

Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Palabras que matan: calumnia, difamación
y buena fama en la Iglesia
FRANCISCO JOSÉ CAMPOS MARTÍNEZ

Ser musulmán en un colegio jesuita.
Alumnos cuentan su experiencia
en el SAFA ICET
LEA FIEDLER

La eclesialidad de la fe en su
dimensión práctica.
Indagaciones en la Teología política
de Johann Baptist Metz
JUAN PABLO ESPINOSA ARCE

El concepto de tradición en la
Teología de la liberación
JORGE COSTADOAT SJ



Proyección

Teología y Mundo Actual

Revista Trimestral de investigación, reflexión y diálogo cristiano
con la cultura y el mundo actual



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LXV
nº 268
enero – marzo 2018

DIRECTOR

Francisco José García Lozano
Facultad de Teología de Granada
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología de Granada

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada
Ildelfonso Camacho Laraña: Facultad de Teología de Granada
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada
Encarnación Ruiz Callejón: Universidad de Granada
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildelfonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Antonio Maldonado Correa

INTERCAMBIOS

Luna Terrer Álvarez
luna-biblioteca@teol-granada.com

ADMINISTRACIÓN

administracion@teol-granada.com

DIRECCIÓN POSTAL

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Apartado 2002. E-18080 Granada
Tel.: +34 958 185 252 (Centralita)
administracion@teol-granada.com

PRECIOS

España: suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €.
Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo), 52\$; número suelto, 18,39\$.

No se admiten talones.

La Revista **PROYECCIÓN. TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL** figura en el Directorio Latindex, Catálogo Latindex (desde mayo de 2009), Dialnet, Dulcinea y Ulrich's.

CREACIÓN

© Facultad de Teología de Granada

IMPRESIÓN

Imprenta Luque, S.L. (CÓRDOBA)

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

NO SE PUEDE REPRODUCIR ESTE DOCUMENTO
SIN LA AUTORIZACIÓN DE SUS PROPIETARIOS

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de esta revista por cualquier procedimiento electrónico y mecánico, sin permiso de la editorial.

(Con licencia eclesiástica)



Sumario

Palabras que matan: calumnia, difamación y buena fama en la Iglesia	9-30
<i>FRANCISCO JOSÉ CAMPOS MARTÍNEZ</i>	
Ser musulmán en un colegio jesuita. Alumnos cuentan su experiencia en el SAFA ICET	31-56
<i>LEA FIEDLER</i>	
La eclesialidad de la fe en su dimensión práctica. Indagaciones en la Teología política de Johann Baptist Metz	57-73
<i>JUAN PABLO ESPINOSA ARCE</i>	
El concepto de tradición en la Teología de la liberación	75-92
<i>JORGE COSTADOAT SJ</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO	93-123
LIBROS RECIBIDOS	123-123

FRANCISCO JOSÉ CAMPOS MARTÍNEZ

Sacerdote diocesano de Granada ordenado en 1995. Licenciado en Teología Histórico-Dogmática por la Facultad de Teología de Granada. Doctor en Derecho Canónico por la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca. Premio extraordinario de doctorado de la Universidad Pontificia de Salamanca (2016). Juez del Tribunal Metropolitano de Granada y vicario parroquial de las Parroquias de San Juan M^a Vianney y San Pío X de Granada. A lo largo de su ministerio sacerdotal ha sido párroco en diversas parroquias y miembro del Colegio de Arciprestes, del Consejo del Presbiterio y del Colegio de Consultores de la archidiócesis de Granada. Entre sus publicaciones: El matrimonio entre católicos y musulmanes. Aspectos canónicos y orientaciones pastorales, Salamanca 2011; “La relación fe-sacramento en el CIC 1983. Un estudio a partir del iter redaccional de los cánones 836 y 840”: *Revista Española de Derecho Canónico* 73 (2016) 29-85; Fe y Sacramento en el Código de Derecho Canónico, Publicaciones UPSA, Salamanca 2016.

LEA FIEDLER

Adscripción institucional: Universidad de Erfurt (Alemania); alumna de Relaciones Internacionales y Ciencias Sociales (BA) y asistente estudiantil en el departamento de Ciencias Islámicas, con Profesor Dr. Jamal Malik.

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE

Chileno. Licenciado en Educación y Profesor de Religión y Filosofía por la Universidad Católica del Maule. Magíster (Licenciado Canónico) en Teología Fundamental por la Pontificia Universidad Católica de Chile.

JORGE COSTADOAT SJ

Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma; investigador del Centro Teológico Manuel Larraín; ex profesor de Trinidad y cristología, y de Teología latinoamericana de la P. Universidad Católica de Chile; ha sido Director del Centro Teológico Manuel Larraín (2004-2016). Se ha desempeñado como Coordinador de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina (2005-2012).

PALABRAS QUE MATAN: CALUMNIA, DIFAMACIÓN Y BUENA FAMA EN LA IGLESIA

Francisco José Campos Martínez

Sumario: La difamación y la calumnia representan un grave atentado contra la dignidad y buena fama de las personas. En cuanto comportamientos que contaminan seriamente las relaciones dentro y fuera de la Iglesia deben ser duramente combatidos, especialmente en un mundo donde la buena imagen es tan valorada como vulnerable. El artículo muestra cómo la revelación bíblica advierte constantemente contra las consecuencias devastadoras de la calumnia y la maledicencia, y el Papa Francisco habla de ellas como instrumentos de muerte. Por esta razón, la disciplina de la Iglesia las considera delitos graves de consecuencias devastadoras y ofrece a los pastores de la Iglesia las medidas oportunas para proteger canónicamente el honor y la buena fama de toda persona en la Iglesia.

Summary: Defamation and slander pose a serious attack against the dignity and good reputation of the people. As behaviors that seriously defile relationships within and outside the Church, they must be combated vigorously, especially in a world where good image is as valued as vulnerable. The article shows how the biblical revelation constantly warns against the devastating consequences of defamation and slander and Pope Francis speaks on them as instruments of death. For this reason, the discipline of the Church considers them serious crimes with devastating consequences and provide the pastors of the Church with the appropriate measures to canonically protect the honor and good reputation of every person in the Church.

Palabras clave: Derecho al honor, delitos de falsedad, Papa Francisco, falsas denuncias, derecho penal canónico.

Key words: Right to Honor, Crimes of Falsehood, Pope Francis, False Accusations, Criminal Canon Law.

Fecha de recepción: 23 de noviembre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 10 de enero de 2018

“Agnosce, o christiane, dignitatem tuam!”¹
(SAN LEÓN MAGNO)

1. Introducción

Cuando Jesús, en el Sermón del Monte (Mt 5, 21ss), equiparó toda ofensa o difamación contra el prójimo con el precepto mosaico del “¡No matarás!”, nos estaba en-

¹ LEÓN MAGNO, *Sermo XXI. In Nativitate Domini nostri Iesu Christi I*, 3: PL 54, 192c.

señando con una claridad inusitada hasta qué punto nuestras palabras y conversaciones pueden herir gravemente a nuestros semejantes y a Dios mismo. El Papa Francisco, al comentar este pasaje, afirma con su habitual intuición que con esto “Jesús nos recuerda que incluso las palabras pueden matar... las habladurías, también, pueden matar, porque matan la fama de las personas”².

Por lo que sabemos, la calumnia, la difamación y la pérdida del honor son un mal que afecta a la humanidad desde siempre y en cualquier rincón donde ésta se encuentre. El cine, la música o la literatura, entre otras artes, han hecho de éstas un objeto de su creación artística en numerosas ocasiones. Películas como *La Calumnia* de William Wyler o *La Caza* de Thomas Vinterberg, óperas como *El barbero de Sevilla* de Gioachino Rossini, lienzos como *La Calumnia de Apeles* de Sandro Botticelli, y novelas como *Fedra* de Jean Racine o *El honor perdido de Katharina Blum* de Heinrich Böll, nos ofrecen una buena y aguda muestra de ello.

Más allá de estos arquetipos que ofrece el arte, podemos constatar que en la vida de cada día es fácil que de un modo más o menos consciente, excusemos y toleremos chismes, maledicencias y juicios superficiales, sin pensar lo más mínimo en sus consecuencias. También el mundo de los medios de comunicación social nos ofrece vivos y degradantes ejemplos de ello: basta pensar en los programas *telebasura*, la prensa amarillista, el incremento de las *fake news* o la multiplicación de nuevos delitos contra la intimidad y el honor de las personas en las redes sociales.

En realidad, nadie puede declararse inmune de este cáncer furtivo y sutil. Y quizás por ello no es valorado con la debida severidad. Fácilmente se justifica esta corrupción del corazón y de la lengua, convirtiéndose así en una trampa que nos induce a infravalorar las consecuencias de una calumnia, un rumor, etc., que siempre son fuente de dolor, daño y desconcierto para la persona.

Citando de nuevo al Papa Francisco:

“La lengua, las charlas, los chismes, son armas que devastan a la comunidad humana cada día, sembrando envidias, celos y lujuria de poder. Con ellas se puede llegar a matar a una persona. Por eso, hablar de paz significa también pensar en cuánto mal es posible hacer con la lengua”³.

Sin solución de continuidad, pasamos del vicio de hablar a las espaldas del otro a la maldad inmisericorde. Y, casi inconscientemente, transformamos este hablar mal del otro en una suerte de espada para golpear (y a veces para “matar”) a quien consideramos nuestro “enemigo”.

Tristemente, este rostro del mal se hace también presente en la Iglesia, y sus consecuencias son devastadoras. En primer lugar, porque lesiona profundamente el honor de la persona difamada, calumniada; en segundo lugar, porque daña al difamador mismo, ya que con esta actitud está mostrando un corazón enfermo y necesitado de

² FRANCISCO, *Ángelus* (16-02-2014): http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2014/documents/papa-francesco_angelus_20140216.html (Consulta del 30 de octubre de 2017).

³ ID., *La minaccia del pettegolezzo* (2-09-2013): *L'Osservatore Romano*, ed. quotidiana, Anno CLIII, n. 200, Lun.-Mart. 2-3/09/2013.

conversión; en tercer lugar, porque hiere el mismo corazón de la comunidad eclesial y social con las armas del rumor, la mentira y la injusticia.

Particularmente graves, por sus trascendentales consecuencias, son las calumnias y difamaciones vertidas contra el honor de clérigos y consagrados, especialmente cuando éstos desempeñan un ministerio público en la comunidad eclesial. Esta cuestión, de no poca relevancia y actualidad, tendrá un enfoque primordial a lo largo del artículo. Es necesario tomar conciencia de este mal y contribuir entre todos a corregir estos comportamientos en la Iglesia⁴. Deseamos que este trabajo contribuya a ello.

Con ese fin, se dedicará una primera parte del artículo a mostrar sintéticamente cómo son vistas la difamación y la calumnia en la revelación bíblica y el magisterio del Papa Francisco, mientras que en la segunda parte nos adentraremos en algunas consideraciones pastorales y canónicas sobre dicha cuestión que nos parecen especialmente atendibles en la situación social y eclesial en la que nos encontramos.

2. Delimitación de conceptos

Calumnia, difamación, injuria, acusación falsa, impostura, detracción, infundio, falacia, mentira, insidia, etc., son términos que pertenecen a un mismo universo semántico y que concitan en nuestra mente, como reverso inseparable y contrapuesto, otra cascada de términos anejos: honor, estima, honra, buena fama, respetabilidad, buen nombre, dignidad, intimidad, etc.

El *Diccionario de la Lengua Española* define la calumnia, en su primera acepción, como: “Acusación falsa, hecha maliciosamente para causar daño”, y en su segunda acepción –sentido jurídico– como: “Imputación de un delito hecha a sabiendas de su falsedad”. La difamación es entendida como la comunicación a una o más personas, con ánimo de dañar, de una acusación que se hace a otra persona física o moral de un hecho, cierto o falso, determinado o indeterminado, que pueda causar o cause a ésta un menoscabo en su honor, dignidad o reputación; siempre que no esté fundamentada en pruebas fehacientes⁵.

Como vemos, aunque muchas veces los términos de calumnia y difamación son utilizados indistintamente para indicar el desdoro que se produce a la buena fama de alguien, conviene distinguir antes de seguir adelante que en la calumnia se da una imputación falsa de un hecho a una persona, mientras que en la difamación es irrelevante que el hecho imputado al otro sea falso o cierto, basta hacerlo con ánimo de lesionar su buen nombre. Se deduce, pues, que la calumnia sería un tipo de difamación, con el agravante de falsedad, y que, tanto una como otra, representan una sustracción ilegítima del derecho nativo que tiene la persona de gozar de buena reputación.

⁴ “Uno de los objetivos más importantes y significativos de la praxis pastoral y canónica de la Iglesia de cara al siglo XXI será descubrir la necesidad de tutelar la dignidad y buena fama de sus fieles”: P. SKONIECZNY, *La buona fama: problematiche inerenti alla sua protezione in base al can. 220 del Codice di Diritto Canonico latino*, Angelicum University Press, Roma 2010, 297s.

⁵ <https://es.wikipedia.org/wiki/Difamaci%C3%B3n> (Consulta del 20 de octubre de 2017).

3. Calumnia y difamación en las Sagradas Escrituras

El buen y mal uso de la lengua es un viejo tema de la literatura universal, que tiene amplia resonancia en el Antiguo y Nuevo Testamento. Algunos textos rabínicos consideran la ira difamadora en ciertos extremos como un delito tan grave que no hay para él castigo humano, sino sólo divino; y la difamación pública del prójimo es vista como un delito tal que no puede compensarse ni siquiera con las buenas obras⁶.

Es muy significativo que la prohibición de la mentira en la Ley mosaica atienda originariamente a un contexto social preciso: el del falso testimonio en los procesos⁷. Esta mentira, dicha bajo juramento, representa además una profanación del nombre de Dios (Lv 19, 12). Este sentido restringido subsiste también en la enseñanza moral de los profetas y de los sabios, pero enriquecido con nuevos significados y profundizaciones. Así, por ejemplo, Jeremías, Ezequiel y Zacarías denuncian severamente a los guías engañosos, profetas de mentira (1 Re 22, 21-23), que en lugar de la palabra de Dios aportan al pueblo mensajes adulterados⁸.

El mal producido por la lengua es denunciado repetidamente por Proverbios, Salmos y Eclesiástico. De la lengua perversa provienen mentira, fraude, doblez, maledicencia, calumnia (Sal 10, 7; Eclo 51, 2-6). Es una serpiente (Sal 140, 4), una navaja afilada (Sal 57, 5), una flecha homicida (Jr 9, 7; 18, 18); puede incluso ocultar tras un rostro placentero la maldad íntima (Prov 26, 23)⁹. Su mal es inmenso (Eclo 28, 13-26); la vida y la muerte dependen de la lengua (Prov 18, 21; Eclo 5, 13); la lengua puede aniquilar a los hombres (Sal 64, 9; Jr 18, 18). Hay que guardarse, consiguientemente, de la lengua (Eclo 4, 29). Hay que adquirir, por la piedad, dominio sobre la lengua; quien así lo hace adquiere seguridad y dicha (Eclo 22, 27; 25, 8).

Como bien sabemos, algunos episodios del Antiguo Testamento nos revelan con bastante precisión las pasiones o patologías morales que contaminan las relaciones entre los hombres de toda época, incluida la nuestra. Es el caso del episodio referido a la calumnia sufrida por Susana en el capítulo 13 del libro de Daniel, donde se ilustra muy acertadamente los mecanismos de la calumnia y las artimañas usadas por los calumniadores para lograr su vil objetivo¹⁰.

Dos ancianos/jueces tenidos por todo el pueblo como sabios y creíbles se encaprichan de Susana y conciben una estrategia para conquistarla entre los dos. La siguen y, cuando está sola, le piden que se entregue a ambos bajo amenaza de acusarla de adulterio ante el pueblo, declarando que la han encontrado con un amante. Susana, antes que ceder a sus miserables propuestas, decide morir casta, sucumbiendo a las consecuencias de la calumnia. La credibilidad de los dos ancianos convence a la asamblea reunida para ejecutarla sumariamente, pero el joven Daniel interviene en su defensa infundiendo la

⁶ U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo (Mt 1-7)*, vol. I, Sígueme, Salamanca 2010, 411.

⁷ J. CAMBIER – P. GRELOT, “Mentira”, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1985, 527.

⁸ Jr 5, 31; 23, 9-40; 28, 15s; 29, 31s; Ez 13 y Zac 13, 3.

⁹ C. LESQUIVIT – X. LÉON-DUFOUR, “Labios”, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, 469s.

¹⁰ Sobre la rica hermenéutica de este pasaje: R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *Comentario bíblico San Jerónimo, t. II: Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1986, 322.

duda (Dn 13, 48-50). Aquí aparece en escena la sagaz estrategia defensiva de Daniel. Él sabe que se encuentra frente a dos hombres astutos que tienen al pueblo de su parte. Por lo tanto, su estrategia se orienta más que a un cara a cara (*mi palabra contra la tuya*), a tejerles una trampa tan fina como la de ellos. Los induce a caer en contradicciones y descubre así que Susana no ha sido la única víctima predestinada. Al final de este episodio su mala intención se volverá en contra de los dos ancianos y serán ajusticiados con el mismo castigo que pretendían para Susana¹¹.

En este episodio encontramos, pues, todos los elementos que se concitan en nuestra reflexión: la aguda maldad de la trama calumniosa; la valentía y honradez de quien (Daniel) está dispuesto a pagar en persona para defender al inocente (Susana); la fina y astuta estrategia defensiva a favor del calumniado para desvelar la verdad; la necesidad de no dejar impune al calumniador.

En el NT, se encuentra toda una serie de conceptos (*blasphēmēō, katalalēō, loidorēō*) que desde matices diversos expresan el atentado de la lengua contra Dios y el prójimo (blasfemia, calumnia, injuria)¹². Tanto Pablo como el resto de escritos neotestamentarios reflejan una doble perspectiva de esta cuestión: por un lado, ponen en guardia a los cristianos del carácter destructor de la calumnia y la difamación en el seno de la Iglesia y de la necesidad de no caer en ellas; por otro lado, advierten a las comunidades de las calumnias y difamaciones que les esperan y cómo afrontarlas¹³.

Así, Pablo en Rom 1, 30 presenta a los cristianos murmuradores o calumniadores (*katalaloi*) como ejemplos típicos de una conducta pagana. Entre los pecados que Pablo teme que se hallen en la comunidad levantisca de Corinto (2 Cor 12, 20) están las calumnias y murmuraciones; la vida de comunidad queda destruida por tales pecados. También la carta de Santiago, que fustiga especialmente los pecados incendiarios de la lengua (3, 3ss), prohíbe a los cristianos expresamente semejante maledicencia¹⁴; porque no sólo es expresión del engreimiento y de la desestima con respecto al hermano, sino que también resulta un desprecio de la ley de Dios y de Dios mismo, que es el único legislador y juez sobre todos (Sant 4, 11)¹⁵. Como los labios, la lengua revela el corazón del hombre; las obras deben responder a sus palabras: “No amemos de palabras ni con la lengua, sino con obras y de verdad” (1 Jn 3, 18)¹⁶.

Jesús formula la obligación de una sinceridad y lealtad total: “Que vuestra palabra sea sí, cuando es sí; y no, cuando es no. Lo que pasa de ahí, viene del maligno” (Mt 5, 37). Como los profetas del AT, Jesús también denuncia a los guías ciegos del pueblo judío (Mt 23, 16) y previene contra los mentirosos que surgirán en todos los siglos para

¹¹ M. E. LUPARIA, *La Calumnia nella Chiesa*, Lateran University Press, Roma 2015, 14.

¹² H. WÄHRISCH – W. MUNDLE, “Blasfemia, calumnia”, en L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1985, 184ss.

¹³ “La calumnia, en la historia de la Iglesia primitiva, fue la estrategia preferida a la hora de perseguir a los cristianos tanto individualmente como en comunidad. La calumnia, construida sobre mentiras hábilmente difundidas, ha llenado el cielo de millares de mártires, la mayoría de ellos desconocidos” (M. E. LUPARIA, *o.c.*, 15).

¹⁴ Voz “Lengua”, en H. HAAG – A. VAN DEN BORN – S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia*, Herder, 7ª ed., Barcelona 1978, 1085.

¹⁵ H. WÄHRISCH – W. MUNDLE, *art. cit.*, 187.

¹⁶ P. DE SURGY, “Lengua”, en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, 473.

retraer a los hombres del Evangelio: anticristos, falsos apóstoles, falsos profetas, falsos mesías, falsos doctores y falsos hermanos. Unos y otros son enemigos del verdadero Evangelio e instigadores de mentiras con los que deben enfrentarse los cristianos¹⁷.

Si para los griegos las denostaciones e insultos al prójimo se consideraban un arte de la dialéctica, para los cristianos el aguantar las injurias y los insultos era una ocasión privilegiada para manifestar en su vida cristiana su seguimiento de la cruz¹⁸. A este respecto, Pablo ofrece indicaciones muy valiosas sobre cómo el cristiano debe reaccionar a la calumnia:

“Nos difaman y respondemos con bondad. Nos hemos convertido en la basura del mundo, como el deshecho de todos hasta ahora”¹⁹.

No se trata, por lo tanto, de observar una norma de vida, sino más bien de dar testimonio de la fe y del amor hacia los enemigos (1 Cor 4, 12; 1 Pe 3, 9). Es un testimonio de la fuerza de Jesucristo, que vence al mundo, y de su evangelio, que hay que hacer realidad en la fe²⁰. Es más, Jesús proclama “dichosos” a quienes por causa suya sean injuriados, perseguidos y calumniados (Mt 5, 11).

Pablo, desde su santidad y grandeza de ánimo, hace de una actitud honesta y sincera su regla de conducta (2 Cor 1, 17s) y así ofrece al calumniado la estrategia espiritual adecuada para superar cualquier instinto de venganza contra el calumniador²¹. Pablo sólo desea que quien calumnia tome conciencia del mal que ha hecho y se convierta; no busca rebatir o desmentir la calumnia, a él sólo le interesa desmentir la acusación con la única arma de la verdad y del deseo de servir al Evangelio²².

4. La calumnia en el magisterio del Papa Francisco

Desde tiempos remotos la difamación y la calumnia han formado parte de lo que alguno ha llamado la “psicopatología moral de la vida cotidiana” del hombre²³. El Papa Francisco, a lo largo de su ministerio como Obispo de Roma, ha afrontado en varias ocasiones y desde distintos puntos de vista el daño moral y espiritual que la difamación y la calumnia producen en la vida del hombre y de la Iglesia. Podríamos decir que en pocas ocasiones un Papa ha condenado con tanta vehemencia y determinación este grave atentado contra el honor y la fama de las personas. Especialmente significativas al respecto han sido sus intervenciones en las meditaciones matutinas en la capilla Santa Marta, entre otras. Conozcamos a continuación algunas de estas intervenciones.

¹⁷ J. CAMBIER – P. GRELOT, *art. cit.*, 528.

¹⁸ 1 Pe 2, 23; 1 Cor 4, 12; Mc 14, 65; 15, 16-19; 15, 29-32 par.

¹⁹ 1 Cor 4, 13.

²⁰ H. WÄHRISCH – W. MUNDLE, *art. cit.*, 188.

²¹ J. CAMBIER – P. GRELOT, *art. cit.*, 527.

²² M. E. LUPARIA, *o.c.*, 16.

²³ *Ibid.*, 17.

En una de estas homilías de Santa Marta, el Papa Francisco hablaba de los calumniados como los nuevos mártires que son perseguidos a causa de su testimonio de fe. Son hombres y mujeres golpeados por el desprecio a la verdad y el hacha de la mentira homicida de sus perseguidores:

“La Iglesia, en efecto, “cuenta con muchos hombres y mujeres que son calumniados, perseguidos, asesinados por odio a Jesús, por odio a la fe”. Algunos son asesinados porque “enseñan el catecismo”, otros porque “llevan la cruz”. La calumnia tiene lugar en muchos países, donde los cristianos son perseguidos. “Son hermanos y hermanas nuestros –subrayó– que hoy sufren, en este tiempo de mártires. Debemos pensar en esto”. El Pontífice destacó también que nuestra época se caracteriza por tener “más mártires que en la época de los primeros siglos. Perseguidos por el odio: es precisamente el demonio quien siembra el odio en aquellos que realizan las persecuciones”²⁴.

Para Francisco no hay distinción que valga cuando se habla mal del prójimo y afirma sin medias tintas que la calumnia no sólo es una ofensa contra el otro, sino un golpe mortal a la creatura de Dios que destruye la obra de Dios en ella a causa del odio:

“La calumnia destruye la obra de Dios, porque nace del odio. Es hija del “padre de la mentira” y quiere aniquilar al hombre, alejándolo de Dios... Es un pecado, pero es algo más, porque “quiere destruir la obra de Dios y nace de algo muy malo: nace del odio. Y quien origina el odio es Satanás”. Mentira y calumnia van a la par, porque una tiene necesidad de la otra para seguir adelante. Y no cabe duda, agregó el Pontífice, que “donde está la calumnia está Satanás, precisamente él”²⁵.

Hablar mal del prójimo equivale a venderlo, igual que Judas hizo con Jesús. Cuando hablar del otro se convierte en habladuría, murmuración, –según el Papa– “esto es una venta” y la persona que está en el centro de nuestra murmuración “se convierte en una mercancía. No sé por qué –dijo el Pontífice– pero existe una alegría oscura en el chisme”²⁶.

Tristemente, estos calumniadores ignorantes o conscientes no se encuentran exclusivamente entre los no cristianos. Es una realidad dolorosa reconocer que el cáncer de la calumnia corroe también a los cristianos, incluso a veces, a los más “comprome-

²⁴ FRANCISCO, *La calumnia mata* (15-04-2013): *Las homilías de la mañana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 70. Original italiano: *L'Osservatore Romano*, ed. quotidiana, Anno CLIII, n. 88, Lun.–Mart. 15-16/04/2013.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ FRANCISCO, *Nunca hablar mal de los demás* (27-03-2013): *Las homilías de la mañana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 31s. Original italiano: *L'Osservatore Romano*, ed. quotidiana, Anno CLIII, n. 73, Giov. 28/03/2013.

tidos”: clérigos, religiosos y religiosas²⁷. Esto es algo muy triste que viene a denotar la sutil seducción del demonio y de sus fines destructivos con respecto a los miembros de la Iglesia²⁸.

Este poder “asesino” de la palabra es denunciado por el Santo Padre en numerosas ocasiones:

“Cuando se dice de una persona que tiene la lengua de serpiente, ¿qué se quiere decir? Que sus palabras matan. Por lo tanto, no sólo no hay que atentar contra la vida del prójimo, sino que tampoco hay que derramar sobre él el veneno de la ira y golpearlo con la calumnia. Ni tampoco hablar mal de él. Llegamos a las habladurías: las habladurías, también, pueden matar, porque matan la fama de las personas. ¡Es tan feo criticar! Al inicio puede parecer algo placentero, incluso divertido, como chupar un caramelo. Pero al final, nos llena el corazón de amargura, y nos envenena también a nosotros”²⁹.

Para Francisco, cualquier expresión de odio y resentimiento interior hacia el hermano conlleva el aniquilamiento del hermano en nuestro interior. Nuestras pasiones interiores nos llevan fácilmente a desacreditar al hermano, especialmente con el insulto:

“Quien insulta a su hermano, lo mata en su corazón; quien odia a su hermano, mata a su hermano en su corazón; quien critica a su hermano, lo mata en su corazón”³⁰. “Sobre este punto no caben matizaciones: si hablas mal del hermano, matas al hermano. Y cada vez que hacemos esto, imitamos el gesto de Caín, el primer homicida”³¹.

El insulto es un modo de disminuir al otro: “En efecto, no hace falta ir al psicólogo para saber que cuando uno disminuye al otro es porque no puede crecer uno y necesita que el otro vaya más abajo para sentirse alguien. Es un mecanismo feo”³².

El Papa nos recuerda que para invertir esta tendencia destructiva hacia nosotros mismos y los demás es necesario entrar en la lógica del perfeccionamiento, en “ajustar” nuestra conducta al Evangelio:

²⁷ ID., *La minaccia del pettegolezzo* (2-09-2013): *L'Osservatore Romano*, ed. quotidiana, Anno CLIII, n. 200, Lun.-Mart. 2-3/09/2013.

²⁸ M. E. LUPARIA, *o.c.*, 18.

²⁹ FRANCISCO, *Ángelus* (16-02-2014): http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2014/documents/papa-francesco_angelus_20140216.html (Consulta del 30 de octubre de 2017).

³⁰ FRANCISCO, *Homilía* (16-02-2014). *Visita pastoral a la Parroquia de Santo Tomás Apóstol* (en línea) http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140216_omelia-parrocchia-san-tommaso-apostolo.html (Consulta del 30 de octubre de 2017)

³¹ ID., *Dalle chiacchiere malevole all'amore verso il prossimo* (13-09-2013): *L'Osservatore Romano*, ed. quotidiana, Anno CLIII, n. 210, Sab. 14/09/2013.

³² ID., *También la lengua puede matar* (13-06-2013): *Las homilias de la mañana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 264. Original italiano: *L'Osservatore Romano*, ed. quotidiana, Anno CLIII, n. 135, Ven.14/06/2013.

“Estoy convencido de que, si cada uno de nosotros hiciese el propósito de evitar las críticas, al final llegaría a ser santo. ¡Es un buen camino! ¿Queremos ser santos? ¿Sí o no? [*Plaza: ¡Sí!*] ¿Queremos vivir apegados a las habladurías como una costumbre? ¿Sí o no? [*Plaza: ¡No!*] Entonces estamos de acuerdo: ¡nada de críticas! Jesús propone a quien le sigue la perfección del amor: un amor cuya única medida es no tener medida, de ir más allá de todo cálculo. El amor al prójimo es una actitud tan fundamental que Jesús llega a afirmar que nuestra relación con Dios no puede ser sincera si no queremos hacer las paces con el prójimo”³³.

5. Difamación y calumnia en la Iglesia. Consideraciones pastorales

¿Qué tipo de persona es el calumniador y qué mecanismos interiores activan en él su afán por calumniar? ¿Qué consecuencias tiene la calumnia sobre el calumniado? ¿Y sobre la comunidad eclesial? ¿Cuál debería ser el papel de los Obispos y Superiores en la erradicación de esta lacra? ¿Cómo acompañar debidamente al agresor y al agredido? Son algunas de las preguntas que a continuación intentaremos responder. Desde una perspectiva pastoral, la Iglesia tiene que reaccionar con firmeza ante quienes desde dentro o fuera de ella pretenden deslegitimar a sus miembros y estructuras con el único fin de dañar, destruir y desorientar; y también contra aquellos cuyos comportamientos representan un testimonio contrario a la auténtica misión de la Iglesia³⁴.

5.1. Perfil del calumniador

En este apartado abordamos brevemente los rasgos fundamentales de lo que podríamos llamar la identidad del calumniador. Ciertamente, no se puede hablar de un perfil de personalidad genéticamente dispuesto a sucumbir a la calumnia, pero sí que podemos detectar en algunas personas cierta fragilidad intrínseca que predispone más que en otras a esta debilidad mortal³⁵. Esta fragilidad interior del calumniador presenta una serie de componentes de índole psicológica, moral y espiritual, que dotan a este problema de cierta complejidad, pero que a su vez abren a la esperanza, pues a la necesaria sanación psicológica del calumniador contribuirá sin duda la también necesaria conversión del corazón, y viceversa.

³³ ID., *Ángelus* (16-02-2014): http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2014/documents/papa-francesco_angelus_20140216.html (Consulta del 30 de octubre de 2017).

³⁴ Puede verse una muestra reciente de esta preocupación eclesial por el fenómeno de las habladurías como estrategia de poder en la obra del Prefecto de la Secretaría para la Comunicación de la Santa Sede: D. E. VIGANÒ, *El susurro de las habladurías. Formas de descrédito en la sociedad y en la Iglesia*, Romana Editorial, Madrid 2017.

³⁵ Algunos autores, como Marco E. Luparia, han abordado la identidad del calumniador desde un punto de vista psicológico, moral y espiritual: M. E. LUPARIA, *o.c.*, 21-29. Seguimos a este autor en lo que a este apartado se refiere.

Reseñamos a continuación algunos de los aspectos psicológicos subjetivos que inducen a una persona a calumniar a otra.

a) La envidia o celos: Es una de las motivaciones más difundidas y puede ser desencadenada en el calumniador por diversas causas: una traición real o supuesta; diferencias ideológicas; razones oscuras e inmorales; privilegios concedidos por la autoridad eclesiástica al calumniado; el carácter brillante o el éxito de una persona por cualidades que el calumniador no posee, etc³⁶.

b) La venganza: Normalmente la venganza nace de un mal recibido al que se responde con la misma moneda. Puede estar motivada por un gesto –más o menos consciente– del calumniado hacia el calumniador, que éste –con verdadera razón o sin ella– interpreta como una agresión contra su persona. Un aspecto importante a tener en cuenta aquí, es el de aquel tipo de venganza indirecta que se da hacia el calumniado y que tiene un carácter transversal, con connotaciones casi mafiosas. Por ejemplo: cuando se ataca a un sacerdote para así dañar al propio Obispo.

c) La enfermiza agresividad verbal: Es aquel comportamiento verbal incontrolable, a menudo tenido en público, que pone en evidencia una perturbación del comportamiento. Quien así se comporta manifiesta una inclinación crónica al chisme y a la maledicencia que fácilmente deriva en una, más o menos, inconsciente calumnia. Las falsedades lanzadas al aire con superficialidad y desenvoltura comienzan a tomar cuerpo entre las personas, las cuales se hacen interpretaciones libres y subjetivas que, lejos de mejorar el ambiente social y eclesial de relaciones, terminan por agravarlo.

d) La patología psíquica: A veces, la calumnia nace de personas que están condicionadas por una patología psíquica. Son personas mentalmente débiles, atormentadas en sus relaciones sociales y que Marco E. Luparia identifica con el síndrome esquizo-paranoide³⁷. En estos casos la responsabilidad del calumniador disminuye, pero se hace necesaria una especial vigilancia de éste. Son personas que tienden a ver en el otro sus propios defectos y pulsiones. La pesadez interior de esas pulsiones les mueve a proyectarlas en el otro con una actitud de feroz persecución. El principio dominante es que “*la culpa es siempre del otro, mientras yo soy puro*”. De esta manera el calumniador se convierte en un paladín inflexible de la justicia, dispuesto siempre a acusar y condenar sin miramientos. Se pasa, sin solución de continuidad, de una actitud hipercrítica a una verdadera persecución del otro³⁸.

La mayoría de las veces, quien calumnia conoce bien cuáles serán los efectos de su calumnia sobre la comunidad cristiana, y no pondrá ningún cuidado en evitarlos. Es más, con toda probabilidad será la consecución de estos efectos lo que amplifique en él el placer de su venganza. Por mucho que algunos intenten disfrazar sus calumnias como un modo de proteger a la Iglesia, su nulo amor por ella queda claramente al descubierto.

Al calumniador hay que advertirle que su calumnia no es sólo un atentado contra la verdad y el prójimo sino, en el fondo, contra Dios mismo. Hay que ayudarle a

³⁶ “El pecado de las habladurías es hijo primogénito de la envidia, cáncer que corroe el corazón y la mente hasta que se produce la pérdida repentina de un hermano (a veces, hermano en el sacerdocio) o de una hermana”: D. E. VIGANÒ, *o.c.*, 6.

³⁷ M. E. LUPARIA, *o.c.*, 26.

³⁸ *Ibid.*

discernir entre mentira y verdad, y hacerle descubrir que no se puede camuflar nuestro libre albedrío con rocambolescas coartadas psicológicas, que no se puede silenciar nuestra conciencia domesticando sus corruptelas³⁹. Sólo una patología psíquica profunda podría mitigar o, en casos agudos, exonerar de culpa a quien calumnia, pero para un clérigo o un consagrado es moralmente inaceptable dar cauce al chisme y la mentira en su día a día.

Ante la calumnia y la difamación no queda otra actitud que la del arrepentimiento sincero. Sólo una conversión auténtica puede romper con esa espiral pecaminosa y mostrar, con la ayuda de Dios, que la fe no es algo sólo declarado sino principalmente vivido.

5.2 Consecuencias sobre el calumniado

Las consecuencias psicológicas sobre la persona calumniada son imprevisibles y dependerán en gran medida de la madurez psicológica y espiritual del calumniado. También de la gravedad de la calumnia. Hay falsas acusaciones que por su inconsistencia se desarman solas, mientras que otras son construidas con mucha complejidad y aparente solidez. Lo que está claro es lo devastador que puede ser para la persona y su familia ser objeto de insinuaciones que lesionan su buena fama. Las reacciones ante la calumnia pueden ser muy variadas, desde la agresividad y deseo de venganza hasta el suicidio, aunque la mayoría de las veces suele provocar en la persona una reacción intermedia que es la del estado depresivo⁴⁰.

La actitud del Superior jerárquico, de la comunidad de fieles y de los hermanos de comunidad o presbiterio será fundamental de cara a la afectación de la calumnia sobre la persona calumniada.

También es de especial importancia la prudencia del Obispo o Superior para no expresar juicios precipitados sin haber antes clarificado los hechos y la credibilidad del calumniador. El Ordinario ha de tener claro que su atención inicial debe ser equitativamente repartida entre calumniado y calumniador. Triste sería que este último tuviera la sensación de haber sido de alguna manera “útil” a su Obispo, al haberlo movido a actuar inicialmente de manera injusta o torpe contra la persona calumniada. Mientras no haya plena claridad, la honorabilidad de calumniador y calumniado deber ser tutelada con la necesaria reserva.

Hay que tener en cuenta también que la fase de investigación sobre la consistencia de las acusaciones le parecerá infinita al calumniado y el sufrimiento que tendrá que soportar es indecible. Por ello, la persona calumniada, antes de ponerse nerviosa y optar por comportamientos contraproducentes, deberá pararse y confiarse pacientemente al paso del tiempo y a la reflexión serena. Ésta debe ser la disposición de ánimo de quien confía verdaderamente en Dios y en la verdad que antes o después emergerá para todos⁴¹.

³⁹ 1 Jn 2, 18-23.

⁴⁰ M. E. LUPARIA, *o.c.*, 31.

⁴¹ “El Papa Francisco se inspiró luego en el Salmo 118 de la liturgia del día, para explicar el estado de

La desilusión, el sentido de abandono, el desfundamiento interior, etc., pueden apoderarse del calumniado hasta el punto de suponerle una grave involución en su vocación cristiana, sacerdotal, consagrada, y en su fe en Dios. La rabia, el rencor, pueden apoderarse de tal modo que se llegue a producir una verdadera regresión espiritual:

“En estos momentos caen todas las defensas y las debilidades preexistentes no encuentran ya barreras adecuadas. La vulnerabilidad respecto a zonas críticas de la propia persona, aquellas en las cuales ya era difícil defenderse, provoca trastornos generados por la devastadora acción del más potente *tsunami*”⁴².

Hay sacerdotes a los que una calumnia puede hacerles cambiar completamente de comportamiento: de ser sacerdotes amables pasan a ser agresivos, de obedientes a polémicos y rebeldes. Puede parecer imposible que esto suceda en personas de muchos años de vida consagrada, pero la duda e inseguridad que atenazan el corazón y las vísceras de estas personas es más fuerte que la mente y más doloroso que su desilusión⁴³. Por eso de la reacción del entorno de la persona calumniada (Obispo, Superior, hermanos, comunidad, familia...) dependerá en gran medida la salud futura de su ministerio sacerdotal o de su vida como consagrado.

5.3 Consecuencias sobre la comunidad eclesial

Los efectos de una calumnia sobre la comunidad cristiana son tan devastadores como los de una bomba que destroza en mil añicos su objetivo. El desconcierto que crean los rumores entre los fieles es tremendo y, muchas veces, irreversible. La herida que puede producirse en la comunidad eclesial es tan amplia que seguramente hará falta mucho tiempo para resanarla.

Pero junto a esto, hay que reconocer que, en general, suele suceder que la comunidad de fieles se muestre especialmente cercana a sus sacerdotes, incluso –paradójicamente– se muestra más benévola en ocasiones hacia el calumniado que sus propios hermanos sacerdotes o que sus superiores, dándose inicialmente una actitud de incredulidad y defensa del calumniado.

