apelando al misterio de la cruz y la resurrección, anuncia la misericordia de Dios como signo de esperanza y fuente de salvación para el mundo, según insiste repetidamente Juan Pablo II¹². Recogiendo la savia bíblica repetirá Sofronio de Jerusalén en lo más ardua de las controversias cristológicas:

“Cuando el Creador, que había traído al hombre a la existencia lo vio en este estado, fue afectado por la compasión, y, compadeciendo, fue tocado por la misericordia. Movido por la misericordia en su amor a los hombres (pues es bueno y amigo de los hombres) fue movido por su divina misericordia a salvarlo y a acercarse a él y a consumir el designio originario y filantrópico que había querido desde el principio en cuanto amigo de los hombres”¹³.

Esta convicción ha sido constante en la reflexión cristiana. Orígenes había dicho ya que el Padre, antes de la encarnación del Hijo, había padecido una “pasión de misericordia”¹⁴, y por ello salió al encuentro de quienes estaban en necesidad. Isaac de Nínive describirá el corazón puro como aquél que se conmueve ante el sufrimiento de la creación entera¹⁵.

En esta perspectiva la misericordia y la compasión son utilizadas por Juan Pablo II para acercarse al “misterio profundo de Dios: inescrutable unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en que el amor, conteniendo la justicia, abre el camino a la misericordia, que a su vez revela la perfección de la justicia”¹⁶. Es lo que ve manifestado en Fátima, como dice el 13 de mayo de 1982: en el Mensaje de Fátima lo que se hace perceptible y experimentable es “el poder infinito del Amor misericordioso”. Es lógico que María aparezca como icono y espejo privilegiado: “Es la criatura que, como ninguna otra, experimentó la misericordia e hizo posible, con el sacrificio del corazón, su participación en la revelación de la misericordia divina”¹⁷. Pero apunta más allá de sí misma, a la vida misma de la Trinidad.

El Hijo “es en cierto modo la misericordia”, pues encarna y personifica la misericordia¹⁸; actuará siempre de modo misericordioso (Hebr 2,17; Mt 11,27). De este modo va contando y narrando quién es el Padre (Jn 1,18). Ese Dios personal no pasa indiferente ante el mal, ha de atravesarlo con el fin de introducir -en el mundo manchado por el pecado y corrompido por el mal- el injerto purificador de un amor auténtico¹⁹, un amor más grande capaz de pagar el precio correspondiente, aunque sea “cargar con el billete falso.

También de este modo se muestra la gloria de la Pascua y se reafirma que en el origen de todo (y, por tanto, al final de todo) se encuentra la bondad²⁰. Sin banalizar el mal y el

¹¹ R. Stara, *Ascesa e affermazione del cristianesimo*, Lindau, Turín 2007, 287 señala que el ejercicio de la misericordia fue una de las razones importantes en la expansión del cristianismo.

¹² *Insegn.* XXV/2, 169-170

¹³ El texto es más fácilmente accesible en Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Beauchesne, París 1972, 154

¹⁴ *In Matt* 10,23

¹⁵ *Discurso* 81

¹⁶ *Dives in misericordia* 8

¹⁷ *Dives in misericordia* 9

¹⁸ *Dives in misericordia* 2

¹⁹ Benedicto XVI/Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada de Jerusalén hasta la Resurrección*, Encuentro, Madrid 2011; cf. la centralidad del tema en E. Bueno de la Fuente, *La alegría del amor hasta el extremo. Coordenadas de Jesús de Nazaret de J. Ratzinger*, Burgense 52 (2011) 445-463

²⁰ Jorge Borges de Macedo, *O acontecimento de Fátima*, en *A Pastoral...* 426; todo lo demás viene después, no es lo originario, por lo que el odio, el egoísmo y el pecado no pueden ser el principio de nada (ibid. 423).

pecado, el dolor y la injusticia, la tragedia no tiene la última palabra, pues hay futuro para la esperanza.

La misericordia como profecía también en nuestro tiempo²¹

La misericordia, como venimos viendo, es una de las palabras que con más claridad consiguen decir quién es Dios, quién es el ser humano y cuál es la verdad y la propuesta del cristianismo²². La luz de la misericordia ilumina con todo su fulgor la paradoja que brota de la revelación: cuando el hombre olvida su amor por Dios, éste responde con el tiempo de la misericordia (Is 49, 1), desde las posibilidades del Amor que no se agota. Por eso se levanta como una denuncia contra los poderes inmisericordes y como aliento de resistencia contra toda lógica demoníaca.

Cuando la misericordia es exiliada

De modo análogo a la novedad que aportó en el mundo antiguo, en la época moderna debe seguir actualizando esa novedad. La misericordia debe actuar en nuestro momento histórico como “profecía cultural” cuando de modos diversos corre el riesgo de ser “exiliada”²³ de nuestra sensibilidad. Este “exilio” puede incluir una doble manifestación: por un lado, el desprecio de la misericordia como actitud humana; por otro lado, mediante la configuración de un sistema socio-económico que prescinde de los débiles y menesterosos.

