

Claves para una Nueva Evangelización

Juan Jesús García Morales

En la película “El año que vivimos peligrosamente” del director australiano Peter Weir (1982), el “pequeño” periodista indonesio, Billy Kwan (Linda Hunt), nos ofrece un modo de actuar ante el contexto de pobreza extrema en Yakarta que puede ser iluminador a la hora de hablar de la Nueva Evangelización. En un magnífico diálogo con otro periodista, el australiano Guy Hamilton (Mel Gibson), mientras pasean por un mercado para pobres, afirma que “no se debe pensar en el problema en general. Debe hacerse lo que se pueda por la miseria que se tiene delante. Sumar la luz propia a toda la luz”.

(Escena del mercado ofrecida por la empresa Aimersoft)

En una aportación anterior realizada para el Istic, ya expresaba las dificultades teóricas que desde el punto de vista teológico conlleva la expresión «nueva evangelización». Dificultades que se harían patentes desde el momento en que se intentara aplicar una novedad a la evangelización permanente de la Iglesia. En aquella ocasión insinuaba que sólo podríamos considerar novedoso el proceso de transmisión y el contexto sociocultural en el que se realiza la evangelización. Como se reconoce en los *lineamenta* para preparar el pasado Sínodo: “a tal concepto se recurre para indicar el esfuerzo de renovación que la Iglesia está llamada a hacer para estar a la altura de los desafíos que el contexto socio-cultural actual pone a la fe cristiana, a su anuncio y a su testimonio, en correspondencia con los fuertes cambios en acto”¹. Y más explícitamente aún, se dice en el Mensaje final del Sínodo: “No se trata de comenzar

¹ Sínodo de los Obispos – XIII Asamblea General Ordinaria – *La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana* – Lineamenta, Nº 5.

todo de nuevo, sino [...] de insertarse en el largo camino de proclamación del Evangelio que, desde los primeros siglos de la era cristiana hasta el presente, ha recorrido la historia y ha edificado comunidades de creyentes por toda la tierra. [...] Los cambios sociales y culturales nos llaman, sin embargo, a algo nuevo: a vivir de un modo renovado nuestra experiencia comunitaria de fe y el anuncio”². Conceptos tradicionalmente teológicos como el de «universalidad», «misión» o «inculturación», dan cuenta suficientemente, desde el punto de vista teológico, del fenómeno que se ha denominado «Nueva Evangelización». La evangelización por su propia naturaleza está orientada a posicionarse delante del hombre de cualquier época y atender a sus circunstancias sociales y culturales; la evangelización es para siempre, para cada ser humano y para cada circunstancia.

Sin embargo, la oportunidad para usar este concepto que popularizó el Papa Juan Pablo II y que hoy ha sido adoptado en casi toda la Iglesia, incluso en documentos magisteriales del mayor valor teológico, no viene propiamente de la naturaleza de la evangelización, sino de la nueva situación socio-cultural y política que se vive en muchas naciones del mundo, especialmente de occidente. Este nuevo contexto en el que vive el ser humano interlocutor del Evangelio es tan radicalmente distinto del que acogió el primer y los sucesivos anuncios que arranca de la Iglesia y de todos sus estamentos pastorales, espirituales y teológicos la necesidad de re-proponer, en formas también nuevas, el «camino de la felicidad verdadera»³, como describía el cardenal Ratzinger a la nueva evangelización.

Cuando nos proponemos esbozar los puntos clave de la llamada “Nueva Evangelización” no podemos perder de vista, entonces, que la atención la debemos poner en los “modos” y en el contexto en el que se han dado estos “fuertes cambios en acto”.

En este sentido, la primera parte de mi exposición versará precisamente sobre el contexto social en el que se sitúan las personas destinatarias de la evangelización de la Iglesia. Y en una segunda parte será cuando afronte, como pro-

² Sínodo de los Obispos – XIII Asamblea General Ordinaria – *La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana* – Mensaje final, N° 2.

³ «La Nueva Evangelización según el Cardenal Ratzinger», *L'Osservatore Romano*, 29 de junio de 2001.

puesta más novedosa, las que considero claves para vivir esa Nueva Evangelización.

1. El contexto

En realidad ¿es tan “radicalmente” nuevo este contexto que hace oportuno hablar de una nueva evangelización? En el año 1889 F. Nietzsche escribió: “Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco, de una crisis como jamás la había habido en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencia, de una decisión tomada, mediante un conjuro, contra todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita”⁴.