No obstante, es fácil también que surjan reacciones contrarias. Dentro de éstas, suele darse un hecho curioso, y es la relectura que algunas personas hacen *a posteriori* de hechos o actitudes del presunto culpable que “ya les había dado que pensar” a éstas, pero que nada tienen que ver con el objeto de la calumnia y que ahora, sin embargo, se

ánimo del justo calumniado: “Aunque los nobles se sienten a murmurar de mí, tu siervo medita tus decretos; tus preceptos son mi delicia”. El justo, en este caso es Esteban, el protomártir, a quien hacía referencia la primera lectura tomada de los *Hechos de los Apóstoles...*”: FRANCISCO, *La Calumnia destruye* (15-04-2013): *Las homilias de la mañana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 70.

⁴² M. E. LUPARIA, *o.c.*, 39.

⁴³ *Ibid.*

convierten por mor de prejuicio en indicios de culpabilidad. Son los fatídicos: “¡yo ya lo había dicho!” y “¡aquello tenía que acabar así!”.

Haciendo un ejercicio de sinceridad, hay que reconocer que muchas veces lo que nos mueve al hablar mal de otros son los prejuicios condenatorios o de otro tipo, pues el pleno conocimiento de los hechos se nos escapa. Una comunidad madura, bien educada en la misericordia y la justicia, debería saber poner en su justo lugar el derecho primordial de toda persona a la presunción de inocencia, y debería saber manifestar una profunda compasión y caridad con el calumniado, tanto si resulta ser un verdadero calumniado como si no.

De todos modos, con la ayuda de Dios y el paso del tiempo, toda calumnia se va disolviendo poco a poco, y la serenidad vuelve al seno de la comunidad eclesial. Pero mientras los ecos se apagan, no podemos dejar de preguntarnos qué pasa con ese saboteador interno que de manera malévola y agresiva ha lanzado la bomba de la calumnia en medio del pueblo de Dios desorientándolo y escandalizándolo. ¿Cuándo volverá a atacar si nadie (el Obispo o el Superior) le hace ver la gravedad de su delito en términos de sanción seria y adecuada, que ponga fin a su impunidad? ¿Hasta qué punto se corre el riesgo de reiteración? ¿Es esto lo que espera el pueblo de Dios?

5.4 Responsabilidad del Obispo o Superior Mayor

Más adelante se verá cómo el derecho penal canónico sanciona la calumnia y la lesión ilegítima de la buena fama de los fieles, y junto a ello el papel del Ordinario en la aplicación de esa normativa.

Ahora nos detenemos brevemente en algunas consideraciones pastorales que tratan de iluminar la actuación de los obispos y superiores ante un episodio de calumnia o difamación.

Una primera cuestión que surge es la necesidad de clarificar plenamente la verdad de los hechos por parte de la autoridad correspondiente. Frente a las posiciones encontradas e interesadas de grupos y personas, a favor o en contra del calumniado, el Ordinario tiene la obligación de procurar no sólo que la verdad emerja, sino que ésta triunfe, despejando cualquier duda al respecto y depurando claramente cualquier tipo de responsabilidad. La verdad, cuando es fuertemente deseada por todos, se convierte en la zona franca donde todos se pueden reconocer⁴⁴.

Esta clarificación y restitución del honor del calumniado compete exclusivamente al Obispo, pastor de la Iglesia local y ministro principal de la comunión, o en su caso al Superior mayor. Perseguir la verdad en estos casos significa restituir la paz y devolver el equilibrio a la comunidad, que reconocerá así una actuación justa, ecuaníme y valiente de su pastor. Por lo contrario, una intervención del Ordinario que se limite exclusivamente a restituir al sacerdote a su comunidad, pero no procure al mismo tiempo la justa enmienda del calumniador, será vista por todos como un cumplimiento a medias del deber de justicia que le corresponde al Ordinario⁴⁵.

⁴⁴ *Ibid.*, 41.

⁴⁵ “En el caso del clérigo, este derecho-deber obliga indirectamente también al obispo, que, como establece

La ligereza de la autoridad eclesial al tratar la cuestión de las falsas acusaciones, sobre todo cuando éstas provienen de otro sacerdote o consagrado⁴⁶, hace calar en el presbiterio o en la comunidad una gran desconfianza con respecto a dicha autoridad. Los sacerdotes, víctimas de estas acusaciones, se replegarán sobre sí mismos y la herida infligida a la fraternidad sacerdotal será aún más grande. Una actitud ambigua y tibia por parte del Obispo o Superior hará difícil que se le confíen los problemas personales, y contribuirá fácilmente a que las personas blinden su corazón ya que sienten que no hay nadie con quien realmente pueden confiarse⁴⁷.

Por ello es fundamental que la autoridad eclesiástica establezca advertencias, medidas y normas contra quien actúa de este modo. Sólo cuando el calumniador se vea “golpeado” por su propia arma y puesto en “cuarentena espiritual” por la autoridad eclesial –además de pastoral y espiritualmente acompañado por ésta–, otros se verán disuadidos de actuar delictivamente, amén de infundir en el clero y toda la comunidad una mayor confianza en el propio Obispo y en la justicia de la Iglesia.

5.5 Difamación y medios de comunicación

En una interesante entrevista al semanario católico belga *Tertio*, el Papa Francisco advertía a los medios de comunicación de cuatro tentaciones en las que pueden caer fácilmente: la tentación de la calumnia, la de la difamación, la de la desinformación y la de la coprofagia⁴⁸. Para Francisco, los medios tienen una responsabilidad enorme a la hora de crear opinión, y pueden contribuir con su manera de comunicar a multiplicar el bien presente en la sociedad, o a todo lo contrario: fomentar el mal, cuando lo que les mueve es la mentira, el escándalo o el afán desmedido por lucrarse sin ningún tipo de ética profesional⁴⁹.

Este poder de los medios para amplificar los escándalos de nuestra sociedad encuentra un especial ensañamiento y desproporción cuando las acusaciones se refieren a miembros de la Iglesia Católica, siendo la cuestión de la pederastia eclesial –por

el can. 384, debe tutelar los derechos de los presbíteros. La defensa de la buena fama no es, pues, sólo un derecho del clérigo, sino también un deber suyo en relación con la comunidad eclesial y, consecuentemente, también un deber de su mismo obispo”: G. GHIRLANDA, “Doveri e diritti implicati nei casi di abusi sessuali perpetrati da chierici”: *Periodica* 91/1 (2002) 34.

⁴⁶ “Un presbítero o un consagrado que no tenga la mínima sensibilidad para comprender que cualquier cosa buena que pueda hacer o haber hecho en la praxis pastoral, no tendrá ningún valor si falta tan gravemente a la caridad fraterna, la benevolencia y la misericordia, no es solamente una persona con defectos, sino también una persona peligrosa a la que poner bajo observación... La búsqueda de consensos y alianzas, unida a una buena dosis de narcisismo, nubla la mente y el corazón, y hace perder de vista los daños que de esa actitud pueden derivarse durante mucho tiempo”: M. E. LUPARIA, *o.c.*, 27.

⁴⁷ *Ibid.*, 43.

⁴⁸ FRANCISCO, *Entrevista en el Semanario Católico belga Tertio del 7 de diciembre de 2016* (en línea), <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2016/12/07/tertio.html> (Consulta del 30 de octubre de 2017).

⁴⁹ Sugiero al respecto la lectura de este interesante artículo sobre las estrategias de los medios de comunicación para generar ganancias a cualquier precio: M. CARBAJO NÚÑEZ, “Intimidación, exhibicionismo y deontología periodística. Por una respuesta ética a la comercialización mediática del ámbito íntimo”: *Antoniano* 79/1 (2004) 101-128.

ejemplo— uno de los argumentos más esgrimidos contra ella⁵⁰. Hoy por hoy, cualquier sacerdote o religioso denunciado por abusos se ve sometido en general a una presión desmedida de la opinión pública, y a orquestadas campañas por parte de los medios de comunicación, los cuales amplifican sin contemplación las acusaciones, extremando emotivamente cada delito que se denuncia en la Iglesia⁵¹. Desgraciadamente, de esta mala praxis no se libran tampoco algunas páginas digitales de información religiosa en castellano, que no por ser más o menos visitadas, publicitar a instituciones católicas o contar entre sus entrevistados con reconocidos teólogos, son más honestas o rigurosas en la información que transmiten y en cómo lo hacen. De nuestro uso o desuso de estas páginas dependerá en gran medida que sigan obteniendo recursos para continuar logrando sus espurios objetivos.

No vamos a entrar a analizar cuáles son las razones para este frenesí anticatólico de muchos medios⁵². Lo que sí es cierto es que, si hiciéramos un análisis riguroso y científico de todas esas noticias contra la Iglesia, descubriríamos con sorpresa la falta de rigor en la (des)información y la publicidad desproporcionada de los casos relativos a la institución católica si se compara con los de otras instituciones civiles y religiosas.

Citando de nuevo al Papa Francisco, hay que recordar que todos los medios de comunicación, especialmente aquellos de inspiración cristiana, han de tener en cuenta que:

“En su legítimo ejercicio de la libertad de prensa, juegan un papel muy importante y tienen una gran responsabilidad: de ellos depende informar rectamente y no contribuir a crear alarma o pánico social cuando se dan noticias de hechos delictivos. Están en juego la vida y la dignidad de las personas, que no pueden convertirse en casos publicitarios, a menudo, incluso morbosos, condenando a los presuntos culpables al descrédito social

⁵⁰ “La realidad que estudiamos y que se centra en la relación pederastia-clero ha sido utilizada por los medios de comunicación, desde hace años, para presentar una imagen distorsionada de la realidad de la Iglesia y, sobre todo, de los sacerdotes o religiosos, identificando su persona dentro de la misma como abusadores de menores por ser ministros sagrados o de vida consagrada”: J. RODRÍGUEZ TORRENTE, *Proceso penal canónico y colaboración con la justicia estatal en los delitos de abusos sexuales*: L. RUANO ESPINA; C. GUZMÁN PÉREZ (coord.), *Reforma de los procesos de nulidad y otras novedades legislativas de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado. Actas de las XXXVI Jornadas de Actualidad Canónica, organizadas por la Asociación Española de Canonistas y celebradas en Madrid, los días 30 y 31 de marzo y 1 de abril de 2016*, Dykinson, Madrid 2017, 23s.

⁵¹ “L’attentato più grave contro l’intimità è il sospetto, la sfiducia, vale a dire il giudizio temerario. Di solito, non ci si pensa quando si parla di attentati giornalistici all’intimità”: M. FAZIO, “Il diritto alla buona fama e alla *privacy* nel moderno magistero della Chiesa sulla comunicazione sociale”: *Antoniano* 82 (2007) 684.

⁵² El siguiente párrafo refleja muy bien el tratamiento mediático que recibe la Iglesia Católica en nuestra sociedad moderna: “The Catholic Church’s contributions to serving the poor, defending human rights, delivering healthcare, and providing education are unparalleled in history. Yet one would never know this from the media. If one were to believe what television, newspapers, and the Internet constantly blare, the Church is an ancient cabal that callously harbors and fosters pedophiles. If one were to follow just the coverage of the New York Times (or the Boston Globe, actually), one could conclude that perverted Catholic priests are lurking everywhere with the sole purpose of raping every little boy they can get their hands on”: D. F. PIERRE, *Catholic priests falsely accused. The facts, the fraud, the stories*, Mattapoisett (Massachusetts) 2012, 149. En esta misma línea pueden verse otros estudios, como el del historiador no católico: PH. JENKINS, *Pedophiles and Priests: Anatomy of a Contemporary Crisis*, Oxford University Press, 2001; ID., “The myth of ‘pedophile priest’” (en línea, <http://old.post-gazette.com/forum/comm/20020303edjenk03p6.asp> (Consulta del 20 de septiembre de 2017); o el del historiador protestante: R. STARK, *Falso testimonio. Denuncia de siglos de historia anticatólica*, Sal Terrae, Santander 2017.

antes de ser juzgados o forzando a las víctimas, con fines sensacionalistas, a revivir públicamente el dolor sufrido”⁵³.

Esta clarividente denuncia del Papa ha de aplicarse también en los casos de calumnia y falsas denuncias.

6. La protección del honor y la buena fama en el Derecho Canónico⁵⁴

La debilidad con la que hasta ahora se han perseguido los delitos de calumnia, falsedad y difamación en el ámbito eclesial contrasta, como se ha visto, con la gravedad con la que éstos son condenados en la revelación bíblica y en el magisterio del Papa Francisco, y con las disposiciones del mismo Código de Derecho Canónico (CIC) sobre la tutela de los derechos de los fieles a su honor, intimidad y buena fama. En este apartado se presentan brevemente las principales referencias canónicas sobre esta cuestión⁵⁵.

6.1 *El canon 220*

“A nadie le es lícito lesionar ilegítimamente la buena fama de que alguien goza, ni violar el derecho de cada persona a proteger su propia intimidad”⁵⁶.

Con esta rotundidad el can. 220 del Código reafirma el derecho natural de todo fiel a que su buena fama sea protegida, de tal modo que a nadie le es lícito dañarla ilegítimamente.

Nuestra misma Constitución española garantiza *el derecho al honor, a la intimidad personal y familiar y a la propia imagen* en el art. 18.1⁵⁷. Y la Declaración Universal

⁵³ FRANCISCO, *Carta a los participantes del XIX Congreso internacional de la Asociación internacional de derecho penal y del III congreso de la Asociación latinoamericana de derecho penal y criminología* (en línea), Roma 30 de mayo 2014, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2014/documents/papa-francesco_20140530_lettera-diritto-penale-criminologia.html (Consulta del 18 de septiembre de 2017).

⁵⁴ Indico tres estudios interesantes sobre la tutela penal de la buena fama en el Derecho Canónico: P. SKONIECZNY, *La buona fama: problematiche inerenti alla sua protezione in base al can. 220 del Codice di Diritto Canonico latino*, Angelicum University Press, Roma 2010; C. PAPALE, “Brevi note in tema di delitto di falsa denuncia e lesione dell’altrui buona fama (can. 1390 § 2) e di tutela penale del diritto all’intimità: *Antonianum* 82 (2007) 757-782; F. ROMANO, “Dimensione pubblica ed ecclesiale del diritto alla buona fama e la sua tutela penale nei cann. 220 e 1390- 2-3 del CIC”: *Teresianum* 59/2 (2008) 285-313.

⁵⁵ Nos centramos en el tratamiento canónico del derecho a la buena fama y las actuaciones previstas por el Código contra los delitos de calumnia y difamación. Otras referencias canónicas a la fama aparecen cuando se trata de los requisitos para el desempeño de ciertos oficios eclesiásticos: canon. 378; 483; 1029; 1420; 1421; 1435; 1483; 1741; cuando ha de ser protegida en la observancia de la pena; y en la remisión de ésta, can. 1361 § 3; cuando se habla de la observancia del secreto durante el proceso, can. 1455 § 3, can. 1717 § 2.

⁵⁶ CIC, can. 220.

⁵⁷ Recomendamos el interesante estudio sobre derecho al honor y libertad de expresión en la jurisprudencia española y la Constitución: A. RODRÍGUEZ, *El honor de los inocentes y otros límites a la libertad de expresión relacionados con la Administración de Justicia*, Tirant lo Blanch, Valencia 2016.

de los Derechos del Hombre afirma que *la buena fama* es uno de los derechos fundamentales del ser humano.

La imputación de hechos o manifestación de juicios de valor a través de acciones o impresiones que de cualquier modo lesionen la dignidad de una persona, menoscabando su fama o atentando contra su propia estimación, es uno de los supuestos de intromisión ilegítima que recoge el art. 7 de la Ley Orgánica 1/1982, de 5 de mayo, del ordenamiento jurídico español y que puede ser perseguida judicialmente⁵⁸.

La lesión ilegítima de la buena fama que goza toda persona, debe ser considerada una conducta antijurídica muy grave contra un derecho natural de la misma y, por lo tanto, también contra un derecho fundamental del fiel⁵⁹. No se puede olvidar además que, tanto en el ordenamiento penal civil como en el canónico, *una persona es inocente mientras no se pruebe lo contrario*⁶⁰.

Por lo tanto, a tenor del can. 220, sólo estaría justificada una lesión de la buena fama cuando tal lesión fuera legítima. Esta legitimidad se daría sólo cuando, por encima del derecho al honor del que goza todo fiel, hubiera que proteger indeclinablemente otro derecho concurrente y de mayor valor que el mencionado, aunque ello supusiera “colateralmente” conculcar su buena fama. Tristemente, se constata que no en todos los casos encontramos esta legitimidad justificadora, *v. gr.*, todos aquellos casos de calumnias, acusaciones falsas, etc.

6.2 Los delitos de calumnia y falsa acusación en el Código de Derecho Canónico

Bajo el título “Del crimen de falsedad” el libro VI del Código enmarca en los cánones 1390 y 1391 los delitos que tienen que ver con esta cuestión. El can. 1390 regula en su primer párrafo los delitos de falsa denuncia contra un confesor por el delito de solicitación y, en el segundo, los delitos de calumnia y, en general, de lesión de la buena fama ajena. El can. 1391 regula los delitos de falsificación documental, utilización de documentos falsos en asuntos eclesíasticos y afirmaciones falsas en documento público eclesíastico.

A nosotros nos interesa detenernos particularmente en el contenido del can. 1390 § 2:

⁵⁸ I. RODRÍGUEZ ESTREMEIRA, “Regulación jurídica de los medios de comunicación ante las controversias. El papel de la Iglesia en estos casos”: *Anuario de Derecho Canónico* 1 Supl. 1 (2012) 111.

⁵⁹ “El deber de tutelar la buena fama del hombre deriva del derecho natural, en cuanto constituye el derecho a la inviolabilidad de la persona. La privación de la buena fama y de la estima significa la ruptura del vínculo necesario con la sociedad para el desarrollo pleno de la personalidad”: P. SKONIECZNY, *La buona fama*, 195. “La sua violazione è un *vulnus* inferto direttamente alla persona diffamata, ma la sua più ampia prospettiva ecclesiale si impone con chiarezza per le conseguenze che ricadono anche sul Corpo sociale della Chiesa. È, questo, uno dei delitti più odiosi che ha come effetto ultimo la violazione dell’ordine della carità”: F. ROMANO, *art. cit.*, 285.

⁶⁰ Sobre el sentido de esta máxima jurídica: K. PENNINGTON, “Innocent until proven guilty: The origins of a legal maxim”: *The Jurist* 63 (2003) 106-124.

“Quien presenta al Superior eclesiástico otra denuncia calumniosa por algún delito, o de otro modo lesiona la buena fama del prójimo, puede ser castigado con una pena justa, sin excluir la censura”.

Denuncias o afirmaciones calumniosas, difamaciones, revelaciones ilegítimas de hechos secretos, maledicencias y cualquier otra conducta que lesione la buena fama del prójimo pueden ser castigadas con una pena justa que, en algunos casos, puede contemplar incluso la censura eclesiástica⁶¹.

Ciertamente, para que la calumnia o difamación sea tipificada como delito es preciso que concurren una serie de elementos objetivos y subjetivos (el dolo, la inocencia de la persona acusada en el caso del delito de calumnia, etc.) que tendrán que analizarse en cada caso concreto.

Las prescripciones penales del can. 1390 ponen de relieve la importancia que la Iglesia concede al derecho a la buena fama, no ya sólo como tutela de un derecho fundamental del fiel sino también como medida necesaria para conservar el bien público eclesial. La sanción penal tiene como fin la restauración en la caridad del orden lesionado con la conversión del delincuente y con la participación en la caridad de todos los miembros del Cuerpo Místico de Cristo⁶². Pensemos, por ejemplo, en las consecuencias devastadoras de la difamación, no sólo sobre el sujeto difamado, sino también sobre los fieles que corren el riesgo de ser atraídos al pecado por efecto del escándalo producido⁶³.

La enmienda del reo de difamación se hace necesaria por su propio bien y tiene que ver, sin duda, con el bien común de la Iglesia. Este bien común debe conllevar el restablecimiento de la justicia, no sólo como restauración de las relaciones en el seno del Cuerpo místico de Cristo, sino también como reconocimiento a la persona difamada del derecho de ver tutelado su buen nombre⁶⁴. Al difamado el reo debe restituirle cuanto él le ha quitado ilícitamente⁶⁵. Por ello, el can. 1390 § 3 atribuye al Superior competente la facultad de obligar al reo a dar una congrua satisfacción a la hora de restituir la fama ilegítimamente sustraída⁶⁶.

⁶¹ Las censuras eclesiásticas o penas medicinales son la excomunión, el entredicho y la suspensión (CIC, cc. 1331-1333).

⁶² “Tuttavia, al di là delle mere considerazioni giuridiche che possono apparire fredde e impersonali, non si deve dimenticare la natura della Chiesa, in cui prevalgono i dettami evangelici. In particolare lo specifico spirituale che anima le relazioni nella Chiesa, in cui vi sono la *riconciliazione* e il *perdono*. L'invito a dipanare le questioni, anche di questa gravità, in linea con i dettami evangelici è un diritto/dovere della Chiesa e quindi dei suoi Pastori. In tal senso, come è stato già detto in altra sede, misericordia e giustizia devono potersi intersecare virtuosamente”: M. E. LUPARIA, *o.c.*, 10s.

⁶³ F. ROMANO, *art. cit.*, 312.

⁶⁴ “El Superior no puede ignorar que si la pena prevista es facultativa no es, sin embargo, facultativa la decisión que él tiene que tomar, una vez que ha sido llamado a recomponer el bien de la persona difamada, a la cual debe ser restituido el derecho sustraído a gozar de la buena reputación, con el bien del reo y aquel de la comunidad”: *Ibid.*, 310.

⁶⁵ *Ibid.*, 308.

⁶⁶ “El calumniador puede también ser obligado a dar la satisfacción conveniente”: CIC, can. 1390 § 3.

6.3 Obligación de restaurar la buena fama del difamado y reparación del daño

Si bien, en un principio, la ley penal no prevé el restablecimiento de la reputación del acusado, la lesión ilegítima de la fama de alguien formulada en el can. 220 encuentra en el can. 128 el título jurídico que la persona difamada puede invocar para reclamar la reparación del daño causado⁶⁷. Es muy importante subrayar en este punto que una falta de respuesta por parte de la autoridad eclesial podría generar en el difamado un sentido de desconfianza y la tentación de reaccionar situándose fuera de la comunión. El difamado puede promover una acción contenciosa para obtener un resarcimiento pecuniario que integre la incompleta satisfacción aportada por la retracción impuesta por el Superior competente (can. 1390 § 3), o bien, para obtener el resarcimiento del daño económico sufrido por el difamado⁶⁸.

De la confrontación entre la normativa penal que prevé infligir una pena para tutelar el derecho a la buena fama (can. 1390 §§ 2 y 3) y la norma de carácter general (can. 128), para el resarcimiento de los daños, emerge el significado del daño de difamación como dimensión pública y eclesial respecto al daño económico-material de naturaleza privada⁶⁹.

De hecho, mientras la tutela de la buena fama como bien público de la Iglesia está asegurada a través de una acción penal, la reparación de los daños puede ser ejercida con una acción contenciosa. Ésta es una controversia de carácter privado que busca tutelar el daño privado que surge del delito. La titularidad corresponde a la persona privada que puede disponer como vea⁷⁰.

En el caso de falsas denuncias, por ejemplo, el Obispo o el Superior debe intervenir no sólo a favor de la persona difamada, sino también para proteger a la comunidad. La calumnia con respecto a un sacerdote es un atentado a toda la comunidad. De hecho, se resuelve en una pérdida de la confianza por parte de los fieles con respecto al sacerdocio y a la acción pastoral de la Iglesia. Por lo tanto, el deber de establecer la verdad no es sólo algo que hay que hacer con respecto al sacerdote acusado, sino también con respecto a toda la comunidad⁷¹.

7. Conclusión: Por una ecología integral del corazón y la palabra

A lo largo de este artículo se han ido mostrando, a la luz de la revelación bíblica y el magisterio del Papa Francisco, algunas de las consecuencias pastorales de la difama-

⁶⁷ “Todo aquel que causa a otro un daño ilegítimamente por un acto jurídico o por otro acto realizado con dolo o culpa, está obligado a reparar el daño causado”: CIC, can. 128.

⁶⁸ “Perché allora, oltre sanzioni di tipo canonico, per questo tipo di danno non dovrebbe esserci il farsi carico di oneri economici quali ad esempio le spese sanitarie, compreso un trattamento psicoterapeutico?”: M. E. LUPARIA, *o.c.*, 32.

⁶⁹ F. ROMANO, *art. cit.*, 311.

⁷⁰ La acción resarcitoria no puede ser resuelta en sede penal, sino con el juicio contencioso. Es una controversia de carácter privado (*Ibid.*).

⁷¹ G. GHIRLANDA, *art. cit.*, 44.

ción y la calumnia en la Iglesia. Ambas son armas de destrucción y aniquilamiento de la buena fama de las personas, que contribuyen en gran manera a dañar y contaminar las relaciones personales en el seno de la comunidad eclesial, con el escándalo anejo que esto conlleva. Finalmente, se ha apuntado brevemente cómo el derecho eclesial regula canónicamente estos delitos y protege la buena fama de sus fieles.

Ahora, a modo de conclusión, quisiera plantear algunas pautas a tener en cuenta de cara a concienciarnos del mal al que nos enfrentamos y actuar debidamente frente a él.

Paradójicamente, en un mundo donde tanto se cuida la imagen, la salud física y el medio ambiente, se olvida cada día más la necesidad de cuidar nuestra interioridad y nuestras relaciones interpersonales, haciendo un verdadero esfuerzo por purificarlas de aquellos elementos que las contaminan. Esta connivencia con el bulo, el chisme, la calumnia se da también en la Iglesia; no en vano –como se ha visto– el Papa Francisco insiste en ello una y otra vez.

Tendría que preocuparnos muy seriamente que nuestro presbiterio, nuestra comunidad de vida consagrada, nuestro seminario o noviciado, nuestras cofradías, grupos y ambientes parroquiales y diocesanos, se purifiquen cada día más del estilo chismoso y difamador en el que a veces –y gravemente en ciertas ocasiones– incurren algunos de sus miembros. No se puede aceptar la complacencia con el mal y con el gozo del dolor del otro, mucho más cuando es infligido voluntariamente. Se impone una verdadera ascética de la lengua, una reeducación de nuestro hablar del prójimo que acabe con las corruptelas maledicentes que impunemente nos permitimos y compartimos.

La bendición, el hablar edificante y considerado, la descripción de las cosas buenas del otro, sólo será posible desde una conversión del corazón y una apertura radical a la misericordia que viene de Dios. Estas actitudes y comportamientos infunden esperanza a nosotros mismos y a nuestro alrededor, además de ayudar al otro a cambiar lo que en él hay de menos bueno. Si se quiere ser fiel al Evangelio y evitar caer en el pecado de la difamación y la calumnia se debe crecer en la virtud de la prudencia y de la justicia. La prudencia y la justicia conducen al perdón, a lo verdadero, a lo que realmente pacifica las almas. Y donde se recorre el camino del perdón no hay ya lugar para la acritud y la venganza.

A esta purificación del corazón y de nuestras palabras ayudará sin duda las herramientas que ofrece el Derecho Canónico. Toca a los Obispos y Superiores – como en otros campos– hacer un uso activo, adecuado y pastoral del mismo. Todo fiel calumniado en la Iglesia es inocente, y todo difamado no merece tal difamación. Incluso al difamador no se le puede rechazar sin más, como hijo de Dios y persona “enferma” necesita ayuda y acompañamiento. ¿Cómo deberá, pues, comportarse la autoridad eclesial en estas circunstancias?

El dicho “de la abundancia del corazón habla la boca” (Mt 12, 34) podría servirnos como termómetro para medir la pureza de nuestro corazón y la calidad de nuestras palabras. O, dicho de otro modo: “dime cómo hablas de tu prójimo, y te diré qué clase de persona eres”.

Algunas soluciones se han aportado más arriba. Pero considero que no está de más insistir que allí donde se demuestre la inocencia del acusado, el Obispo o Superior no sólo debe reintegrar a la persona en su oficio –en el caso de que hubiera sido suspendido cautelarmente de éste–, sino que además debe tomar las medidas oportunas para

restituir la buena fama del acusado. Estos actos deben ser concretos y contemplados como un signo del aprecio y del apoyo de la autoridad a la persona falsamente acusada⁷². En este sentido podría, por ejemplo, publicarse un escrito en favor del inocente, o bien presentar una denuncia contra el falso acusador, u obligar a una rectificación a los mismos medios de comunicación que han contribuido a difundir la noticia de la falsa acusación, etc. Ya que se está hablando de un delito previsto por el Derecho Canónico, con graves repercusiones espirituales, no puede darse misericordia sin que haya justicia.

En las actuales circunstancias, algo –o mucho– tiene que ser revisado con respecto a este grave delito moral y espiritual. La justicia de la Iglesia no debe tener miedo para aplicar su justicia a todos: clérigos, consagrados y laicos. Un fiel cristiano que denuncia a otro, más aún cuando éste es una persona pública en la Iglesia, debe conocer la maldad y gravedad de su acción y los graves riesgos en que ha incurrido. A ello ayudarán las sanciones previstas en el derecho penal canónico.

⁷² D. G. ASTIGUETA, “La persona e i suoi diritti sulle norme sugli abusi sessuali”: *Periodica* 93 (2004) 661.

SER MUSULMÁN EN UN COLEGIO JESUITA. ALUMNOS CUENTAN SU EXPERIENCIA EN EL SAFA ICET

Lea Fiedler

Sumario: Este artículo presenta el proceso y los resultados de la investigación en el colegio malagueño “SAFA ICET” sobre su alumnado musulmán. El objetivo era conocer las experiencias de alumnos musulmanes en el encuentro con los valores de la sociedad andaluza y el carácter católico/jesuita del colegio. Por este motivo, se realizaron 16 entrevistas en Málaga las cuales fueron comparadas y analizadas después. Además, el artículo destaca históricamente aspectos jurídicos de comunidades musulmanas en España, con relación particular a la enseñanza religiosa islámica, y responde a preguntas de identidad, integración y el diálogo interreligioso entre islam y cristianismo.

Summary: This article presents the process and the results of an investigation realized in a college in Málaga called “SAFA ICET” about their Muslim student body. The goal was to get to know the experiences they have made with being confronted by the values of Andalusian society and the catholic/Jesuit character of the school. Therefore, 16 interviews were carried out and later compared and analyzed. Moreover, the article historically examines the judicial situation of Muslim communities in Spain, with special regards to religious Islamic education, and responds to questions about identity, integration and interreligious dialogue between Islam and Christianity.

Palabras clave: Islam, enseñanza, entrevistas, identidad, interreligioso.

Key words: Islam, education, interviews, identity, interreligious.

Fecha de recepción: 23 octubre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 15 enero de 2018

La búsqueda de una identidad propia es un proceso normal del ser humano que ocurre en todas las sociedades a nivel mundial, y busca encontrar rasgos comunes entre las personas, sea por el idioma, la cultura o la religión. Una manera muy efectiva de establecer ese constructo de la identidad entre humanos es el buscar la diferenciación frente a lo que nos parece extraño y alejado. Con relación a la situación actual en Europa es evidente que el extraño o alejado hoy en día en nuestras sociedades es “el musulmán”. Las preocupaciones que despierta el islam abarcan desde el papel de la mujer hasta la construcción de mezquitas en ciudades que temen una excesiva visibilidad del islam en el espacio público. Aparte de la pregunta sobre si esas dudas son razonables o no, es imprescindible, para superar esta preocupación, llevar a cabo una reflexión sobre esta problemática desde el punto de vista del “otro”.

La investigación que queremos presentar en este ensayo se centra en la perspectiva de los alumnos musulmanes y las impresiones y experiencias que han tenido en el contexto escolar español, particularmente en centros educativos católicos y vinculados a la Compañía de Jesús.

En este ensayo veremos, en primer lugar, la situación jurídica de la convivencia interreligiosa en España, las relaciones con la Iglesia católica y los avances recientes por acuerdos y leyes que consolidan una posición más estable para los musulmanes en la sociedad española hoy día. En segundo lugar, presentaremos los resultados y el análisis de la encuesta realizada a los alumnos musulmanes del colegio SAFA ICET, y en tercer lugar propondremos varias conclusiones a partir de este análisis.

1. Situación jurídica de las comunidades musulmanas

El proceso legislativo para establecer una base jurídica para los musulmanes en España ha tenido que recorrer un largo camino hasta llegar al estatus actual. Un evento clave que marcó profundamente este camino fue la transición a la democracia de España y la nueva Constitución del año 1978.

Dividiremos el proceso histórico en dos partes: la primera empieza con el régimen de Franco, marcado por un conservadurismo estricto sólo alterado por los avances en la dirección de la libertad religiosa logrados por la influencia sobre la sociedad española de los cambios en la Iglesia católica. La segunda parte contiene la consolidación de esos avances y hace referencia a las comunidades musulmanas en particular. En las dos partes, se presta atención a tres aspectos del proceso: (1) la libertad religiosa, es decir, el permitir que haya otras religiones libres de creer y practicar su fe; (2) la enseñanza religiosa, accesible para personas de cualquier religión o convicción; y (3) el establecimiento de un Estado aconfesional.

1.1 Etapa 1946-1975: el camino hacia la libertad religiosa

El Estado Español siempre ha tenido una relación estrecha con la Santa Sede tanto en asuntos públicos como en cuestiones religiosas. Esa influencia todavía sigue siendo visible, a pesar de que hayan cambiado muchas de las condiciones jurídicas anteriores. Así por ejemplo, durante el régimen de Franco, el Estado español se consideraba confesionalmente católico, negando cualquier otra forma de prácticas y creencias libres religiosas. Después de la Guerra Civil en el año 1946, el “Fuero de los Españoles” prohibió oficialmente durante la dictadura franquista ceremonias y manifestaciones de religiones que no fueran las de la fe católica¹.

En contraste, a nivel internacional, sólo dos años después de aquella disposición jurídica, se aprobó la “Declaración Universal de los Derechos Humanos” por la Asamblea General de las Naciones Unidas². Sin embargo, al no ser todavía un Estado Miem-

¹ Fuero de los Españoles, de 17 julio de 1945, (BOE núm. 199, de 18 de julio de 1945).

² Cf. Naciones Unidas, *Historia de la Redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos*, (en línea),

bro³ de la O.N.U., España no lo firmó⁴. La Declaración Universal de 1948 contiene la voluntad de los países de garantizar y proteger los derechos inalienables de los humanos e incluye en artículo 18 el derecho a “la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión”⁵. Es particularmente significativo que ya se mencione en ese mismo artículo el aspecto de la enseñanza junto con el de la manifestación de la propia fe en el público como en el privado.

Siguiendo la Declaración Universal de los Derechos Humanos, también a nivel regional se diseñaron declaraciones en contextos más específicos, por ejemplo, el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales de 1950, la Convención Americana sobre Derechos Humanos de 1969 y la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos de 1981.

La actitud contraria del Estado español se prolongó hasta el año 1967 cuando se aprobó la primera ley de libertad religiosa en España (aspecto 1). Esta reconocía las otras religiones monoteístas – la confesión evangélica, el judaísmo, y el islam – y permitía la práctica de ellas en el país⁶. Sin embargo, el Estado mantuvo la confesionalidad católica.

Podríamos preguntarnos qué evento hizo al Estado español cambiar su actitud y crear condiciones para un entorno de libertad religiosa cuando en los años anteriores había negado constantemente ese derecho a las comunidades no católicas. Como respuesta, habría que tener en cuenta la relación estrecha entre España y la Santa Sede. En el año 1965, dos años antes que el Estado español aprobara la Ley de Libertad Religiosa de 1967, el Concilio Vaticano II aprobó la declaración “*Dignitatis Humanae*”⁷ sobre el derecho de elegir libremente la propia religión o creencia. Este hecho obligó al régimen de Franco a adaptar su política en consonancia con la del Vaticano. Sánchez y Villagrán afirman en este sentido que la evolución del Estado español se realizó en paralelo a la evolución de la Iglesia católica⁸.

s.l. s.f., <http://www.un.org/es/sections/universal-declaration/history-document/index.html> (Consulta el 13 de septiembre de 2017).

³ El Estado español no llegó adherirse a las Naciones Unidas como Estado Miembro hasta 1955. Eso es conocido bajo el título “La cuestión española entre 1945 y 1955”. Las Naciones Unidas, fundada en 1945, veían el régimen de Franco no consistente con los objetivos de la organización, que tenía vínculos estrechos con regímenes fascistas y por eso, negó a España la entrada hasta el año 1955.

⁴ Cf. NACIONES UNIDAS, *Estado Miembro*, (en línea), s.l. s.f., <http://www.un.org/es/member-states/> (Consulta el 13 de septiembre de 2017).

⁵ La Declaración Universal de Derechos Humanos, de 10 de diciembre de 1948.

⁶ Cf. M. J. CIÁURRIZ, D. GARCÍA-PARDO, P. LORENZO, A. MOTILLA, J. ROSSELL, *Los musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, Editorial Trotta, Madrid 2004, 39.

⁷ Cf. PABLO VI, *Declaración Dignitatis Humanae. Sobre la libertad religiosa*, (en línea), Santa Sede, Roma 1965, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html (Consulta el 16 de octubre de 2017).

⁸ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, G. VILLAGRÁN MEDINA, SJ, “Islam’s Integration in Spain”: *Islamochristiana* 40 (2014) 132.

1.2 Etapa desde 1975: el camino hacia un estado laico y la manifestación del derecho educativo religioso

En el año 1975 España entró en la transición a la democracia y consiguió firmar en aquel año dos documentos importantes: la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos del año 1966. Este último, en su artículo 18⁹ afirma de nuevo la libertad del pensamiento, de la consciencia y de la religión. Aunque mantuviera su confesión católica, pues aún no se había aprobado la nueva Constitución, el Estado español por primera vez afirmó la necesidad de una enseñanza religiosa (aspecto 2) que sea consistente con las convicciones morales o religiosas de los ciudadanos, como expuesto en el apartado cuatro del pacto.

Esos nuevos avances se reflejaron en la Constitución española del año 1978. El artículo 16 de esta, en su apartado 1, garantiza “la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones”¹⁰. Además, el artículo 27 muestra la disposición del Estado a ofrecer enseñanza a creyentes de cada religión. Establece el derecho para los padres que “sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”¹¹. Otro aspecto que está nuevo en la constitución es la organización aconfesional del Estado español: “Ninguna confesión tendrá carácter estatal”¹². Por primera vez, existen los tres aspectos juntos en un documento jurídico firmado por el Estado español, es decir, la constitución: (1) la libertad religiosa, (2) el establecimiento de un Estado aconfesional, y (3) la enseñanza religiosa, accesible para todas personas de cualquier religión.

Para consolidar esos desarrollos recientes, en 1980 se aprobó la Ley Orgánica 7 de 5 julio sobre la Libertad Religiosa. Su primer y segundo artículo confirman los tres aspectos mencionados mientras el artículo 5 destaca que las comunidades religiosas, confesiones e iglesias pueden conseguir personalidad jurídica después de haberse inscristas en un Registro público del Ministerio de Justicia¹³. Esa ley fue de gran importancia porque es la base de la situación jurídica de comunidades musulmanes hoy en día.

Sin embargo, es interesante observar el tratamiento que hace en dicha ley el Estado español de estas otras comunidades religiosas diferentes de la Iglesia Católica. El proceso de inscribirse en el Registro público del Ministerio de Justicia exige que haya un interlocutor válido para representar al conjunto de la comunidad religiosa, lo que supone una clara asimilación al modelo católico¹⁴. Sin embargo, mientras la Iglesia católica tiene una clara organización universal, la Santa Sede, en el caso del islam, esa estructura de la comunidad religiosa es inexistente.

En 1992, el Estado español aprobó tres leyes que recogen los acuerdos previos entre el Estado y minorías religiosas protestante, judía e islámica, que incluye el derecho

⁹ Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, de 16 de diciembre de 1966.

¹⁰ Constitución Española, (BOE núm. 311, de 29 de diciembre de 1978).

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, (BOE núm. 177, de 24 de julio de 1980).

¹⁴ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, G. VILLAGRÁN MEDINA, SJ, “Islam’s Integration in Spain”, 129.

de aquellas comunidades religiosas a que sus miembros reciban enseñanza religiosa de acuerdo con su fe.