La misericordia puede ser minusvalorada porque significa una humillación para sus destinatarios o la negativa a afrontar con coraje las dificultades de la realidad. Como portavoz pueden servir las palabras de Nietzsche en *Así habló Zaratustra* (concebido precisamente como anti-Evangelio), que condensa una situación trágica más triste que la de la antigüedad:

“No soporto a los misericordiosos, que son bienaventurados en su misericordia: les falta demasiado el pudor. Si he de ser misericordioso no quiero ser llamado así; y, si lo soy, séalo solamente a distancia. ¡Quiera el destino poner siempre en mi camino a seres sin sufrimientos, con quienes me sea lícito compartir mis esperanzas, mi alimento y mi miel! En verdad ya hice algo a favor de los que sufren. Mas siempre se me antojó que obraba mejor cuando aprendía a regocijarme mejor. Demasiado poco se ha regocijado el hombre desde que existen hombres. ¡Amigos míos, ése es nuestro único pecado original!... Al ver sufrir a un hombre me avergoncé de su vergüenza; y al auxiliarle herí gravemente su orgullo. Los grandes favores no inspiran agradecimiento sino deseo de venganza... ¿Acaso algo originó en el mundo mayores sufrimientos que las tonterías de los misericordiosos? ¡Ay de quienes aman mucho y no tienen una estatura superior a su compasión!²⁴”.

¿Humilla la misericordia al que la experimenta?, ¿no significaría ello dejar todo el espacio a los inmisericordes?, ¿no implicaría abandonar u olvidar a los pobres y humillados? Desde esos presupuestos los dinamismos sociales pueden convertir la inmisericordia en sistema: tanto en el totalitarismo que desemboca en campos de concentración como en el capitalismo que llega a sacrificar las personas al beneficio o a la competitividad. Esta lógica ha sido destacada con vigor por Juan Pablo II desde la comprensión cristiana de la misericordia. Constata que el siglo XX, a pesar de todos sus logros, ha estado marcado por el misterio de la iniquidad, que destruye la humanidad y la dignidad de muchas personas. En

²¹ E. Bueno de la Fuente, *A compaixao: desafio à Igreja e ao mundo*, en *Jacinta...* 179-208; J. Antolín Sánchez, La originalidad de la compasión cristiana, *EstAg* 47 (2012) 493-534

²² M.G.Masciarelli, *Maria, “Mater misericordiae”, riflesso di Dio Trinità*, en A.G. Baiggi-G.Francilia (eds), *La misericordia di Dio Trinità nello sguardo materno di Maria*, Ed. Monfortane, Roma 2002, 110

²³ L. Alici, *La misericordia come profezia culturale*, en AA.VV. *Misericordia, Volto di Dio e dell’umanità nuova*, Paoline, Milán 1999, 197-198; cf. E. Bueno de la Fuente, *A Compaixao: desafio a Igreja e ao mundo*, en *Jacinta...* 179-207

²⁴ *Werke in drei Bände*, ed. de K. Schlechta, Wissenschaftliche Buschgesellschaft, Darmstadt 1994, II, 346-348

todos los continentes el odio y la venganza provocan la guerra y el dolor de los inocentes, por lo que desde lo más profundo del sufrimiento humano parece elevarse la invocación a la misericordia²⁵.

La misericordia frente a y más allá del mal

El anuncio de la Misericordia es expresión de la potencia de Dios contra el mal, el límite impuesto al mal. Refiriéndose a Faustina Kowalska recuerda Juan Pablo II que en el contexto del comunismo la proclamación de la misericordia “tuvo –y lo sabemos por experiencia- una gran importancia para la resistencia contra el mal, que actuaba en los sistemas inhumanos de entonces”²⁶. Y en la misma clave (refiriéndose en este caso a Fátima) experimentó como misericordia divina superar el atentado del que fue víctima²⁷. Cada persona concreta, y el mundo en su conjunto, siguen teniendo necesidad de ese tipo de amor²⁸, que debe ser acogido para poder a su vez regalarlo²⁹.

En esta línea se sitúa la observación del cardenal Ratzinger: “Es una visión consoladora, pues proclama que el futuro no está predeterminado, que Dios mismo tiene un corazón humano para dirigir la libertad del hombre hacia el bien. El Corazón Inmaculado de María triunfará porque el corazón abierto a Dios, purificado por la contemplación de Dios, es más fuerte que los fusiles y que cualquier tipo de arma”.

La “potencia especial del Amor”, su misericordia, “extrae el bien de todas las formas de mal existentes”, prueba la capacidad “singularmente creadora del amor que no se deja vencer por el mal sino que vence al mal con el bien”³⁰. Benedicto XVI afirma, en el mismo sentido, el 13 de mayo de 2010 en Fátima: “La fe en Dios abre al hombre el horizonte de una esperanza cierta que no desilusiona; indica un fundamento sólido sobre el cual apoyar, sin miedo, la propia vida; reclama el abandono, lleno de confianza, en las manos del Amor que sostiene el mundo”.

BIBLIOGRAFIA

- E. Bueno de la Fuente, *¿Cristianofobia? La polémica anticristiana, tan antigua y tan nueva*, Monte Carmelo, Burgos 2012
- R. Fisichella, *La nueva evangelización*, Sal Terrae, Santander 2012
- G. Augustin (ed.), *El desafío de la nueva evangelización. Impulsos para la revitalización de la fe*, Sal Terrae, Santander 2012
- X. Morales, *El primer anuncio. El eslabón perdido*, PPC, Madrid 2009

Profesor Eloy Bueno de la Fuente
Facultad de Teología. Burgos.

²⁵ *Insegn.* XXV/2, 170s

²⁶ *Memoria e identidad*, Madrid 2005, 71-72

²⁷ *Insegn.* V/2, 1569

²⁸ *Insegn.* XXV/2, 170

²⁹ W. Kasper, o.c. 213

³⁰ *Dives in misericordia* 6