Esta profecía del filósofo nihilista parece haberse cumplido. En opinión de otro filósofo, A. Glucksmann, el cambio que se está produciendo en la sociedad contemporánea es de tal calibre que hablamos ya de una nueva época, distinta a cualquier otra de la historia, en la que se han transformado no sólo los valores, sino incluso las preguntas fundamentales o creencias y en la que han “explotado” las ideas “de efecto retardado” que Nietzsche había introducido en la mente del ser humano contemporáneo⁵. Independientemente de si Nietzsche ha sido tan relevante o no en la configuración o mejor, “desconfiguración”, de la sociedad actual, es necesario entender que el cambio es profundo y la mayoría de los analistas (desde Fukuyama con su «Fin de la historia», Habermas con su “lucha de la razón”, hasta más cercanos como Eugenio Trías y su “filosofía del límite y sombras de la razón”), insinúan un cambio histórico sin parangón en la historia⁶. Esta situación se hace evidente al percibir la rapidez incontrolable de los cambios y la ausencia de un fin bien definido hacia el que se dirigen.

⁴ *Ecce Homo*, Ed. Alianza editorial, Madrid, 1998.

⁵ Cf. *La tercera muerte de Dios*, Ed. Kairós, Barcelona, 2001, 13-28.

⁶ «Estamos frente a una de las mutaciones más profundas de la historia humana [...]. Para la gran mayoría, especialmente para los niveles más dinámicos y jóvenes, las religiones tradicionales han colapsado; los grandes movimientos ideológicos que han movido durante un siglo y medio a las sociedades europeas han perdido también su atractivo y su vigencia. Lo que nos quedan son principios económicos de mercado y competitividad que se extienden a todos los aspectos de la vida [...]», M. Corbí, *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Barcelona, 2007, 11-12.

Así se expresa en la ponencia política del último Congreso Federal del Partido socialista hace sólo un año: “La crisis económica que vivimos es a la vez el anuncio y la consecuencia de un gran tránsito histórico: el inicio de una nueva era en la historia de la humanidad. Un cambio al menos tan trascendental como lo fue el paso de la sociedad agraria y rural a la sociedad industrial y urbana, pero mucho más rápido que aquellos o que cualquier otro cambio de gran magnitud ocurrido con anterioridad. El signo más distintivo de esta época es la extraordinaria aceleración del tiempo histórico: en pocos meses asistimos a cambios, tantas veces imprevisibles, tan rápidos e intensos, que en otros momentos hubieran requerido décadas”⁷.

Este cambio social ha hecho, en cierto modo, distinto al hombre interlocutor de la evangelización; distinto en su modo de conocer, distinto en sus relaciones, distinto en los valores y en las cuestiones existenciales que se propone. Y por eso, aunque no se puede hablar de novedad absoluta ni con respecto al Evangelio ni con respecto al propio hombre, sí podemos hablar de la necesidad de un proceso nuevo de evangelización y quizá con una mayor urgencia e intrepidez que la que planteó en el año 1983 Juan Pablo II a los obispos del Celam: “nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión”⁸.

Para calibrar la posibilidad de este nuevo proceso es necesario desentrañar algunas características de la persona y la sociedad de este comienzo de milenio que sintetizo en estos cuatro puntos importantes para nuestro tema:

- Imposibilidad de un análisis de la realidad unificado. Este punto es quizá el más difícil y novedoso. Nuestra sociedad –multicultural, fragmentaria, relativista– se muestra irreductible al análisis y nos impide valorar unos elementos precisos como determinantes de una sociedad o del ser humano en general. Nuestra sociedad no es “así o asao”, ni la persona actual se caracteriza por esta o aquella cualidad... Nuestro mundo “globalizado” sólo lo está realmente en economía, marketing y tendencias, pero no existe un principio, *status*, régimen o idiosincrasia que sea la definitiva, la diferencia específica que distinga esta época de otras. La identidad es no tener identidad, por decirlo de algún modo.

⁷ PSOE, «Resoluciones», *Conferencia política 2011*, Madrid, 30 de septiembre, y 2 de octubre.

⁸ Juan Pablo II, a los Obispos del CELAM, Port-au-Prince, Haití, 9 de marzo de 1983, en “La Tracía” 3 (1983).