La Ley 24 recoge el acuerdo con las comunidades de la confesión evangélica, la 25 el acuerdo con comunidades israelitas y la Ley 26 el acuerdo con la Comisión Islámica de España (CIE) que es el órgano representativo de las comunidades musulmanas y fue creado por aquel acuerdo de 1992. Obviamente, se necesitaba un representante para poder negociar y para ello se creó la CIE. El problema es que se trata de un organismo artificial y de una apariencia muy monolítica que no se corresponde con la realidad plural de las comunidades islámicas en España. Aquí yace una dificultad principal para la plena integración del islam hoy en la sociedad española, dificultad que está presente también en otras sociedades europeas.

El artículo 10 de la Ley 26/1992, ley que recoge el acuerdo del Estado con la CIE, establece el derecho de los alumnos musulmanes, ante sus padres y ante los órganos escolares de gobierno, a recibir enseñanza religiosa islámica¹⁵. Ese derecho no está limitado a los centros docentes públicos sino también se aplica a centros privados concertados que deben garantizarlo a sus alumnos musulmanes siempre que no entre en conflicto con el carácter propio de aquel centro. Además, la enseñanza religiosa islámica puede ser solicitada por las entidades legales mencionadas en los niveles de educación infantil, primaria y secundaria.

Con respecto al profesorado, la impartición de la enseñanza será a cargo de profesores designados por las Comunidades pertenecientes a la CIE. Al igual que los recursos humanos, los contenidos serán presentados por aquella comisión. Según la sexta cláusula del Convenio Económico con la CIE de 1996¹⁶, se deberá buscar que los profesores de enseñanza religiosa islámica atiendan al mayor número posible de alumnos sin especificar una ratio particular de alumnos por profesor. El Estado se declara dispuesto a compensar económicamente a la Comisión Islámica de España por los profesores que esta asigne a los centros docentes públicos siempre que el grupo de alumnos de los niveles de Educación primaria o secundaria a que se imparta sea igual o superior a diez¹⁷. En caso de que se trate de un grupo de alumnos inferior a diez, la octava cláusula de aquel Convenio determina que se tendría que agrupar a alumnos de los diferentes niveles educativos. Como vemos estas disposiciones se aplican a los centros públicos, pero no a los centros privados concertados.

Más allá de esta dimensión legal, la enseñanza religiosa islámica actualmente en España ha sufrido de varias dificultades en su implementación. Primero, no existe una formación reglada para los profesores de religión islámica que la CIE designa, esto provoca que no se pueda garantizar que transmitan una visión abierta y dialogante del islam, lo que es un riesgo bastante grande.

¹⁵ Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, (BOE núm. 272, de 12 de noviembre de 1992).

¹⁶ Resolución de 23 de abril de 1996 de la Subsecretaría por la que se dispone la publicación del Acuerdo del Consejo de Ministros de 1 de marzo de 1996 y el Convenio sobre designación y régimen económico de las personas encargadas de la enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos de Educación Primaria y Secundaria, (BOE núm. 107, de 3 de mayo de 1996).

¹⁷ *Ibid.*

En segundo lugar, hay una falta de docentes de enseñanza religiosa islámica en todo el país. En total, la población musulmana se estima en alrededor de un 2,3% de la población española (alrededor un millón de los 46 millones que componen la población española)¹⁸ y la comunidad autónoma con el mayor número de musulmanes es Cataluña (510.481¹⁹), seguida por Andalucía (300.460²⁰), Madrid y Valencia. Para impartir las clases de religión islámica fueron contratados 48 docentes, 19 de ellos en Andalucía, en el año académico 2014-2015²¹ en contraste de los 281.725 alumnos musulmanes existentes en total²². Eso sería un promedio de 5869 alumnos por profesor, una ratio poco realista.

Aunque a lo largo de los años la situación jurídica de las comunidades musulmanes ha sido consolidada por la ley y ha mejorado mucho, es aún necesario avanzar en este terreno. Esto es debido a que todas las previsiones apuntan a que, en los años que vienen, el número de inmigrantes musulmanes va a crecer, y, por lo tanto, también el del alumnado musulmán y la demanda de enseñanza religiosa islámica en España.

2. Investigación en el colegio “SAFA ICET”

Esta tendencia al crecimiento del alumnado musulmán ya es visible en varias partes de España. Así, por ejemplo, los colegios de la fundación SAFA (Sagrada Familia), obra confiada a la Compañía de Jesús, presente en toda Andalucía recibe un número importante de alumnos musulmanes. La Fundación SAFA²³ es una institución educativa que promueve una formación integral humana y cristiana de los alumnos y promueve valores cristianos como la libertad, la justicia, el amor, la solidaridad, la paz, y el servicio a los demás. También, se considera abierta a todos alumnos interesados en esta formación, independiente de que país o religión sean. La Fundación tiene como objetivo la evangelización y el ofrecer una formación de calidad en los sectores de la sociedad andaluza menos favorecidos y tiene colegios en las siguientes provincias: Almería (1), Cádiz (6), Córdoba (3), Granada (1), Huelva (2), Jaén (6), Málaga (1), y Sevilla (7).

En nuestra investigación nos interesaba saber cómo los alumnos musulmanes de la SAFA – incluyendo los alumnos que simplemente tengan un fondo musulmán por su familia o país de origen – perciben el carácter propio cristiano y jesuita del colegio. Para dar una imagen de conjunto de la cuantía del alumnado musulmán, en los 26 colegios de la Fundación SAFA hay alrededor de un total de 209 alumnos musulmanes, lo que supondría una media de 8 alumnos musulmanes

¹⁸ Cf. J. M^a CONTRERAS MAZARÍO, *¿Hacia un Islam español? Un estudio de derecho y política*, Tirant humanidades, Valencia 2007, 34.

¹⁹ Cf. *ibid.*, 53.

²⁰ Cf. *ibid.*

²¹ Cf. *ibid.*, 229.

²² Cf. *ibid.*

²³ Cf. ESCUELAS PROFESIONALES SAGRADA FAMILIA, *Misión y Valores*, (en línea), s.l. 2010, <http://www.safa.edu/index.php/conocer-safa-mainmenu-52/identidad-safa-mainmenu-116> (Consulta el 13 de octubre de 2017).

por colegio. Esta cantidad supone el 1,032% de los 20.249 alumnos de la Fundación actualmente. El colegio que más alumnos tiene es el de Linares con unos 65. El colegio SAFA ICET de Málaga, en donde hemos realizado nuestra investigación, queda en quinto puesto con unos 14 alumnos musulmanes en total, una cantidad por encima de la media.

Es necesario también clarificar a qué nos referimos cuando hablamos de “alumnado musulmán”. Las cifras de alumnos que hemos mencionado se refieren realmente sólo a aquellos que se consideran musulmanes. Como se verá, en nuestras entrevistas hemos también incluido las perspectivas de alumnos cuyos padres profesan la religión islámica o provienen de un país musulmán. Creemos que su tradición islámica les influye de una manera u otra en su forma de pensar e identificarse y que sus perspectivas pueden enriquecer nuestra investigación. En este sentido, parece interesante conocer porque algunos alumnos hoy en día no son tan religiosos como antes o nunca lo han sido. Por lo tanto, cuando usemos la expresión “musulmán” o “alumno musulmán” en los resultados de la investigación siempre hacemos referencia a todos alumnos que tengan un fondo musulmán por sus propias creencias, por su familia o por su origen.

Las entrevistas que son la base de este estudio tuvieron lugar entre los días 25 de septiembre y 27 de septiembre de 2017 en español. El colegio “SAFA ICET”, situado en Málaga, ofreció a la Facultad de Teología de la Universidad de Granada la posibilidad de estudiar la situación de sus alumnos musulmanes en el mismo centro educativo para encontrar propuestas de mejora en el trabajo con ellos y conocer sus experiencias. Agradecemos a toda la comunidad de SAFA ICET, tanto a los docentes y el personal de SAFA como a los alumnos, su colaboración y ayuda durante el tiempo en el cuál se realizaron las entrevistas.

2.1 Marco teórico de las entrevistas

Para nuestro estudio se decidió seguir un método cualitativo para favorecer el que los alumnos pudieran contar lo más posible y que hubiera espacio para formular sus opiniones. Igualmente, la investigación sobre el alumnado musulmán aún no tiene mucha presencia en debates o discursos científicos, lo que reforzaría la opción por el método cualitativo como el más adecuado para un primer análisis.

El guion de las entrevistas²⁴ se basó en ciertos presupuestos sobre “integración” e “identidad” que es necesario explicitar. Ambas palabras pueden tener un sentido diferente y distinguirse mucho, por ello su sentido depende de en qué contexto son utilizadas, por ello es importante explicitar en qué sentido las utilizamos en nuestra investigación.

²⁴ Quiero agradecer especialmente a Luisa Melero Valdés quien ha contribuido al libro *Religión e Integración social de los inmigrantes. La prueba del ángel* de la Universidad Pontificia Comillas, Ceimigra, y Bancaja de 2006, por compartir su amplio conocimiento sobre entrevistas y métodos cualitativos. Su experiencia profesional en el diseño de guiones para entrevistas ha enriquecido nuestra investigación significativamente y nuestro guion se basa en sus consejos e indicaciones.

El concepto de identidad, como el de “integración”, es un constructo complejo. Podemos definir este término como pertenencia, concordancia o la calidad de ser idéntico con algo. Etimológicamente, identidad viene del latín “*idem*” que significa “lo idéntico, lo mismo”. Para dar una definición más profunda, el autor Francis M. Deng percibe la identidad como la manera como los individuos y grupos se definen a sí mismos y son definidos por los demás, definición basada en rasgos vinculados con la etnicidad, el idioma, la religión o la cultura²⁵. Pero no son sólo las similitudes juegan un papel a la hora de construir una base de identidad, sino que otro factor importante son las diferencias con lo que se considera alejado. Así, se desarrolla y manifiesta una identidad claramente al subrayar en qué uno se distingue de los demás.

Igualmente es esencial la definición que usemos del término cultura. En nuestro estudio entendemos, de acuerdo con Paul Tillich, a la religión como “la sustancia de la cultura”²⁶, atribuyendo así un papel importante a la fe religiosa. Adicionalmente, esa perspectiva está conforme con la opinión del autor Samuel P. Huntington quien afirma que: “la religión suele ser el elemento objetivo más importante entre los que definen las civilizaciones”²⁷.

Además, en esta investigación, entendemos el concepto de “integración” como un proceso de doble dirección²⁸ que afecta tanto a los inmigrantes que llegan a España como a la sociedad que les recibe a ellos. En este sentido rechazamos posturas muy frecuentes que hablan de la incapacidad de los inmigrantes musulmanes de integrarse, mientras olvidan que la sociedad de acogida debe hacer un esfuerzo también para crear una actitud y un entorno adecuados.

Creemos que la ciudadanía²⁹ es un elemento imprescindible de una mejor integración. Sólo si los inmigrantes disponen de los mismos recursos jurídicos y participan en el espacio público tal como las personas de la sociedad de acogida, los dos actores pueden entrar en un diálogo y crear el espacio compartido juntos.

Históricamente, en países musulmanes la ciudadanía – y, por lo tanto, los derechos que tenía el individuo – dependía de si la persona era musulmana o no³⁰. Así, los musulmanes eran las únicas personas con ciudadanía plena mientras que las minorías religiosas nunca obtuvieron el mismo grado de ciudadanía. A pesar de algunos avances esta concepción de la ciudadanía sigue bastante presente. Por

²⁵ Cf. F. M. DENG, *War of Visions: Conflict Identities in the Sudan*, Brookings, Washington D.C. 1995, 1.

²⁶ J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*, San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2009, 319.

²⁷ S. P. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconstrucción del orden mundial*, Paidós, Barcelona 2001, 47.

²⁸ Cf. F. VIDAL FERNÁNDEZ, J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Religión e Integración social de los inmigrantes. La prueba del ángel*, Universidad Pontificia Comillas-CeiMigra-Bancaja, Valencia 2006, 87.

²⁹ Entendemos la ciudadanía como “una relación política entre un individuo y una comunidad, en virtud de la cual el individuo es miembro de pleno derecho de esa comunidad y le debe lealtad”, J. L. MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *Ciudadanía, migraciones y religión. Un diálogo ético desde la fe cristiana*, San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2007, 79.

³⁰ Cf. J. MITCHELL, “Citizenship”, en G. BOWERING (ed.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton University Press, Princeton y Oxford 2013, 2.94.

otra parte, hoy se debate mucho sobre la situación de los musulmanes en países occidentales y como se deberían relacionar con estas sociedades para evitar que la visión de los musulmanes termine siendo una aspiración implícita a que el sistema del Estado se base en la jurisprudencia islámica³¹. En este sentido, al interior de las comunidades islámicas en los países occidentales existe una controversia entre separarse completamente de los Estados no musulmanes o participar plenamente en ellos³².

El guion de entrevistas para los alumnos musulmanes buscaba identificar diferentes niveles de integración e identidad de las personas. En general, estaba diseñado cubriendo tres dimensiones de la vida de los alumnos: la personal, las relaciones con la familia y los amigos, y la relación con el colegio y el entorno.

Se inició la conversación al nivel más bajo y concreto, el nivel de la propia persona, sus conocimientos del idioma, su religión, creencia y vida cotidiana aquí en España. El entrevistado debía intentar formular su propia experiencia y hasta qué grado ha podido adaptarse a la cultura española/cristiana. Este nivel tiene mucho que ver con el concepto “identidad” tal como Deng lo define.

Después, el segundo nivel trataba de las relaciones sociales – con la familia, con los amigos, con gente que había conocido por una pertenencia a un club de deporte, etc. En esta parte, una pregunta muy interesante era si la persona participaba en los hábitos o costumbres de los jóvenes de su edad y si se sentía cómoda con ellos. En contraste con el anterior, este nivel se refiere más al proceso de diferenciación de lo lejano y no a la auto-identificación. Sin embargo, una separación estricta de los dos niveles no era posible.

En el último nivel preguntábamos por la relación con el colegio: relaciones con compañeros de clase, si se sentían parte de la clase y del colegio o si había algo que entraba en conflicto con su propia fe.

En todo caso, el guion no tenía la función de ser una encuesta estadística. Las preguntas debían ser contestadas íntegramente por el alumno, con pocas interrupciones por nuestra parte. Sólo introdujimos otras preguntas cuando sentíamos que el entrevistado no había incluido un aspecto de interés.

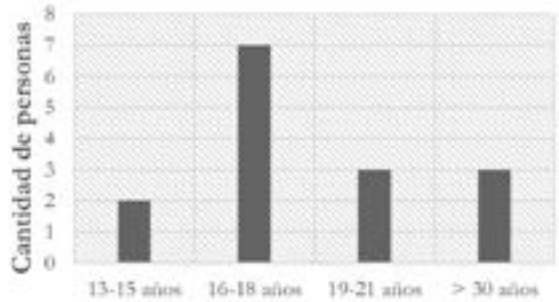
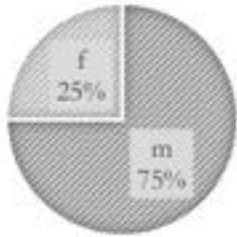
2.2 Perfil del alumnado: propuesta de tipología

Hemos entrevistado a 15 alumnos, de ellos 10 se consideran religiosos y musulmanes, o en caso de que no, tienen un fondo musulmán por su familia o entorno anterior. Adicionalmente, una madre de un alumno nos ofreció su perspectiva sobre el tema y hemos querido también incluir sus impresiones. Para poder comparar las experiencias escolares de los entrevistados, pedimos a los alumnos que nos dieran algunos datos personales sobre su edad, sexo, nacionalidad, etc. Esos son resultados del análisis:

³¹ Cf. *ibid.* 1.95.

³² Cf. *ibid.*

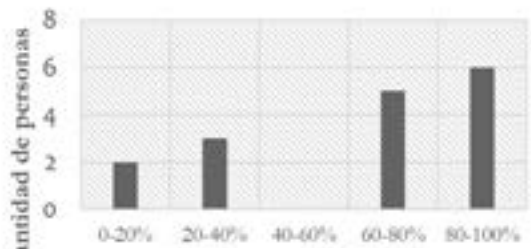
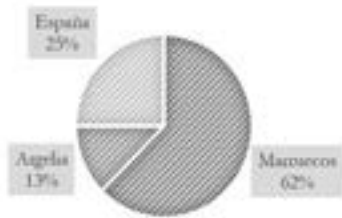
► (1) SEXO



(2) Edad de los entrevistados

Diagrama 1: Solo un cuarto de los entrevistados son chicas. Diagrama 2: Vemos que la mayoría de los alumnos tienen entre 16 y 18 años, pero también hay estudiantes más mayores de 30 o 50 años. Los niños pequeños de primaria no fueron entrevistados.

► (3) PAÍS DE NACIMIENTO

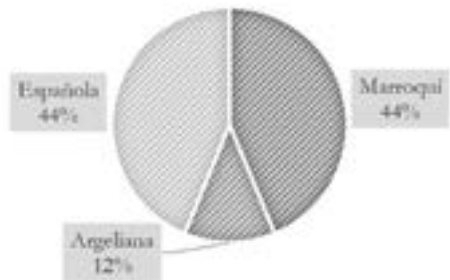


► (4) PORCENTAJE DE LA VIDA, VIVIDA EN ESPAÑA

Los diagramas 3 y 4 muestran el país de nacimiento y la nacionalidad del alumno. Es interesante ver que algunos alumnos que nacieron en Marruecos han obtenido a lo largo del tiempo la nacionalidad española, mientras las personas nacidas en Argelia siguen en posesión de la nacionalidad argelina.

► (5) NACIONALIDAD

El diagrama 5 enseña que 69% de los alumnos ya han vivido más que 60 % de su vida en España y no en su país de origen. Sólo 31% han pasado menos que la mitad de su vida en este país.



Un primer fruto interesante de las entrevistas realizadas, es el poder identificar la pluralidad de realidades del alumnado musulmán. Esta pluralidad coincide con el hecho que la religión islámica no es nada homogénea. Esto parecería requerir el enseñar y contar de las experiencias diferentes.

Sin embargo, a partir de las entrevistas, podemos elaborar una cierta tipología del alumnado musulmán del colegio. Somos conscientes de que una tipología siempre contiene aspectos simplificadores y generalizadores y nunca alcanza a reflejar las realidades perfectamente. De todas maneras, hemos desarrollado esa tipología para ofrecer un conocimiento sobre la estructura del alumnado musulmán estudiado y sobre los elementos que hay que tener en cuenta a la hora de trabajar con ellos. Es posible que una persona se identifique con un solo tipo o con dos. En todos los tipos se da una disposición del alumno a aprender el idioma español y a respetar a los demás. Lo que distingue a los tipos entre ellos son las percepción y actitudes hacia la sociedad española y sus valores, la fe cristiana, la propia religión islámica, la forma de practicarla y la forma como se integran en su entorno.

Hemos identificado así cuatro tipos diferentes de alumnos que hemos denominado de la siguiente manera: (1) “El crítico”, (2) “El indiferente”, (3) “El receptivo”, y (4) “El conservador”.

En el caso del primer tipo de nuestra clasificación, que llamamos “el crítico”, la persona se considera atea. El alumno perteneciente a este tipo rechaza fuertemente la religión y la ve como algo negativo; la percibe como un instrumento que “encadena a las personas” – como decía un alumno – y como un instrumento de represión. Además, el alumno incluido en este tipo se ha adaptado (casi) perfectamente a la vida en España y participa en todas las actividades y costumbres típicas de los jóvenes españoles, como serían el salir de fiesta, beber alcohol, estar en la calle/afuera, encontrarse con los amigos, etc.³³ Ni su familia ni sus amigos son creyentes, su entorno en general no está influido por la religión. Aparenta ser rebelde y estar seguro de sí mismo. Este tipo de alumno expresa también una fuerte crítica no sólo hacia la religión sino también hacia diferentes instituciones públicas como la política, sistema penal, etc. Esta actitud de este tipo de alumnos puede llevar a problemas escolares o a discusiones intensas sobre la estructura del colegio.

En el caso de los alumnos del tipo 2, que hemos denominado “el indiferente”, estos transmiten en primer lugar inseguridad. Este tipo de alumno no se considera religioso, pero tampoco rechaza la religión. Con facilidad no sabe muy bien cuál es su propia posición religiosa y está inseguro acerca de en qué creer y en qué no. Parece indiferente a si hay Dios o no lo hay. Por otra parte, este tipo de alumno es una persona que se ha asimilado bien a la vida cotidiana en España, lo que se muestra en que sale mucho con amigos y participa normalmente en todas las actividades de tiempo libre propias de chicos de su edad. Normalmente en su familia hay algún miembro que es creyente, por ejemplo, el padre o el esposo. Gracias a este punto de contacto el tipo 2 parece tolerante con las personas religiosas y respeta la visión religiosa de estas. También, es posible que haya participado alguna vez en una actividad religiosa, por ejemplo, el Ramadán, pero probablemente sólo lo ha hecho por seguir las indicaciones de algún miembro de su familia familiar y no por sí mismo ni por convicción propia. No sabe mucho sobre otras religiones y no le importan. Expresa esta posición con frases como “me parece igual”, “me da igual”, o “no sé”. En general, tiene buena relación con el colegio y está acostumbrado a estar allí.

³³ Todas las entrevistas han mostrado que esas actividades son cuales los alumnos perciben ser “españoles” o pertinentes a la cultura española.

El tercer tipo de alumno musulmán que hemos identificado, que llamamos “el receptivo”, es una persona que sí se considera religiosa. Normalmente su familia también es musulmana y le ha enseñado muchas cosas sobre las prácticas islámicas, las cuales realizan juntos. Sin embargo, a veces, este tipo de alumno tiene dudas sobre su religión musulmana y es crítico con relación a ciertas cosas de esta. Su religiosidad es real, pero tiene límites. Esto no significa que este tipo de alumno sea menos musulmán que otros o que le importe menos su religión, sino que muestra más bien que es una persona que reflexiona mucho sobre el islam y se esfuerza por intentar entender sus principios. En el caso de las chicas pertenecientes a este tipo percibimos que tienen problemas para aceptar el papel tradicional de la mujer y expresan su deseo de poder trabajar el día de mañana en vez de quedarse en la casa. A veces, se sienten limitadas por su religión y se esfuerzan por buscar alguna solución. Además, el alumno de este tipo normalmente es una persona abierta y alegre que tiene amigos en Málaga con los cuales sale. Lo novedoso de este tipo de alumno está en su forma de participar en las actividades de la juventud española. Así, por ejemplo, este alumno puede salir de fiesta, pero no fumar ni beber porque su religión se lo prohíbe. Estos casos muestran que la persona ha encontrado una forma moderna para seguir sus tradiciones religiosas y, a la vez, adaptarse e integrarse bien en grupos sociales españoles. Al alumno “receptivo” le gusta su estilo de vida y está contento con el colegio. Tiene conciencia de sus raíces, de su país de origen y de su familia, pero también de donde vive ahora y de la forma en se puede adaptarse mejor.

El último tipo, “el conservador”, presta gran atención a su identidad como musulmán. Se considera religioso como su familia, cuyos miembros normalmente son todos practicantes también. Está muy convencido de su religión y transmite mucho entusiasmo por ella y por sus prácticas. Con relación a las demás religiones sabe poco; las respeta, pero no busca ninguna forma concreta de interactuar con ellas. Es posible que haya asistido en algún momento a una eucaristía por curiosidad, pero no participa activamente³⁴ en ella porque iría contra sus propias convicciones religiosas. No ha reflexionado mucho sobre la identidad cristiana y jesuita del colegio, está más interesado en su propia religión, pero se siente bien con el colegio y sus docentes. Es probable que haya vivido una experiencia negativa de rechazo debido a su fe y que se haya sentido aislado y/o discriminado a veces por alumnos no creyentes. Las costumbres de los españoles no le gustan y su forma de vivir no incluye una adaptación a ellas.

2.3 Aspectos destacados de las entrevistas

Nos será imposible presentar todas las entrevistas en detalle por el límite del espacio, pero sí presentaremos aquellos aspectos comunes que fueron mencionados frecuentemente por los entrevistados. Así, los alumnos de uno u otro tipo se referían prácticamente siempre a la importancia del aprender el idioma español, al islam y sus

³⁴ Por participación activa entendemos el unirse a los cantos, levantarse o sentarse con el resto de los asistentes, hacer alguna oración o responder en algún momento junto con el resto de la asamblea... Evidentemente no contemplamos la posibilidad de realizar las lecturas y menos de recibir la comunión, lo que no está permitido a los no bautizados.

prácticas, a los estereotipos y discriminación contra musulmanes, a la percepción de su propia identidad, y al vivir en un entorno interreligioso.

Con relación a los temas religiosos, el primer tipo de nuestra clasificación, “el crítico”, se mostraba menos interesado, y se notaba en que no daba mucha información. Por ello, nuestro estudio se centrará más en los otros tipos que se expresaban con amplitud sobre lo religioso.

2.3.1 *Importancia del idioma*

Una de las primeras preguntas que hemos hecho en las entrevistas durante nuestra investigación era cuantos idiomas sabían hablar. La mayoría de los alumnos entrevistados sabe al menos tres idiomas siendo la combinación más común español, árabe (dialecto marroquí o argelino) e inglés. Todos los alumnos han mostrado gran disposición a aprender y hablar la lengua española. Se nota que la mayoría de ellos ha estado por mucho tiempo en Málaga y hablan el idioma perfectamente. Unos pocos tienen pequeñas dificultades, pero, en general, no hubo ningún problema comunicativo. Con respecto al árabe, muchos alumnos lo han aprendido por su lugar de nacimiento, por su nacionalidad, a través de su familia o motivados por su religiosidad – pues para poder leer el Corán se necesita conocimiento del idioma árabe. La mayoría de los alumnos sabían hablar inglés porque lo estudian en el colegio. Algunos estudiantes también comentaron que sabían hablar francés debido a que es un idioma oficial en Argelia y Marruecos. En el caso de alumnos nacidos en España, en ocasiones también hablaban francés gracias a sus familias que vienen de uno de estos dos países norafricanos.

Además, pudimos percibir que existe una solidaridad entre los alumnos con trasfondo inmigrante. Así, si llega un alumno nuevo al colegio y tiene problemas con el idioma, fácilmente otro alumno que haya vivido justamente la misma experiencia le ayudará y traducirá. Es importante señalar que esta solidaridad y disposición a ayudar que se da entre los alumnos coincide con los valores que el colegio SAFA ICET – y la Fundación SAFA en general – quiere transmitir a su alumnado.

Saber hablar tantos idiomas ya a esa edad es excepcional y por ello llama la atención lo bien que los alumnos musulmanes manejan las situaciones corrientes propias de la vida del colegio. La opinión general del alumnado musulmán sobre las lenguas es que hay que aprender el español aquí en España porque su obligación como inmigrantes es adaptarse a la sociedad española y la lengua es un medio privilegiado para ello. Un alumno dijo incluso que le daba vergüenza ver a personas de su país – Marruecos – que no supieran hablar español. Adicionalmente, hablar español les parecía imprescindible debido al “déficit lingüístico”³⁵ de los españoles que no suelen saber hablar otro idioma. Así, los alumnos musulmanes manifiestan que *quieren* relacionarse con el resto de los alumnos y para poder lograr ese objetivo, tienen que aprender su lengua. Percibimos por tanto que hay un esfuerzo grande por parte del alumnado musulmán por integrarse

³⁵ J. LACOMBA VÁZQUEZ, *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid 2001, 106.

y que, para ellos, en este esfuerzo el idioma es la clave para comunicarse y establecer relaciones sociales con los demás.

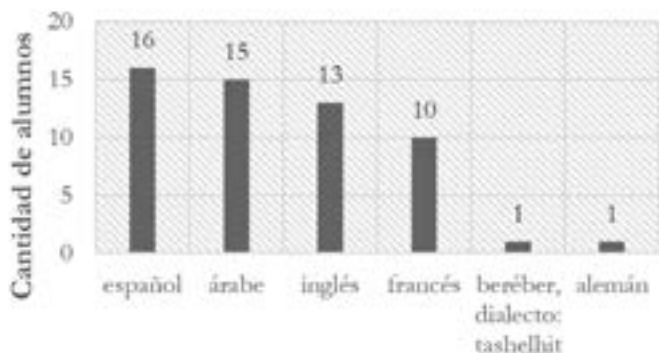
Si recordamos la definición de identidad que presentábamos más arriba, el idioma aparecía como una de las características que ayudan a construirla. Hay una conexión estrecha entre saber hablar el idioma del país de residencia y el sentimiento de pertenecer a esa sociedad. En nuestro caso, las entrevistas demostraron exactamente eso. Aunque puede ser que algunos alumnos no se identifiquen como españoles, la mayoría está cómodo en su entorno y se siente parte de la sociedad. En eso estamos convencidos que el idioma ha jugado un papel esencial.

Para ilustrar todo esto, en el siguiente diagrama se pueden ver todos los idiomas conocidos por el alumnado musulmán. Hay que aclarar que no nos interesaba el nivel de conocimiento del idioma o si uno habla el idioma mejor que el otro, sino el esfuerzo, el interés y la disposición de aprenderlo y adaptarse lingüísticamente.

Con relación al árabe, algunos alumnos no saben ni leer ni escribir en esta lengua, pero la hablan perfectamente. Para los alumnos entrevistados la dificultad de esta lengua reside principalmente en su escritura. Así, para un alumno que haya nacido en Europa y esté acostumbrado al alfabeto latino aprender el alfabeto árabe resulta muy difícil.

Como vemos en el gráfico un alumno de los entrevistados sabía también hablar el beréber y un poco de alemán. Los idiomas beréberes se diferencian mucho según la región y el país donde se habla. En el caso de este alumno concreto, se trataba del dialecto *tashelhit* más común al sur de Marruecos y en la ciudad Agadir.

► IDIOMAS CONOCIDOS POR EL ALUMNADO



El multilingüismo es un fenómeno presente en el colegio SAFA de Málaga. Hay que aprovechar eso, dado al hecho que suele ser raro en el contexto español. La mediana de edad del alumnado musulmán es 17,5 años y por eso, impresiona mucho el conocimiento lingüístico de ellos.

2.3.2 La fe islámica

Cada uno de los alumnos entrevistados tenía su propia perspectiva sobre la religión islámica y prestaba atención a aspectos diferentes de esta. Sin embargo, hemos podido identificar tres aspectos comunes de la práctica y vida islámica que todos o la mayoría del alumnado han mencionado: la enseñanza por parte de la familia, la oración, y el velo de la mujer musulmana.

En primer lugar, se puede decir que las prácticas islámicas como rezar cinco veces al día y llevar velo son resultado de un aprendizaje que se realiza muchas veces en el seno de la familia. En el islam, la familia ocupa un papel muy importante y es la encargada de transmitir los valores religiosos a sus hijos. Esto es así especialmente en las sociedades occidentales donde las familias musulmanas tienen menos posibilidades de registrarles en una *madrasa* para recibir educación religiosa islámica ocupando ellas el rol de la enseñanza. A esto se suma, como ya hemos visto antes, el que en las escuelas públicas o colegios no hay suficientes clases de religión islámica. Así, en el seno de la familia la enseñanza religiosa normalmente es llevada a cabo por el padre, el miembro de la familia con mayor autoridad y que funciona como la cabeza de toda la familia. En nuestro estudio veíamos como en el caso del alumno del tipo 2, “el indiferente”, puede ocurrir que un miembro creyente de la familia haya intentado enseñar algunos valores islámicos sin tener éxito. Por otra parte, los alumnos de los tipos 3 y 4 tienen en común que han recibido mucho de su conocimiento del islam a través de sus familias. En el caso del tipo 4 además, el alumno concede una importancia particular a la institución familia y su significado para un musulmán.

Parte de las dificultades que se dan en el aprendizaje del islam en los alumnos entrevistados están causados por los problemas con la escritura árabe. Debido a que algunos no han aprendido a leer ni a escribir en árabe, no entienden el significado de las palabras árabes y rechazan por tanto la práctica de la oración cinco veces al día que se realiza en esta lengua. Eso suele ocurrir en el caso del tipo 2 de nuestra tipología, aunque también se da en algunos alumnos del tipo 3. Es interesante resaltar como un alumno contó como lo que sabe del islam no lo había aprendido de su familia sino a través de una app que se llama “Muslim Pro”. Esta app, que se puede descargar en el móvil gratuitamente, muestra las horas exactas para la oración, contiene un localizador para enseñar la dirección de Meca, hacia la cual los musulmanes deben rezar, incluye suras “del día” del Corán y las traduce a cualquier otro idioma que no sea árabe. De nuevo, este hecho es una buena muestra de los métodos innovadores que utiliza el tipo 3 para integrar su religión en la vida de aquí y como combina una tradición antigua con una técnica muy moderna para implementarla.

De las prácticas islámicas mencionadas en las entrevistas la oración parece tener la mayor importancia para los alumnos creyentes. A la pregunta de en qué consistían las prácticas religiosas islámicas, los alumnos de los tipos 3 y 4 mencionaron siempre en primer lugar que hay que rezar cinco veces al día. Además, los alumnos del tipo 2, aunque no sepan mucho de la fe islámica por su increencia, sí tiene conocimiento de la práctica de la oración y la mencionan en primer lugar (“mi papá reza y todo”). Ciertamente la oración (*salāt*) es uno de los cinco pilares del islam y por ello tiene una particular importancia en el islam, pero resulta sorprendente que en todos los casos fuera la primera práctica que los alumnos relacionaron con la religión islámica. Esta particular importancia de la oración puede deberse a diversas causas:

En primer lugar, puede deberse al lugar de la oración en la escatología musulmana. Así, un alumno, al comentar cómo los musulmanes creen en el paraíso, describía como, después de la muerte, al llegar a ese lugar último, el ángel te preguntará si habías rezado cinco veces cada día o no. Como vemos, parece que la oración juega un papel esencial para poder llegar al paraíso y alcanzar la paz eterna en la visión del islam de los

alumnos entrevistados. Por lo tanto, la preocupación por la muerte y por lo que llegará después de aquella influye mucho en la valoración de la oración.

En segundo lugar, la oración es una actividad social. En los países musulmanes es común ir a la mezquita para rezar juntos y allí encontrarse con los demás para conversar sobre la fe, sobre asuntos políticos, etc. Obviamente, esto suele ser más difícil en las sociedades occidentales por la falta de mezquitas. Sin embargo, parece que la oración sigue siendo una actividad socialmente importante puede proporcionar un sentimiento de pertenencia positivo que los musulmanes recuerdan con gusto y relacionan con su propia fe.

En tercer lugar, para los alumnos entrevistados la oración es algo muy íntimo. Para ellos cuando se reza se entra en una relación personal con Dios. En el momento de rezar no se trata de interactuar con los demás sino de dedicar completamente ese momento a Dios³⁶. La oración la experimentan como un momento único y resulta impresionante la sinceridad con que la viven y la manera como se concentra en esos momentos sólo en su fe.

Finalmente, la oración ocupa un puesto tan excepcional en el conjunto del islam por la frecuencia con la que se realiza. Si la comparamos con los otros cuatro pilares del islam, vemos que la oración, repetida cinco veces al día, es la práctica más frecuentemente ejecutada.

Así, el primer pilar del islam, la profesión de fe musulmana (*shahada*), es un testimonio que debe ser expresado por lo menos una vez en la vida para afirmar su fe en el islam y poder pertenecer a la comunidad religiosa. De hecho, esta profesión se repite también en las oraciones. En cuanto al tercer pilar dar limosna (*zakāt*) de un 2,5% de los activos netos tampoco es algo que ocurra en la vida diaria, sino que se calcula anualmente³⁷. El cuarto pilar, el ayuno (*sawm*) durante el mes de Ramadán, se da con una frecuencia de 12 meses en el calendario lunar islámico. Finalmente, la peregrinación a la Meca (*haj̣y*) – quinto pilar del islam – ocupa tan solo unos días al año y, además, solo es exigido que se haga por lo menos una vez a la vida.

Por lo tanto, su gran presencia en la vida diaria de los musulmanes explica particularmente bien porque la oración es mencionada tanto por los alumnos musulmanes entrevistados. No es que tenga más importancia que los demás pilares del islam, pues cada uno es esencial para un creyente, pero sí parece ser una práctica más presente a los alumnos entrevistados que las demás.

Aparte de la tradición musulmana de la oración, es también importante resaltar la práctica de llevar velo de las mujeres, un tema muy controvertido y que tampoco faltó en las entrevistas realizadas. En general, hay que decir que las mujeres que lo llevan siguen interpretaciones diferentes sobre las partes del Corán en cuales está mencionado. Para algunas alumnas la razón puede ser que la mujer quiera esconder partes de su cuerpo de la mirada de los hombres, para otras llevar el velo en sociedades europeos permite expresar su pertenencia al islam como una respuesta al rechazo discriminatorio por parte de la sociedad de acogida³⁸.

³⁶ Cf. H. SIDDIQUI, *Being Muslim. A Groundwork Guide*, Greenwood Books, Toronto Berkeley 2008, Revised Edition, 61.

³⁷ Cf. H. SIDDIQUI, *Being Muslim. A Groundwork Guide*, 65.

³⁸ Cf. S. AHMAD, "Veil", en G. BOWERING (ed.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*,

Una alumna del tipo 3 dijo que ella se pondría el velo si se casara pero que el ponérselo o no siempre ha de ser una decisión propia de la mujer y que, en su caso, a ella le encantaba la idea de llevar velo. Otra alumna del tipo 4 que lo llevaba afirmó lo mismo. En ambos casos, las dos alumnas se esforzaban por clarificar que el velo no era una práctica obligatoria e impuesta por el hombre o por la familia y que no implicaría ninguna consecuencia o castigo el que ellas no se lo pusieran. En sus palabras, una alumna afirmaba: “Soy religiosa, pero también libre”. A estas alumnas les parecía importante resaltar la libertad de llevar velo o no porque, según su experiencia, hay mucha gente que tiene una imagen incorrecta del velo. La alumna de tipo 4 comparó el velo con los trajes que llevan monjas y pedía que los otros la respetaran y respetaran el llevar un pañuelo como ella respeta los trajes religiosos de otros creyentes. Alumnos de los tipos 3 y 4 contaron también que algunas veces sí existe discriminación debido al velo y que han sido insultadas por ponérselo. Por otra parte, alumnos del tipo 2 también hablaron de experiencias negativas refiriéndose no a sí mismos, sino que a sus madres que lo llevaban.

2.3.3 Estereotipos y discriminación

A partir de las entrevistas realizadas hay que destacar que las chicas suelen enfrentarse a más situaciones de discriminación que los hombres. Nos llamó la atención en las entrevistas el hecho de que cada una de las alumnas entrevistadas haya sufrido experiencia así al menos una vez, mientras que los chicos raramente mencionaron una práctica discriminatoria contra ellos, aunque sí las mencionaban como dirigidas a sus madres por el uso del velo. Normalmente esas situaciones tienen lugar en sitios públicos como la parada de autobús, en el autobús o en la calle. No en todos los casos estas situaciones ocurrieron debido al velo, a veces era consecuencias del simple hecho de que los alumnos fueron percibidos como extraños, con una mirada muy negativa, o que fueron llamados terroristas.

Ese aspecto de exclusión social está conectado con ciertas imágenes de los musulmanes y/o marroquíes y argelinos existentes en nuestra sociedad. Un alumno del tipo 3 se sentía molesto por el estereotipo del marroquí presente entre los españoles, su experiencia era que con frecuencia los españoles creen que en Marruecos no hay coches ni edificios, que andan en camellos y que son maleducados. Con relación al estereotipo religioso, para este alumno mucha gente en España piensa que la mujer está oprimida y que su marido le pegaría si no se pusiera el velo. Contrariamente a este estereotipo ya hemos visto como varios alumnos confirmaron que ponérselo es una decisión libre de la mujer y que no está forzada por el hombre. Además, algunos alumnos expresaron decepción por el hecho de que sea común entre los españoles pensar que el Corán contenga sólo mensajes de violencia y de guerra y que, por lo tanto, perciben el islam como una religión violenta. Según ellos, estas percepciones negativas de lo musulmán han empeorado a lo largo de los últimos años debido a los atentados y al terrorismo islámico. En este sentido, los alumnos parecían percibir mayor discriminación ahora que

antes. Por su parte, los alumnos entrevistados coincidían en afirmar que cuando en la televisión aparece una noticia sobre una persona de religión musulmana que ha matado a inocentes en el nombre de Dios ellos sienten pena. Les da tristeza y les duele que un terrorista, que pertenezca a una minoría muy pequeña dentro del islam, obtenga tanta atención y pretenda representar a toda la religión musulmana. Los alumnos son bien conscientes de que estas situaciones implican siempre más exclusión de las personas que se profesan al islam y que no tienen nada que ver con eso.