- La rapidez en los cambios, ya comentado, que los hace inasumibles, con ciertas garantías, desde el punto de vista intelectual. Se asumen vitalmente nuevos modos de conocer, relacionarse, expresarse, organizarse sin que sean consecuencia de sistemas de pensamiento y sin que se pueda reflexionar orgánicamente sobre ellos. Significativamente el próximo evento TedxCanarias que tendrá lugar el próximo 16 de noviembre en el Museo Nestor lleva por título: “El Arca de Babel” aludiendo a ese caos irreflexivo de información y de problemas sobre el que es necesario actuar para analizar, poder compartir, para solucionar⁹.
- Enmascaramiento del conocimiento por una cantidad ingente de información. La digitalización de la información ha permitido que se maneje universalmente y ha quitado intermediarios para hacerse “instantánea”, pero al mismo tiempo ha imposibilitado el poder procesarla y organizarla para que se genere el conocimiento. Tanto los medios de comunicación como el mundo de los avances científicos y tecnológicos son la avanzadilla de una sociedad que “opina” basada en informaciones variadas y fugaces. Algunos se han mostrado en contra de que se le llame “sociedad del conocimiento” y que nos quedemos en “sociedad de la información”¹⁰.
- La «tercera muerte de Dios». Si la primera vez que Dios murió fue en la cruz y la segunda en los libros de Marx y Nietzsche, la tercera se ha dado en la psique del hombre europeo. Así se expresa Glucksmann y afirma que esta “tercera muerte” no es sólo la continuación lógica de un proceso de secularización que se ha venido desarrollando en Occidente desde el siglo XVIII, sino que nos encontramos ante un posicionamiento radical: no se trata ya de reemplazar a Dios, pues es su mismo lugar en la sociedad el que parece haber desaparecido¹¹. Si hasta hace unos años la gran cuestión planteada al hombre era la de buscar el punto de referencia que habría de estructurar la civilización, girando siempre entre hacer gravitar la sociedad en torno al cielo de la Razón o si se conservaría el de la fe, ahora nos encontramos en un momento en el que tanto la razón como la fe han sido destronadas. La tercera muerte de Dios parece entonces ser la definitiva. Ya no hay Dios que destronar, ni sustituto que valga la pena: la razón, o más sofisticada: la Cien-

⁹ TedxCanarias, ediciones: [<http://www.tedxcanarias.com/tematica-2/>]

¹⁰ A. Llano, «La otra cara de la globalización», Diario *El País*, 27 de junio de 2001.

¹¹ Cf. *La tercera muerte de Dios*, 16.

cia, o más pragmática: la técnica. En realidad no hay Dios que destronar, ni puesto que ocupar porque sencillamente “Dios ha perdido su lugar”.

Esta cosmovisión tan dura y que plantea un reto tan grande de cara a la Evangelización, no se puede generalizar, a pesar de Glucksmann que no respeta este carácter irreductible al análisis de nuestra sociedad, pero no podemos desecharlo del todo porque, por todo lo expuesto, sabemos que algo ha cambiado en la consideración de la divinidad que no se percibe, en muchas instancias socio-culturales como algo digno de consideración.

Estos aspectos, entre otros, requieren ser atendidos por la Iglesia para su tarea evangelizadora en este nuevo contexto, que ve con preocupación la deriva hacia un mundo descreído y que ausenta las preguntas que hasta ahora han sido fundamentales para el ser humano: «Y sí, por un lado, la humanidad ha conocido beneficios innegables de esas transformaciones y la Iglesia ha recibido ulteriores estímulos para dar razón de su esperanza (cf. 1 P 3, 15), por otro, se ha verificado una pérdida preocupante del sentido de lo sagrado, que incluso ha llegado a poner en tela de juicio los fundamentos que parecían indiscutibles, como la fe en un Dios creador y providente, la revelación de Jesucristo único salvador y la comprensión común de las experiencias fundamentales del hombre como nacer, morir, vivir en una familia, y la referencia a una ley moral natural»¹².

Como indica el profesor Illanes: «En los textos [del Magisterio] en que se habla de nueva evangelización en referencia a los países europeos la expresión connota, en efecto, de forma explícita en algunas ocasiones, implícita en otras, el reconocimiento de que se ha producido un proceso de descristianización que ha roto, ciertamente no de forma absoluta –como lo evidencia la posibilidad de aludir, y de aludir de forma no meramente retórica o evocadora, sino efectiva a las «raíces cristianas» de Europa–, pero sí real, el *continuum histórico* iniciado con la evangelización precedente: se hace, pues, necesario proceder a una proclamación del Evangelio que puede y debe ser calificada como nueva, de una parte, porque no es una simple continuación de un proceso en curso sino, de algún modo, un recomenzar; y, de otra, porque la existencia de una descristianización, y de una descristianización reciente, exige superar rémoras históricas y esforzar-

¹² Benedicto XVI, *Motu proprio UBICUMQUE ET SEMPER*, con el que se instituye el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización, septiembre 2010.

se por manifestar la vigencia del cristianismo a una sociedad que puede tender a considerarse a sí misma como postcristiana»¹³.

No obstante, estos cuatro aspectos que hemos indicado interrogan especialmente al quehacer teológico porque afectan al conocimiento del hombre, a su inteligencia de la realidad y muestran un posicionamiento nuevo ante el mundo, ante sí mismo y ante Dios. De hecho, la teología es la primera instancia en la Iglesia que está llamada a realizar ese diálogo fecundo con la razón o razones humanas y esclarecer el sentido último de las cosas¹⁴. En este sentido y siguiendo el mismo espíritu de la *Gaudium et Spes*, los desarrollos teológicos deben atender especialmente a las cualidades culturales de cada momento histórico porque «Dios, al revelarse a su pueblo hasta la plena manifestación de Sí mismo en el Hijo encarnado, habló según los tipos de cultura propios de cada época»¹⁵.

En este sentido, voy a destacar primero los retos que supone este nuevo contexto de la Nueva Evangelización para la teología, como ciencia de la fe, para luego, centrarme en lo que supone para toda la Iglesia y que ofrezco como claves para la Nueva Evangelización.

2. Retos para la Teología

Para la teología estos retos se perciben casi como “de Perogrullo” y voy a enumerarlos brevemente atendiendo a los aspectos mencionados.

- a. No tener miedo al fragmento: La Teología no puede dejar de proponer una comprensión global del mundo y del hombre porque parte de la Revelación

¹³ J. L., Illanes, «Perspectivas para la Nueva Evangelización», *SCRIPTA THEOLOGICA* 29 (1997/3) 749-770.

¹⁴ Decía Benedicto XVI en marzo de 2007 a una delegación de los teólogos de Tubinga que la teología plantea en la universidad la cuestión de la verdad y su sentido para las personas. Plantea las preguntas radicales para la vida del hombre que las ciencias, por su propio método, no pueden resolver. Y, poniéndose a la escucha de la fe cristiana, hace posible la respuesta de la fe en el mundo de hoy. Cf. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a una delegación de la Facultad teológica de la Universidad de Tubinga (Alemania), 21 de marzo de 2007, [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070321_tubingen_sp.html]

¹⁵ *GS*, 58.

de Dios en Cristo. Nace de lo que Dios ha dicho de sí mismo y del mundo. Sin embargo, los discursos globales no son considerados en nuestra cultura, sino como formas dogmáticas, restos impositivos de otros momentos de la historia. No estamos ya en diálogo con la modernidad y no se trata de posicionar “el mundo desde la fe” contra “el mundo desde la razón”. Más bien, debemos pensar que hacer teología hoy consiste en el ejercicio paciente de introducirse en cada fragmento para dialogar con cada verdad y mantener abierto el vínculo con la Verdad. El hombre de hoy vive en “el fin de los grandes proyectos”¹⁶, pero eso se torna como una gran oportunidad para la inteligencia de la fe a la que no le asquea en ningún modo, descender a lo parcial, a lo local y autolimitado para abrirse a la realidad infinita, universal e ilimitada del que ha hecho todas las cosas. Ejemplos como el de la teología profética o las mismas teologías neotestamentarias nos dan pie a pensar que es posible no una “teología del fragmento”, sino una “teología en el fragmento”: una teología que como una “v” incide en cada fragmento (cultural, político, religioso, científico, educativo...) y se abre a un “metarrelato fragmentario de segundo nivel”¹⁷. En este sentido, la producción teológica debe dejar de querer responder todavía a los postulados y autores de la modernidad para comenzar esta tarea ardua y lenta de penetrar los intereses particulares y plurales de los hombres actuales. Por tanto, mayor atención al diálogo con las ciencias y no sólo con la filosofía (especialmente la física, la matemática aplicada, la biología), con las estructuras de comunicación (no tanto líneas editoriales sino grupos de comunicación, píldoras de conocimiento y redes sociales) y con las instancias de organización política (centralismos, nacionalismos, *anonymous*, *indignados*...) que están generando las ideas y formas para la constitución de ese metarrelato fragmentario.

- b. Dinámica del grano de mostaza: La teología debe abandonar sus complejos (provenientes de la confrontación con la modernidad) y atender ya a las principales esferas que provocan los cambios rápidamente en la sociedad y afectan al ser humano: la economía (iluminación teológica pobre y casi

¹⁶ J. L. del Barco, *La civilización fragmentaria*, Madrid 1995.