Nos parece interesante resaltar lo que afirmó un alumno que podríamos clasificar en el tipo 3 sobre el entorno andaluz: este alumno había conocido Madrid y el norte de España y, según su experiencia, en estas zonas habría más gente racista y existirían más prácticas discriminatorias. Este alumno explicaba esta diferencia entre zonas de España como el fruto del contexto histórico concreto de Andalucía. Para él, la fuerte influencia de los musulmanes en la historia española, en especial en el sur del país – la arquitectura, el arte, etc. – favorece el que los andaluces tengan un mayor respeto hacia la cultura árabe. Por otra parte, una alumna del tipo 3 resumía la situación así: “Hay gente que es racista y hay gente que no, en todo el mundo hay gente mala”. Para ella, lo que importaría al final es rodearte de las personas que te acepten cómo eres y no dar afecto a aquellas que no sepan nada de tu forma de ser.

2.3.4 Entre nacionalidad y religión

Aparte de las experiencias que han tenido los alumnos sobre cómo son percibidos por los demás, buscamos en nuestra encuesta el investigar la auto-evaluación que hacen los estudiantes de ellos mismos. En este campo, la palabra clave es identidad. Ya hemos analizado los aspectos culturales, religiosos y lingüísticos de la identidad de los alumnos, pero interesaba conocer también si los alumnos tenían un sentimiento de pertenencia a la sociedad española en la que viven o de ser iguales a los españoles de su edad en su vida diaria. En este tema las respuestas diferían claramente según la pertenencia a uno u otro tipo de nuestra tipología.

El alumno del tipo 1 tiene una percepción muy particular de la identidad y la nacionalidad. Tanto como la religión, este tipo de alumno rechaza la pertenencia a una comunidad nacional. Así, no cree que una identidad basada en el país – ya sea Marruecos, España o Argelia – pueda contribuir positivamente a la sociedad y más bien cree que divide a la gente. Ese rechazo es causado por varias razones: es posible que la persona no haya pasado mucho tiempo en España y no se sienta parte de la sociedad, en estos casos la persona niega el constructo identitario ofrecido por la identidad española. También, puede ser que el alumno nunca haya tenido una residencia permanente en un país y debido a esto carezca de un estilo de vida propio de un país concreto en el que identificarse. En este caso, el alumno no se puede identificar con ningún país porque no se ve como un habitante fijo en ninguno de ellos donde había vivido. En definitiva, el alumno del tipo 1 acepta las costumbres y la cultura de España, pero no tiene el sentimiento de pertenencia al país.

Es interesante subrayar una afirmación que realizó durante la entrevista un alumno de tipo 2. Este alumno formulaba que, en sus palabras, “España es un país

católico”. Nos parece interesante porque muestra que se produce una confusión entre la palabra país y los términos entorno o sociedad. Ciertamente en España viven muchos creyentes católicos, de hecho, según el informe del Centro de Investigaciones Sociológicas³⁹ casi el 70% de la población española se considera católica. Por lo tanto, es imposible negar una fuerte presencia católica en la vida diaria española. Además, veíamos más arriba que la Santa Sede siempre ha tenido un vínculo especial con el Estado español, aunque hay que recordar claramente que España se declara un país aconfesional desde el año 1978. Estos detalles explican el que se confunda muy fácilmente una sociedad en la que hay muchos creyentes católicos con un Estado confesionalmente católico. Hay pues que transmitir con claridad a los alumnos musulmanes que, aunque en la sociedad española haya una importante presencia de la religión católica, el Estado afirma claramente la libertad religiosa y España es un país laico donde todas religiones están permitidas y el Estado no va en contra ni en favor de ninguna.

Hemos querido prestar especial atención en este ensayo a este tema de la confusión nacionalidad-religión porque es una confusión muy frecuente entre los alumnos musulmanes. Estos con mucha frecuencia en las entrevistas equiparaban los términos español y cristiano por un lado y marroquí y musulmán por otro. Una perspectiva así, además de no ser cierta, excluye a muchas personas que se consideran españolas y musulmanas. Es pues peligroso no tener claro los límites entre nacionalidad y religión ya que esta confusión contribuye a la construcción de estereotipos sencillos y discriminatorios. Así, por ejemplo, un alumno no religioso de origen marroquí decía que la gente le consideraba siempre necesariamente musulmán. En el trato con los alumnos musulmanes hay que tener cuidado y manifestar claramente que el país de nacimiento no implica automáticamente la pertenencia a una religión determinada, y que ni en el cristianismo ni en el islam existe una condición de nacionalidad para ser creyente. La religión y la “no-religión” no tienen fronteras.

Por otra parte, es interesante fijarse en las afirmaciones de los alumnos del tipo 3 sobre este tema pues muestra una conciencia diferente sobre la identidad nacional y religiosa. Muchos de ellos afirman directamente que se viven con una doble identidad, española y musulmana, y que ambas son compatibles. Estos alumnos han vivido mucho tiempo ya en España que se sienten españoles, además participan en las actividades y costumbres de los chicos y chicas de su edad con excepciones según su religión. Esta actitud de este tipo de alumnos muestra un método de integración innovadora. Estos alumnos son muy conscientes de que tienen un fondo musulmán y que no se deberían olvidar de sus raíces y su religión, pero esto no les supone ningún problema para sentirse pertenecientes a la sociedad española. Ciertamente se da en ellos, al igual que en los otros tipos, un proceso de delimitación de identidades, pero se trata de un proceso positivo: se toma conciencia de la propia cultura de origen y de su propia fe, y son conscientes de esto les distingue frente de los demás; sin embargo, con respecto a muchos asuntos culturales, se comportan exactamente igual que otros chicos de su edad por lo que no tienen problemas en sentirse españoles. Así, los alumnos de tipo 3 son capaces de crear su propia identidad y rechazan cualquier equiparación del “musulmán” con

³⁹ Cf. CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, *Estudio 3164. Barómetro Enero 2017. Religiosidad de la persona entrevistada*, (en línea), s.l. s.f., <http://www.analisis.cis.es/cisdb.jsp> (Consulta el 10 de octubre de 2017).

“argelino” o “marroquí”. Esta situación la describía muy bien una alumna en una entrevista al afirmar que, en sus palabras: “Soy musulmana y malagueña al mismo tiempo”.

En nuestro tipo 4 de alumno se produce un proceso de delimitación de identidades diferente. En ese caso percibimos más bien una delimitación de lo alejado de carácter más bien negativa⁴⁰. Lo que más destaca en el tipo 4 es una equiparación más fuerte que en otros tipos entre nacionalidad y religión. Así, por ejemplo, una alumna respondía así a la pregunta de si se sentía española: “No, me siento musulmana”. La respuesta está formulada como si los dos aspectos de la identidad – nacionalidad española y religión musulmana – fueran opuestos e irreconciliables en una misma persona. Hay que decir, sin embargo, que este caso es un ejemplo muy concreto y que otros alumnos del tipo 4 pueden reaccionar con más receptividad a la identidad española.

Es posible que una razón para esta indiferenciación entre nacionalidad y religión pueda ser el que los Estados de origen de muchos alumnos musulmanes, Argelia y Marruecos, son Estados confesionales. Así el artículo 3 de la constitución marroquí establece el islam como la religión del Estado⁴¹ al igual que lo hace la constitución argelina⁴². En estos casos, el Estado – en el cuál se piensa en primer lugar al escuchar la palabra “nación” – afirma tener una confesión religiosa determinada y crea así una identidad muy concreta: la identidad nacional coincide – para el Estado – con la identidad religiosa. A partir de los resultados de nuestras entrevistas vemos como esta situación puede causar muchos problemas a los habitantes de esos países para distinguir entre los dos conceptos de “religión” y “nacionalidad” debido a que el Estado, con toda su autoridad, afirma que religión y nacionalidad son un solo aspecto. Los emigrantes provenientes de estos países tienen pues dificultades para entender un Estado laico como el español y las implicaciones que eso supone.

2.3.5 *Enfrentamiento interreligioso*

El último nivel de las preguntas del guion de nuestras entrevistas se centraba en las relaciones con el colegio y, en particular, en la convivencia interreligiosa en centro. El análisis se enfocaba especialmente en la cristianismo-islam. En las respuestas percibimos que los alumnos describían la religión frecuentemente como cultura y como forma de pensamiento, lo que coincide con la definición de religión de Paul Tillich que dábamos más arriba y que está de fondo en nuestro trabajo.

Con respecto al alumno del tipo 1, éste querría quitar la religión como asignatura en el colegio y lo sustituirla por la filosofía. No le gusta reflexionar sobre, ni conocer, las diferentes religiones. Es difícil decir cómo percibe este tipo de alumno las relaciones interreligiosas en el colegio debido a su actitud contraria a la religión que hace que en

⁴⁰ Negativa en el sentido que se rechaza la pertenencia nacional a España más que los otros tipos.

⁴¹ Traducción no oficial del texto oficial aparecido en francés en el “Bulletin Officiel” del Reino de Marruecos, de 30 de julio de 2011. Traducción publicada en: C. RUIZ MIGUEL, *La “Constitución” marroquí de 2011. Análisis crítico*, Dykinson, Madrid 2011, 139-203.

⁴² Cf. R. MORODO, La constitución argelina de 1963, *Revista de Estudios Políticos*, Madrid 1964, 119.

la entrevista no dedique mucho espacio en sus respuestas a esto. De las respuestas de los alumnos de este tipo sí podemos afirmar que no le parece importante hablar del tema.

Los alumnos de tipo 2 con frecuencia no son religiosos ellos mismos tampoco, por ello no suelen hablar sobre los asuntos religiosos con los amigos y no reflexionan demasiado sobre el carácter cristiano y jesuita del colegio. Si se les pregunta sobre la fe cristiana, puede responder haciendo referencia a ideas como que es “lo típico”, relacionándola con la Semana Santa o que hubiera “algo allí”. Sin embargo, este tipo de alumno tiene un cierto conocimiento del islam y del cristianismo con frecuencia debido a algún miembro de la familia que sí sea religioso y que hable de sus tradiciones con el alumno. Este conocimiento, por tanto, no es fruto del interés del alumno por aprender cosas sobre la religión, sino más bien del afecto que tiene hacia su familia y el respeto que le quiere demostrar. Es interesante que entre los alumnos de este tipo había dos casos de alumnos que han vivido en sus casas una experiencia de pareja mixta mujer católica-hombre musulmán. Estas situaciones familiares les pueden ayudar a conocer más sobre ambas religiones y aprender respetarlas. Además, estos dos casos de hijos de parejas mixtas llaman la atención porque tal relación, que en los dos casos funciona muy bien, es una prueba para los alumnos que la convivencia interreligiosa es posible – siempre y cuando haya respeto.

Los conocimientos sobre las dos religiones son más amplios en los tipos 3 y 4. En general, se puede decir que estos dos tipos no se diferencian mucho en su actitud hacia las otras religiones. En ambos casos se trata de alumnos que saben de las similitudes entre el islam y el cristianismo como por ejemplo el que Jesús aparezca también en el Corán como profeta. Aunque el tratamiento y el significado de los personajes presentes en la Biblia y en el Corán son diferentes según cada religión, para estos alumnos el papel de esos personajes es casi igual, como afirmaba un estudiante. En ese sentido, los alumnos percibían una fuerte continuidad entre cristianismo e islam, propia de la visión musulmana de la relación entre ambas religiones, y no lograban percibir con profundidad los matices y diferencias⁴³.

A un nivel diferente, las entrevistas mostraban que los alumnos raramente tenían conocimientos más precisos sobre la visión teológica de la fe cristiana y sobre los principios en los que esta religión se basa. Algunos de los alumnos habían asistido alguna vez a una misa para verla, pero sólo una minoría de los alumnos que quería participar más activamente en ella. Entre los alumnos del tipo 4, se daba el caso de un alumno que contó como su madre no quería que viera las celebraciones católicas porque esto iba contra su fe. Por otra parte, una madre que podríamos situar en el tipo 3 se expresaba sobre este tema de la siguiente manera:

⁴³ Para el teólogo jesuita alemán Christian Troll, es imprescindible ser conscientes de las diferencias entre las dos religiones: “Aun cuando cristianos y musulmanes comparten una serie de convicciones en relación con Dios y la creación, se dan también entre ellos diferencias esenciales que proceden de sus respectivas sagradas escrituras y del modo de vida de sus respectivos fundadores. No se trata de meras diferencias de praxis religiosas determinadas por las condiciones sociales y económicas, sino de diferencias normativas y doctrinales... Debemos tomar muy en serio estas diferencias, precisamente para asegurar que mejoren cualitativamente las relaciones entre cristianos y musulmanes”. C. TROLL, *Dialogar desde la diferencia. Cómo orientarse en las relaciones entre cristianos y musulmanes*, Ed. Sal Terrae, Santander 2010, 45.

“Mira, yo soy musulmana, pero estoy muy abierta a todas religiones, porque el islam es la continuación de todas demás religiones. Nosotros somos los últimos, hemos llegado los últimos. Nosotros, nuestro Corán, abarca todo lo que dice la Biblia – todo lo que se ha escrito anteriormente. El islam es la continuación. Si eres un buen musulmán, tienes que aceptar todos los demás. Porque nosotros también, creemos en Jesús, es nuestro profeta también, por supuesto, es uno de los profetas, Abraham, Isaac, todos – y el nuestro es el último: Mahoma.”

En este punto puede estar la diferencia entre el tipo 3 y el tipo 4 en este tema. En el tipo 3, se da un encuentro muy intenso de cada uno con el cristianismo y ese encuentro muchas veces pasa al interior de cada persona. Este tipo suele reflexionar mucho sobre la relación entre las dos religiones, reflexión que les lleva a concluir que son muy parecidas. Así, por ejemplo, la madre perteneciente a este tipo sabía exactamente los puntos de contacto entre ambas religiones y era muy interesante escucharle hablar de la relación islam-cristianismo. En su caso se notaba el gran respeto que tiene con los demás. Para mostrar claramente una de esas similitudes entre las dos religiones, esta persona recordaba la Sura 42:13 del Corán que dice:

“Os he legislado la misma religión (monoteísta) que le había encomendado a Noé, y que te he revelado a ti (en el Corán) y que le encomendé a Abraham, a Moisés y a Jesús, para que sean firmes en la práctica de la religión, no creen divisiones. Pero a los idólatras les parece difícil aquello a lo que tú los invitas. Dios elige (para que acepte la fe) a quien quiere, y guía hacia Él a quien se arrepiente.”

Otro punto interesante de las entrevistas en este campo de las relaciones interreligiosas es el gran aprecio de todos alumnos y de sus familias a la libertad religiosa que disfrutaban aquí en España. Valoran esta como un rasgo de la sociedad que no se puede dar por sentado, pues en sus países, en los que a veces se dan situaciones de violencia o guerra, no existe esta libertad. Un alumno formuló de manera muy bonita la importancia de esta libertad religiosa que había descubierto aquí en España: “Un pueblo sin libertad es como un árbol sin agua: se muere...”

Por otra parte, en las entrevistas siempre se hablaba de respeto mutuo como la clave para una convivencia interreligiosa. En esta palabra “respeto” tiene unas connotaciones particulares que es necesario subrayar para distinguirla del concepto de “tolerancia”. En palabras de Ángel M. Faerna, la tolerancia “no designa una disposición a actuar, sino a abstenerse de actuar (prohibiendo, obstaculizando o interfiriendo de la acción de otro)”⁴⁴. “Tolerar algo” ya implica una posición más poderosa de la persona que tolera o, por ejemplo, en nuestro caso de una religión: No hay una situación de igualdad, sino que uno está en una posición más baja y depende de la tolerancia del otro para practicar su fe o simplemente para existir en el entorno público o privado. No es esta la situación de

⁴⁴ A. M. FAERNA GARCÍA-BERMEJO, “Tolerancia”, en J. MUÑOZ, *Filosofía. Autores, conceptos, movimientos históricos y conceptuales*, Espasa, Madrid 2003, 2.844.

España. En el caso español nos encontramos con un Estado aconfesional que debe tratar a todas religiones por igual. Si se tratara de un Estado católico eso significaría que sólo toleraría la religión musulmana al no estar en la misma posición que la religión católica.

Por el contrario, el respeto tiene lugar entre iguales y es imprescindible para la paz interreligiosa. Así lo afirmaba un alumno al decir que: “Todos podemos vivir en paz, siempre respetando el uno al otro”.

En este mismo sentido, cuando los alumnos se referían al colegio SAFA durante las entrevistas, todos destacaban la apertura del colegio a todos los alumnos que vienen, así como la actitud de respeto que preside la actividad del colegio. En particular, alumnos del tipo 3 percibían el colegio de manera muy positiva por su preocupación por cada uno de los alumnos, por la componente humanista-humanitaria del carácter propio del centro y por la disposición de todos en el centro a ayudar a los demás. También valoraban positivamente el que no hubiera obligaciones religiosas para los creyentes no cristianos. Curiosamente, según la experiencia de estos alumnos en colegios sin una identidad religiosa habría más discriminación, menos compasión y menos comprensión hacia su religión musulmana. La madre de alumno que pudimos entrevistar lo asociaba a la fe cristiana que inspira el carácter propio del colegio. Para esta madre el cristianismo consiste en ayudar a los demás – en lo que, en su opinión, coincide con el islam – y por eso, el claustro del colegio entiende perfectamente la realidad religiosa y el valor del encuentro interreligioso en el centro. Esto lleva a que el claustro tome conciencia de la importancia de estas condiciones y asegure que el centro sea un espacio común, pacífico y de respeto. Esto sería causa del fuerte sentimiento de la gran mayoría de los alumnos de pertenencia al colegio.

3. Conclusiones finales

Si intentamos resumir las experiencias del alumnado musulmán en el colegio malagueño de manera breve, se podría decir que en general, estas experiencias son bastante positivas. Los alumnos – aunque cada uno desarrolle una manera diferente de adaptarse a la vida en España o de manejar las situaciones diarias – parecen muy bien integrados, muestran gran disposición a aprender, y tienen mucho respeto por la sociedad de acogida.

Un aspecto especialmente interesante de nuestro estudio es el hecho de que el centro estudiado tenga una identidad cristiana y jesuita, esto lo convierte en un buen ejemplo de un caso particular recogido por la legislación española sobre pluralismo religioso. El Acuerdo de 1992 del Estado español con la CIE⁴⁵ exige que los centros públicos y privados concentrados dispongan de clases de enseñanza religiosa islámica, que será pagada por el Estado sólo en los centros docentes públicos⁴⁶ siempre que más de diez alumnos lo soliciten. Sin embargo, se incluye la puntualización de que esto será así a menos que contradiga al carácter propio de un colegio privado concertado. Ese es precisamente el caso del colegio SAFA ICET.

⁴⁵ Ley 26/1992, de 10 de noviembre.

⁴⁶ Resolución de 23 de abril de 1996.

Así, en primer lugar, es evidente que la identidad de la Fundación SAFA, a la que pertenece el colegio, no entraría en ningún conflicto con enseñanza religiosa islámica pues en su ideario la Fundación SAFA se abre a todas religiones⁴⁷. Sin embargo, el Convenio Económico de 1996 no aplica a nuestro caso por el carácter legal del colegio como centro privado concentrado. Aquel convenio establece la normativa sobre los diez alumnos como cifra mínima para que los profesores de la CIE sean pagados por el Estado y en esto, se refiere sólo a los centros públicos, lo que les excluye a los centros privados concentrados del ámbito legal del convenio.

Además, algunos de los alumnos tampoco estaban interesados en recibir clases de religión islámica y están satisfechos con la actual situación en que se da una clase de religión en la cual se aprende acerca de todas religiones.

De todas maneras, nos preguntamos si tal vez no sería interesante favorecer el que haya foros y canales más formales para ofrecer enseñanza religiosa islámica a los alumnos de manera que no dependan exclusivamente de la enseñanza religiosa recibida a través de su familia. Esta enseñanza familiar juega un papel importante, pero carece del rigor que requeriría la formación integral de los alumnos musulmanes⁴⁸. Igualmente, nos preguntamos si no sería interesante el favorecer el estudio del árabe en el marco escolar. Ya hemos visto cómo esta lengua es muy difícil de aprender para algunos alumnos y esto dificulta su contacto directo con las fuentes islámicas.

Las entrevistas también destacaron la importancia de los discursos implícitos sobre “el otro” y sobre “el musulmán” presentes en una sociedad europea como la española. Claramente, hemos visto que la percepción social del islam en España no consigue reflejar la realidad de los musulmanes en este país que es mucho más compleja y rica que los estereotipos existentes. El mejor ejemplo de esa realidad rica y compleja es el caso de los alumnos que se identifican a la vez como musulmanes y españoles y que viven esta identidad sin ningún tipo de contradicción.

De las historias y situaciones que escuchamos en las entrevistas nos quedó claro que es necesario prestar una atención particular a las alumnas musulmanas pues son ellas quienes sufren más situaciones discriminatorias, ya sea por llevar el velo u por otros aspectos. En la mayoría de los casos, las prácticas discriminatorias que estas chicas sufrieron implicaban un desconocimiento sobre el verdadero contenido del islam. En este sentido, muchos alumnos musulmanes expresaron el deseo que haya más esclarecimiento de estos temas pues los españoles suelen tener una visión deformada del papel de la mujer en su religión.

Además, las entrevistas muestran que el SAFA ICET puede contribuir de manera significativa a crear una convivencia interreligiosa muy positiva en Andalucía.

⁴⁷ “La Fundación SAFA extiende su misión en las zonas más desfavorecidas de Andalucía y, sin excluir a nadie, opta por servir a los que disfrutan de menos oportunidades. De este modo, tiene en cuenta la diversidad que presenta el alumnado en las aulas de sus centros para adaptar el proceso de enseñanza-aprendizaje con sentido de justicia y equidad, y para procurar que reciban más aquellos que más lo necesitan”. ESCUELAS PROFESIONALES SAGRADA FAMILIA, “Misión y Valores”, (en línea): s.l. 2010, <http://www.safa.edu/index.php/conocer-safa-mainmenu-52/identidad-safa-mainmenu-116> (Consulta el 13 de octubre de 2017).

⁴⁸ Sin embargo, el hecho de que no exista un currículum oficial ni unas exigencias de formación oficial de formación concretas para los profesores de religión islámica, así como el que no esté muy clara las modalidades de selección de candidatos para dicho trabajo, hacen que sea prudente esperar aún antes de buscar implementar una enseñanza islámica formal en los colegios.

Esto supone ser capaces de transmitir a los creyentes musulmanes que sus prácticas y convicciones son absolutamente legítimas y bienvenidas. De lo narrado por los alumnos entrevistados se veía claramente que la fe musulmana se practica en las casas, con la familia, pero siempre en lo privado. Nos preguntamos si no sería interesante hacer la religión musulmana también visible y presente en el espacio público para buscar el objetivo de una convivencia verdadera. En los Estados con separación de religión y Estado, el concepto de la ciudadanía implica que todos sus ciudadanos deberían tener el derecho de participar y construir la sociedad en la que viven. En contra de otras opiniones de autoridades religiosas musulmanas, autores como Tariq Ramadan⁴⁹ afirman que es posible y positiva la participación plena de los musulmanes en las sociedades europeas, aunque no se trate de sociedades islámicas. Esta participación permitiría superar una situación que se acerca más a la simple tolerancia y nos permitiría avanzar en una convivencia pacífica.

Tal vez la conclusión más importante de nuestra investigación es que hemos de escucharnos el uno al otro. Islam y cristianismo comparten mucha historia, muchos de los personajes que aparecen en la Biblia y el Corán, y diferentes valores. Estos valores presentes en ambas religiones apoyan y confirman otros valores comunes seculares. Los puntos de contacto entre cristianismo, islam y pensamiento secular pueden facilitar el diálogo entre las dos tradiciones religiosas. Se debería así prestar atención a todo aquello que pueda contribuir a una convivencia positiva y enriquecer el diálogo interreligioso. Estos elementos, teniendo sus raíces en las religiones, pueden ser trasladados y utilizados para construir una sociedad pluralista.

Para este reto de construir una sociedad pluralista pacífica tenemos el marco ideal con un Estado laico como es el español que no favorece ninguna religión particular – aunque está abierto a colaborar con unas y otras – y deja expresarse a cada uno según su propia convicción. Hay que poner el foco en los valores de los derechos humanos y la igualdad humana. Es como lo ha dicho una alumna musulmana: “Sea cristiana, sea judía, sea musulmana... lo importante es ser persona”.

En cuanto a la labor evangelizadora desarrolla en los colegios de la SAFA según su carácter propio cristiano, el análisis de las entrevistas hechas en nuestra investigación nos habla de que esta podría desarrollar particularmente algunos elementos que le ayudaran a integrar mejor la presencia de alumnos musulmanes en el centro. Como ya se viene haciendo, es importante mantener una actitud de compartir la propia fe con estos alumnos no dejando de ofrecerles la participación en actividades pastorales cristianas. La participación de estos alumnos como mínimo les ayudará a conocer y entender mejor la cultura cristiana, que en muchos casos desconocen. También, la sociedad de acogida debería esforzarse en conocer la religión musulmana más por la falta de conocimiento sobre ella lo que resultó en estereotipos y discriminación según los alumnos. Eso sería muy importante porque, como hemos visto, la integración es un proceso de doble

⁴⁹ Tariq Ramadan es un filósofo y experto en Ciencias Islámicas de origen familiar egipcio pero nacido en suiza que ha publicado varios libros sobre la presencia de los musulmanes en occidente como: T. RAMADAN, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, Oxford, U.K. 2004; y *Islam, the West and the Challenges of Modernity*, The Islamic Foundation, Leicester 2009. Aunque frecuentemente se le considera como precursor del islam europeo, no deja de ser una figura controvertida por sus conexiones con los Hermanos Musulmanes y sus simpatías por un islam más político.

dirección y siempre se aprende del uno al otro. Igualmente introduce una dimensión interreligiosa en la comprensión de la fe necesaria hoy en día. Finalmente, el ofrecimiento libre de participar es una actitud coherente de un centro cristiano. En este esfuerzo por compartir la fe sería importante clarificar los parecidos y diferencias entre elementos del cristianismo y el islam para ayudar a los alumnos cristianos y a los musulmanes a tener una idea rigurosa y real de las relaciones entre ambas religiones⁵⁰.

Por otra parte, desde la pastoral se podrían resaltar elementos básicos de la vivencia de la fe cristiana que ayuden a los alumnos musulmanes en su propia vivencia de fe. Estos elementos serían por ejemplo la apertura del ser humano a la trascendencia frente al inmanentismo secularista o la necesidad de la participación de las religiones en la vida pública como contribución al bien común.

Finalmente, desde la pastoral sería también importante formular bien la comprensión cristiana de grandes valores de la vida política moderna (derechos humanos, democracia, igualdad, libertad religiosa). El resaltar este punto permitiría a la vez llamar la atención a los alumnos musulmanes sobre la importancia de integrar religiosamente esos valores, mostrar el camino largo de diálogo con el mundo secular que la fe cristiana ha tenido que hacer para apropiárselos, y mostrar igualmente el enriquecimiento que la mirada de una religión puede producir en estos valores. Todos estos puntos ayudarían a los alumnos musulmanes a, desde una mirada comparativa, imaginar el camino de integración y enriquecimiento de estos valores que debe hacer el islam – como cualquier otra religión – en un país como España.

⁵⁰ Una gran ayuda para esta tarea puede ser la página web de los jesuitas alemanes, expertos en diálogo islamo-cristiano, Christian Troll y Tobias Specker, llamada “Los musulmanes preguntan, los cristianos responden”; T. SPECKER y C. W. TROLL, *Muslims ask, Christians answer*, (en línea), Frankfurt am Main, s.f: <http://antwortenanmuslime.de/?L=5> (Consulta el 16 de octubre de 2017).

***LA ECLESIALIDAD DE LA FE EN SU DIMENSIÓN PRÁCTICA.
INDAGACIONES EN LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE
JOHANN BAPTIST METZ***

Juan Pablo Espinosa Arce

Sumario: El presente artículo busca indagar en la comprensión práctica de la eclesialidad de la fe en la teología política de Johann Baptist Metz. Como tesis fundamental de este estudio se sostiene que la fe cristiana, por su propia naturaleza, constituye una experiencia con incidencia en el mundo y en la historia. Anunciar y pensar al Dios de Jesucristo, se expresa por medio de una fuerte relación con el espacio público superando así la excesiva privatización del cristianismo provocada por los movimientos de la Ilustración y de la crítica ideológica del marxismo.

Summary: The present article seeks to investigate the practical understanding of the ecclesiality of faith in the political theology of Johann Baptist Metz. As a fundamental thesis of this study it is argued that the Christian faith, by its very nature, constitutes an experience with influence in the world and in history. To announce and to think to the God of Jesus Christ, expresses itself through a strong relation with the public space surpassing thus the excessive privatization of the Christianity provoked by the movements of the Enlightenment and the ideological critique of Marxism.

Palabras clave: Teología post idealista, teología fundamental, praxis, teología del mundo

Key words: Teología post idealista, teología fundamental, praxis, teología del mundo

Fecha de recepción: 16 julio de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 12 enero de 2018

1. Introducción

El presente artículo tiene como objetivo indagar cómo la teología política de Johann Baptist Metz (1928 -) asume el carácter práctico de la fe. A mediados de la década de 1960, Metz comienza a diseñar un pensamiento teológico que viene a ubicarse como teología fundamental de carácter práctico. Se busca pensar el cristianismo en las actuales condiciones del mundo, de la sociedad, de la racionalidad política. En Metz reconocemos fuertes influjos del Concilio Vaticano II, sobre todo de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965), y el lugar que el mundo y lo público tienen en el discurso teológico en la vida de la propia Iglesia. Es por ello que su teología es definida

como una teología post idealista, que viene a superar una teología existencial y una de carácter trascendental.

Esta teología post idealista, o teología fundamental práctica, o nueva teología política, busca decir adiós a tres elementos: en primer lugar, decir adiós a la inocencia social de manera de recuperar las preguntas centrales de la teología, que evitan que la teología caiga en el relativismo. En este primer adiós se busca una teología que sea práctica y aliada de la libertad y de la justicia. Es aquí donde aparece “el planteamiento de teología fundamental de la nueva teología política, y también de la teología de la liberación en la medida en que es algo más que doctrina social y pastoral”¹. Es en definitiva lograr una mística política sustentada en la experiencia de las comunidades de base.

El segundo “adiós”, a juicio de nuestro autor, es a la inocencia histórica. Metz reconoce que “la historia es tema del discurso sobre Dios específicamente cristiano. Y en este sentido la teología tiene que decir adiós a un universalismo histórico sin sujeto, ajeno a toda situación y en cierta medida sin contenido humano”².

Aquí Metz recuerda que la teología de la historia es una reflexión fundamental en el discurso cristiano sobre Dios. En la recuperación de la historia aparecen los rostros, los relatos, las narraciones, la memoria de los sujetos olvidados. La teología del sujeto se basa en una mística del reconocimiento, que es la mística de Jesús, la que

“no es la mística adusta de ojos cerrados, sino la mística enfática de ojos abiertos (...) y la teología de la liberación, en su búsqueda de sistema, admite la irrupción del rostro de los pobres. Esto la caracteriza, igual que a la teología política, como postidealista”³.

Finalmente, el tercer adiós requerido es a la supuesta inocencia étnico-cultural. El propósito de Metz es lograr una teología que aborde el desafío de la construcción de una Iglesia policéntrica y multicultural. Aquí se debe construir una cultura hermenéutica basada en el reconocimiento de los otros, de la alteridad, del respeto y del encuentro. Metz sostiene en esto que

“en el central mandamiento bíblico del amor al prójimo este prójimo no lo forman principalmente los cercanos, sino los distintos, los otros extraños. Y en este sentido el logos de la teología tiene que dejarse irrumpir por el rostro de estos otros extraños”⁴.

Los sujetos de la teología y la teología del sujeto han de fundamentarse en una mentalidad del reconocimiento y de la eclesialidad de una fe no reducida a una experiencia individualista, sino a la experiencia y a la consideración de una fe y de una mística política y social cercana a la historia, a una fe eminentemente comunitaria.

¹ J.B. METZ, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002, 143.

² J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 144.

³ J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 144.

⁴ J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 145.

A partir de ello, nuestra propuesta busca recoger algunas categorías y reflexiones de la teología política de Metz presentes en su obra programática *La fe en la historia y la sociedad*. Para Metz, esta obra, escrita en 1977, “marca un itinerario teológico. Bajo el lema de una teología fundamental práctica, esto es, una teología fundamental orientada hacia la praxis, trata de descubrir la dirección y la dinámica de dicho itinerario y reconstruirlo sistemáticamente, sin excluir las etapas precedentes y siguiendo estos tres pasos: concepto, temas, categorías”⁵.

Se ha considerado esta obra para reflexionar sobre la eclesialidad de la fe en su dimensión política, porque representa un punto de partida a partir del cual el autor sienta las bases de su proyecto teológico, y por ende suele ser el primer y necesario acercamiento del lector interesado para conocer a Metz y su teología.

La obra se divide en tres partes. La primera, llamada “Concepto”, busca reseñar el nacimiento y la evolución, durante la década de los sesenta y setenta, de la teología política y cómo ella se comprende como teología fundamental práctica. La segunda parte, “Temas”, aborda reflexiones sobre la libertad, el futuro y lo escatológico, la redención y la relación de la Iglesia y el pueblo. La tercera parte y final lleva por título “Categorías”. En ella se presentan los conceptos centrales de la teología política: recuerdo o memoria, narración y solidaridad.

Para efectos metodológicos, procederemos del siguiente modo: en primer lugar una aproximación a la relación de la Iglesia y el pueblo (la comunidad humana), relación que se considera paradigmática al momento de pensar la eclesialidad de la fe. En segundo lugar, el abordaje de la cuestión del creyente comprendiéndolo como un sujeto solidario y eclesial que desprivatiza su fe. Luego, algunas consideraciones en torno al concepto de praxis, temática transversal a la propuesta de Metz, sobre todo en la temática de los relatos bíblicos de la praxis del seguimiento. Por último, una reflexión en torno a la responsabilidad de la Iglesia en la historia y en la sociedad, para culminar con una recapitulación del capítulo.

2. El creyente como sujeto solidario y eclesial que desprivatiza su fe

Es sabido que la teología política de la Metz aborda el concepto de sujeto, la categoría de solidaridad y la tesis de la desprivatización de la fe, que se logra por medio de la solidaridad. Este autor evidencia que en la escena teológica que lo precede y que le ha correspondido vivir, coexisten teologías carentes del concepto de sujeto y que tendían a la privatización del discurso teológico. Dichas teologías, a su vez, oponían lo público y lo social con lo privado, reduciendo la experiencia cristiana a un mero discurso apolítico e intimista. Las teologías que él considera que han caído en esta reducción son la de corte existencial, la de la desmitologización, la personal y la trascendental. Frente a este panorama teológico, Metz propone la tesis de la desprivatización sosteniendo que se hace necesario “escapar de las categorías privatistas y de la abstracta oposición establecida entre “sujeto”, de un lado, e “historia y sociedad”, de otro, y postular una nueva teología del sujeto”⁶.

⁵ J.B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, 13.

⁶ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 79.

Esta teología del sujeto comprende que el hombre se realiza únicamente en relación con otros sujetos y especialmente en la relación que se establece con Dios. El sujeto es pues una persona profundamente comunitaria y solidaria, un sujeto religioso y social. La teología política que busca desprivatizar la fe, se constituye a la vez como una teología de la historia y una teología en la historia y en sus procesos sociales y políticos. Únicamente asumiendo la interpelación social y política estamos construyendo, al entender de Metz, una teología sin abstracciones vacías de sentido para el sujeto que consideren la historicidad del mismo y que vuelvan sobre la consideración de una escatología más colectiva que individual. Por lo mismo, “la teología no puede dejar de lado el contexto en el que nace, teniendo en cuenta la importancia de la situación histórico-social concreta de los sujetos, sus experiencias, sufrimientos, luchas y contradicciones”⁷.

El sujeto que busca desprivatizar su fe realiza este proceso teniendo en cuenta el concepto teológico-práctico de “solidaridad”. Esta categoría, definida por el autor como “un concepto central para definir la teología fundamental práctica como teología política del sujeto, que está guiada por la idea de que todos lleguen a ser sujetos ante Dios”⁸. En otras palabras, la idea práctica de Dios que domina la nueva teología política promueve que la solidaridad se transforme realmente en una subjetividad social y política en la que la eclesialidad de la fe y la comunión de la creencia se constituya en una alteridad y en una experiencia fundada en el compromiso. Esto, para que todos los sujetos, especialmente los sufrientes, puedan lograr ser realmente tales. Este objetivo se concreta asumiendo la “asistencia, apoyo y promoción del sujeto frente a sus graves amenazas y sufrimientos”⁹, viendo así a la solidaridad como una dimensión liberadora, tanto de la servidumbre del paradigma social y político actualmente vigente, como de la desprivatización de la fe.

El cometido último de Metz es lograr que la fe cristiana se desprivatice y ocupe un lugar social y políticamente válido. Y esto no se logrará mediante la actuación aislada de un individuo, sino como a una tarea eclesial. La Iglesia, en la teología de Metz, se comprende como la institución crítica que propone la libertad como recuerdo y narración peligrosa, con lo cual debe ser la primera en practicar la solidaridad. Así, “la Iglesia, sólo es Iglesia solidaria cuando de una Iglesia para el pueblo, de talante proteccionista, pasa a ser una Iglesia del pueblo”¹⁰. Lo anterior nos vuelve a poner en la perspectiva de lo que revisábamos en la relación de la Iglesia y el pueblo, relación que habíamos definido como paradigma de la eclesialidad de la fe.

El logro de una Iglesia del pueblo se realiza cuando la solidaridad nos lleva a reconocer que, aun cuando mis intereses son legítimos, debo poner los intereses, deseos y proyectos de los otros sobre los míos. De esta manera, se creará una solidaridad efectiva que constituya, como propone Metz, una nota fundamental de la teología y de la Iglesia “que intentan hacer valer su fuerza redentora y liberadora en medio de la historia

⁷ M. OMAR RUZ, *Nueva teología política. Desarrollo del pensamiento de Johann Baptist Metz*, Ediciones Universidad Católica de Córdoba, Argentina 2010, 129.

⁸ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 237.

⁹ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 237.

¹⁰ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 239.

dolorosa de los hombres sin desatender al hombre concreto y su penosa situación de no identidad”¹¹. Ya dicho lo necesario, pasemos ahora a indagar en el concepto de praxis tal y como lo comprende Metz. Este concepto es central al momento de entender la dimensión comunitaria del cristianismo.

3. Iglesia y pueblo: paradigma de la eclesialidad de la fe

Al abordar el tema de la eclesialidad de la fe, se subrayó cómo ésta dimensión constitutiva del cristianismo involucra los conceptos de comunidad, de encuentro, de alteridad, de reconocimiento, y también de pueblo. La connotación política y social de la teología de Johann Baptist Metz se imbrica con reflexiones teológicas y eclesiológicas que vienen marcadas con el espíritu de la renovación del Concilio Vaticano II. El Concilio buscó una revitalización de la Iglesia desde la lectura y la vuelta al *depositum fidei*, esto es, la Escritura y los Padres.

Una de las categorías en las que el Concilio reflexionó con más fuerza fue la de Pueblo. Para Metz, “pueblo sigue siendo una categoría teológica central con evidente fundamentación bíblica”¹². Así lo asumió *Lumen Gentium* al presentar al Pueblo de Dios como una de las imágenes más significativa para entender el misterio de la Iglesia.

Hablar de una Iglesia que es Pueblo de Dios, exige en primer lugar volver sobre las prácticas comunitarias del cristianismo. En razón de los vínculos que unen a los sujetos bajo la confesión de una misma fe. Se hace necesario conocer la historia de ese pueblo, su tradición, su éthos, su particular forma de mirar la realidad y de ubicarse en ella. En medio de las culturas actuales, en las cual los valores sociales han ido perdiendo la fuerza de antaño, es necesario mirar la realidad y contribuir a que desde esas mismas condiciones la Iglesia que es pueblo pueda actuar crítica y solidariamente con esas manifestaciones humanas. Es por ello que Metz considera que una Iglesia y una teología que quiera ser críticamente responsable de la fe cristiana y de sus consecuencias, no puede prescindir en su núcleo de estas relaciones sociales. Por lo tanto “su reflexión teológica, por sí misma, no permite dejar de lado los problemas de la vida pública, del derecho, de la concepción de la libertad, etc.”¹³.