¹⁷ W. Welsch, *Wege aus der Moderne, Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, VCH, Weinheim 1988. Welsch explica cómo la exaltación desaforada del pluralismo vendría a ser el metarrelato de la civilización fragmentaria que no puede permanecer mucho tiempo sin cosmovisiones unitarias.

exclusivamente del ámbito anglosajón), la política, la industria tecnológica, el mundo del espectáculo y del ocio... Esto no quiere decir que se deba caer en la impaciencia porque el diálogo en esta sociedad multicultural y fragmentaria “hará sudar” y se presiente largo y esforzado. Como nos indicaba el Cardenal Ratzinger: «La nueva evangelización debe someterse al misterio del grano de mostaza y no pretender producir rápidamente el gran árbol. Nosotros, o vivimos demasiado con la seguridad del gran árbol ya existente o con la impaciencia de tener un árbol más grande, más vital; más bien, debemos aceptar que el misterio que la Iglesia es, al mismo tiempo, un gran árbol y un grano muy pequeño. En la historia de la salvación siempre es contemporáneamente Viernes Santo y Domingo de Pascua»¹⁸. Los cambios son rápidos y muy difíciles de explicar de manera universal; por eso, se requiere paciencia y una atención más detenida a lo particular y al modo de asimilarse en esferas (sociales, políticas, culturales) más pequeñas o locales.

- c. Un lenguaje teológico que no renuncia a las pequeñas «batallas». Una teología en el fragmento requiere una exposición sobre Dios y su acción salvífica, accesible e interesante para los intereses particulares. El lenguaje de esta teología no puede empezar en la proposición absoluta sino finalizar en ella. Este lenguaje estaría más acorde con el reto que la «tercera muerte de Dios» plantea a la teología. Jamás en la historia el saber crítico de la fe ha tenido que vérselas con la ausencia. Se ha reclamado el papel de Dios ante otros sustitutos como la “razón” o el “yo”, pero nunca se había llegado a topar con el “vacío”, aunque no se trata estrictamente de vacío porque como dice Glucksmann, «ni siquiera se echa de menos el puesto de Dios». Estaríamos hablando de un nihilismo absoluto que no significa sólo el vacío de sentido o la rebeldía contra un posible fundamento onto-teológico en favor del “yo” o de la “razón”, sino que expresa de forma principal la ausencia de la cuestión, la desaparición de una variable que siempre ha estado presente en la ecuación que explica la vida humana y la existencia del mundo. Podríamos decir que se trata de un nihilismo postmoderno que se distingue del metafísico, del epistemológico o del moral en que no existe rebeldía contra el fundamento, sino “ignorancia total”. El lenguaje teológico no puede mantener, entonces, las mismas estructuras y las mismas expresiones que sostenían las comprensiones de antaño. Dios debe

¹⁸ «La Nueva Evangelización según el Cardenal Ratzinger», *L'Osservatore Romano*, 29 de junio de 2001.

ser propuesto y propuesto de manera significativa. Y para que esto sea posible, no queda otra que el lenguaje sobre Dios no sea un lenguaje “agotador”; es decir, que intente expresar la totalidad del misterio y de la doctrina de fe generada en la historia. Como indica Mons. Fisichella, Presidente del Pontificio Consejo para la promoción de la Nueva Evangelización: «En referencia a otros lenguajes científicos, el lenguaje teológico se caracteriza por su carácter paradójico. A diferencia de otros, este lenguaje sabe que su científicidad consiste en la fidelidad y coherencia con respecto al contenido de lo que dice. La revelación se deja pronunciar, pero al ser misterio, requiere que quede todavía mucho de él, ligado al lenguaje del silencio, que es en definitiva el único capaz de comprender la riqueza de la revelación. Así pues, el lenguaje teológico no puede quedar fraccionado ni en la multiformidad de los lenguajes de la fe ni en la pluralidad de los lenguajes de la ciencia. Viene antes de los diversos lenguajes en que se expresa la fe, ya que comparte con esa fe la naturaleza de buscar la inteligencia de su creer; por otra parte, al tener como contenido el misterio, se diferencia de los lenguajes de la ciencia en que su decir estará constantemente dirigido a una superación dinámica»¹⁹. Esta dinámica de superación es la que permite una palabra sobre Dios en los más diversos contextos sin quedar reducida a ellos y la que exige de la teología una preocupación sincera por dialogar en las “pequeñas escaramuzas” (posiblemente las únicas que existan en la sociedad actual) con que la razón humana intenta comprender y explicar la realidad.

3. Claves para la Nueva Evangelización

De estos aspectos que vislumbramos en el actual contexto sociocultural, surgen estos retos teóricos que, pensamos, debe asumir la teología para proveer un nuevo lenguaje evangelizador. Pero también surgen otro tipo de retos que podríamos llamar pastorales o que afectan al modo de posicionarse el cristiano con pretensión evangelizadora en el mundo.