Asumir la realidad teológica y eclesiológica del Pueblo de Dios, tal como lo presentó el Vaticano II, significa afianzar la naturaleza comunitaria e histórica de la Iglesia. Estas dimensiones, junto con la conciencia política y social que Metz aborda, permiten que el creyente se entienda como sujeto en comunión con otros, con los cuales puede ser artífice de una nueva historia fundada en la libertad y en la dignidad operada por el Dios Trinidad. Esta libertad pasa sobre todo por un sano ejercicio de la autoridad eclesial, la cual convoque a todos los miembros de la comunidad de los creyentes. Así lo ha sostenido Metz cuando comenta que

¹¹ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 237.

¹² J.B. METZ, *La fe en la historia*, 146. Las cursivas son propias.

¹³ J.B. METZ, “La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad”, en J.B. METZ, *Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de la libertad moderna*, Sígueme, Salamanca 1973, 47-77, 49.

“la autoridad eclesiástica ha actuado excesivamente como si fuese algo importante en sí misma, demasiado separada del contenido de la fe que debe manifestarse en su actuación y que debe ser siempre liberador, demasiado divorciada de la historia concreta de la fe de los cristianos”¹⁴.

La crítica de Metz a los abusos de la autoridad eclesial apuntan, sobre todo, a la falta de comunión existente entre la Jerarquía, que es quien posee la autoridad en la Iglesia, y la historia concreta de los cristianos, del pueblo común, del laicado. Falta una relación mucho más estrecha entre la autoridad y el pueblo. Aquí se impone la necesidad de repensar las actitudes de escucha, de disponibilidad y de servicio comunitario al interior del Pueblo de Dios. Una Iglesia que quiera ser servidora del mundo debe asumir finalmente que su horizonte de comprensión último es Jesucristo y la fe manifestada en el seguimiento de su persona. La autoreferencialidad de la Iglesia va en contra del proyecto eclesiológico de ser Pueblo de Dios

Un segundo elemento, es que cuando hablamos de Pueblo de Dios también hemos de ahondar en la realidad sociológica del pueblo común, de las comunidades humanas, de las culturas, de las realidades en las que estamos insertos como Iglesia. En esto, Metz es bastante crítico y llega a sostener que pueblo es el “sujeto olvidado de la fe”¹⁵ y que existe un cisma entre la Iglesia y el pueblo. Esta situación, a su juicio, se presenta más en Europa más que América Latina. En el continente latinoamericano el tema del pueblo, en el contexto de la edición de *La fe en la historia y la sociedad* – la década de los 60-70 –, hablar de pueblo era una costumbre recurrente, sobre todo por la irrupción de gobiernos de izquierda y por el surgimiento de las comunidades eclesiales de base y de la Teología de la Liberación.

El cisma que Metz diagnostica ocurre como consecuencia de una actitud de corte proteccionista que la Iglesia ejerció sobre las comunidades sociales y políticas, protección que se manifestó en la comprensión eclesiológica de una Iglesia *para* el pueblo y no en una comprensión fundada en ser una Iglesia *del* pueblo. El primer concepto define a la Iglesia como una institución de venta de servicios religiosos, pero lejana a la realidad sufriente del pueblo común. Es una Iglesia que le presentaba todo confeccionado al pueblo, pero que no le deja tomar parte en las acciones teológicas, eclesiológicas o pastorales. En este modelo se llegará a la conclusión de que la Iglesia es distinta al pueblo.

Pareciera ser que en esta idea de una Iglesia *para* el pueblo, lo teológico y lo pastoral van por carriles distintos, es decir, que el mensaje eclesial, el Evangelio predicado, no responde verdaderamente a las preocupaciones cotidianas de nuestra gente. Aquí se hace necesario recordar una vez más que el teólogo, antes de ser un científico, es un creyente, es hijo de su Iglesia y del pueblo.

Mantener o reciclar estructuras eclesiales de la Iglesia *para* el pueblo constituiría una negación o una traición al sentido de lograr el establecimiento de una comunidad creyente adulta y corresponsable. Por tanto, si la eclesialidad de la fe significa una vivencia comunitaria de la creencia y de la praxis cristiana, y si la imagen bíblica del pueblo

¹⁴ J.B. METZ, “La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad”, 56.

¹⁵ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 146.

representa una dimensión social y política, la Iglesia debe volver a repensar su acción en la historia y en el mundo desde el pueblo, con él y en él. Y esto, a juicio de Metz, se logra con la comprensión eclesiológica de una *Iglesia del pueblo*.

La idea de una Iglesia *del* pueblo, expresa el deseo de recuperar la “biografía mística”, es decir, de aquel relato que viene a dar lugar a los sufrimientos, las esperanzas, los rostros, las miradas, las luchas y la fe de los creyentes. Es una mística que obliga al cristianismo a “conectar sus exigencias de verdad y misión con una cultura de la sensibilidad, con la cultura del reconocimiento y aceptación de los demás en su diferente alteridad”¹⁶. En la biografía mística se manifiesta el relato y la narración de los creyentes “de a pie”, de sus proyectos de vida, sus relatos de luchas y de descontentos con su propia Iglesia, sus ansias de cambio y de renovación tanto social como eclesial. A Metz le parece que

“se habla mucho sobre todo en teología pastoral, de la Iglesia para el pueblo, pero apenas entra en consideración la Iglesia como pueblo y, menos aún, la Iglesia del pueblo. Y sin embargo, todo depende en el fondo de que la Iglesia para el pueblo sea capaz de hacerse Iglesia del pueblo”¹⁷.

Una idea transversal en la teología política de Metz es el logro de hacerse sujeto, pero no sujeto aislado sino que comunitario. Aquí el sujeto es la Iglesia del pueblo, en quien comprendemos que se encarna la eclesialidad de la fe, una fe que es contemplación, vida, sufrimiento, anhelos y gestos sencillos, celebraciones litúrgicas y reflexiones teológicas, todas ellas realizadas en sintonía con el pueblo. En este pueblo, sostiene el teólogo chileno Ronaldo Muñoz, podemos

“descubrir a ese Dios, contemplarlo, ponernos en sus manos, cultivar la confianza en la ternura de Dios en medio de tanta dureza y crueldad en la vida colectiva, en la vida de las personas, de las familias (...) que abramos espacios para esa contemplación gratuita, celebrante, agradecida y que aprendamos a hacer oración, tal vez de manera nueva”¹⁸.

La función primordial de la Iglesia es, por ende, tener un *oído en el pueblo*, oído que escuche y sepa leer los relatos de vida, las experiencias y los acontecimientos que son discernidos como presencia de Dios en medio del entramado social y político de los creyentes, en definitiva, una comunidad que busca vivir la eclesialidad de la fe. Este *oído en el pueblo* vendrá, a nuestro juicio, a superar la ruptura entre la fe efectiva del pueblo y la fe oficial de la Iglesia ante la que quiere reaccionar Metz. Esta ruptura, para Metz, se acentúa aún más porque falta “la conciencia de la pertenencia personal y responsable a la Iglesia”¹⁹.

¹⁶ J.B. METZ, “Perspectivas de un cristianismo multicultural”, en J.J. TAMAYO (Ed.), *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristan*, Trotta, Madrid 1996, 31-41, 32.

¹⁷ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 148.

¹⁸ R. MUÑOZ, *Llamados desde el pueblo*, Paulinas-Rehue, Santiago de Chile 1990, 15.

¹⁹ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 151.

La conciencia de la responsabilidad de la que habla Metz, significa el proceso de constituirnos en sujetos constructores de una Iglesia adulta que responde a los desafíos de la cultura de la secularización en la que estamos inmersos. En definitiva, y como sostiene Metz, “la Iglesia sólo podrá hacer frente a esto si vive una *communio* religiosa donde todos son sujetos, es decir, donde se ejercita una identidad que no nace de arriba, sino de la propia experiencia religiosa de los hombres”²⁰. Ya hemos dicho suficiente. Ahora volvamos sobre la experiencia de los creyentes que viven la dinámica eclesial.

4. Algunas consideraciones en torno al concepto de praxis

Johann Baptist Metz define su teología política como una *teología fundamental práctica*. Por lo tanto, el concepto de praxis posee un lugar central en su pensamiento y propuesta. Es más, en el mismo prólogo de *La fe en la historia y la sociedad* se lee: “la elaboración de esta teología fundamental práctica viene a ser el desarrollo crítico de los principios de la nueva teología política”²¹. Y más adelante añade que “en el desarrollo de esta teología fundamental orientada a la praxis debemos buscar para el cristianismo una vía de acceso al fundamento práxico de su identidad”²². Con ello, la teología política se ubica dentro del grupo de las teologías de la praxis, las cuales buscan resaltar el carácter crítico, de apelación a la libertad y pensar las consecuencias prácticas del mensaje cristiano.

Se hace necesario entonces indagar en torno al concepto mismo de praxis. Esta palabra proviene del griego y significa literalmente *acción*, aunque es un concepto que es utilizado en un sentido bastante amplio. F. Berríos sostiene que la noción de praxis puede ser entendida como “actividad en general, como *vita activa* o quehacer humano en el concreto devenir espacio-temporal, colectiva e individualmente considerado; como libertad operante y constructora del mundo”²³. A nivel de la teoría, las preguntas que la praxis trata de responder se pueden formular de la siguiente manera: ¿qué se debe hacer? ¿Cómo se explican las acciones humanas? ¿Cómo transformar el mundo para que sea un lugar más justo? ¿Cómo explicar el funcionamiento de las sociedades humanas y del rol del sujeto individual en ellas?

La praxis ha impactado a los más variados campos de reflexión. Así se encuentra, por ejemplo, una filosofía de la praxis, sobre todo de corte marxista, la cual busca la transformación del mundo, de la naturaleza, de la sociedad y del propio hombre. Por medio del trabajo, la producción, la técnica, se busca que las condiciones históricas vayan evolucionando hacia el mejoramiento de la situación presente. Se mantiene así el ideal de que el éxito final de la historia y del triunfo de la sociedad serán los parámetros por medio de los cuales se evidenciará el logro de la acción.

²⁰ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 162.

²¹ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 13.

²² J.B. METZ, *La fe en la historia*, 13.

²³ F. BERRÍOS, “Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner”: *Teología y Vida* XLIII (2002) 467-502, 469.

También se puede identificar una *teología de la praxis*. Al igual que las filosofías de la praxis, la intención de estas teologías fue reflexionar en torno al comportamiento concreto de la persona y de los grupos humanos. Se buscó una orientación más concreta que especulativa, más científica que metafísica, de manera tender al objetivo principal de “presentar el fermento práctico, concreto, social, político e interpersonal de la fe”²⁴. Así nacieron teologías de la cultura, del mundo, del trabajo, de la paz, políticas o de la liberación.

Aunque la praxis se entiende en un sentido mayor como acción, no se puede desconocer que ella también implica una acción reflexiva. Se da por tanto un movimiento dialéctico entre teoría y praxis. En el caso concreto de la teología política, así como en teología de la liberación, la praxis acontece como el momento primero y la teoría – o la teología – está ubicada en el momento segundo. Pensar y recrear creativamente esta relación es una de las tareas principales de Metz y de su propuesta. Con ello se busca volver sobre el carácter y la identidad praxica del cristianismo, la cual se evidencia sobre todo en lo que él denomina la *praxis del seguimiento de Jesucristo*.

5. Relatos bíblicos sobre la praxis del seguimiento

En el apartado anterior se abordó el concepto de praxis tal y como es comprendido por Metz en su teología fundamental práctica. A partir de lo anterior, procedamos a revisar la relación de la praxis con la teología política y, en ella, a indagar en torno a los relatos bíblicos del seguimiento en los evangelios sinópticos.

La primera convicción de Metz es que “la idea bíblico-cristiana de Dios es una idea esencialmente práctica”²⁵. De esto se desprenden tres consecuencias fundamentales: en primer lugar, que la teología política se fundamenta en el *primado de la praxis* o en el paso de la ortodoxia a la ortopraxis; en segundo lugar, que la reflexión teológica debe ahondar en la comprensión de una revelación desde lo práctico y lo histórico. Junto con ello, se sientan las bases para comprender cómo el ser humano constituye un sujeto sociohistórico que está abierto al encuentro con otros, en una nueva historia de corte dinámico y liberador. Una tercera consecuencia del primado de la praxis en la teología de Metz es que el logos de la teología cristiana es uno de carácter práctico. Es decir, se expresa que “Dios no puede ser pensado sin que ese pensamiento afecte y lesione los intereses inmediatos del sujeto que trata de pensarlo. Pensar a Dios lleva consigo una revisión de las aspiraciones y los intereses inmediatos centrados en nosotros mismos”²⁶.

El fin que persigue la teología política de Metz es lograr la relevancia social del mensaje del cristianismo, a saber, que el hombre pueda lograr condiciones de humanidad en medio de las estructuras que limitan su desarrollo pleno. Y dichas condiciones conllevan el encuentro definitivo del hombre con Dios y de los hombres entre sí. A juicio de D. Pailin, el carácter antropológico de la teología permite que ella pueda responder a las necesidades humanas, porque “la gente busca contactar con algo que es

²⁴ J. MONDIN, *Teologías de la praxis*, Trotta, Madrid 1981, 5.

²⁵ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 78.

²⁶ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 66.

superior, a través de lo cual espera elevar la vida, realzar su valor y conquistar para ella un sentido más profundo y amplio²⁷.

El logro del objetivo de la teología cristiana, esto es, “la lucha general porque todos los hombres puedan ser sujetos”²⁸, se fundamenta bíblicamente en los relatos del seguimiento que aparecen sobre todo, para Metz, en los evangelios sinópticos. El tema del seguimiento es central en el cristianismo, ya que constituye el inicio de toda vida verdaderamente cristiana. Todo comienza con el llamado que Cristo realiza a vivir con él la intimidad del discípulo; intimidad que no es un aislacionismo, sino el inicio de nuevas relaciones comunitarias en la Iglesia.

El seguimiento posee la particularidad de vivirse como camino en el cual vamos reconociendo cómo en nuestra existencia personal y eclesial el Dios de Jesús se va revelando e invitándonos a seguirle. Es más, “comprender la teología como seguimiento significa mostrar que la biografía del creyente es la condición de posibilidad del conocimiento teológico”²⁹. Con lo anterior percibimos que el seguimiento aparece como una espiritualidad, como una mística y como una decisión radical de vida.

El seguimiento cristiano, junto con constituir una espiritualidad, representa también una praxis que está dominada por lo que Metz denomina “dialéctica cristológica”³⁰. Por dialéctica cristológica se entiende una relación entre teoría y praxis, por la cual los cristianos deben llegar a comprender que sólo siguiendo a Cristo pueden conocerle, confiar en Él y comprender que Él es quién los salva. La relación dialéctica y experiencial entre quien llama y quienes son llamados, constituye para Metz el problema central de la teología fundamental práctica, que se basa en la relación “entre teoría y praxis, entre comprensión de la fe y la praxis social”³¹. En otras palabras, para Metz el tópico del seguimiento de Jesucristo en los relatos neotestamentarios, lleva a comprender que el auténticamente cristiano debe impactar social y políticamente. Hay que buscar que el sujeto siga siendo sujeto, pero no de manera aislada sino compartiendo con otros sus experiencias de solidaridad y de esperanzas en la liberación que Jesucristo nos otorga como don gratuito.

De este “hacerse sujeto” que nace de la praxis del seguimiento, se desprenden otros dos conceptos fundamentales: la conversión y el éxodo. La conversión involucra un cambio de perspectiva y de mentalidad de manera de lograr la capacidad de entrar en nuestro interior para cambiar la dirección o el rumbo de los propios comportamientos y opciones vitales fundamentales, además de asumir una nueva relación con los otros. La invitación que Jesús realiza es a optar libremente por la propuesta del Reinado de Dios, invitación que lejos de ser pura especulación debe hacerse praxis, tanto personal como social.

Metz sostiene que los relatos de conversión “no son mero ropaje dramático de una teología pura preconcebida, sino que pertenecen al fenómeno básico mismo de esta

²⁷ D. PAILIN, *El carácter antropológico de la teología*, Sígueme, Salamanca 1995, 238.

²⁸ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 64.

²⁹ M. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 18.

³⁰ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 66.

³¹ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 67-68.

teología (del primado de la praxis)³². Convertirnos al reinado de Dios involucra una toma de postura ante la realidad social y política, postura que debe considerar que el todavía no de lo definitivo sólo tendrá cumplimiento en Dios, pero a la vez comprender que esta situación de reserva escatológica no debe mantenernos inoperantes en la búsqueda de la dignificación del sujeto. En otras palabras, lo escatológico de la conversión debe lograr en nosotros la constitución de un cristianismo práctico.

Por su parte, el tema del Éxodo, remite para Metz, a un retorno a las Sagradas Escrituras para evidenciar cómo el acontecimiento fundante de Israel comporta elementos propios de una comprensión de Dios fundada en la praxis a la vez que representa un momento decisivo en la eclesialidad de la fe. Pensar los relatos del Éxodo y de las salidas o desarraigos del Pueblo de Israel o de personajes específicos de las historias bíblicas, nos sitúa en una teología pensada y vivida como dinámica pascual, como paso y aventura, como encuentro y nuevos aprendizajes que se vienen a lograr desde la alteridad. En el Éxodo así como en los relatos de la Alianza, se abren experiencias de respuesta colectiva al Dios que se ha revelado al pueblo de Israel en su propia historia. Esta respuesta, no se reducirá a una persona individual, sino que será toda la comunidad la que la pronuncie.

La fe personal y eclesial en Dios no puede concebirse como un mero conjunto de proposiciones sobre lo divino, sino que deben evidenciarse en una ética, en una moral, en un determinado comportamiento comunitario. Es por ello que luego de la salida de Egipto, Dios establece el Decálogo como medida de actuación del Israel que experimentó la liberación. Con esto, finalmente evidenciamos que la teoría y la praxis, que lo pronunciado y lo actuado históricamente van de la mano en la constitución de Israel como pueblo.

La concepción práctica del Éxodo nos ubica en la perspectiva de una fe que supera el aislamiento y el egoísmo, la privatización y el individualismo, ya que la travesía de Israel y de la Iglesia constituyen momentos políticos, sociales, populares. La fe y su praxis son realidades sociales que unen a los creyentes con Dios y entre sí, más aún, la fe los configura como pueblo otorgándoles una identidad y una pertenencia.

En relación a esto, me permito recurrir a la pedagogía liberadora del brasileño Paulo Freire, quien establece la relación entre pascua y nuevo aprendizaje fundado en la praxis de liberación del hombre y de la mujer, con la cual se crea y recrea la auténtica humanización³³. El éxodo o la pascua, nos dice Freire,

“no es sólo verbalización conmemorativa, sino praxis, compromiso histórico. La pascua simplemente verbalizada es en realidad muerte sin re-

³² J.B. METZ, *La fe en la historia*, 66.

³³ ¿Por qué recurrir a la pedagogía latinoamericana de Paulo Freire en una investigación sobre la teología política de Metz? Es necesario recordar los viajes que Metz realizó a Latinoamérica en la década de los 80, viajes en los cuales tuvo encuentros con los teólogos de la liberación. La pedagogía de Freire comparte muchos postulados de la teología de la liberación, especialmente las categorías de opresión, humanización, aprendizaje junto al pueblo, transformación desde la praxis o el lugar de las comunidades cristianas en la transformación del mundo. No sabemos a ciencia cierta si Metz y Freire tuvieron oportunidad de dialogar y compartir ideas, pero si sabemos que Metz conoció la propuesta pedagógica del brasileño, lo cual lo evidenciamos en su artículo *Cuando cambian los protegidos* presente en la obra *Más allá de la religión burguesa* (1982) en el cual anota en la selección bibliográfica la obra programática de Freire *La pedagogía del oprimido*. Se podría establecer una nueva e interesante línea de investigación que continúe indagando en la relación Freire-Metz.

surrección. Tan sólo en la autenticidad de la praxis histórica la pascua es morir para vivir (...) sólo la puedo emprender (la pascua) unido a ellos (a los demás), para que, liberándonos, podamos nacer de nuevo juntos como hombres y mujeres”³⁴.

Así, volvemos a evidenciar que una auténtica praxis cristiana significa un camino hecho junto a otros, viviendo sus dolores, esperanzas y alegrías cotidianas, escuchando sus relatos y posibilitando la vivencia creativa de la eclesialidad de la fe.

6. La responsabilidad de la Iglesia en la historia y en la sociedad

La vivencia de la praxis, manifestada a su vez en la experiencia del seguimiento, de la mística y de la espiritualidad política, representadas para Metz tanto en las comunidades eclesiales de base y en las órdenes religiosas, debe mover a la Iglesia a responsabilizarse de cara al devenir de la historia y de la sociedad. En otras palabras, la Iglesia debe volver a mirar al mundo y a la historia como el lugar propio de su acción evangelizadora, teológica, política y social.

En primer lugar, recordar cuál es la comprensión de Iglesia que está en la conciencia teológica de Metz. Él habla de la Iglesia como una institución crítica en medio de la historia, institución que para entenderse como tal debe evidenciar que lleva en sí “un recuerdo de libertad subversiva, del que da testimonio público y cuya tradición asegura en el seno de los sistemas de nuestra sociedad emancipatoria”³⁵. El tema del testimonio o del testigo es interesante de comprender. El que da testimonio, en clave teológica, lo hace porque evidenció que en los acontecimientos de la historia y del mundo se ha manifestado la presencia de Dios.

Este testimonio se articula en la memoria subversiva de la *passio, mortis et resurrectionis* de Jesús. Por ello, la Iglesia se presenta como el foro en el que se pronuncia dicha memoria que viene a liberar a los sujetos, memoria que se presenta como símbolos y dogmas de fe, los cuales son vistos por Metz como “las fórmulas en que esta memoria subversiva encuentra su articulación pública”³⁶. Con esto, la Iglesia se muestra al mundo como institución de la libertad. La Iglesia que se ubica y realiza su praxis en el mundo, visto como realidad social de procesos históricos o del devenir humano, y que se evidencia como la institución que posibilita la conciencia crítica fundada en la fe en Jesús, se siente responsable de ese mundo.

Omar Ruz³⁷ identifica tres formas por medio de las cuales Metz presenta la responsabilidad de la comunidad creyente. Estas son: en primer lugar, proteger al hombre individual utilizado como mercancía y material para la edificación de la sociedad tecnificada, en segundo lugar, el deber de la Iglesia de acentuar ante los sistemas políticos

³⁴ P. FREIRE, “Educación, liberación e iglesia”, en AA.VV, *Teología negra, teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1974, 13-48, 16-17.

³⁵ J.B. METZ, “Presencia de la Iglesia en la sociedad”: *Concilium* n° Extra (1970) 247-258, 249.

³⁶ J.B. METZ, “Presencia de la Iglesia en la sociedad”, 250.

³⁷ M. OMAR RUZ, *Nueva teología política*, 83-84.

particulares que la historia se encuentra bajo la reserva escatológica de Dios. Con esto se acentúa el que la Iglesia no opta por un sistema político o ideológico específico, sino que busca las consecuencias sociales y políticas de la acción de Dios sobre el mundo y la historia. En tercer lugar, potenciar el tema del amor cristiano visto como poder revolucionario, como praxis y como fuerza de la crítica social³⁸. Estas tres tareas buscan que la Iglesia procure una renovada autocomprensión y un nuevo comportamiento ante la sociedad y la historia.

Otra de las formas en la que Metz reflexiona sobre la responsabilidad de la comunidad cristiana ante la sociedad y el futuro es la conciencia de la mundanidad de la propia Iglesia. Esta mundanidad de la Iglesia se evidencia como un proceso dialéctico entre la comunidad creyente y la historia, en donde la primera le aporta a la segunda la esperanza fundada en el Evangelio de Jesús y la segunda, las mediaciones por medio de las cuales proclamar la memoria crítica y liberadora. Con esto, evidenciamos “una auténtica colaboración de ese mundo con el cristianismo y su mensaje”³⁹. Así Metz asume toda la renovación que el Vaticano II y *Gaudium et Spes* nos ofrecen al momento de querer dialogar con las realidades históricas, viéndolas como legítimas y como posibilidad de escucha del paso de Dios por el mundo.

El tema de la mundanidad de la Iglesia o de la relación Iglesia – mundo, constituye un tema fundamental para la teología. Juan Noemi reconoce en el padre de la Nueva Teología Política el propósito teológico de repensar el tema teológico del mundo como constitutivo de la reflexión cristiana sobre Dios. Noemi comenta que la teología del mundo aparece “como una alternativa hermenéutica a la imperante hasta entonces y que venía desde el Concilio de Trento en los tratados neoescolásticos *De Deo Creante*”⁴⁰. Aquí es necesario recordar cómo Metz critica el paradigma neoescolástico, viéndolo como una forma de asegurar una cristiandad con un mero objetivo apologético. La hermenéutica que funda la Nueva Teología Política favorece el reconocimiento de lo histórico, del mundo y de lo político como espacios desde los cuales se hace teología porque en ellos Dios se ha revelado.

Ahora bien ¿cuáles son las premisas de Metz para abordar el concepto de mundo? ¿Cómo la mundanidad e incluso la secularidad de la cultura actual se pueden entender como espacios de posibilidad para hacer teología? En su obra *Teología del Mundo* (1968), Metz sostiene que el mundo ha de ser entendido como historia, en donde el primero es el marco en el cual se construye la historia como “el acontecimiento mismo del mundo”⁴¹. Con esto, Metz expone la estructura formal de mundo, en donde éste significa fundamentalmente historia.

Acontece así una contraposición a la interpretación griega del mundo, el cual era visto como algo acabado y preestablecido. Pero para la tradición judeocristiana el

³⁸ Es interesante poner en diálogo la comprensión del amor cristiano de Metz y de Gustavo Gutiérrez. El primero lo califica como poder revolucionario y praxis. El segundo, en *Teología de la liberación* lo presenta como el núcleo de la praxis histórica propia del cristianismo, lo cual se logra con el fecundo redescubrimiento de la caridad como centro de la vida cristiana.

³⁹ J.B METZ, “La responsabilidad de la comunidad cristiana ante la planificación del futuro”, en J.B METZ, *La nueva comunidad*, Sígueme, Salamanca 1970, 265-280, 268.

⁴⁰ J. NOEMI, *El mundo, creación y promesa de Dios*, San Pablo, Santiago de Chile, 1996, 11.

⁴¹ J.B METZ, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1971, 18.

mundo es algo que está en construcción, ya que “mundo es visto siempre en un horizonte de promesa (...) es un mundo que surgiendo históricamente a base de la promesa celestial de Dios”⁴². Esta es la base para la escatología política de la teología de Johann Baptist Metz.

¿Qué es en definitiva el “mundo” para Metz? Recogiendo la tradición teológica de los datos neotestamentarios, el autor reconoce una doble interpretación del mundo: una positiva, que lo ve como toda la realidad de la creación, que es buena porque ha sido creada por Dios mediante el Logos (Cf. Jn 1,1-3), como un acto de Revelación en sí mismo y de salvación. De esto se desprende el axioma teológico de que el Dios que está creando estará también consumando lo creado. Por otro lado, se presenta una interpretación más bien negativa, que ve al mundo como la suma de los poderes que son hostiles a Dios.

Frente a esta ambivalencia de interpretaciones, lo que se propone Metz es construir una teología que sea síntesis de ambas miradas. La síntesis metziana está formulada desde las siguientes claves: el mundo es destinatario de una promesa divina, la cual está garantizada por el Misterio Pascual de Jesucristo. Por otra parte, se espera el mundo nuevo.

El que el mundo posea una interpretación fundada en las claves de promesa y de salvación, permite reconocer que en él está presente la historia de salvación con la cual se ha desposado la historia del mundo. Este desposorio nos permite comprender que Dios continúa revelándose en nuestra historia personal, eclesial y social. Dios no es ajeno a nuestro devenir histórico; es más: Él ha asumido el mundo y la historia en la Encarnación de Jesucristo, la cual manifiesta la positividad de estos espacios de realización humana y de Revelación divina. El lugar que Metz le otorga a la Encarnación es central. Para él, Dios es el “Emmanuel, el Dios de la hora histórica. Dios no está ya meramente sobre la historia, sino que él mismo está *en la historia*, estando también incesantemente *ante ella*, como su libre futuro, como un futuro del que no se puede disponer”⁴³.

La teología de la historia tiene así su correlato cristológico, al que se le une lo antropológico, el cual nos dice que el mundo es el mundo del hombre no sólo el de las cosas. De esto se evidencia una comprensión antropocéntrica del mundo, la cual “estriba en que el mundo se hace patente como magnitud originalmente histórica por medio de la libre e ineducible actuación e Dios en él”⁴⁴. Así, el mundo gracias a la actuación de Dios en él toma una connotación nueva y radical, que se manifiesta plenamente en la Encarnación.

La dimensión antropocéntrica de la comprensión del mundo expresa, finalmente, que el hombre es constructor de la historia y de posibilidades de un futuro más humanizado para sí mismo y para los otros. Esta praxis transformadora debe estar movida por la esperanza – por la reserva escatológica, en términos de Metz – como un factor activo en la construcción del mundo. Gracias al concepto de reserva escatológica se puede “distinguir y diferenciar el futuro escatológico prometido por Dios de una situación histórica determinada. Esta diferenciación tiene para Metz una función liberadora y crítica”⁴⁵.

⁴² J. NOEMI, *El mundo, creación y promesa de Dios*, 13.

⁴³ J.B. METZ, *Teología del mundo*, 25.

⁴⁴ J.B. METZ, *Teología del mundo*. 26.

⁴⁵ J. NOEMI, *El mundo, creación y promesa de Dios*, 243.

Así, se vuelve a evidenciar cómo la praxis y lo escatológico, entendido no como un desatenderse de las problemáticas sociales y políticas, constituyen un desafío y un primado para la teología política⁴⁶. Es por ello que Metz sostiene que la esperanza es la referencia cristiana de cara al futuro viviéndola en medio del mundo, “puesto que ella tiene que responder del único futuro prometido (que es también futuro del mundo) y hacerse responsable de él”⁴⁷. La Iglesia, en definitiva, comparte los sufrimientos, las alegrías, las esperanzas de mejores condiciones de vida, porque estas realidades de los hombres son también las de los hijos de Dios y de la misma Iglesia que se siente responsable ante la persona humana.

Esta responsabilidad de los creyentes en la construcción de un mundo humanizado debe enfrentarse a una comprensión del mundo de corte subjetivista que habla sólo de “mi mundo”, de lo “mío” y de la “intimidad personal”, perdiendo la referencia intersubjetiva que viene a fundar la misma experiencia de la eclesialidad de la fe en el Dios Emmanuel. Con esta subjetivación, reconoce Metz, “se fomentó por un lado la desmundanización o desecularización de la existencia creyente, y por otro lado la cosificación de la realidad del mundo”⁴⁸.

Quitar de la experiencia creyente el necesario componente mundano e histórico, terminará produciendo un discurso teológico que puede ser muy rico en palabras o un discurso que exprese conceptos muy elevados sobre Dios y el mundo, pero será en definitiva un discurso que vendrá a carecer del “sonido del rigor y del colorido de lo real”⁴⁹. Serán, en definitiva, una teología, una fe y una eclesialidad de la experiencia cristiana que terminarán traicionando la presencia activa de Dios en el mundo y en la historia.

Para superar el discurso intimista de “mi mundo”, es necesario, para Metz, hacer experiencia de mundo y de historia desde el

“horizonte del co-ser interhumano, del ser conjuntamente entre los hombres. Y esto, no sólo en el sentido privado de la relación yo-tú, sino *en el sentido político de la convivencia social (...)* Por tanto el creyente no sólo actúa dentro del mundo, sino que lo transforma dentro del horizonte de esa promesa divina, que se le ha comunicado y está presente en él como individuo, sí, *pero únicamente dentro de la solidaridad del pacto*”⁵⁰,

⁴⁶ A propósito de esto, Juan Noemi reconoce que luego del Concilio Vaticano II la escatología comienza una reflexión novedosa en cuanto a la relación de sí misma con el quehacer político. Así sostiene: “... actualmente surge una pregunta decisiva también para la escatología, a saber, la de una concepción cristiana del quehacer político. A la parsimonia que se le exige a la escatología para referirse al más allá y no desvirtuarse en lucubraciones curiosas e hipotéticas de ultratumba, es correlativa una exigencia de perspicacia y lucidez en la incidencia inmanente de su discurso (...) Lo positivamente requerido es más bien una articulación crítica del quehacer político. Ello constituye un desafío central a la escatología del post-Concilio”: J. NOEMI, “El enfoque escatológico del Concilio Vaticano II”: *Teología y Vida* XXIX (1988) 50-59, 59. Será justamente Metz, desde la tradición católica, y Jürgen Moltmann por la tradición protestante, quienes sistematizarán la relación teología política y escatología.

⁴⁷ J.B. METZ, “La responsabilidad de la comunidad cristiana”, 274-275.

⁴⁸ J.B. METZ, *Teología del mundo*, 71.

⁴⁹ J.B. METZ, *Teología del mundo*, 12.

⁵⁰ J.B. METZ, *Teología del mundo*, 71-72. Las cursivas son originales.

solidaridad que es la base de una sana vivencia de la eclesialidad de la fe. Soy constituido por los otros y junto con los otros y junto a Dios construyo y transformo la historia y el mundo.

Si se busca un concepto que identifique a la teología política, y a otras que poseen similares postulados, el escogido ha de ser el de praxis. Este concepto griego se entiende como actuación y transformación del mundo y del hombre. Tanto la filosofía, la teología así como otras disciplinas del saber, han asumido este concepto en estas líneas anteriormente presentadas. La teología política de Metz ocupa el concepto de praxis relacionándolo con el seguimiento y la mística. El seguimiento, y los conceptos de conversión y éxodo, fundamentan una teología y una cristología dinámica, en las que la ortopraxis tiene un primado sobre la ortodoxia.

Seguimiento, éxodo y conversión, constituyen las formas concretas por medio de las cuales el hombre logra hacerse sujeto de su propia historia ante Dios y ante los demás. Por su parte, el tema de la mística y de la espiritualidad política, tienen su concreción en las experiencias de las comunidades eclesiales de base y de las Órdenes Religiosas, en las cuales evidenciamos cómo la eclesialidad de la fe se transforma en compromiso efectivo por la liberación del hombre de aquellas estructuras de poder que lo atan y deshumanizan.

7. Recapitulación

La teología política de Metz se articula programáticamente en la obra *La fe en la historia y la sociedad* de finales de 1977. En esta obra, Metz presenta el concepto, los temas y las categorías que constituyen el proyecto de la teología política. El propósito de Metz es configurar una teología fundamental práctica en el que se evidencie el primado de la praxis.

Uno de los temas que aborda Metz es la relación de la Iglesia y el pueblo, bajo dos imágenes: Iglesia para el pueblo e Iglesia del pueblo. Nuestro autor considera que entre la Iglesia y el pueblo, entendido no sólo como el conjunto de los fieles sino como la totalidad de los grupos humanos, se ha provocado un cisma, una ruptura. Dicha situación ocurre como consecuencia del alejamiento real que la comunidad creyente, especialmente los pastores y los teólogos tuvieron respecto a las luchas cotidianas de la gente común. Se ha construido, a juicio de Metz, una teología más libresca que experiencial, conflictiva y atenta a las necesidades del pueblo. Lo anterior constituye el centro de la llamada Iglesia para el pueblo. El ideal eclesiológico de Metz es lograr que la Iglesia sea verdaderamente una Iglesia del pueblo, una comunidad que, atenta a los acontecimientos sociales y políticos, pueda vivir la eclesialidad de su fe rescatando la mística, la espiritualidad, las esperanzas, tristezas y angustias del pueblo.

La Iglesia está compuesta, para Metz, por sujetos. El tema del sujeto en la teología política es central, y habla de una persona individual que establece relaciones con los otros, en relaciones que fundamentan una ética del reconocimiento, de la compasión y de la alteridad. La lucha por “ser sujetos ante Dios”, que identifica a la teología política, busca que el sujeto se sienta solidario con los demás de manera que la fe sea desprivatizada, es decir, que la eclesialidad y la comunión de la creencia constituya una promoción

y un compromiso real con los otros, especialmente con aquellos que sufren situaciones de deshumanización y que son vistos como materiales de producción.

El sujeto solidario que desprivatiza su fe, que quiere encontrarse con otros, que construye una mística y una espiritualidad política y que ve en su comunidad creyente una Iglesia del pueblo, se siente solidario y responsable de la sociedad y de la historia. La responsabilidad cristiana se construye con respecto al futuro desde el movimiento práctico de la esperanza y de la fe, vistas no cómo elementos de adormecimiento social o político, sino que como instancias evangélicas por medio de las cuales la Iglesia proclama la memoria peligrosa de Jesús. La Iglesia, entendida por Metz como una posibilidad de la institucionalización de la crítica social, ha de ubicarse en el mundo, visto como el espacio específico de la acción eclesial, y desde él lograr que el hombre y la mujer experimenten la libertad de la que la Iglesia es testigo y anunciadora.

La teología de la historia y la teología del mundo de Metz toman un cariz político que nos lleva a reconocer que el mundo, visto como promesa, y la historia, interpretada como acontecimiento que ocurre en el mundo, son construidos por el hombre, pero no por el sujeto aislado, sino por la comunidad de sujetos que viven la solidaridad del pacto y la escatología de corte colectiva. Sólo así la eclesialidad de la fe tendrá sentido en cuanto vivencia comunitaria de la fe en el Dios Emmanuel, del Dios que amó la historia y el mundo y que por este amor envió a su Hijo a vivir nuestra historia haciendo de ella historia de salvación (Cf. Jn 3,16).

EL CONCEPTO DE TRADICIÓN EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Jorge Costadoat sj

Sumario: Esta investigación se aboca al estudio del concepto de tradición en la Teología de la liberación. En una primera parte, se da cuenta de lo “característico” de la idea de tradición en los pocos autores que han escrito sobre ella. En la segunda parte el estudio se centra en lo que emerge como lo más “novedoso” a este propósito, a saber, la tradición como criterio de discernimiento del habla de Dios en la historia. A este efecto, se indaga en el pensamiento de Juan Luis Segundo.

Summary: This research is devoted to the study of the concept of tradition in Liberation Theology. In the first part, it realizes the “characteristic” of the idea of tradition in the few authors who have written about it. In the second part, the study focuses on what emerges as the most “novel” in this regard, namely, tradition as a criterion of discernment of God's speech in history. To this effect, it is exposed in the thought of Juan Luis Segundo.

Palabras clave: Inculturación, revelación, “lugar teológico”, palabra de Dios, “signos de los tiempos”

Key words: Inculturation, revelation, “theological place”, word of God, “signs of the times”

Fecha de recepción: 1 septiembre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 15 diciembre de 2017

La tradición es un tema poco estudiado por los teólogos latinoamericanos. Los trabajos que lo abordan *in recto* no pretenden ofrecer un concepto completo. En este artículo se procede a su estudio en el marco de una investigación más amplia realizada en el último tiempo. Esta fue titulada “Los acontecimientos históricos como lugar teológico. Un aporte a la renovación metodológica de la teología”, en la investigación Fondecyt que la motivó¹.

La Teología de la liberación se reconoce deudora de la teología de los “signos de los tiempos” que sirvió para estructurar la redacción de *Gaudium et spes*. Esta a su vez, tuvo a la base el método inductivo del “ver, juzgar y actuar” de la Acción Católica². El estudio mencionado se abocó al concepto de revelación de la Teología de la

¹ Fondecyt Chile (1150128), realizado entre 2015-2017, junto con EDUARDO SILVA y CARLOS SCHICKENDANTZ (investigador principal).

² Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”. En V.R. AZCUY & C. SCHICKENDANTZ & E. SILVA (Eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Editorial Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2013, 53-87.

liberación, pues en su caso es posible constatar una novedad importante. Los teólogos de la liberación suelen sostener que la historia, la opción por los pobres o los pobres mismos constituyen un “lugar teológico”. Entre ellos, sin embargo, se da un uso dispar de los términos y de los conceptos. No todos admiten una suerte de nueva revelación, además de la contenida en la Escritura. Algunos apuntan en esta dirección, pero cuando procuran explicarse no van más allá de hablar de la historia como mero “lugar hermenéutico”. Independientemente del modo de expresarse, lo más interesante dice relación con recuperar la independencia de una palabra de Dios que, aun habiéndose expresado y conservado completamente en la Escritura, aún tiene la fuerza para apelar a los contemporáneos con el mismo vigor con que lo hizo en el pasado y podrá hacerlo también en el futuro. “Hoy” habla Dios, podría afirmar algún teólogo latinoamericano, “desde” la Escritura y también “en” el mundo de los pobres de la actualidad. En este “lugar hermenéutico” sería posible discernir el habla del Señor de la historia, como si este contexto pudiera también fungir de “lugar teológico propio” (Melchor Cano). Esto así, aún faltaría explicar cómo empalman estos dos modos heterogéneos de habla de Dios³.

Pues bien, el trabajo que aquí se desarrolla ha tenido por objeto desentrañar el concepto de tradición de la Teología de la liberación en estas coordenadas. En este artículo se estudian los autores que dan importancia al contexto latinoamericano. He dejado fuera a algunos teólogos latinoamericanos que no hacen referencia explícita a este contexto.

Esta investigación tiene dos secciones correspondientes a una división temática útil, aunque pueda ser algo forzada. En la primera me concentro en lo que considero “característico” de la Teología de la liberación acerca de la tradición en relación a otras teologías contextuales con las cuales puede compartir lo fundamental. La segunda sección está dedicada a lo más “novedoso” de su idea de tradición, concentrándome en un artículo de Juan Luis Segundo que me parece muy ilustrativo.

1. Lo característico del concepto de tradición en la Teología de la liberación

En cuanto deudora de la hermenéutica del siglo XX, la Teología de la liberación puede compartir con las teologías contextuales muchos rasgos. En su caso, los siguientes énfasis son *característicos* suyos.

1.1 La tradición en la clave de la hermenéutica del siglo XX

El concepto de tradición de la Teología de la liberación incorpora el giro hermenéutico de la teología del siglo XX⁴. No es novedad en la historia de la teología que la tradición constituya la dimensión hermenéutica de la revelación. Ha habido en

³ Cf., CLAUDE GEFFRÉ, “Théologie de l’incarnation et théologie des signes des temps chez le père Chenu”, en J. DORÉ & J. FANTINO, Institut catholique de Paris & Centre d’études du Saulchoir (Ed), *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité*, Centre d’études du Saulchoir, Cerf, Paris 1997, 131-153.

⁴ Cf. PEDRO RUBENS, “O método teológico no contexto da ambigüidade religiosa atual”: *Perspectiva Teológica* 38 (2006) 11-34, 30.

historia de la Iglesia las hermenéuticas de los Padres, de la Edad Media, de la Reforma protestante, de la Contrarreforma católica⁵, etc, las cuales, a su vez, fueron precedidas por las interpretaciones plurales del acontecimiento de Cristo del Nuevo Testamento. La Teología de la liberación, por su parte, enriquece esta historia hermenéutica con su conciencia de la importancia del contexto, en particular del lugar actual de los pobres en la historia, al momento valorar la tradición. Este contexto latinoamericano constituye el lugar “desde” el cual se lee el Evangelio; y, a la vez, es “dónde” Dios continúa manifestándose, para cuyo discernimiento se requiere de la Escritura y de la tradición de la Iglesia. Sostiene Alberto Parra: “El método de la teología es hermenéutico en cuanto interpretativo del gran texto de la realidad histórica en la que acontece la mostración amorosa de Dios”⁶.

En el caso de la Teología de la liberación su determinación de ubicarse en el mundo de los pobres le hace valorar la tradición de un modo “interesado”. Puesto que releva como condición de comprensión del Evangelio la solidaridad con los pobres víctimas de opresiones sociales, esta teología descarta la neutralidad metodológica y, de paso, pone en tela de juicio la pretensión de independencia de cualquier método. Si la Escritura y la tradición han debido responder a las vicisitudes históricas que las hicieron necesarias, la Teología de la liberación subraya la importancia del compromiso creyente al momento de establecer la circularidad hermenéutica entre “texto” y “contexto”⁷. Los teólogos de la liberación declaran abiertamente, a veces de un modo provocador⁸, su interés por la liberación de los pobres; lo hacen incluso en contra de teologías que, por su parte, aspiran a una neutralidad científica.

El reconocimiento explícito del “lugar hermenéutico” desde el cual la Teología de la liberación declara su interés por la liberación de los pobres, tuvo en América Latina el antecedente del discernimiento de los “signos de los tiempos” de Medellín que, tras los pasos de *Gaudium et spes*, supuso la posibilidad de captar la presencia de Dios en los acontecimientos históricos. En ese entonces el recurso a la fe de la Iglesia y a las ciencias sociales permitieron realizar el discernimiento a resultados del cual la Iglesia del continente decidió actuar en contra de la “violencia institucionalizada” de la pobreza⁹. El método teológico del “ver, juzgar y actuar” utilizado por *Gaudium et spes* ofreció a los obispos congregados la posibilidad de analizar la realidad con el auxilio de las ciencias sociales, con la mirada de la fe y el magisterio de la Iglesia al cual se le hacía jugar la función de criterio teológico¹⁰. Solo por esta vía la hermenéutica “interesada” de la Teología de la

⁵ Cf. YVES CONGAR, *La tradición y las tradiciones*, Tomo I, Ediciones Dinor, San Sebastián 1964.

⁶ ALBERTO PARRA, *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2003, 283.

⁷ Cf. A. PARRA, *ibid.* 162, 254.

⁸ J. SOBRINO sostiene esta idea con suma claridad: “Todo pensamiento está ubicado en algún lugar y surge de algún interés; tiene una perspectiva, un desde dónde y un hacia dónde, un para qué y un para quién. Pues bien, el desde dónde de este libro es una perspectiva parcial, concreta e interesada: las víctimas de este mundo. Todo ello viene exigido por la revelación de Dios y también por la realidad del mundo actual, aunque esto se decide siempre dentro de un círculo hermenéutico”, en *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 14-15. El destacado es mío.

⁹ Medellín, La Paz 16.

¹⁰ Sobre el método del “ver, juzgar y actuar”, ver: CLODOVIS BOFF, “Epistemología y método de la Teología

liberación que se originó en Medellín no ha sido una hermenéutica arbitraria e ideológica. Los teólogos de la liberación encontraron en las fuentes del cristianismo una praxis de amor y defensa del pobre que respaldaba la “opción por los pobres” que la Iglesia del post-concilio asumió en el continente latinoamericano.

Esto no obstante, no se halla suficientemente desarrollada en la Teología de la liberación la respuesta a la pregunta por la función que cumple la tradición en un método inductivo como el del “ver, juzgar y actuar”. Una eventual respuesta supondría clarificar la naturaleza de la presencia de Dios en los acontecimientos históricos actuales, pues no hay acuerdo en la materia y, a veces, ni siquiera conciencia del problema. Llama poderosamente la atención, a este respecto, que Clodovis Boff, el autor del artículo sobre la epistemología y el método de la Teología de la liberación en la obra emblemática *Mysterium liberationis*¹¹ haya terminado abjurando de ella y en disputa abierta con los demás autores¹². Boff deploró la identificación crasa de Dios con los pobres y la utilización política de su causa. Pero, a este efecto, repudió la práctica común de sus colegas teólogos de ver en los acontecimientos históricos, y particularmente en los pobres, un “lugar teológico” a modo de fuente de conocimiento teológico.

Más allá de esta polémica, se ha podido constatar que en la Teología de la liberación no hay claridad sobre el punto, sea porque no todos admiten una suerte de “revelación” de Dios en el presente, sea porque los autores suelen usar la expresión “lugar teológico” no para referirse al *locus theologicus proprius* de Melchor Cano, sino al mero “lugar hermenéutico”¹³. Para ejemplificar esta diferencia puede decirse que no es lo mismo sostener que “desde los pobres” se comprenden mejor las fuentes de la revelación, que creer que Dios continúa hablando “por” sus bocas y “en ellos” mismos¹⁴. Desde el punto de vista de la historia de la teología, aceptar esto último constituye una novedad mayor y, evidentemente, una exigencia de revisión del concepto de tradición¹⁵.

de la liberación”, en I. ELLACURÍA & J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis, o.c.*, 79-111; C. SCHICKENDANTZ, “¿Una transformación metodológica inadvertida? La novedad introducida por *Gaudium et spes* en los escritos de Joseph Ratzinger”: *Teología y Vida* 57 (2016) 9-37; JUAN CARLOS SCANNONE, “La recepción del método de ‘Gaudium et spes’ en América Latina”, en JUAN CARLOS MACCARONE ET AL., *La Constitución Gaudium et spes. A los treinta años de su promulgación*, San Pablo, Buenos Aires, 1995, 19-49, 25; AGENOR BRIGHENTI, “Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana”: 78 *Medellín* (1994) 207-254; A. BRIGHENTI, “Método ver-julgar-agir”, en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, Paulinas, São Paulo 2015, 608-615; CARLOS MESTERS, “Leitura popular da Bíblia”, en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, Paulinas, São Paulo 2015, 534; V.R. AZCUY, & D. GARCÍA & C. SCHICKENDANTZ C. (eds.), “Introducción”, a *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2017, 11, 36.

¹¹ Cf. IGNACIO ELLACURÍA & JON SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis*, Tomo I, Trotta, Madrid 1990.

¹² El momento álgido de la disputa entre los hermanos Leonardo y Clodovis Boff tuvo lugar cuando este último rechazó el postulado de la Teología de la liberación de hallar a Dios en los pobres. El pobre, para Clodovis, es Cristo (cf. J. COSTADOAT, “¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como ‘lugar teológico’ en la Teología de la liberación”, en V.R. AZCUY & D. GARCÍA & C. SCHICKENDANTZ (eds.), *art. cit.*, 105-132, 117-119).

¹³ Melchor Cano distinguía entre lugar teológicos propios (fuentes de revelación) de lugares teológicos ajenos (que contribuyen a comprender mejor lo revelado). Bien puede decirse que el contexto como lugar teológico ajeno o lugar hermenéutico constituye el “desde” contextual que hace posible leer las Escrituras y comprender lo revelado.

¹⁴ Cf. J. COSTADOAT, “Los pobres como *lugar teológico*. Dificultades con su conceptualización”, será publicado en la revista *Estudios eclesiológicos*.

¹⁵ J. COSTADOAT, “¿Hacia un nuevo concepto de revelación?”, *art. cit.*, 105-132; “Dios habla hoy. En busca de un nuevo modo de entender la revelación”, será publicado en la revista *Franciscanum*.

1.2 La Iglesia como sujeto actual de la experiencia de Cristo de los apóstoles

La tradición no es un elenco de verdades que han de ser memorizadas y repetidas. La tradición es, en cuanto “depósito”, algo muchísimo más rico. Su sujeto es la Iglesia, el magisterio y todos los bautizados a lo largo de generaciones. La Teología de la liberación es deudora de la renovación de la teología en este punto¹⁶ y, en particular, de *Dei Verbum*. Lo expresa Parra en estos términos: “es la Iglesia misma la que escribe la Escritura y..., por eso, ella es la primera intérprete de textos que en su originalidad y frescura son eclesiales”. Continúa: “acercarse al testimonio de la Escritura es acercarse al testimonio de la Iglesia que hizo la Escritura”. La tradición es el “sustrato vivo de la Escritura” “que la Iglesia recibió (*traditum*) para ser entregado y que ella consignó en el texto normante de la revelación y de la fe”¹⁷.

La Iglesia no transmite “verdades”, sino la experiencia de Cristo que tuvo la generación apostólica y los testimonios cristianos que la comunicaron, y de la que ella misma, en cuanto sujeto histórico, continúa viviendo. J. Herrera Aceves describe, con mayor amplitud y detalle que los demás teólogos de la liberación, lo que entiende por tradición:

“... la Iglesia primitiva, formada por los apóstoles, transmite a las Iglesias particulares que se van formando sucesivamente todas las instituciones evangélicas que constituyen la Iglesia misma. De esta forma la Iglesia en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite “todo lo que la Iglesia es, todo lo que cree” (*Dei Verbum* 7 y 8). No hay que reducir la tradición divina al sector puramente doctrinal, puesto que abarca toda la experiencia eclesial recibida de Cristo y de los apóstoles, todas las instituciones evangélicas: la fe, el culto, el espíritu de oración, los criterios evangélicos del obrar humano, los valores cristianos y el amor como el primordial valor de la vida, los criterios de acción y de juicio sobre las cosas de este mundo y del hombre, las líneas de la espiritualidad cristiana siguiendo a Cristo, el único modelo, la disciplina fraternal de la comunidad, los medios de santificación, los servicios o ministerios jerárquicos en la Iglesia, los carismas del Espíritu, la presencia continua de Cristo resucitado en su Iglesia, la esperanza escatológica, etc. Todo esto, asumido en la experiencia eclesial, es la tradición divina que la Iglesia recibe y transmite”¹⁸.

¹⁶ Cf. Según PEDRO TRIGO, “la tradición no es un sistema de verdades” (cf P. TRIGO, “El método teológico”, en AAVV, *XXX años de itinerancia*, Caracas 2010, 135-230, 223); cf. S. CASTRO PALLARES, “La tradición en su sentido dinámico”: *Christus*, 45 (533) (1980) 39-42, 39; LEONARDO BOFF, “¿Qué es hacer teología desde América Latina?”, en E. RUIZ MALDONADO (ed.), *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México, 129-154, 147-149; A. LIGORIO SOARES, “Tradição”, *Dicionário do Concílio Vaticano II*, Paulinas, São Paulo 2015, 978-985, 981; S. ZAÑARTU, “Revelación, tradición e inculturación: pautas para un ensayo”: *Teología y vida*, Vol. 44, 4 (2003) 489-502, 491; L. RAMOS, “Concepto de tradición”: *Christus* 45 (533) (1980) 32-36, 32.

¹⁷ A. PARRA, *o.c.*, 230; cf. S. CASTRO, *art. cit.*, 40.

¹⁸ JESÚS HERRERA ACEVES, “La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial”, en E. DUSSEL ET AL, *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*, Presentación e introducciones de E. RUIZ MALDONADO, Encuentro Latinoamericano de Teología, México D.F. 1975, 341-352, 350-351.

En esta cita es de ver la riqueza del concepto de tradición de Herrera. En lo que respecta al contenido, considera que la Iglesia misma es constituida por las “instituciones evangélicas”: la doctrina, la vida y el culto en los cuales –según Dei Verbum– se resume lo que ella “es” y lo que ella “cree”. El contenido no es “puramente doctrinal”, pues abarca una “experiencia eclesial” secular que se nutre de los elementos más diversos (espirituales, morales, sacramentales, canónicos, estructurales, ministeriales), incluida la “presencia continua de Cristo resucitado” y la “esperanza escatológica”. La tradición es todo esto en cuanto “recibido”, pero recibido mediante una “experiencia eclesial” actual. Todo aquello, sostiene Herrera, “asumido en la experiencia eclesial, es la tradición divina que la Iglesia recibe y transmite”. En este sentido, puede decirse que la Iglesia coincide en cierto modo con la tradición. La Iglesia es objeto de tradición en cuanto ella es radicalmente sujeto de la misma. En su experiencia actual se hace presente una experiencia milenaria y, en cuanto esto es así, la misma Iglesia puede transmitir a Cristo como quien continúa sustentando nuevas experiencias suyas.

En el caso de Herrera esta idea amplia de la tradición debe ser puesta en relación con el concepto que él tiene de la historia como “lugar teológico”. En el mismo artículo citado, el autor entiende que la revelación en “sentido pleno” –la revelación contenida en las fuentes fundamentales del cristianismo– pervive en la revelación en “sentido derivado”; esto es, la primera no existe sino en la Iglesia viva que transmite a lo largo de la historia lo que ha recibido del acontecimiento de Cristo.

Herrera profundiza su planteamiento como no lo hacen los otros teólogos latinoamericanos, exigiendo ejecutar aún dos movimientos hermenéuticos opuestos: uno, consistente en entender la historia actual *a la luz de la palabra*¹⁹; otro, en comprender la palabra *a la luz del presente*²⁰. Este presente histórico, todavía más, también debiera ser conocido con el aporte de la racionalidad científica a la inteligibilidad de los datos de la fe²¹. Esto así, la tradición entra en un juego dinámico con la revelación contenida en la Escritura y la revelación que continúa teniendo lugar en virtud del Espíritu. Su razón ulterior de ser no se haya en el pasado sino en el futuro escatológico²².

A mí juicio, de la recuperación de la experiencia del acontecimiento escatológico de Cristo en la experiencia de la Iglesia en el presente depende, en última instancia, la posibilidad de existencia de una Iglesia auténticamente latinoamericana, una Iglesia que pueda configurarse mediante una atención a sus propios “signos de los tiempos” a través de los cuales Dios le habla en su contexto histórico preciso.

1.3 La tradición al servicio de una respuesta creativa a la voz del Espíritu

Si la Iglesia es el sujeto de la tradición en cuanto ella experimenta la experiencia del acontecimiento escatológico acumulada por siglos en la Iglesia, el Espíritu es

¹⁹ Cf. *ibid.*, 347.

²⁰ Cf. *ibid.*, 348.

²¹ Cf. *ibid.*, 348.

²² Cf. *ibid.*, 344.

el principio de esta actualización. Tal vez los teólogos de la liberación no llegan a esta formulación tal cual. Pero los cabos están sueltos. Es posible amarrarlos.

Para los teólogos de la liberación la historicidad de la revelación y de la tradición dependen estrictamente de la obra actualizadora del Espíritu²³. Seguimos en esto a Pedro Trigo, el autor que mejor ha trabajado la dimensión pneumatológica de la tradición en un artículo centrado en el método de la teología²⁴. Para el jesuita español-venezolano el objeto de la teología es la “actualidad del Espíritu”²⁵ que se verifica donde se da un seguimiento creativo de Cristo. Según él, el teólogo latinoamericano tendría que abocarse a lo que el Espíritu está haciendo en América Latina, lo cual es perceptible en una Iglesia arraigada en el continente y expuesta a sus transformaciones. Por otra parte, tendrían que entroncar con la tradición acontecida en los tiempos de la constitución apostólica de la Iglesia, conservada en la Escritura, en orden a recrear una versión inculturada de la misma. Sería una irresponsabilidad, por lo mismo, que siguieran concentrados en la tradición meramente occidental de la Iglesia. Lo imperativo es una inculturación del Evangelio²⁶.

Para Trigo se hace necesario distinguir la tradición “constituyente” de la “constituida”. La tradición “constituyente”²⁷ es la tradición con “mayúscula”, a saber, “lo que se ha creído siempre, por todas las Iglesias y por todos los fieles, y también lo que, habiéndose clarificado en una época, ha sido asumido en adelante por toda la Iglesia como un sentir católico”²⁸. La “constituida”, en cambio, es la recepción concreta que la comunidad posterior hizo de la tradición “constituyente”. La “constituida” debe sujetarse a la tradición con “mayúscula”²⁹. Es esta preeminencia la que hace posible variaciones en su configuración histórica. El tradicionalismo precisamente se afirma en perjuicio de la tradición, pues identifica sin distinción la tradición con las tradiciones³⁰.

La tradición debe persistir “abierta”³¹, disponible a la creatividad del Espíritu con el cual la Iglesia alcanza la verdad³². La fidelidad de la Iglesia estriba en esta creatividad. El Espíritu suscita en cada época un seguimiento de Jesús “equivalente”, pero no idéntico, al que él hubiera tenido en nuestra época. “Nosotros, en libre obediencia al Espíritu, debemos crear en cada época la equivalencia”³³. El Espíritu desata el proceso de seguimiento de Cristo que generó tanto la tradición “constituyente” como la “constituida”. Las Escrituras en las que quedó plasmado Jesús por obra del Espíritu, en virtud de este mismo Espíritu es “actualizado” en el seguimiento de Cristo “hoy”. El Evangelio,

²³ Cf. S. ZAÑARTU, *art. cit.*, 492; J. HERRERA, *ibid.*, 350; PABLO RICHARD, *o.c.*, 220.

²⁴ Cf. P. TRIGO, “El método teológico”, en AAVV, *XXX años de itinerancia*, Iteer, Caracas 2010, 135-230.

²⁵ *Ibid.*, 144-145.

²⁶ Cf. *ibid.*, 226-227.

²⁷ Cf. *ibid.*, 218.

²⁸ *Ibid.*, 220.

²⁹ Cf. *ibid.*, 218.

³⁰ Cf. *ibid.*, 222-223.

³¹ Cf. *ibid.*, 223.

³² Cf. *ibid.*, 223-224.

³³ *Ibid.*, 224.

por esto, “está en gran parte inédito”³⁴, ha sido entregado a la creatividad de la Iglesia. Ninguna versión particular de la tradición “agota al Evangelio”³⁵.

La siguiente cita expresa bien lo medular del pensamiento de Trigo:

“Metodológicamente es vital para la teología privilegiar la Tradición, distinguirla de lo demás y estructurarse a partir de ella. No es que no tenga que tratar otros temas, pero cuando lo haga, tiene que hacer ver que están enraizados en ella. La teología trascendente (y si no es trascendente no es teología) es la que responde a lo que el Espíritu dice a la propia época y responde desde las fuentes evangélicas, leídas desde la Tradición. Hemos insistido que la primacía la tiene la actualidad del Espíritu: él es el que desata el proceso. Pero el Espíritu es el de Jesús de Nazaret; por eso lleva a él, tal como lo plasmó la fe de la comunidad en los evangelios (y secundariamente en el resto del Nuevo Testamento y del Antiguo). Esa comunidad es la que nos ha legado a nosotros, que somos sus continuadores, la Escritura. Pero no nos la ha legado como un monumento arqueológico sino con su interpretación, que es siempre (aunque no sólo) lo que el Espíritu de la verdad les ha ido dando a conocer^{36,37}.”

Para Trigo es fundamental que la teología responda a las necesidades de su época. Esta respuesta está en principio en las fuentes evangélicas, pero solo será una respuesta pertinente en tanto, por una parte, se estructure a partir de la tradición – aunque no sea necesario cada vez explicitarlo – y, por otra, se oiga la voz del Espíritu en la época actual. No quiere con esto Trigo afirmar que haya de atenderse a una nueva “revelación” de Dios en el presente. Si Dios habla hoy, lo hace a través de la lectura de la Escritura. El Espíritu que dice algo a la propia época, es el Espíritu de Jesús de Nazaret.

1.4 Tradición, inculturación y “signos de los tiempos”

Los teólogos de la liberación procuran abrirle un espacio a una Iglesia auténticamente latinoamericana, respecto de la versión occidental de la misma. Esta preocupación les hace distinguir, como se ha visto, lo principal de lo secundario de la tradición. Si se trata de poner los elementos en orden, lo primero es la revelación, luego el Nuevo y el Antiguo Testamento, en tercer lugar la tradición y, por último, las tradiciones particulares que han mediatizado esta, las que, para ser fieles a ella misma, han de dejar lugar a nuevas configuraciones. Teniendo claras estas diferencias es posible apartarse del tradicionalismo, del dogmatismo y del fundamentalismo. Haciendo estas distinciones,

³⁴ Cf. *ibid.*, 223.

³⁵ *Ibid.*, 223.

³⁶ Cf. KARL RAHNER, *Sagrada Escritura y Teología y Sagrada Escritura y Tradición*. En *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1967, 108-134.

³⁷ P. TRIGO, *art. cit.*, 222.

sobre todo, los teólogos de la liberación despejan el camino a una inculturación latinoamericana del Evangelio.

La inculturación del Evangelio en América Latina necesita desmarcarse de la gran tradición occidental del cristianismo³⁸. Esto no ha sido cosa fácil. Son demasiados años de inculturación griega, latina, germánica, en suma, europea del Evangelio. En palabras de P. Trigo:

“Hoy la mayor disputa eclesiológica es si el cristianismo tendrá que mantenerse occidental con algunos toques folklóricos o podrá haber iglesias asiáticas, africanas y latinoamericanas en comunión con la occidental. Es decir si la Iglesia católica se va a elegir como católica o como la versión religiosa de occidente, perdiendo así toda su trascendencia”³⁹.

Para que se abran nuevas inculturaciones en distintas partes del mundo, es necesario realizar un arduo trabajo de reconocer los elementos que no corresponden estrictamente a la gran tradición de la Iglesia.

En estrecha relación con la posibilidad de inculturar en América Latina el Evangelio, la Iglesia ha de poder discernir los “signos de los tiempos” de su propio contexto. En este caso la palabra de Dios y la tradición son indispensables para reconocer en la ambigüedad de los acontecimientos la palabra de Dios⁴⁰. Afirma Pablo Richard:

“La Biblia es así el criterio fundamental que tenemos para discernir la palabra viva de Dios en nuestra vida y en nuestra historia. Decimos que Dios se hace presente de forma privilegiada en el mundo de los pobres; pues bien: la Biblia es el instrumento fundamental para discernir esa presencia y para poder articularla, decirla, comunicarla y gritarla al mundo entero”⁴¹.

¿Qué significa en este caso “la palabra viva de Dios”? ¿Es distinta a la palabra de Dios contenida en la Biblia? Richard va lejos. Muchos dirían que abusa del concepto de revelación:

“La teología de la liberación no ha insistido demasiado en un discurso sistemático sobre Dios, pero es una teología que ha creado un espacio que ha hecho posible que Dios hable; es una teología que nos ha enseñado a descubrir la presencia de Dios y nos ha enseñado a escuchar su palabra,

³⁸ Cf. S. ZAÑARTU, *art. cit.*, 496-497; J. HERRERA, *art. cit.*, 351.

³⁹ P. TRIGO, *art. cit.*, 224.

⁴⁰ Cf. J. SOBRINO, “Los ‘signos de los tiempos’ en la Teología de la liberación”: *Estudios eclesiológicos*, 64 (1989) 249-269, 253-254; JUAN CARLOS SCANNONE, “El método de la Teología de la liberación”: *Theologica Xaveriana*, 34 (1984) 369-399, 396.

⁴¹ P. RICHARD, “Teología en la Teología de la liberación”, en I. ELLACURÍA & J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis, o.c.*, 201-222, 219.

justamente porque ha buscado y escuchado a Dios ahí donde Dios en forma privilegiada está y se revela: el mundo de los pobres y oprimidos”⁴².

Richard, en cierto sentido, distingue dos aspectos de una única palabra de Dios: el dárse nos la palabra en Biblia y el habla de Dios en los pobres hoy. La Biblia es mediación de una palabra de Dios trascendente⁴³. Debe reconocerse, en su caso, que no es lo mismo que Dios hable hoy a través o “desde” la Biblia, a que lo haga también hoy a través o “en” los hechos y acontecimientos de nuestra época⁴⁴. Esto último, sin embargo, sería indiscernible sin la Escritura y sin la tradición.

De aquí que la Teología de la liberación no tenga ningún problema para señalar que la Sagrada Escritura constituye la norma normativa no normada⁴⁵. Al contrario, necesita marcar esta preeminencia de la Biblia para distinguirla de la tradición “constituída” –como afirma Trigo–, a saber, de las varias tradiciones culturales posibles siempre expuestas a desembocar en tradicionalismos que niegan la historicidad de alguna expresión de la eclesialidad (litúrgica, moral, sacramental, etc.); en dogmatismos que absolutizan una recepción de la tradición en perjuicio de la tradición plural de Evangelio⁴⁶; en fundamentalismos que reconocen un valor incondicionado a ciertos textos de la Biblia⁴⁷.

Otro autor, Luis Ramos, remonta la tradición a la “entrega” de Jesús por el Padre, un Padre que continúa siendo el actor en el presente:

“La entrega de Jesús es, entonces, una transmisión del reino de Dios a los pobres, una liberación de los cautivos. La entrega de Jesús a la cruz por el Padre funda en estos mismos designios la tradición (el que es entregado y la tradición) que Jesús tiene que transmitirnos. Jesucristo, el hombre de Dios, es objeto y primer portador de la voluntad de tradición del Padre. En la plenitud histórica de la tradición, de la que Jesús es transmisor, Dios se sirve de órganos humanos, pecadores; pero él sigue siendo, en última instancia, el actor”⁴⁸.

Para Ramos, lo transmitido es Cristo y su solicitud por el advenimiento del reino⁴⁹. Esta es la tradición en lo fundamental. Solo siendo transmitida esta entrega, la tradición es tal.

⁴² P. RICHARD, *art. cit.*, 204.

⁴³ Cf. P. RICHARD, *art. cit.*, 220.

⁴⁴ Cf. A. BRIGHENTI, “Método ver-julgar-agir”, *art. cit.*, 613.

⁴⁵ Cf. A. PARRA, *o.c.*, 166, 167, 170, 189, 233, 253; P. TRIGO, *art. cit.*, 218, 222, 223.

⁴⁶ Cf. A. PARRA, *ibid.*, 243-251.

⁴⁷ Cf. C. MESTERS, “Oír lo que el Espíritu dice a las Iglesias”: *Concilium* 27 (233) (1991) 143-156, 149.

⁴⁸ L. RAMOS, “Concepto de tradición”, *art. cit.*, 33; cf. PARRA, *ibid.*, 164, 167, 169, 189, 170.

⁴⁹ Cf. J.P. LIBANIO & F. TABORDA, “Ideología”, en I. ELLACURÍA & J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis*, *o.c.*, 579-600, 598; S. CASTRO, *art. cit.*, 39.

Algo parecido afirma Carlos Mesters en términos cristológicos:

“Él es el Cristo vivo, hoy, en la Iglesia, en las comunidades, aquí en América Latina, animando la fe del pueblo. Leer el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo no quiere decir que se daba hablar constantemente sobre Jesús. Quiere decir que se debe hablar desde Jesús, a partir de la fe iluminadora que nos da la certeza de que Él está vivo en medio de nosotros”⁵⁰.

“Hablar desde Jesús” no es simplemente hacerlo “desde” el Nuevo Testamento, es hacerlo también “desde” él mismo que, según la fe, está vivo hoy. Hoy, en la Iglesia y en América Latina, Cristo habla no solo desde el Nuevo Testamento. Se podría incluso dejar de referirse a él y, sin embargo, por la fe, se lo sabe vivo y hablante. En consecuencia, aquello que en última instancia ha de ser interpretado es Cristo y no simplemente los textos que hablan de él⁵¹. Estos sirven para reconocerlo vivo en el presente, actuante en virtud del Espíritu⁵².

Al término de esta sección intento atar los cabos sueltos. Es característico del concepto de tradición de la Teología de la liberación fungir de criterio de interpretación de la presencia y del habla actual de Dios particularmente a través de los “signos de los tiempos”. Por esta vía, la Iglesia debiera llegar a constituirse en sujeto auténticamente latinoamericano de la tradición. Un concepto de tradición de este tipo corresponde al de las hermenéuticas contextuales que leen los acontecimientos a la luz de las fuentes de la revelación y, viceversa, comprenden estas a partir de lo que Dios pueda estar diciendo en la actualidad. Es “hoy” que una praxis equivalente a la de Jesús en su época, hecha posible en virtud del Espíritu y, por ende creativa, anticipa la revelación escatológica. Resulta importante, en este sentido, constatar que despunta en los teólogos de la liberación la idea de que la palabra de Dios no se reduce a la Escritura, que Dios habla “hoy” a través de la Escritura pero también en la realidad. Se insinúa en ellos que la historia pueda ser, además de un “lugar hermenéutico”, un “lugar teológico propio” a discernir en virtud de los demás “lugares teológicos” de la tradición de la Iglesia.

2. El proceso de constitución de la tradición como “pedagogía divina” – Juan Luis Segundo

El tema de la tradición en J.L. Segundo está estrechamente relacionado con los de la fe y de la revelación. Este teólogo casi no utiliza el término “tradición” para referirse a ella, pero entiende que es la revelación como conocimiento acumulado que hace posibles nuevos conocimientos en virtud de una fe que, a su vez, es respuesta a una comunicación de Dios con cada creyente. En Segundo la Biblia –por poner un ejemplo

⁵⁰ CARLOS MESTERS, “Lectura fiel de la Biblia”: *Clar* 28 (2) (1990) 10-24, 14; C. MESTERS, “O projeto palavra-vida”, 455.

⁵¹ Cf. P. RUBENS, *art. cit.*, 30-31.

⁵² C. MESTERS cita DV 12 (“O projeto palavra-vida”, *art. cit.*, 459).

clave- no agota el habla de Dios. Dios continúa revelándose en los acontecimientos actuales, se tenga o no la Biblia para reconocer su voz entre otras voces.

Expondré el pensamiento de este teólogo uruguayo tal como lo desarrolla en su artículo “Revelación, fe y signos de los tiempos”⁵³. En él la tradición es un producto de la “fe”⁵⁴, es una “sabiduría colectiva”⁵⁵, es “un saber que se transmite en la experiencia (institucional, sin duda) de una comunidad viva: la Iglesia”⁵⁶ y es, sobre todo, “un aprendizaje de segundo grado”⁵⁷. Aquello que resulta especialmente novedoso en este autor, es que para él la tradición –lo digo con mis palabras- es un aprendizaje conservado que capacita para “aprender a aprender”⁵⁸. En este artículo Segundo remonta la tradición al Antiguo y al Nuevo Testamento como un saber colectivo de Israel y de la Iglesia, identificándola con la revelación “depositada por escrito”⁵⁹, que se transmite de una generación a otra de creyentes. Pero solo conociendo la génesis de la revelación es posible comprender en qué consiste aquello que la Iglesia debe transmitir.

La verdad de la revelación –sostiene Segundo- es del orden de la comunicación. En toda comunicación se produce una “diferencia” en la persona que la recibe⁶⁰. Una comunicación no es lo mismo que una información. Una diferencia entre los dos concilios vaticanos estriba precisamente en esto. Para el Vaticano I la revelación es una suerte de información. Este deja entender que Dios en cierto sentido informa algo al ser humano para que este lo sepa o, aún mejor, lo repita, como un “mensaje salvador” o “salvoconducto” para sortear su juicio, sin necesidad de producir en él cambio alguno⁶¹. El Vaticano II, por el contrario, afirma que “la ‘revelación’ de Dios no está destinada a que el hombre sepa (lo que de otra manera le sería imposible o difícil saber), sino a que el hombre sea de otra manera y actúe mejor”⁶². La comprobación de su verdad queda entrega a una búsqueda que, en todo caso, se hace con otros.

Esta búsqueda colectiva de la humanidad, según Segundo, constituye ya un tipo de “fe” que precede a la revelación. Se pregunta: “¿Qué es esta ‘fe’ que precede a

⁵³ JUAN LUIS SEGUNDO, “Revelación, fe, signos de los tiempos”, en I. ELLACURÍA & J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis*, o.c., 443-466. He preferido comentar este artículo porque, en virtud de otras investigaciones mías sobre la revelación, pienso que permite comprender mejor el pensamiento de Segundo sobre el tema de la tradición. Pero debe tenerse en cuenta también otros artículos de este autor: J.L. SEGUNDO, “Tradiciones divino-apostólicas y tradiciones humanas”, en J.L. SEGUNDO, *El dogma que libera*, Sal Terrae, Santander 1989, 270-281, y J. L. SEGUNDO, “Fe, religión, dogmas”, en J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy antes Jesús de Nazaret*, I, Fe e ideología, Cristiandad, Madrid 1982, 81-107.

⁵⁴ Cf. J.L. SEGUNDO, “Revelación, fe y signos de los tiempos”, *art. cit.*, 466.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 456.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, 457.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 457.

⁵⁸ Esta expresión es importante en J.L. SEGUNDO. La tradición como “fe religiosa”, como “religión”, como conjunto de “datos trascendentes” que orientan la acción, es un “sistema de aprendizaje” (“Fe, religión y dogmas”, 101, cf. 100.). Cf. *ibid.*, 455, 457, 461, 464; J.L. SEGUNDO, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae, Santander 1989, 98 (cf. 80, 176, 210, 234, 261, 271).

⁵⁹ Cf. J.L. SEGUNDO, “Revelación, fe y signos de los tiempos”, *art. cit.*, 455-456.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, 445.

⁶¹ Cf. *ibid.*, 447.

⁶² *Ibid.*, 448.

la ‘revelación’ y la hace (...) posible, ya que es la pre-condición necesaria para que la ‘diferencia’ revelada efectúe la ‘diferencia’ práxica esencial, sin la cual no podría existir una verdadera comunicación entre Dios y el hombre?”⁶³. Segundo la llama “fe antropológica” (distinta de la “fe religiosa”, esto es, la fe convertida en tradición)⁶⁴. El teólogo uruguayo afirma que todo ser humano busca un sentido para su existencia. En su urgencia por sobrevivir, las personas ejercen su libertad apostando por determinados valores⁶⁵. Las personas no tienen cómo saber por anticipado que aquello a lo cual apuestan su vida se cumplirá o no. Es el caso de quien contrae matrimonio, sigue una carrera profesional o comienza una revolución. Otros testigos orientan su vida, pero nada más. Las personas creen a las demás, pero este tipo de conocimiento no las exime de tener que apostar ellas mismas a aquel valor absoluto –independientemente de que exista o no un ser Absoluto– de acuerdo al cual estructuran su vida.

Lo mismo ocurre con la revelación de Dios. “La fe no llega después de que algo ha sido revelado. Es parte activa, indispensable, de la misma revelación”⁶⁶. La libertad, en esto, juega un papel indispensable. Lo revelado pertenece al orden de la ortopraxis, pues se trata de un tipo de conocimiento que pretende hacer al ser humano “mejor de lo que era”⁶⁷. Por esta razón, ella misma constituye la condición de posibilidad de la revelación. La revelación “no es un repertorio de respuestas ya hechas y universalmente válidas”⁶⁸. El “depósito” de la revelación –consistente fundamentalmente en el Antiguo y el Nuevo Testamento– es algo más amplio: contiene una “multitud de imágenes, palabras, testigos y episodios” que “Dios usó para revelarnos algo”⁶⁹. Segundo vuelve al Concilio:

“El Vaticano II, precisamente en su constitución *Dei verbum*, es decir, la que trata sobre la ‘palabra de Dios’ y su ‘revelación’, apunta hacia la solución más profunda y cabal de estos problemas globales. Allí dice de los libros del Antiguo Testamento: ‘aunque contienen algunas cosas imperfectas y transitorias, demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina (VD. 15)’”⁷⁰.

La verdad de la que trata la revelación es “transitoria”. Con el tiempo puede dejar de ser verdad al menos en parte. A Dios no parece importarle revelar una verdad en sí misma, eterna, inalterable, sino una que haga posible la humanización del ser huma-

⁶³ *Ibid.*, 448.

⁶⁴ *Ibid.*, 5, 6 y 11; “Fe, religión, dogmas”, 79, 81-82; *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander 1991, 95; *El dogma que libera*, o.c., 370, 371, 379.

⁶⁵ Cf. J.L. SEGUNDO, “Revelación, fe y signos de los tiempos”, o.c. 449.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, 450.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, 450-451.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, 451.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, 451.

⁷⁰ *Ibid.*, 453. Continúa más adelante: “La ‘revelación divina’ no es un depósito de informaciones verdaderas, sino una ‘pedagogía’ verdadera. La revelación que Dios hace de sí mismo y del hombre no consiste en acumular informaciones correctas a ese respecto. Es un ‘proceso’ y en él el hombre no aprende ‘cosas’. Aprende a aprender” (454).

no. Dios se revela a la persona que busca, para guiarla en su búsqueda. El sentido de la revelación, como dice *Dei Verbum*, es el de una “pedagogía”. No importa que durante el régimen educativo la persona cometa errores. La revelación “depositada” es un “proceso de aprendizaje de segundo grado”⁷¹, pues ella se ordena a capacitar a las personas para buscar la verdad y hallarla por sí mismas.

Los pueblos constituyen en virtud de procesos de aprendizaje, transmitiendo “de generación a generación una sabiduría”. El jesuita uruguayo lo afirma de un modo compacto: “ese ‘pueblo’ se vuelve ‘tradicición’”⁷². La comunidad evita que cada generación tenga que volver a aprenderlo todo de nuevo⁷³. De aquí que sea necesario “creer” en esta comunidad, y no en Dios simplemente. En ella se dan los “testigos” que transmiten la “verdadera pedagogía”. La revelación atañe a un pueblo. Israel y la Iglesia transmiten a las generaciones sucesivas el camino del conocimiento de Dios. Afirma el autor: “Pueblo israelita, pueblo cristiano, cumplen una función de interpretación y transmisión sin la cual no podríamos hoy reconocer dónde y cómo suena la ‘palabra de Dios’. Sin Israel o sin Iglesia no hay, en el mundo que conocemos y dentro de la tradición cristiana, revelación de Dios”⁷⁴. Esta cita es importante. J.L. Segundo no solo admite una revelación actual de Dios, sino que considera que esta es fundamental, todavía más importante que la ocurrida en el pasado, pues el cristianismo –lo digo con mis palabras- se juega en cada cristiano que cree en Dios en el presente. Esto, sin embargo, requiere de la Iglesia, sea porque ella “interpreta” esta experiencia, sea porque esta interpretación sería imposible si la misma Iglesia no fuera ella “transmisión” de las experiencias que acumula a lo largo de los años. La palabra de Dios “suena” en el presente. Es necesario reconocer dónde y cómo. Sin la “tradicición cristiana” no es posible hacer este reconocimiento.

J.L. Segundo, por último, se pregunta cómo hace el ser humano para distinguir entre las varias palabras humanas posibles la palabra “de Dios”⁷⁵. Afirma: “si Dios continúa su obra reveladora por su Espíritu, cómo reconocer hoy su ‘palabra’ se vuelve un criterio eclesial decisivo”⁷⁶. A esta pregunta corresponden dos respuestas⁷⁷. Una de ellas la esperaban de Jesús algunos contemporáneos suyos a modo de “señal del cielo”. Esta lo acreditaría a él como venido de Dios. La respuesta de Jesús a una señal de este tipo va por otro lado. Sus interlocutores tendrán que atender a los actos e ideas en los que Dios se comunica a los testigos. Sabrán la respuesta de Dios los que estén en sintonía con la liberación de las personas que Dios quiere. Jesús, por ejemplo, pone el caso de gente que no conoció la “revelación bíblica” y, sin embargo, comprendieron lo que Dios quiso comunicarles. Estos fueron los habitantes de Nínive y la Reina del Sur (cf. Mt 12, 38-42). La responsabilidad de reconocer en la historia las “señales” de la acción de Dios –los “signos de los tiempos”- ha quedado entregada a los mismos seres humanos.

⁷¹ *Ibid.*, 454.

⁷² *Ibid.*, 457.

⁷³ Cf. *ibid.*, 457.

⁷⁴ *Ibid.*, 457.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, 458.

⁷⁶ *Ibid.*, 459.

⁷⁷ Cf. J.L. SEGUNDO, “Fe, religión, dogmas”, *o.c.*, 83.

Solo por esta vía, la del compromiso con las prioridades del Reino de Dios, “fruto de la sensibilidad”, la Iglesia “definió ‘cuándo’ había Dios revelado lo que hoy forma la Biblia”⁷⁸. Así se constituyó el canon.

A este punto Segundo recurre A. Torres Queiruga para ilustrar la constitución del canon bíblico. Lo cita:

“Desde su vivencia religiosa. Moisés *descubrió* la presencia viva de Dios en el ansia de sus paisanos por liberarse de la opresión. La ‘experiencia de contraste’ entre la situación fáctica de su pueblo y lo que él sentía como voluntad salvadora de Dios, que quiere la liberación del hombre, le hizo intuir que el Señor estaba allí presente y que los apoyaba. En la medida en que fue logrando contagiar esta certeza en los demás, ayudándoles *descubrir* también ellos esa presencia, suscitó historia, promovió el sentimiento religioso y, en definitiva, creó el yahvismo”⁷⁹.

De esta cita Segundo extrae algunas conclusiones. La “experiencia de contraste” hace posible a Moisés “descubrir” algo que los demás no ven. En él se da una fe “antropológica” –como la señalada más arriba-, una “determinada estructura de valores que lo sensibiliza ante esa situación de opresión y le hace pensar que Dios no puede quererla”⁸⁰. Esta “fe” se da, por cierto, cuando Moisés “no tiene Biblia alguna”. Moisés no tuvo una fe “religiosa” en Yahvé para distinguir, “entre las múltiples posibles voces de la realidad histórica, una ‘señal’ inequívoca que le posibilitara ‘descubrir’ con garantías la presencia reveladora de Dios”⁸¹. Sigue: “Aquí ‘Moisés’ es, por definición, so pena de recurrir a una cadena infinita, *el hombre sin Biblia*⁸², sin ‘palabra de Dios’ depositada. Debe apostar a lo que Dios ‘debe’ querer. Y quienes lo sigan, deberán creer de la misma manera”⁸³.

Me detengo en comentar estas últimas citas. Afirmar que Moisés es “el hombre sin Biblia”⁸⁴, equivale a decir que Moisés representa al ser humano anterior a la tradición. Esta alguna vez comenzó. Alguien acató la voz de Dios de un modo tentativo, sin tener seguridad que la que parecía serle una palabra divina era tal y tuvo que “apostar”, arriesgar su vida, a que Dios lo llamaba a una determinada acción. La “palabra de Dios’ depositada”, en este sentido, es la tradición como una experiencia de haber alguien creído en Dios y haber luego dado testimonio de que Dios merece fe. El creyendo no sabe con certitud absoluta en su vida concreta qué es lo que Dios quiere, solo puede “intuirlo” y apostar a que Dios sí lo quiere. Esto significa, para Segundo, que la tradición, en este sentido, recomienza con toda persona movida por su “fe antropológica” y, en la

⁷⁸ J.L. SEGUNDO, “Revelación, fe y signos de los tiempos”, *o.c.*, 461.

⁷⁹ *Ibid.*, 462. Cf. A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987, 63.

⁸⁰ *Ibid.*, 462.

⁸¹ Cf. *ibid.*, 463.

⁸² El destacado es mío.

⁸³ *Ibid.*, 463. El destacado es mío.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, 463.

medida que lo haga, llega a formar parte del Pueblo de Dios que va constituyendo su “fe religiosa”⁸⁵. Los creyentes siguientes “deberán creer de la misma manera”, es decir, también ellos habrán de ignorar, como Moisés ignoró, aquello que, por una “experiencia de contraste”, les parece ser una palabra de Dios y no una palabra cualquiera.

Moisés –continúa Segundo comentando a Torres Queiruga– “suscitó historia”. Esto es:

“dio origen a un proceso histórico. Y lo hizo creando una comunidad, un pueblo, cuya identidad fundamental estaba asentada en la tradición (= transmisión) que optó por los mismos valores y por las mismas señales históricas. Y decimos que se crea así un ‘proceso’ porque ese descubrimiento de la presencia de Dios no es estático”⁸⁶.

La tradición –volvemos a lo dicho más arriba– no es para Segundo una acumulación de verdades acerca de Dios o que Dios quiere que las personas aprendan y repitan. La tradición es un “proceso” de constitución del Pueblo de Israel –y, a continuación, de constitución de la Iglesia– como un pueblo que no acaba nunca de aprender algo nuevo que Dios va comunicándole en su experiencia histórica. Israel no cesará jamás de buscar y de descubrir lo que, de un modo parecido, se reveló como novedoso para Moisés. En la Biblia, este “no enseña una cosa hecha de una vez para siempre, sino cómo “aprender a aprender”⁸⁷. La Biblia, a fin de cuentas, es la obra del pueblo que después de Moisés tuvo que habérselas con más de una interpretación de Moisés para atinar con la que más le parecía ser la voz de Dios (pues “hay varios ‘Moisés’”⁸⁸).

Debe notarse además que lo que *Dei Verbum* afirma sobre el Antiguo Testamento relativo a “cosas imperfectas y transitorias”, también vale para el Nuevo Testamento, a no ser que se crea que Dios, en el intertanto, cambia su modo de revelarse. Por cierto el mismo Jesús dice a sus discípulos que conviene que él se vaya. El Espíritu, en definitiva, es quien enseña a “aprender a aprender”⁸⁹. Desde entonces, “cesa... el maestro que nos habla desde una ‘escritura’, pero continúa algo más importante, eficaz y maduro: el Espíritu de Jesús que nos sugiere lo que Jesús, de estar presente, hubiera querido decirnos ante los problemas de hoy”⁹⁰. Hablar Jesús ahora “desde una ‘escritura’” no es lo mismo que hacerlo el Espíritu en el presente.

En definitiva, la tradición de la Iglesia, de acuerdo a Segundo es “fe” acumulada que funge de orientación para una acción histórica que siempre ha de ser respuesta a una palabra actual de Dios. Sin esta orientación “práctica”, la respuesta de la fe a la revelación sería indiscernible.

⁸⁵ La “fe religiosa” no sustituye la “fe antropológica”, pero habría de edificarse sobre esta (“Fe, religión, dogmas”, *o.c.*, 98).

⁸⁶ *Ibid.*, 464.

⁸⁷ *Ibid.*, 464.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, 464.

⁸⁹ Cf. *supra*, nota 58.

⁹⁰ *Ibid.*, 456.

3. Conclusiones

1.- La Teología de la liberación no ha dado una importancia aparte a la tradición. Son pocos los trabajos a su respecto. Esto es importante, porque la posibilidad de cumplir sus mayores expectativas como teología dependerá del desarrollo de su concepto. Lo que está en juego en América Latina es la constitución de una Iglesia auténticamente latinoamericana, en otras palabras, de una tradición latinoamericana de la tradición de la Iglesia de todos los tiempos.

En este estudio hemos introducido una pequeña distinción entre lo “característico” y lo “novedoso” del concepto de tradición de la Teología de la liberación. El artículo se ha dividido en dos partes para reflejar esta diferencia. Pero, en realidad, en los autores tratados en ambas secciones hay de lo uno y de lo otro.

2.- Lo “novedoso” se constata con claridad en el artículo de Segundo. Dios, para el jesuita uruguayo, no revela “verdades” al ser humano, sino que se “comunica” con él haciéndole “mejor de lo que era”. La tradición de esta comunicación resulta ser un aprendizaje colectivo que capacita para “aprender a aprender”. La Iglesia, al transmitir su enseñanza, no exime a los cristianos de realizar su propio aprendizaje. Estos siempre han de encontrarse en la situación originaria de Moisés de ser el “hombre sin Biblia” y, sin embargo, oyentes de la palabra de Dios. El Espíritu, subraya Segundo, hace que el ser humano “apueste” por lo que le parece ser su voz (“fe antropológica”). La Iglesia puede orientarlo en discernir esta palabra, pero jamás suplantarla.

Esta novedad –detectada en otras investigaciones– debe considerarse mayor en la historia de la teología. Hasta ahora se ha sostenido que Dios habla hoy a quienes leen la Escritura y se dejan apelar por ella. “Dios habla hoy”, fue el nombre de una edición del Nuevo Testamento que hizo fortuna en Iglesia latinoamericana del post-concilio. En autores como Herrera, Richard y Mesters, sin embargo, despunta la idea de una palabra actual de Dios que, sin ser distinta de la de la Escritura, es irreductible a ella. Dios continúa hablando hoy en la historia. La historia puede considerársela “lugar teológico propio” y no simplemente “lugar hermenéutico”, pues en ella es discernible la voz del mismo Dios que habló antes de Jesús, en Jesús y en la tradición de la Iglesia, dentro de la cual la Escritura constituye su máxima expresión.

Lo “novedoso” del concepto de tradición de la Teología de la liberación depende estrechamente de la novedad es esta idea de revelación. Si Dios habla hoy a través de la Biblia y también a través de los acontecimientos actuales, resulta novedoso que la tradición haga fundamentalmente las veces de criterio de discernimiento de los signos de los tiempos y del seguimiento de Cristo de las personas singulares. A esto se refiere la superioridad ulterior de la ortopraxis sobre la ortodoxia. Esta es imprescindible pero solo como servicio a un cristianismo que en última instancia se juega en oír la palabra de Dios en el presente.

3.- Es “característico” del concepto de tradición legitimar la motivación liberadora de una teología contextual como lo es la Teología latinoamericana. Las teologías contextuales de la liberación en general declaran abiertamente el “interés” que las mueve. Los teólogos de la liberación no lo ocultan –como piensan que sí pueden hacerlo teologías inconscientes de la limitación de su contexto y de su origen–, pues reconocen su legitimidad en las mismas fuentes de la revelación. En circularidad hermenéutica,

van del “contexto” (opresión de los pobres) al “texto bíblico” (que habla de un Dios que libera a los pobres de la opresión) y, viceversa. Por esta vía desbaratan la acusación de ideología con que se suele motejarlos.

También es “característico” en esta teología –pero ciertamente no exclusivo, pues ello ha sido antes una adquisición teológica europea- demandar una noción amplia de tradición. Esta ha de tener evidentemente una importancia en el plano doctrinal, pero no puede ser reducida a un conjunto de “verdades” que han de ser comunicadas invariablemente por generaciones. El contenido de la tradición es casi tan amplio como la Iglesia misma en su decurso histórico. Atañe a la doctrina, a la vida y a la celebración, y a todas las mediaciones espirituales e institucionales que hacen que estas sean transmitidas. La tradición, en este sentido, es una realidad prácticamente ilimitada. Sin embargo, los teólogos de la liberación ponen énfasis en la distinción entre la tradición con “mayúscula” y las tradiciones en las que ella se realiza. Esta distinción, y la distinción con la Escritura, también obra de tradición, es condición de posibilidad de progresos hacia nuevas configuraciones del cristianismo entre las cuales –lo he señalado arriba- la de una tradición verdaderamente latinoamericana.

Para los teólogos latinoamericanos la posibilidad de una Iglesia latinoamericana sujeto de la tradición cristiana milenaria, depende de estas distinciones y, sobre todo, de la acción Espíritu. La configuración de un cristianismo inculturado se juega en el plano de la praxis. Pedro Trigo subraya que la tradición ha de ser actualizada en el presente mediante un seguimiento “equivalente”, no imitativo, al de Jesús en su época. La Iglesia de América Latina, en amplia perspectiva, se constituye en sujeto auténtico de la tradición en la medida que cuenta con esta para discernir los “signos de los tiempos” de su seguimiento colectivo e histórico de Cristo.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

ALONSO LÓPEZ, Javier, *La resurrección. De hombre a Dios*. Ediciones Arzalia, Madrid 2017, 193 pp., 17,95 €

El autor de este libro, discípulo de A. Piñero, realiza un recorrido por los testimonios neo-testamentarios que nos hablan de la resurrección de Jesús. El título ya da idea del “prejuicio” que sostiene la reflexión llevada a cabo: la resurrección de Jesús sería un constructo mítico que elabora la comunidad primitiva para la constitución divina del hombre judío Jesús de Nazaret. Interesante algunas apreciaciones conclusivas del propio autor, que él mismo plantea como la hipótesis más plausible, y que son un *revival* de las clásicas tesis ilustradas que dan comienzo a la búsqueda del Jesús histórico más allá del Cristo de la fe: “Así pues, María Magdalena fue probablemente la primera que tuvo la sensación de percibir, de algún modo, una presencia viva de Jesús. Era una forma de negación ante la durísima experiencia que había vivido, un enorme contraste entre las esperanzas puestas en la predicación y anuncio del Reino por parte de Jesús y su horrible final en una cruz. El siguiente paso debió ser transmitir esa creencia a los hombres del grupo, quienes, recordemos, también estarían sometidos a una situación de estrés, condimentado, además, por un profundo sentimiento de culpa. No resulta descabellado pensar que se aferraran como un clavo ardiendo a esta nueva posibilidad: Jesús vivía” (pág. 167). La utilización de los textos desde una pretensión meramente histórica, sin adentrarse en los aportes más significativos de la teología de los últimos decenios, buscando concordismos que nunca fueron pretendidos, arrojan como resultado este libro, del que se tiene la impresión de que estaba ya “concebido” antes de ser puesto por escrito.- S. BÉJAR.

BARTOLOMÉ, Juan José, *Los orígenes de la fe y de la comunidad cristiana. “Y seréis mis testigos” (Hch 1,8)*. CCS, Madrid 2017, 148 pp., 10,50 €

Si el fruto histórico más tangible de la resurrección de Jesús fue el surgimiento de una comunidad de discípulos en torno a los que habían “visto” al Señor, también la evangelización hoy tiene que fundarse en testigos fidedignos del Señor Resucitado. He ahí el presupuesto del que parte este profesor salesiano de Sagrada Escritura, que ya conocemos por sus muchos escritos en que une la profundidad teológica con la preocupación pastoral. Y desde ese presupuesto desarrolla su propuesta explicando cómo en los orígenes fueron naciendo comunidades cristianas diversas, diferenciadas desde las circunstancias distintas en que cada una iba naciendo. La primera de las dos partes de esta obra se detiene en las distintas comunidades más primitivas. La segunda parte se ocupa con mucha más extensión de las comunidades que se reflejan en las cartas de Pablo, las que llegaron más lejos en su desarrollo.- B. A. O.

BRUNI, Luigino, *Las desventuras de un hombre justo. Una relectura del libro de Job*. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 144 pp., 14,50 €

No es la primera vez que este profesor de Economía Política de la Universidad Lumsa de Roma se aventura con comentarios bíblicos. Lo hizo por ejemplo con *El árbol de la vida. Mercado, dinero y relaciones humanas en el Génesis* (Ciudad Nueva 2016). Especialista en economía civil, en la que tanta importancia se da a la reciprocidad como algo distinto a la lógica del intercambio mercantil, busca una lectura de los libros bíblicos desde esta óptica. Por eso la figura de Job se presenta desde las categorías del don y de la gratuidad. Pero este comentario al libro de Job comienza afirmando que, de la misma manera que necesitamos razones para explicar y aceptar el don, también las necesitamos para convivir con las ruinas humanas y la desventura sin causa que la justifique. Para ilustrar esta situación va siguiendo el relato del libro de Job, comentando los principales momentos de su vida. Son unos comentarios que fueron apareciendo en el diario italiano *Avvenire* entre el 14 de marzo y el 4 de julio de 2015. Ahora aparecen reunidos en este volumen para ofrecer una visión de la historia de Job, que es,

a la vez, una enseñanza que ilustra sobre la ética de la desventura del justo y una reflexión sobre el sentido último de la vida humana. Eso sí, el autor piensa que sus reflexiones y el mensaje de Job solo serán bien comprendidos por personas que hayan probado al menos un poco de la desgracia humana.- B. A. O.

DI CÍO, Andrés Francisco, *Sufrimos por la paciencia de Dios. La teología de Joseph Ratzinger concentrada en un hápax legómenon de Benedicto XVI*. San Pablo, Madrid 2017, 612 pp., 34 €

La producción teológica de Joseph Ratzinger se encuentra muy dispersa, en artículos muchas veces ocasionales: por eso puede a primera vista resultar fragmentaria e incompleta. Sin embargo, cuando se la intenta sistematizar uno se encuentra con un pensamiento coherente y consistente. Una sistematización de este tipo es lo que ha intentado este sacerdote diocesano argentino. Su enfoque es original por cuanto toma la expresión del título (“Sufrimos por la paciencia de Dios”) como síntesis. La frase fue pronunciada por Ratzinger una sola vez (*hápax legómenon*), precisamente en la homilía de la misa de comienzo de su pontificado en la plaza de San Pedro el 25 de abril de 2005. Andrés di Cío quiere reconstruir su teología a partir de una frase que, en su opinión, “responde a la trayectoria intelectual de su autor” (pág. 36). La primera parte pretende situar el texto citado en toda la tradición, desde la época bíblica y patrística, y en el contexto cercano del momento en que fue pronunciada. En una segunda parte se propone una lectura de la obra de Ratzinger como una teología de la paciencia de Dios, que se prolonga en una reflexión sobre términos relacionados, como silencio, ausencia, ocultamiento o debilidad. El sufrimiento humano como reverso de la paciencia de Dios es el tema de la tercera parte. La cuarta parte pretende sistematizar todo: desde la antropología (sufrimiento humano) a la teología (paciencia de Dios) para llegar a la cristología (la com-pasión del Dios-hombre). El autor se ha limitado a escritos de Ratzinger anteriores a 2005.- I. CAMACHO.

GUIJARRO, Santiago (coord.), *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad*

de Teología de la UPSA. Editorial PPC, Madrid 2017, 272 pp. 18 €

El año 2015 la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca quiso conmemorar el cincuentenario de la *Dei Verbum* con un coloquio que abordara la cuestión de la interpretación de la Biblia en la Iglesia, coloquio al que fueron invitados autores españoles y extranjeros con publicaciones relevantes en cuestiones exegéticas. El volumen recoge, así, contribuciones, entre otros, de los profesores Díaz Rodelas (Pontificia Comisión Bíblica); Dubovsky (Pontificio Instituto Bíblico), André Wénin (U. Católica de Lovaina), y Rafael Aguirre (U. Deusto). Las contribuciones se agrupan en tres partes. La primera se refiere a la recepción eclesial de la interpretación, y en ella destaca el estudio de la cuestión de la interpretación desde *Dei Verbum* hasta *Verbum Domini*. La segunda aborda la cuestión del texto y su exégesis, y se tratan asuntos como la pluralidad textual, el método histórico crítico y el análisis narrativo o la aproximación desde las ciencias sociales. Por último, la tercera parte explora los sentidos del texto (sentido literal y otros sentidos) y la cuestión de la Biblia y la cultura. Se trata de un volumen para especialistas, aunque los textos no resultan de difícil lectura. Su uso en el marco de los estudios de introducción a la Escritura o historia de la exégesis lo hará un material de gran utilidad.- J. GUEVARA.

HAHN, Scott, *El Credo. La profesión de fe a lo largo de los siglos*. Ediciones Rialp, Madrid 2017, 197 pp., 15 €

Se presentan los credos cristianos con la convicción de que ellos van haciendo que seamos lo que somos y lo que esperamos ser para toda la eternidad. También con el convencimiento de que el credo señala el camino hacia la conversión a través de las verdades fundamentales de la fe cristiana. Cuando la Iglesia no disponía todavía de biblias, misales o himnos, ya recurría a fórmulas conocidas como “credos” para la transmisión y la confesión de la fe. Fueron elementos de gran utilidad frente a las desviaciones doctrinales que se presentaron, sobre todo durante los primeros siglos. Continúan siendo un gran instrumento para unir al pueblo de Dios en esa misma fe. En estas páginas se analiza el contenido funda-

mental común, presente en todos los credos y se añaden un par de apéndices con credos de gran repercusión histórica, así como un credo bíblico.- A. NAVAS.

La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, Antiguo Testamento – Volumen 8: Salmos 1-50. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 576 pp., 35 €

La editorial Ciudad Nueva, constituida en España en 1981 por el Movimiento de los Focolares, está seriamente comprometida con la edición crítica y traducción de las obras más fundamentales de la literatura patristica. Desde 1999 asume la edición en castellano de “La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia”, un proyecto del Instituto de Estudios Clásicos Cristianos (ICCS) de la Drew University, New Jersey (USA), y que en España dirige el profesor Marcelo Merino de la Universidad de Navarra. El presente volumen es el primero de los dos dedicados al libro de los Salmos y recoge referencias a más de 160 obras diferentes de más de 65 autores. Después de una introducción que presenta los comentarios y homilías principales sobre Salmos de los autores griegos y latinos, encontramos el texto de los cincuenta primeros salmos del Salterio con comentarios y notas. La estructura con la que se presenta cada Salmo es invariable: una presentación, que hilvana textos de los Padres; y un estudio de cada verso, con comentarios u homilías de uno o dos Padres. Al final encontramos un glosario de Padres, y dos índices, uno de autores y obras antiguas; otro temático, y un tercero de referencias bíblicas. Aunque los destinatarios naturales de esta obra son los exegetas y pastores, por el papel que los salmos juegan en la oración del pueblo de Dios, pueden ayudar a la oración personal y la lectio continua.- J. GUEVARA.

MASIÁ, Juan, *El que vive. Relecturas de Evangelio.* Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 368 pp., 19 €

“Esbozos de teología narrativa” es como describe el editor este libro. En realidad no es fácil de clasificar. Se puede considerar que es un libro que está entre lo bíblico, lo teológico, lo pastoral, lo espiritual o lo interreligioso. Porque lo que nos ofrece Juan Masía es unas relecturas evangélicas en las que aparecen todas

estas cuestiones. Quizás lo que mejor describa la intencionalidad del libro es lo que el mismo autor nos dice en el prólogo: “Los diversos ensayos de este libro son aproximaciones desde diversos ángulos a un único tema: el encuentro con Jesús, El Que Vive. Nos sale al encuentro en la Palabra y en la vida. A la luz de la Palabra, releemos la vida. A la luz de experiencias de vida, redescubrimos el sentido de la Palabra y, releyéndola, la recreamos” (p.14). Y en esta recreación aparece toda la experiencia del autor, su vida y conocimiento de oriente, el diálogo interreligioso, su propia experiencia espiritual, y su contacto pastoral. Debido a este estilo empleado y al deseo de traducir el mensaje de los textos a la cultura actual, algunas interpretaciones pueden resultar ambiguas en relación con la doctrina formulada por los documentos del magisterio de la Iglesia.- P. RUIZ LOZANO.

MOLTMANN, Jürgen, *Esperanza para un mundo inacabado.* Trotta, Madrid 2017, 84 pp., 12 €

Este breve volumen recoge una amplia conversación entre Moltmann y Eckart Löhr, el cual ofrece antes una breve sinopsis: “Jürgen Moltmann, teólogo de la esperanza”. Los aspectos biográficos de Moltmann, especialmente su internamiento en un campo de concentración, sirven de trasfondo para un diálogo en el que se tocan temas muy diversos, como el del mal y el de la teodicea, los problemas de la creación y de la ecología, el significado de la evolución y de lo nuevo, la esperanza y la referencia existencial a Dios, el significado del infierno a la luz de la cristología y la inhabitación de Dios en la creación. Al tratarse de un diálogo de preguntas y respuestas se logra presentar de forma fragmentaria pero clara y pedagógica el pensamiento de Moltmann y su relación con otros teólogos, tanto católicos como protestantes. J. A. ESTRADA.

WESS, Paul, *Dios, Cristo y los pobres. Comunidades eclesiales como mediadoras para la liberación.* Herder, Barcelona 2017, 320 pp., 19,80 €

La teología de la liberación ha sido uno de los movimientos intelectuales, sociales y eclesiales más significativos del pasado siglo XX, con consecuencias que se pueden sentir, no úni-

camente en Latinoamérica, sino en el mundo entero. Sin embargo, da la impresión de que el debate y acaloramiento, que antaño levantara, han quedado atrás y han sido definitivamente superados. En este libro se pretende volver a poner en discusión los elementos fundamentales que quedaban en entredicho a propósito de esta propuesta teológica tan significativa. Concretamente nos podríamos referir a tres puntos nucleares. El primero de ellos es la cuestión formal y metodológica. Podríamos formular esta problemática de la siguiente manera: ¿es teología realmente esta propuesta liberacionista o únicamente es un método social de análisis y transformación de la realidad? La segunda cuestión sería la propuesta cristológica de la teología de la liberación y, especialmente, la lectura que se realiza del dogma cristológico. De una manera poco matizada, pero expresiva, podríamos preguntarnos: ¿es Jesús de Nazaret la Palabra hipostasiada del Padre? La tercera y última cuestión atañe a la eclesiología y se plantea la identidad teológica de las comunidades eclesiales de base. Aquí también podríamos formular una pregunta tipo: ¿es la salvación que sacramentalizan estas comunidades de base una mera humanización de la existencia, sin anclaje real en la trascendencia? O de una manera más contundente, ¿humanización o divinización? - S. BÉJAR.

ZWICKEL, Wolfgang – EGGER-WENZEL, Renate – ERNST, Michael, *Atlas de la Biblia*. Mensajero, Bilbao 2017, 398 pp., 45 €

El Grupo de Comunicación Loyola, que ya publicó el imponente *Diccionario de la Biblia* del que eran autores dos de los responsables de este Atlas, sigue apostando por la difusión de importantes obras de referencia para el estudio del texto bíblico por los no especialistas. Este nuevo Atlas, como todos los bíblicos, no es meramente geográfico sino que sitúa los textos en su contexto global: historia, geografía, literatura... Sus autores dicen que “puede acompañar al lector como obra paralela de consulta en su lectura de la Biblia” (pág. 8). Para ello, la obra, después de dos capítulos introductorios (“Conocimiento del medio”; y “El Próximo Oriente en los milenios tercero y segundo a. C.”), abre dos grandes secciones, Antiguo y Nuevo Testamento, en los que, siguiendo la secuencia

histórica, ilumina el trasfondo geográfico que sirve de escenario a los relatos. Las fotografías, tablas y esquemas son utilísimos y aparecen a lo largo de toda la obra. Se advierte el conocimiento actualizado que los autores tienen del debate actual en torno a los orígenes de la historia de Israel, por ejemplo, en la sección “En el principio” (págs. 74-91), y en el mismo uso de los términos “historia” y “protohistoria de Israel”, aunque se echa de menos un breve apunte relativo al dominio babilonio en Judá durante el exilio o a las importantes excavaciones de Magdala. Muy recomendable para quienes leen la Biblia no sólo con deseo de gusto espiritual, sino con interés por conocer la historia en la cual cada texto se fraguó.- J. GUEVARA.

ÉTICA Y MORAL

ALBURQUERQUE, Eugenio, *Ideología de género. Pretensiones y desafíos*. CCS, Madrid 2017, 100 pp., 8 €

Hacer una síntesis de un tema tan complejo como la ideología de género en el estrecho marco impuesto por esta colección (“25 preguntas”) es una tarea difícil, sobre todo cuando el tema está sujeto a un debate tan intenso y, a veces, tan visceral. Eugenio Alburquerque no es la primera vez que publica en esta serie, y busca siempre en ese marco sintetizar en pocas páginas temas de actualidad. En este caso quiere clarificar el sentido exacto de la expresión “ideología de género”, distinguiéndola del feminismo: si este propugna la igualdad de hombre y mujer, la ideología de género busca los fundamentos biológicos y filosóficos para afirmar que la diferenciación sexual es, no una cuestión de la naturaleza, sino de la cultura, y que el género de una persona tiene mucho de fruto de una opción. Alburquerque rechaza estos planteamientos y destaca las funestas consecuencias de esta ideología para el matrimonio y la familia.- B. A. O.

ALEGRÍA, Daniela – ÓRDENES, Paula (coords.), *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad*. Tecnos, Madrid 2017, 261 pp., 20 €

Esta colección de artículos propone una relectura de la filosofía moral del pensador ilustrado alemán Immanuel Kant (1724-1804) desde la perspectiva de los intereses, problemas y con-

textos de la sociedad contemporánea. Tras el Prólogo de Jacinto Rivera de Rosales (Presidente de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española), el libro se divide en dos partes, con dos capítulos en cada una, y consta de un total de trece artículos escritos por especialistas de distintos países. La primera parte aborda cuestiones relativas a los principios morales y las ideas de la razón en el criticismo kantiano, mientras que la segunda enfoca los alcances e influjos de la moral kantiana. Desde la diversidad de puntos de vista y de temas tratados, los autores convergen en reivindicar la vigencia de los principios morales de raíz kantiana para la reflexión acerca de los problemas prácticos actuales. Pivotando en torno al concepto de autonomía como pieza clave de la ética de Kant, con sus derivaciones en el terreno de la moralidad, el derecho, la política, la estética y la religión, esta obra colectiva invita al lector de nuestro tiempo a asumir su mayoría de edad moral. La cruda experiencia de la violencia social, política y bélica del siglo XX, junto con la conciencia de las consecuencias del creciente deterioro ecológico global, ponen en cuestión la capacidad humana de conducirse por una razón autónoma. Ahora bien, buena parte de los problemas prácticos actuales se deben justamente a que el ser humano se ha comportado de manera irracional consigo mismo y con su entorno. De manera distinta a la de Kant, pues, en nuestra época sigue siendo imprescindible esclarecer, explorar y desarrollar las posibilidades de la racionalidad teórica y práctica, nuestro tiempo sigue estando necesitado de un sostenido esfuerzo de racionalización y educación, nosotros mismos hemos de seguir configurando los límites y posibilidades de nuestras libertades y de nuestros deberes. - A. MARTÍN MORILLAS.

ÁLVAREZ-OSSORIO, Alfonso – FERRER, Eduardo – PEREIRA, Álvaro (coords.), *Guerra y paz. Las religiones ante los conflictos bélicos en la Antigüedad*. Universidad de Sevilla - Servicio de Asistencia Religiosa de la Universidad de Sevilla, Sevilla 2016, 236 pp., 19 €

En el origen de este texto están las jornadas científicas organizadas en noviembre de 2014 por el Departamento de Prehistoria y Arqueo-

logía y el Servicio de Asistencia Religiosa de la Universidad de Sevilla. El resultado son los diez estudios recogidos en este volumen sobre un tema que siempre atrae a los investigadores: la postura de la religión ante la violencia. Los estudios que aquí se ofrecen tienen un enfoque antropológico porque parten del recurso a la violencia como expresión del instinto de supervivencia, tan propio del ser humano. Las sociedades tienden a canalizar este recurso controlándolo para que la paz reine en la convivencia social y encauzándolo frente a los enemigos exteriores. Esto explica que la guerra llegue a convertirse en una actividad profundamente religiosa, ritualizada a veces hasta el extremo. Pero esta tendencia general adquiere tonos diferenciados en las realidades sociales y religiosas de distintos pueblos y religiones. Así se muestra en este libro con estudios sobre el Antiguo Testamento, Grecia en distintos momentos y autores, el mundo celta, Roma o el cristianismo primitivo.- I. CAMACHO.

BILBENY, Norbert – SOLÉ, Eulàlia, *¿Un mundo mejor? Balance moral desde la Guerra Fría hasta hoy*. Icaria editorial, Barcelona 2017, 238 pp., 19 €

Casi 25 años nos separan ya del final de la Guerra Fría y del bloque soviético, y eso supone una buena distancia temporal para hacer balance, y balance moral. Dos expertos en el análisis social –el primero, Catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Barcelona; la segunda, socióloga– se atreven a un balance que siempre será arriesgado porque dependerá de los parámetros que se tomen como referencia, una cuestión que ambos se cuidan de precisar en lo que cada uno escribe. Bilbeny, que quiere analizar la crisis moral del siglo XXI, no llega a conclusiones optimistas: si las condiciones materiales de nuestro mundo han mejorado, su calidad moral no, porque el fenómeno moral más significativo es la anomía, el vivir sin reglas ni apenas valores. Pero ese juicio no debe llevar a un pesimismo sin salida, con tal de que confiemos en la fuerza de las ideas, porque una sociedad que no piensa está condenada a la insensibilidad. Eulàlia Solé se encarga de hacer un cotejo entre este comienzo de siglo y los años 1945-1991. Y para ello recurre a algunas constantes que se repiten en todo este tiempo:

las armas nucleares, las guerras, los índices de criminalidad, el desarrollo democrático, la justicia social, el medio ambiente. Tampoco ella llega a conclusiones muy esperanzadoras, pero sí muestra su confianza en que la sociedad civil sea la que se movilice y presione a las fuerzas políticas y económicas.- I. CAMACHO.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*.

Tecnos, Madrid 2017, 357 pp., 18 €

Si Aristóteles es considerado el padre de la ética teleológica, que dominó durante siglos, a Kant le correspondió bastante tiempo después iniciar una nueva orientación de la ética: la deontológica. Y este es el texto capital de esa corriente que subraya los aspectos formales de la ética o condiciones para que se pueda hablar de una obligación moral. La obra forma parte del desarrollo de aquel programa de criticismo que Kant concibió ya embrionariamente en 1772 y que pensó en principio quedaría realizado con la *Crítica de razón pura* (1781). Luego tuvo que ampliarlo porque aquella primera obra se limitó al campo gnoseológico en su afán de precisar los conceptos y principios *a priori* de la racionalidad humana frente a la metafísica especulativa tradicional. Su programa crítico quedó definitivamente completado con la *Crítica de la razón práctica* (1788) y a *Crítica del juicio* (1790). La edición que ahora aparece reproduce, con algunas correcciones y con un número significativo de notas aclaratorias, la traducción de 1913 a cargo de Emilio Miñana y Manuel García Morente. Responsable de la edición es Maximiliano Hernández Marcos, Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Salamanca y especialista en Kant: es el además el autor de la extensa introducción (pp. 13-105). F. L.

OLLER SALA, María Dolores, *Tejiendo vínculos para construir la casa común. Una mirada, desde la fe cristiana, a la crisis migratoria y de los refugiados*. Sal Terrae, Santander 2017, 184 pp., 14,90 €

Este libro está concebido desde la urgente necesidad de ver la realidad de los migrantes y refugiados, no desde la indiferencia de quien la considera un problema que no nos incumbe o del que hay que defenderse, sino desde una sensibilidad humana y evangélica. María Do-

lors Oller, que es profesora en ESADE y en el Instituto de Ciencias Religiosas de Catalunya, hace un acercamiento siguiendo los tres pasos clásicos: ver, juzgar, actuar. La primera parte, no solo nos pone ante la realidad de lo que está sucediendo, sino que analiza también la respuesta que se está dando en la Unión Europea y en España, así como los planteamientos jurídicos que se usan como apoyo. La segunda parte ofrece una lectura cristiana, no solo desde el presupuesto de la igualdad en dignidad de todos los seres humanos, sino estudiando las principales aportaciones de la Doctrina Social de la Iglesia, sobre todo en la época más reciente; se insiste además en los retos que este hecho plantea a una cultura como la nuestra, que ella califica como una cultura del bienestar, del miedo y de la indiferencia y competitividad. La tercera parte, más breve, quiere hacer algunas propuestas orientadas a la acción política y a una revisión que permita construir modelos más inclusivos de convivencia.- I. CAMACHO.

PARRILLA, Desiderio, *Bien común*. Dykinson, Madrid 2017, 188 pp., 15 €

Basta ojear el índice o leer el Prólogo para convencerse que el título escogido para este libro orienta poco sobre el contenido, a no ser que se modifique lo que se entiende por bien común. En realidad, la preocupación de Desiderio Parrilla, que es profesor adjunto del departamento de Humanidades de la Universidad Católica de Murcia, se centra en el concepto de la *humanitas* clásica que entronca con la tradición más primitiva de la *paideia* griega. Uno y otro concepto apuntan a la educación que preparaba a la persona para ejercer sus deberes cívicos en el ámbito de la *polis*. El bien común es, entonces, el horizonte que servirá de marco a la vida de la *polis* y al comportamiento de los ciudadanos. Si la *humanitas* fue el centro de la educación durante siglos, luego fue siendo paulatinamente arrinconada ante el empuje de los saberes técnicos, más fragmentarios y especializados. Pero hoy se la reclama como base de una educación que quiera ser completa y adecuada a la persona humana en todas sus dimensiones. Los ensayos reunidos por el autor de ese volumen abordan distintos aspectos de esa educación: unas primeras nociones para entender lo que es el comportamiento moral; un

enfoque general de la moral desde una perspectiva eudemonista; un estudio de las cuatro virtudes clásicas (prudencia, fortaleza, templanza y justicia).- I. CAMACHO.

RIU ROVIRA DE VILLAR, Francesc, *Carta del papa Francisco: ecología integral. Lectura de la encíclica Laudato si' con jóvenes. Invitación al debate*. CCS, Madrid 2016, 182 pp., 17,50 €

Este libro tiene la virtud de responder a una necesidad de la que la Iglesia apenas se hace eco: la de que textos oficiales del magisterio, que evidentemente precisan llegar a formulaciones eruditas dada la complejidad de los temas tratados, dispongan también de versiones asequibles al gran público. Francesc Riu ha liderado un grupo de trabajo, con otras cinco personas de experiencia en el mundo de la educación, con el objetivo de preparar una lectura de la encíclica sobre el cuidado de la casa común (*Laudato si'*) que pueda ser entendida y aprovechada especialmente por los jóvenes. Se sigue la estructura de la encíclica capítulo a capítulo. En cada capítulo se propone, en primer término, una lectura basada en la misma literalidad de los textos, aunque reproduciendo solo lo más sustancial de los mismos, con una presentación que va indicando al margen de la página los temas tratados; sigue una segunda parte de comentarios y propuestas para el debate que, en su brevedad, son de gran ayuda para asimilar los textos y profundizar en ellos. En resumen, estamos ante una iniciativa digna de ser destacada como esfuerzo pastoral y pedagógico.- I. CAMACHO.