• **Humildad**

La dinámica del grano de mostaza a la que aludía el Card. Ratzinger, es una dinámica propia del Evangelio y no puede estar ausente de los procesos de

¹⁹ Voz “Lenguaje Teológico” en *Diccionario de Teología Fundamental*, Ed. San Pablo, Madrid, 1992.

evangelización. No se trata de renunciar a nada esencial, pero sí a visiones del mundo o a triunfalismos que en nada tienen que ver con el modo de comunicar el Evangelio que nos enseñó Cristo. En este sentido, nuestra “Nueva Evangelización” debe reproducir los mecanismos y la actitud humilde que encontramos desde el principio en el apostolado de la Iglesia. Según el filósofo J. Pieper cuando comenta a Sto. Tomás de Aquino, la humildad no es en “primer término un comportamiento exterior, sino una forma de ser por dentro”²⁰; una forma que nos lleva a ser conscientes de que no somos Dios, sino sus criaturas.

La humildad sería así, la virtud de las criaturas que reconocen que estamos en el mundo para cumplir la voluntad de Dios y para acceder a la salvación que Él nos ofrece. De este modo, resuenan de forma particular las primeras fórmulas kerygmáticas con las que los discípulos anuncian el Evangelio: “Cuando fui a vosotros, hermanos, proclamándoos el testimonio de Dios, no fui con superioridad de palabra o de sabiduría, pues nada me propuse saber entre vosotros, excepto a Jesucristo, y éste crucificado. Y estuve entre vosotros con debilidad, y con temor y mucho temblor. Y ni mi mensaje ni mi predicación fueron con palabras persuasivas de sabiduría, sino con demostración del Espíritu y de poder, para que vuestra fe no descansa en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios” (1 Cor 2, 2-5).

Esta dinámica nos lleva a proponerle a Él como Salvador y no a proponer otro título o sustitutivo en su lugar. Y en fin, esta dinámica es la que nos identifica esencialmente como creyentes, como sus discípulos. Zubiri explicaba que el ateísmo “es la forma capital de la soberbia”²¹, precisamente, porque el “endiosamiento” de la vida lleva a la desligazón y lo propio del que tiene fe es actuar según la religación fundamental a Dios. Por eso, la evangelización consiste en reenviar a Cristo, el hacedor de la religación, no a nosotros ni a un supuesto orden cristiano del mundo.

Este tipo de sustituciones pueden haberse dado históricamente y habernos hecho perder el cristocentrismo en la tarea de comunicación del Evangelio, pero recuperar la humildad de proponer a Dios y su acción en la historia no es un recurso teológico más, sino la condición *sine qua non* para poder seguir hablando de evangelización. Intentos como el de León XIII, reflejados en su carta encíclica

²⁰ J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Ed. Rialp, Madrid 2007⁹, 279.

²¹ X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1947⁶, 392.

Inscrutabili Dei, en los que programa una recuperación del orbe cristiano, pueden haber tenido sentido en un momento concreto de la historia por cuanto la Iglesia nunca ha perdido la consciencia de ser la depositaria del Evangelio y el marco más adecuado para ofrecer ese encuentro con Dios; sin embargo, en muy pocos momentos de la historia, el anuncio del Evangelio está asociado al establecimiento de un orden social o político concreto: no fue así en la primera hora y no lo será en la nueva. La humildad nos lleva a imponer un correctivo espiritual al aparentemente incontrolable sentimiento de nostalgia: el cristiano, sólo puede tener nostalgia del Reino de Dios. Es una nostalgia real pero orientada hacia el futuro, hacia la consumación del Reino.

Presentida en Cristo y deseada en la Iglesia, esta nostalgia mediada por la humildad, es incompatible con otras nostalgias sobre los reinos de este mundo. En este sentido, hablaba hace muy pocas semanas en la sede del Istic en Tenerife el profesor Santiago del Cura, de una *mystagogia del exilio*²²: una suerte de aprendizaje o de introducción a los misterios de la fe en un contexto esencialmente inadecuado; un anuncio del Evangelio de Cristo que se da siempre en tensión exílica hacia una realización escatológica como marca señalada de la predicación cristiana; una forma distinta y especial de anunciarlo en el mundo sin ser del mundo²³.

Por decirlo con mayor claridad: la Nueva Evangelización no puede consistir en un reclamo de las instituciones y modos de hacer del pasado, de sociedades supuestamente cristianas que responden a un ordenamiento político determinado. La humildad de reproponer al Dios de Jesucristo sin añadiduras históricas es la única posibilidad de que el discurso evangelizador de la Iglesia tenga cabida en esta sociedad fragmentaria y postcristiana.

• **Universalidad**

El escritor y periodista británico George Orwell definía el nacionalismo como “el hábito mental, tan extendido que afecta a nuestras ideas sobre cualquier tema, de identificarse con una idea, nación o entidad, situando a esta por

²² S. del Cura Elena, «Lección inaugural del curso 2012/13», Istic – Sede Tenerife, octubre 2012 (de próxima publicación en el número 16 de la Revista: *Nivaria Theologica*).

²³ Cf. Jn 17, 11-18.

encima del bien y del mal y negando que exista cualquier otro deber que no sea favorecer sus intereses”²⁴. Dejando claro que no se trata del nacionalismo como opción política, sino de una actitud intelectual tan común que casi coincide con el mismo hecho de pensar. Con tristeza casi podremos evidenciar que se trata de una de las notas más características de nuestras sociedades contemporáneas. Ya Orwell advertía de que este problema puede surgir entre los intelectuales, sociedades culturales o incluso, en la Iglesia católica. Persiguiendo vivir con humildad la dinámica del grano de mostaza no podemos pensar en una compatibilidad real entre la predicación del Evangelio y la obcecada defensa de una idea. El cristianismo no anuncia una idea, sino a una persona y esa persona se ha ofrecido para la salvación de todos. Creo que esta es la razón profunda de la catolicidad de la Iglesia a la que habría que entender, no tanto como un dato cuantitativo o espacial, como una oferta distinguible y separada de ideas particulares. Así la describe M. Shmaus:

Por lo que se refiere a la catolicidad espacial, se opondría a ella una comunidad religiosa que sólo importara a un ámbito racista, cultural o político determinado, es decir, que estuviera vinculada a fronteras nacionales o de otro tipo. La Iglesia de Cristo no está vinculada ni a una nación ni a un sistema político, ni a una determinada cultura. Está sobre todo, aunque vive en todo. No está particularísticamente reducida, sino que trasciende todos los límites geográficos, culturales y políticos. [...] Significa, en primer lugar, que la Iglesia de Cristo es capaz de llegar a todos los pueblos y hombres y ofrecerles lo que necesitan para la satisfacción de su ser²⁵.

Desde este punto de vista es desde donde hablamos de la universalidad necesaria para la evangelización. No estoy tratando de proponer un aperturismo estético, una suerte de “mentalidad abierta” ante las ideas que vienen de otras instancias o desde el mundo de la increencia. Creo, más bien, que se trata de respetar otro de los dinamismos propios y primeros, inherentes al mandato de evangelizar el mundo entero. Reconocer que la misión de la Iglesia y de cada cristiano no consiste en apegarse a modos temporales de hacer o de pensar, sino la de proponer la oportunidad de la salvación para cualquier persona, en cualquier época, con cualquier idea... Lo que es irresistible del cristianismo no son las ideas que ha generado en la historia, sino la re-presentación viva de la

²⁴ G. Orwell, *Notas sobre el nacionalismo*, 1945, Edición digital (ebook), Amazon 2012, 1 y 2.

²⁵ M. Shmaus, *Teología Dogmática, La Iglesia*, IV, Madrid, 1960, 578.

persona de Cristo. Esta es la verdadera Tradición de la Iglesia, la que da sentido a su ser en el mundo, la que le permite confrontar cualquier idea o cualquier sistema de pensamiento con el mismo Evangelio.

• Perdón

El modo final que me gustaría destacar para reproponerlo como clave para la Nueva Evangelización es una práctica tan antigua como la misma Iglesia y que ha significado siempre los esfuerzos de transmisión de la fe cristiana. Se trata del testimonio. Como ha puesto de manifiesto el profesor Salvador Pié i Ninot, desde el Concilio Vaticano I y sobre todo, a partir del Vaticano II, “la fuerte dimensión misionera y evangelizadora de la Iglesia con respecto al mundo... hace que su credibilidad esté ligada al testimonio”²⁶ y especialmente cuando se trata del grado más alto de testimonio que conocemos como *martyrium*. Así se expresa el Sínodo extraordinario de 1985:

La Iglesia se convierte en más creíble si da testimonio con su propia vida... En efecto, la evangelización de los no creyentes presupone la auto-evangelización de los bautizados y también de los mismos diáconos, presbíteros y obispos. La evangelización se realiza mediante testigos. El testigo realiza su testimonio no sólo con palabra sino con la propia vida. No debemos olvidar que en griego testimonio se dice *martyrium*²⁷.

Efectivamente, el testimonio y el martirio suponen el “crisol” donde se verifican los esfuerzos de evangelización de los cristianos porque son las instancias donde se manifiestan la coherencia y autenticidad de la fe y la sacramentalidad de la propia Iglesia que no se anuncia a sí misma, sino que reenvía al encuentro con el Salvador. Es en el testimonio donde cobran sentido los modos anteriores de la humildad y la universalidad.

Y sin embargo, pensamos que todavía no es suficiente, ni siquiera en el grado más alto del martirio, para provocar un anuncio del Evangelio capaz de penetrar en la mentalidad fragmentaria de nuestros contemporáneos. La vivencia de la fe necesita, más que nunca, un añadido que publicite el testimonio y

²⁶ S. Pié i Ninot, *La Teología Fundamental*, Salamanca, 2006⁶, 506.

²⁷ Relación final del Sínodo Extraordinario de los Obispos (7 diciembre 1985), II, B, a, 4, en L'Observatore Romano ed. en Leng. española (22 diciembre 1985), pag. 12.

que impida ignorarlo o el desinterés personal fruto de la fragmentación. Pensamos que ese añadido puede ser el perdón. El perdón supone la mayor excelencia del que testimonia vitalmente en nombre de Dios porque afirma de manera elocuente que esa entrega, ese servicio, ese amor o ese sacrificio no están sujetos a una correspondencia lógica o a la consecución de un ideal entre otros ideales humanos... Se trata de algo que excede nuestra capacidad de medir o de considerar los acontecimientos y que implica y afecta al ser humano para atraerlo a una verdad mayor que ni controla ni le permite permanecer indiferente en su verdad particular. El que perdona no pide permiso para perdonar; impone el significado de su testimonio sin dejar una posibilidad para la ignorancia o la desafección.

Curiosamente, en los últimos tiempos se han publicado algunos intentos de filosofías sobre el perdón. Especialmente considerables son las investigaciones de Mariano Crespo²⁸, de la Academia internacional de filosofía de Liechtenstein, discípulo del profesor Miguel García-Baró y las de Amelia Valcárcel²⁹, Catedrática de Filosofía moral y política de la U.N.E.D., a propósito de los esfuerzos de regeneración de la memoria histórica que se están haciendo últimamente en España. Indisimuladas son, en estas obras, las enormes dificultades para desarrollar un estudio racional sobre el perdón desligado de concepciones religiosas, especialmente del cristianismo y aunque algunas de sus consideraciones sobre la psicología del perdón o el valor estructurador de sociedades que le atribuyen, me parecen aportaciones muy lúcidas, no constituyen, sin embargo, un tratamiento acabado de un fenómeno que es inexplicable desde una mentalidad meramente distributiva o desde un utilitarismo ético. En realidad, aunque el perdón sea razonable; es decir, aceptable por la razón, se sitúa, como la fe, más allá de la razón y quizá por eso, se constituya como el mejor valedor del anuncio cristiano, la herencia más distinguida que la fe ha dejado al mundo y quizá por eso, haya sido tan difícil desligarlo de la propia fe y procurar una realización exclusivamente humana o política del perdón.

No pretendo hacer aquí un tratado teológico del perdón, ni traer a colación sus indudables raíces evangélicas como “aldabonazo” de los testimonios del propio Jesucristo y de los mártires apostólicos o listar las innumerables ocasiones en las que la Tradición de la Iglesia ha propuesto el perdón como mani-

²⁸ M. Crespo, *El perdón. Una investigación filosófica*, Ed. Encuentro, Madrid, 2004.

²⁹ A. Valcárcel, *La memoria y el perdón*, Ed. Herder, Barcelona, 2010.

festación última de la santidad de sus mejores testigos, sino ofrecerlo como la clave más incisiva para la comunicación del Evangelio. Pueden haber cambiado las cosmovisiones, los modos de conocer o acceder a la realidad, pueden haber caído en la insignificancia los relatos globales e incluso, puede que Glucksmann esté en lo cierto y Dios haya perdido su lugar en la mente del hombre contemporáneo, pero el perdón, no ha perdido su “aguijón”, su capacidad para romper los esquemas, para interpelar cada particularidad, para reenviar siempre más allá. El perdón es el “arma” de los humildes, la fuerza universal con que el cristianismo rompe cualquier barrera; el perdón es, quizá, el único modo que nos queda para re-proponer a Dios. El perdón es el lugar de Dios.

(Escena sobre el testimonio de Maggy Barankitse de Burundi – Rome reports).