IGLESIA

AA. VV., *Cartas a Francisco*. San Pablo, Madrid 2017, 262 pp., 18 €

Cuatro años como papa parece un tiempo suficiente para hacer balance. Esa es la intención de este libro. Para ello se ha pedido a 20 personalidades vinculadas a la iglesia española que hagan su balance particular de esta primera etapa de pontificado a través de una carta dirigida a Francisco en la que le expresen sus motivos de agradecimiento, sus temores, dudas, deseos, esperanzas y sueños. Los autores de estas cartas transmiten una conciencia

de que con Francisco algo está cambiando, y para bien, en la Iglesia. Las perspectivas son diversas, dependiendo de la edad y ocupación de los firmantes. Pero el ambiente positivo de estas páginas no ha dejado espacio a quienes han criticado determinadas acciones de Francisco o a quienes se oponen casi sistemáticamente a él. Estas ausencias no quitan el valor ni el interés al balance que se desprende de la lectura de estas cartas. Algunos de sus autores: el cardenal Carlos Amigo, el padre Ángel García, Francesc Torralba, Carmen Bernabé, Isabel Cuenca, Pedro M. Lamet, y así hasta veinte.- B. A. O.

CORTÉS SORIANO, Javier, *La escuela católica. De la autocomprensión a la significación*. PPC editorial, Madrid 2015, 276 pp., 18 €

El ministerio de la educación ha estado siempre muy presente en la historia de la Iglesia. Pero hoy reviste connotaciones especiales que llevan a veces a posturas eminentemente defensivas que en nada favorecen el sentido más hondo de esta tarea. Javier Cortés, que tiene una amplia trayectoria como educador y como director de centros educativos, nos ofrece unas reflexiones que, como se indica en el subtítulo, van desde la autocomprensión interna de la educación a la significatividad social apoyándose siempre en la confianza en la identidad cristiana y su creatividad. El libro comienza con un análisis del contexto cultural y educativo, para detectar los problemas que hoy se plantean a la escuela católica pero también sus oportunidades. Sigue la pregunta por la educación y la escuela como institución educativa. Esas son las bases para abordar un tema nuclear en la escuela católica: como evangelizar la educación y cómo evangelizar la escuela, una tarea que ya no puede hacerse como se hacía en los tiempos en que la Iglesia asumía una gran parte de la educación en nuestras sociedades. Un factor esencial en toda esta tarea es la figura del educador católico, al que se dedica un nuevo capítulo. Con un enfoque práctico y realista se estudia finalmente la sostenibilidad de la escuela. Un decálogo conclusivo sintetiza todo el contenido de la obra: este breve texto puede ser un excelente instrumento para una reflexión personal y colectiva.- I. CAMACHO.

ELZO, Javier, *Morir para renacer. Otra Iglesia posible en la era global y plural*. San Pablo, Madrid 2017, 310 pp., 18 €

Lo que es el objetivo último de esta obra se desarrolla en el capítulo final, el quinto: la reforma que la Iglesia necesita hoy y para la que el contexto de un mundo global y plural es una oportunidad inmejorable. Pero para llegar hasta ahí Javier Elzo, catedrático emérito de la Universidad de Deusto, realiza un interesante recorrido que sintetiza muchos de los trabajos y preocupaciones de su larga vida académica. Los dos primeros capítulos están dedicados a la presencia de lo religioso en un mundo secular. Para ello se basa sobre todo en los escritos de Peter Berger y la evolución que se observa en su pensamiento. Dos ideas resultan centrales y destacan por su importancia y las consecuencias que pueden tener para lo que es objetivo último del libro: la duda como actitud paradigmática en un mundo plural; la necesidad de superar la contraposición casi irreductible de lo secular frente a lo religioso y buscar la coexistencia de ambos en un *continuum* que refleje mejor la complejidad de lo real. Creemos que en estos dos capítulos está lo más sustancial de la obra. Desde ahí se analiza luego el papel del cristianismo en la esfera pública (capítulo 3), mostrando distintas formas históricas de vivir esta presencia especialmente la relación con la política. Todavía un cuarto capítulo estudia, con una perspectiva más sociológica e incluso cuantitativa, cómo valoran los españoles la Iglesia católica. En la obra hay mucho de estudio de autores que han abordado la secularización desde distintas perspectivas, pero hay también mucho de experiencia del autor en su quehacer académico y en sus preocupaciones más personales: esta mezcla de planos hace más rico el contenido de este libro.- I. CAMACHO.

RUANO ESPINA, Lourdes – SÁNCHEZ-GIRÓN, José Luis (eds.), *Novedades de Derecho canónico y Derecho eclesiástico del Estado a un año de la reforma del proceso matrimonial*. Dykinson, Madrid 2017, 371 pp., 33 €

Como ya viene siendo tradicional, la Editorial Dykinson publica las Actas de las Jornadas de Actualidad Canónica que organiza la Asociación Española de Canonistas: en este

caso, las que hacen el número 37, celebradas en Madrid en abril de 2017. Su objetivo es atender a lo nuevo que en este campo canónico se va produciendo, sin olvidar también los temas relacionados del Derecho del Estado. A esta última preocupación obedece la primera contribución sobre derechos fundamentales en el ámbito de la familia, encargado a la Vicepresidenta del Tribunal Constitucional, Encarnación Roca Trías. Especial atención se presta a los cambios introducidos por el papa Francisco: en *Amoris laetitia* (en concreto, se estudia la preparación del matrimonio en la encíclica) o en *Mitis Iudex Dominus Iesus* (con un trabajo sobre los procesos matrimoniales y el papel del Defensor del vínculo). En relación con la aplicación de este último documento se presentan los resultados de una encuesta realizada a todos los tribunales eclesiásticos durante el primer año de vigencia. Otros temas de actualidad canónica completan el volumen.- F. L.

SCARAFFIA, Lucetta – GALEOTTI, Giulia, *La Iglesia de las mujeres*. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 144 pp., 17 €

Tres mujeres has tomado parte en la redacción de este libro, las tres historiadoras: Lucetta Scaraffia, quien responde a la larga entrevista que le hace la periodista Giulia Galeotti, la cual es autora de un largo estudio introductorio sobre “La mujer y la Iglesia” (págs. 21-71); y todo ello va precedido de un prólogo a la edición española (págs. 5-19), obra de María del Mar Graña, que se ha especializado en la historia de la mujer, de la espiritualidad y de la mística femenina. Son tres voces católicas autorizadas que se acercan a la realidad de la mujer en la Iglesia desde una perspectiva histórica y también crítica. ¿Una historia esta que comenzó bien (porque la mujer tuvo un papel relevante en el Antiguo Testamento y en la primitiva Iglesia) pero que acabó mal? Es sobre todo Lucetta Scaraffia la que se ocupa en la entrevista de ahondar en las causas del reciente renacer del interés por la mujer y en las perspectivas que se abren para ella en la Iglesia. Lucetta Scarffia se convirtió ya de adulta al catolicismo y participó en los movimientos feministas de los años 1960.- B. A. O.

VIGANÒ, Darío E., *En salida. Francisco y la comunicación*. Herder, Barcelona 2017, 180 pp., 14,90 €

Como Prefecto de la Secretaría para la Comunicación de la Santa Sede, el brasileño Darío Viganò ocupa una atalaya privilegiada para seguir de cerca el día a día del papa Francisco. Y no puede ocultar su admiración ante la capacidad del papa actual para comunicarse con la gente: “ha dado un vuelco al estilo de comunicación del papado. Busca la inmediatez, la espontaneidad, la sinceridad, la convicción” (pág. 9). En estas páginas se va a fijar ante todo en las construcciones simbólicas que le sirven para comunicarse. Y eso lo hace analizando desde el primer saludo en la Plaza de San Pedro el día de su elección hasta los diálogos con los periodistas en el avión durante los viajes apostólicos; desde sus expresiones más espontáneas en homilias, etc. hasta los documentos más elaborados, como son las exhortaciones apostólicas o las encíclicas. El estilo de san Francisco de Asís o su formación jesuita y la espiritualidad ignaciana son algunas claves que permiten explicar esta verdadera “revolución” en la comunicación.- B. A. O.

PASTORAL

SCHÖNBORN, Christoph, *Creados para ser felices*. Cristiandad, Madrid 2017, 212 pp., 18 €

Dominico, arzobispo de Viena desde 1995 y cardenal desde 1998, Christoph Schönborn ha recogido en estas páginas intervenciones variadas, la mayoría de ellas cercanas en el tiempo a la fecha de la publicación de este libro en alemán, en 2008. Hay conferencias y discursos, pero abundan más las homilias y predicaciones. Si se quiere buscar un tema que les dé unidad, este sería el de la búsqueda humana de la felicidad. Naturalmente este anhelo humano encuentra respuesta valiosa en la Biblia y en la tradición cristiana, como Schönborn se encarga de ir mostrando en los textos recogidos en estas páginas.- B. A. O.

ESPIRITUALIDAD

BINGEMER, Maria Clara, *El Misterio y el Mundo. Pasión por Dios en tiempos de incredulidad*.

San Pablo, Madrid 2017, 584 pp., 22,50 €

En la modernidad muchos anunciaron la desaparición de la religión; pero con la posmodernidad asistimos a un renacer del interés por lo religioso, aunque con características muy peculiares. Porque, si la crisis religiosa parece innegable, se mantiene la búsqueda de lo trascendente y de unos principios que guíen la vida humana, aunque el marco sea el del pensamiento débil, el del individualismo, el de las relaciones pasajeras, el de la cultura *light*. En este contexto surgen nuevas experiencias religiosas: más aún, es a través de la experiencia y del sentimiento de presencia como se busca y se cree encontrar a Dios; más aún esta búsqueda de Dios está por lo general desvinculada de la norma moral, de la verdad dogmática o de la pertenencia institucional. Esta es la realidad que interpela a Maria Clara Bingemer y de la que parte para indagar el perfil que presenta hoy la mística cristiana: para ello se adentra en el siglo XX en el que encuentra grandes figuras místicas, pero con una mística que contrasta con el modelo tradicional, que tantas veces fue objeto de sospecha por la propia institución. La autora se propone analizar la historia de la mística, especialmente en sus protagonistas más cercanos en el tiempo, los cuales vivieron un serio compromiso con la realidad y una cierta distancia con la institución religiosa: Dorothy Day, Etty Hillesum y Egide von Broeckhoeven son buenos ejemplos de ello, y a ellas se dedican las últimas páginas de esta voluminosa obra.- B. A. O.

CASADO VELARDE, Manuel (ed.), *Cuando rezar resulta emocionante. Poesías para orar*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2017, 280 pp., 18 €

El autor propone una selección de poemas que puedan ayudar al lector a relacionarse con Dios, o sea, a orar. Le sirven de referencia los Salmos de la Sagrada Escritura. Considera los poemas como especialmente aptos para expresar todas las potencialidades que ofrecen el lenguaje y las lenguas. Convencido de que en la mejor poesía de todos los tiempos encuentran su albergue la verdad, la bondad y la belleza, ofrece esta selección de poemas como una ayuda específica para las relaciones con Dios. Es curioso que el autor, en su presentación, parece desconfiar de

los sentimientos, inclinándose más por la expresividad del lenguaje que se alía con la razón más que con el corazón. No obstante el lector puede ser de sensibilidad diferente y aprovechar esta selección en su relación con Dios, de acuerdo con su idiosincrasia personal. Varios índices y una referencia bibliográfica completan la edición.- A. NAVAS.

CERVERA BARRANCO, Pablo, *El peregrino de Loyola. La "Autobiografía" de san Ignacio, escuela de discernimiento espiritual*. Editorial Católica, Madrid 2017, XXXIV + 395 pp., 20 €

Pablo Cervera, sacerdote de la diócesis de Madrid, que fue director de la BAC y es hoy capellán universitario, se viene ocupando hace tiempo de la *Autobiografía* de Ignacio de Loyola, de la que publicó una edición en lenguaje de hoy en 2004 (Monte Carmelo) con la intención de hacerla más asequible al lector actual. Como se sabe, este texto autobiográfico le fue pedido a Ignacio por las personas más cercanas a él, especialmente los jesuitas Jerónimo Nadal y Luis González de Cámara, y solo en 1553 aceptó dictárselo a este último (tres años antes de su muerte). Pablo Cervera está convencido de que estamos ante un texto que aborda temas de interés para el hombre de hoy: en efecto, Ignacio puede ser presentado como un ejemplo de camino espiritual, para lo que se toma como punto de atención el discernimiento, del que es considerado maestro indiscutible. Con esta óptica, reflejada ya en subtítulo del libro, se recorre la *Autobiografía*: se ofrece en estas páginas una lectura comentada del texto (en la versión actualizada de que hicimos mención), muy bien documentada en cuanto al contexto histórico de lo que se va narrando y al contenido mismo de las enseñanzas que derivan de la experiencia narrada por Ignacio.- I. CAMACHO.

CIRLOT, Victoria – GARÍ, Blanca (ed.), *El monasterio interior*. Fragmenta editorial, Barcelona 2017, 138 pp., 17 €

Con el término "monasterio" se quiere designar en este libro ese lugar adonde van los que se buscan a sí mismos. Este lugar se ha buscado de formas muy distintas a lo largo de la historia. Y esa diversidad es lo que pretende ilustrar el presente libro, en el que se recogen

cuatro ensayos de otros tantos especialistas que participaron en las Segundas Jornadas de Estudios sobre Espiritualidad y Monaquismo en la Edad Media, celebradas en el Real Monasterio de Santa María de Pedralbes en Barcelona. Los cuatro ensayos presentan cuatro modelos bien diferentes, de épocas igualmente diferentes. El primero estudia un modelo arquitectónico medieval (siglo XIV), el del monasterio de Santa Clara de Nápoles, con una atención especial a los aspectos simbólicos. El segundo estudia el uso de representaciones diagramáticas durante propias el siglo XII en los procesos de interiorización: frecuentes en los monasterios, tienen una función más que decorativa, buscan descubrir caminos de interiorización. El tercero se ocupa de un monasterio jerónimo del siglo XVI, como un espacio para armonizar la soledad y la comunidad, trabadas en la práctica del silencio. Por fin el último se centra en nuestro tiempo y se pregunta por el no-lugar en vez de por el lugar ("Convertir el lugar en no-lugar"): en este caso es la experiencia interior la que construye el lugar.- B. A. O.

GARMENDIA, María Elena, *Porque soy hija de Abrahán. Sacerdocio femenino ¿un clamor del espíritu?* Desclee de Brouwer, Bilbao 2017, 148 pp., 11 €

No se espere de este libro una reflexión sobre el sacerdocio femenino con un enfoque histórico o doctrinal. Lo que en él se cuenta es la experiencia religiosa de una monja contemplativa carmelita. En esta vida Dios se le ha ido manifestando (lo que ella expresa como "Suceso"), al tiempo que ella ha ido experimentando su fe en la soledad y en el contacto con otros. La misma autora explica lo que es su libro como "una narración a dos niveles: lo que digo a Dios y lo que digo de Dios" (pág. 122). Habiendo entrado en el Carmelo a los 18 años, la autora se presenta como "una mujer católica no ordenada que ha recibido una gracia que tiene que ver con el sacerdocio y siente la necesidad de informar y cuestionar sobre la viabilidad del ministerio femenino dentro de la Iglesia católica" (pág. 112). En su narración va mostrando cómo ese ministerio sacerdotal va siendo experimentado por ella aunque nunca haya recibido la ordenación. En resumen, estamos ante el testimonio de una profunda creyente que rom-

pe con humildad y sin pretensiones la rigidez institucional de la Iglesia. B. A. O.

GONZÁLEZ PAZ, Antonio, *Anda, déjate querer*.

PPC, Madrid 2017, 244 pp., 18 €

La portada de este libro reproduce el regreso del hijo pródigo de James Tissot, un pintor decimonónico menos conocido. Le sirve como expresión de la misericordia, que es el tema que constituye el hilo conductor de estas páginas. El autor, que es sacerdote marianista y ha dedicado gran parte de su vida a la educación y al trabajo con jóvenes, se ha propuesto transmitir al lector reflexiones sobre la misericordia de Dios, escritas en clave catequética. Las reflexiones de cada capítulo concluyen con algunos textos bíblicos y con sugerencias para la oración, lo que orienta sobre el carácter de la obra y la intención del autor. La misericordia es clave para entender a Dios y a Jesús, tanto su mensaje como su vida. Los sucesivos capítulos nos lo van mostrando y haciéndolo gustar. La obra concluye con la figura de María presentada como “Madre de misericordia”.- B. A. O.

GUGLIELMONI, Luigi – NEGRI, Fausto, *El Padrenuestro para las familias*. Paulinas, Madrid 2017, 242 pp., 16,30 €

No es la primera vez que Luigi Guglielmoni (sacerdote) y Fausto Negri (profesor de Religión) publican juntos. Siempre lo hacen con una orientación pastoral y pedagógica. Este es el caso de este libro que quiere ser una introducción a la oración. Tema para la misma es el Padrenuestro, que los autores van explicando verso a verso para que luego pueda ser motivo de oración. El Padrenuestro es un texto de profundidad inagotable. La lectura de estas páginas permitirá aprovecharse de ella para un mejor conocimiento de la oración cristiana por excelencia y como una ocasión para orar.- B. A. O.

HÓDAR MALDONADO, Manuel, *San Juan de la Cruz. Cántico Espiritual – Todo Amor*. Fonte Grupo Editorial – Editorial Monte Carmelo, Burgos 2017, 226 pp.

El autor que ahora nos ofrece este estudio del *Cántico Espiritual* cuenta en su haber otros 5 libros sobre San Juan de la Cruz. Esto supone una aplicación continuada, a lo largo de mu-

chos años, a un variado y extenso estudio de nuestro gran místico universal. El autor de esta obra da por supuesto que todo cristiano puede llegar al conocimiento personal de Dios, y a la experiencia mística. Más aun, admite la necesidad de llegar a vivir esa vida mística, imprescindible en los tiempos que corren. Y defiende que S. Juan de la Cruz es también el mejor maestro que nos puede llevar por ese camino hasta Dios. Este estudio del *Cántico* es una lúcida muestra del autor estudiado que se explica a sí mismo y a su obra, más y mejor que por el que lo estudia, o lee. Hasta los diferentes tipos de letra, en el libro reseñado, delatan este éxito: el autor clásico estudiado, y el estudioso de nuestros días, los dos, se ayudan mutuamente a esclarecer un tema ciertamente algo difícil, mientras lo trabajan y clarifican hasta hacerlo asequible, agradable y provechoso. El autor explica objetivamente el tema de la mística, y deja al lector en genuina libertad para decidir el camino a seguir. Da por supuesto que la noción y la realidad mística tienen que deslindarse de toda referencia a algo inalcanzable, o peor aún, a cosa rara, o extraterrestre. Firme y positivamente acentúa el autor que la primera y principal realidad, para el cristiano, es Dios: conocido, sentido y amado; y todo ello como vocación posible y universal, sin renunciar nunca a nuestro asignado quehacer humano.- A. MALDONADO C.

MONTERO, Domingo J., *Aprended de mí. Meditaciones evangélicas “menores”*. CCS, Madrid 2017, 236 pp., 11,30 €

Hacer una lectura moralizante del Evangelio ha sido y sigue siendo una tentación frecuente de los creyentes. Frente a esa tentación, Domingo J. Montero quiere ir directamente a los textos y dejarse impactar por ellos con el fin de que sean los sentimientos de Cristo Jesús los que vayan configurando nuestra vida. En sus 59 breves meditaciones va recorriendo todos los evangelios, con un comentario que no ahorra citas de reconocidos teólogos para ayudarnos a profundizar en los contenidos. El primer bloque de cinco meditaciones trata del deseo de ver a Jesús y de nuestro acceso a él. Siguen dos bloques, los más extensos, que recorren el itinerario vital de Jesús: los evangelios de la infancia y su vida pública y ministerial.

Un último bloque pretende asomarse a la vida interior de Jesús. Llama la atención que faltan meditaciones sobre la pasión, muerte y resurrección.- B. A. O.

VÉLEZ CARO, Olga Consuelo, *Caminando en la presencia de Dios*. Paulinas, Madrid 2017, 168 pp., 13 €

El camino para llegar a Dios es muy personal, difícil de adaptarse a fórmulas estandarizadas. Y es consciente de ello la autora de este libro, que es teóloga laica que enseña en la Universidad Javeriana de Bogotá. Pero cree que el testimonio de encuentro de una persona con Dios puede ser compartido y puede llegar a ser iluminador para otros. Eso es lo que pretende con las 67 meditaciones que ofrece en este libro. Son breves (dos páginas cada una), tienen una cierta ordenación temática, pero en cada una se mezclan temas diversos como eco de la espontaneidad con que están escritas. Por esa razón tampoco es necesario leerlas siguiendo el orden en que están, sino que pueden usarse de acuerdo con el interés del lector en cada momento.- B. A. O.

RELIGIONES

GHOBASH, Omar Saif, *Carta a un joven musulmán*. Seix Barral, Barcelona 2017, 222 pp., 18 €

Omar Ghobash es actualmente embajador de los Emiratos Árabes Unidos en Rusia. Hijo de un padre emiratí y una madre rusa, Ghobash, musulmán él mismo, tiene una mirada a la vez interior y exterior al islam. La muerte de su padre por la violencia de inspiración religiosa musulmana cuando tenía seis años, le hace muy crítico con las interpretaciones del islam que favorecen la violencia. Ghobash concibe este libro como una serie de cartas imaginarias escritas a su hijo Saif, de 18 años, tras tomar conciencia de que este estaba acercándose a posiciones más fundamentalistas como musulmán. En las cartas, Ghobash trata de los principales temas de la realidad musulmana de hoy: historia del islam, la influencia de occidente, la vivencia de la juventud del islam, cómo entender que el islam es religión de paz... De fondo, Ghobash adopta una posición de humanismo musulmán cercana a la del pensador marroquí

Lahbabi. Para Ghobash es necesario vivir el islam poniendo a la persona en el centro, de manera que esta se responsabilice del islam que vive y de sus consecuencias para la sociedad. Rechaza así duramente toda visión victimista del islam que justifique mirar desde el odio o la revancha al mundo contemporáneo. Se trata de un libro lúcido, fresco y valiente que apunta por los caminos que puede recorrer el islam para renovarse hoy.- G. VILLAGRÁN.

LAHBABI, Muhamad Aziz, *El personalismo musulmán*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2017, 121 pp., 12 €

Esta obra, pequeña de tamaño, es muy significativa por su contenido. Muhamad Lahbabi (1922-1993) es un representante mayor del esfuerzo reformista del islam desde finales del siglo XIX que intenta acoger lo mejor del pensamiento occidental preservando el genio islámico. Lahbabi representa un islam muy alejado de posiciones fundamentalistas o del islam político, un islam que quisiéramos ver influyendo de veras en el musulmán medio. Esta obra de Lahbabi, publicada originalmente en francés en 1964, es ahora traducida brillantemente por Mohamed Bilal Achmal y puesta a disposición del público hispano, todo gracias a la Fundación Emmanuel Mounier. La obra cuenta además con una buena introducción a la persona de Lahbabi por el mismo Achmal. La obra en sí de Lahbabi, importante intelectual marroquí del siglo XX de influencia cultural francesa, supone el esfuerzo de reinterpretar el islam desde sus propias fuentes según la inspiración del personalismo de Mounier o Bergson. Lahbabi desarrolla una reflexión de altura donde es capaz de partir del Corán o los hadices y reflexionar con categorías filosóficas occidentales. Su esfuerzo por presentar el personalismo como una buena interpretación del islam es llevado adelante con gran erudición y sabiendo presentar los valores principales de la propia tradición musulmana. Uno se pregunta por qué un esfuerzo de tan gran altura no ha logrado calar más en la sociedad musulmana. En cualquier caso esta obra es importante para que el lector de tradición occidental comprenda la altura del pensamiento musulmán y las grandes posibilidades de diálogo con este existentes.- G. VILLAGRÁN.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

ALBISTUR MARÍN, Francisco Xabier, *Ignacio de Loyola, un líder para hoy*. Mensajero, Bilbao 2017, 368 pp., 18 €

Después de muchos años dedicados a tareas públicas y de carácter político (llegó a ser alcalde de San Sebastián), el autor ha aprovechado toda esa experiencia acumulada para acercarse a Ignacio de Loyola en un concienzudo estudio que fue base para una tesis doctoral. No estamos ante un acercamiento religioso a una persona en que esa fue una dimensión central. Xabier Albistur se ha acercado a él como líder, valiéndose para ello de los estudios de la psicología y de la sociología (Erich Fromm y Max Weber son citados con frecuencia). La convicción del autor es que las cualidades de Ignacio hacen de él un líder muy válido para hoy. Para ello se recorre toda la vida de Ignacio, atribuyendo una importancia especial a la etapa anterior a su conversión, donde se manifiestan ya las cualidades que luego no eliminaría, sino que reencauzaría. En este recorrido se va configurando un líder transformador, cuya transformación personal tiene incidencia sobre el entorno en que se mueve. Ignacio no es un revolucionario, como los fueron Lutero o Calvino en su tiempo, pero sí es un reformador. Pero lo que él vivió quiso llevarlo a la vida de otras personas, en una forma de ayuda en que están presentes cosas hoy tan cultivadas como la inteligencia emocional o el *coaching*, y cree el autor que en un sentido más profundo y más abarcador del conjunto de la persona. En medio de tanta literatura sobre liderazgo, este libro contribuirá a delimitar mejor el sentido de lo que es un liderazgo específicamente ignaciano.- I. CAMACHO.

FRÍAS, Álvaro (ed.), *Vivir con el trastorno límite de la personalidad. Una guía clínica para pacientes*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 168 pp., 12 €

El Trastorno Límite de personalidad (TLP), se caracteriza por una gran inestabilidad emocional, un tipo de pensamiento extremadamente polarizado y dicotómico, una importante impulsividad y unas relaciones interpersonales

generalmente difíciles. Sus síntomas, no obstante, pueden ser muy variados, por lo que tampoco es fácil el diagnóstico. Es considerado como un problema mental grave que afecta a un 2% de la población general. La presente obra, fruto de una colaboración de ocho especialistas en psicología, está pensada no tanto para especialistas (aunque también puede serles de utilidad), sino para las personas que sufren este tipo de problema, como una ayuda práctica para su desenvolvimiento personal y social. No quiere ser un sustituto de la terapia, sino, más bien, un complemento de ella, en el que se recogen las principales cuestiones que este tipo de pacientes suele plantear a los especialistas en salud mental. Con un lenguaje claro y sencillo, la obra puede prestar un buen servicio a estas personas, así como a las personas que conviven con ellas.- C. DOMÍNGUEZ.

GARCÍA, Jesús, *Porque te educo, (me) arriesgo*. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 254 pp., 15 €

Para la primera de las dos partes en que se ha dividido esta obra su autor ha tomado la frase tan repetida por el papa Francisco: “Generar procesos más que dominar espacios”. Este es un enfoque adecuado para afrontar la tarea educativa en un tiempo que, a decir de Zygmunt Bauman, se caracteriza por la incertidumbre y la liquidez. Estas son las coordenadas del presente libro, en el que se quieren resumir tres décadas de experiencia de un hombre que se convenció pronto que la posesión de un título universitario no era suficiente para poder educar. Educar es generar un proceso, y esto exige además un “caminar juntos” (segunda parte de esta obra). En ese caminar es indispensable la autoridad, no el autoritarismo: después de una etapa de resquebrajamiento del sentido de la autoridad, hoy comenzamos a necesitarla de nuevo, pero sin reproducir los moldes que llevaron a su rechazo. En este proceso, que se aplica tanto a padres como a educadores, otro concepto fundamental es el de igualdad asimétrica, que quiere expresar el modo de relación que ha de darse entre educador y educando. En resumen, estamos ante el relato de una experiencia que merece ser leído porque abrirá caminos a quienes se encuentran implicados en procesos educativos.- B. A. O.

LOIZAGA LATORRE, Félix (ed.), *Adopción en la adolescencia y juventud. Avanzando con las personas jóvenes adoptadas y con sus familias*. Mensajero, Bilbao 2017, 536 pp., 24 €

La adopción ha sido tradicionalmente estudiada en su etapa inicial: condiciones para adoptar, procedimientos, acogida del adoptado en la familia... La novedad y el interés de este libro consiste en poner su atención en otra etapa: la de los adolescentes y jóvenes que fueron adoptados, pero ya en una fase posterior de su vida. Los problemas que entonces se presentan no son los mismos ni menores que los de los inicios. La obra es iniciativa de Félix Loizaga, doctor en Psicología y profesor en la Universidad de Deusto, que ha promovido este trabajo donde se reúnen hasta 22 colaboraciones diferentes que basculan entre un tratamiento más teórico y un acercamiento más inmediato a toda esta problemática. Las tres primeras partes ahondan en la realidad de estos adolescentes y jóvenes adoptados: para comprenderlos mejor y para indagar sus vínculos emocionales, pero ilustrando todo ello con cuatro experiencias de vida que permiten un contacto más directo a esa misma realidad. En la cuarta y última parte se recogen buenas prácticas de asociaciones, profesionales y entidades que trabajan en este campo.- B. A. O.

MARTÍNEZ-ODRÍA, Arantzazu – GÓMEZ VILLALBA, Isabel (coord.), *Aprendizaje-Servicio. Educar para el encuentro*. Ediciones Khaf, Madrid 2017, 270 pp., 14 €

Estamos ante una propuesta educativa que viene desarrollándose en distintos ámbitos y que “combina procesos de aprendizaje con servicio a la comunidad en proyectos educativos que promueven una transformación social” (pág. 27). Aunque se viene practicando en todos los niveles de la educación, las experiencias concretas recogidas en este volumen se centran en el ámbito no universitario. Con ellas se busca propiciar el encuentro entre la escuela y la comunidad facilitando una educación verdaderamente integral y haciendo que el alumno se sienta parte activa de la mejora de su entorno. Los tres primeros capítulos recogen el marco teórico, subrayando como sus coordenadas el compromiso social cristiano y la ciudadanía activa. Luego se exponen hasta ocho experiencias

realizadas en ambientes muy diferentes: ancianos y personas dependientes, medio ambiente, derechos humanos, patrimonio cultural y artístico, etc. En el texto conclusivo, de Isabel Gómez Villalba, se desarrollan los dos retos que se presentan a este método pedagógico que está despertando hoy tanto interés entre los educadores: vivir desde la sorprendente experiencia del don, crecer en comunión solidaria.- I. CARMACHO.

PÉREZ FERRA, Miguel – RODRÍGUEZ PULIDO, Josefa (coords.), *Buenas prácticas docentes del profesorado universitario*. Ediciones Octaedro, Barcelona 2017, 188 pp., 17 €

En ese libro no se pretende desarrollar más reflexiones teóricas sobre lo que es el aprendizaje en la universidad. La intención de los editores ha sido la de ofrecer un muestrario de buenas prácticas, que tienen detrás la experiencia de algunos años y están avaladas por unos resultados aceptables. Once son las propuestas presentadas, variadas en cuanto al área en que se están experimentando. El carácter práctico con que está concebido el libro queda plasmado también en la estructura de cada capítulo: justificación de la práctica, exposición de cómo se realiza, valoración de los resultados, bibliografía, y algunas veces propuestas para debate. El primer capítulo tiene un carácter algo diferente porque se ocupa de la ética profesional y ciudadana como preocupación que todo docente debería asumir como tarea. El contexto de Espacio Europeo de Educación Superior y las dificultades para poner en práctica sus grandes directrices ha servido de estímulo a este grupo de profesores que ha tomado en serio la urgencia de introducir cambios en la docencia universitaria.- F. L.

RICHARDS, Naomi – HAGUE, Julia, *Me encanta ser yo mismo*. Mensajero, Bilbao 2017, 356 pp., 12 €

Naomi Richards y Julia Hague utilizan historias y juegos que permiten, tanto a educadores como a padres, mejorar la comunicación con los niños y adolescentes. En este libro las dos autoras recopilan en ocho capítulos los problemas más frecuentes a los que se enfrentan los niños desde su edad más temprana hasta la adolescencia. Tratan temas como la imagen

física, la autoestima, el acoso escolar, la identidad y la amistad. Todos los capítulos se estructuran de la misma manera: partiendo de un cuento, en primer lugar hay una introducción al educador, después trata de los objetivos a conseguir con dicha historia, a continuación una introducción a la historia y finalmente los ejercicios relacionados con la lectura. La última parte, una vez leído y trabajado el texto, consta siempre de actividades para hacer con los niños. Se trata de un libro muy práctico que puede ayudar a padres y educadores en los problemas del día a día con los niños.- L. TERRER.

SANTAMARÍA, Consuelo, *Pedagogía de los sentidos. Educar para ser más felices*. PPC, Madrid 2017, 294 pp., 18 €

Los sentidos son las ventanas por las que el ser humano sale de su yo interior y se relaciona con todo lo que le rodea. Y educar los sentidos es aprender a vivir, ver con una visión ajustada, desprovista de subjetividad. Porque nuestra percepción es el resultado de procesos complejos en los que interviene decisivamente nuestro propio yo. Por otra parte, lo que percibimos por los sentidos despierta en nosotros una serie de emociones que a su vez actúan como factores adaptativos o desadaptativos para situarnos ante la realidad. Consuelo Santamaría, psicopedagoga y profesora, va recorriendo en estas páginas, no solo los cinco sentidos clásicos, sino otros como el sentido estético, el sentido lingüístico, el sentido del equilibrio, el sentido del dolor, el sentido común, el sentido del humor, el sentido de la vida. Después de describir su funcionamiento desde el doble punto de vista fisiológico y psicológico, ofrece siempre pautas para su educación, con esa convicción que anima toda la obra de que la educación de los sentidos contribuye a la felicidad y a la plenitud humanas.- B. A. O.

FILOSOFÍA

ARENDT, Hanna – HEIDEGGER, Martin, *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*. Herder, Barcelona 2017, 446 pp., 29,80 €

La relación de Hanna Arendt con su maestro Heidegger ha despertado siempre un gran interés, no sólo por la contradictoria posición po-

lítica que ambos tuvieron y por la complejidad de sus relaciones amorosas sino por los puntos en común de ambos filósofos, a pesar de la diversa orientación que dieron a su pensamiento. El presente volumen, editado por Ursula Ludz y traducido por Adan Kovacsics, tiene ya su segunda edición. La correspondencia entre ambos y los otros documentos recoge tres bloques: el de 1925-1932 que están vinculados a la relación entre el maestro y la discípula; el de 1950-1965, en el que ambos académicos se reencuentran tras el paréntesis de la época nazi; y el de 1966-1975, que es ya el periodo de madurez de ambos. Un anexo amplio está dedicado a sus documentos y legados, que concluyen con un completo postfacio de Ludz, buena conocedora de la obra de Arendt. Un índice de obras y otro onomástico, la selección de las obras citadas de ambos autores, una lista de los documentos publicados, una referencia con las abreviaturas utilizadas y una nota del traductor completan el volumen. Es un libro de referencia tanto para los estudiosos de Arendt como también de M. Heidegger.- J. A. ESTRADA.

BALIBAR, Étienne, *La igualibertad*. Herder, Barcelona 2017, 494 pp., 18 €

En su versión original francesa, publicada en 2010, este libro lleva como subtítulo *Ensayos políticos 1989-2009*. Se aclara con ello que el libro es fruto de sucesivos trabajos a lo largo de dos décadas, que finalmente el autor ha querido ensamblar con la idea de presentar sus ideas principales de filosofía política. Étienne Balibar hereda la tradición de Louis Althusser, del que fue discípulo. La perspectiva dialéctica, tan propia de la tradición marxista, deja su huella en este volumen, cuyo tema sintetiza el autor como “antinomias de la ciudadanía”. Para ello comienza exponiendo lo que él llama dialéctica entre insurrección y constitución, a lo que siguen dos series de trabajos: unos más teóricos, de polémica con autores contemporáneos como Arendt o Poulantzas; otros, con análisis más concretos sobre episodios recientes sobre todo de la vida política francesa. Tema central es la relación entre ciudadanía y democracia, una relación que Balibar no cree natural, sino nuevamente objeto de una tensión dialéctica que es lo que hace de motor para el avance de la institución política. En esto se aparta de toda

la tradición de la filosofía política, desde el mismo Aristóteles. Esta tensión entre ciudadanía y democracia permite también analizar el nacimiento del Estado como ciudadanía nacional, su ulterior evolución hacia el Estado social, y la crisis de este, que el neoliberalismo a la vez acentúa y pretende resolver.- I. CAMACHO.

CRUZ CRUZ, Juan, *El dominio de las cosas según Vitoria. Acotaciones sobre liberalidad*. Univ. Francisco de Vitoria, Madrid 2017, 76 pp., 10 €

Este librito corresponde a la colección de “Conferencias del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Francisco de Vitoria”. Su autor, que es profesor honorario de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, se acerca a Vitoria desde su condición de filósofo para poner de relieve cómo tras las reflexiones sobre la actividad económica y sobre la compraventa hay también una filosofía. Juan Cruz analiza la fenomenología del dominio para mostrar cómo, tanto en el comprador como en el vendedor, se armonizan la justicia y la liberalidad. Es decir, en la compraventa se pone en juego la justicia, pero con criterios de pura justicia no es posible explicar cabalmente las actuaciones de una y otra parte. En la liberalidad, en cambio, entra en acción no solo el puro don sino también la gratitud, la confianza o la expectativa de una correspondencia. Las reflexiones de Vitoria, en último término, nos ayudan a superar una visión exclusivamente economicista de la actividad económica.- I. CAMACHO.

GADAMER, Hans Georg, *Los caminos de Heidegger*. Herder, Barcelona 2017, 408 pp., 19,80 €

Este volumen no sólo clarifica la postura de Gadamer respecto de su maestro Heidegger sino que ofrece además una hermenéutica de la postura y evolución del mismo Heidegger desde un testigo relevante, cercano y, al mismo tiempo, crítico. Precedido de un breve Prólogo, se ofrece el apartado principal de estudios gadamerianos, “Los caminos de Heidegger”, entre los que se cuentan algunos de los más conocidos de su producción global: “Existencialismo y filosofía existencial”, “La teología de Marburgo”, “¿Qué es metafísica?”, “Kant y el giro hermenéutico”, “El pensador

Martin Heidegger”, “La dimensión religiosa”, y el estudio “Ser, espíritu, Dios”, entre otros. Gadamer dedica otro apartado a Heidegger y la ética (“Ethos y ética. ¿Hay una medida en la tierra?”). Ofrece también una retrospectiva de Heidegger (“Recuerdos de los comienzos de Heidegger”, “Heidegger y el lenguaje”, “Heidegger y los griegos”, “Heidegger y la sociología de Bourdieu y Habermas”, “El pensamiento y poesía de Hölderlin”, “La hermenéutica y la diferencia ontológica”, y “El viraje del camino”, que estudia el cambio del Heidegger tardío). Los estudios de 1986 sobre los comienzos de Heidegger son especialmente relevantes para la comprensión que tiene Gadamer de su primera propuesta filosófica: “Acerca del comienzo del pensar”, “El retorno al comienzo”, y “Un camino de Martín Heidegger”. Se ofrece al final un índice con la procedencia de cada uno de los ensayos, un índice temático y otro analítico. Dada la dispersión de los estudios y que algunos de ellos se publicaron en obras especializadas y de no fácil acceso, el volumen ofrece un repertorio completo y es muy valioso para clarificar las relaciones entre Heidegger y Gadamer.- J. A. ESTRADA.

GARCÍA MORENTE, Manuel, *Lecciones de introducción a la filosofía*. Ediciones 19, Madrid 2015, 460 pp., 18 €

García Morente, quizás hoy olvidado, ha sido uno de los pensadores más presentes en las bibliografías de quienes estudiaban filosofía en español en las últimas décadas, debido a su claridad abordando los principios de las distintas corrientes filosóficas. Este libro es un exponente de esa claridad y de ese recorrido por toda la historia de la filosofía, en el que en veinte y cinco lecciones expone los grandes problemas del hombre y el planteamiento filosófico a los mismos que ha habido lo largo de la historia. Su origen está en las conferencias o clases que el profesor García Morente impartió en la Universidad de Tucumán en 1937, durante su exilio en Argentina. Estas lecciones se han publicado en anteriores ocasiones, con el título *Lecciones preliminares de filosofía*, pero hay que valorar su recuperación en nuestro país. En cuanto al contenido, pese al tiempo pasado desde que se impartieron las lecciones, el tono es claramente didáctico y apto para cualquier persona deseosa

de aprender, de manera básica pero rigurosa, los hitos fundamentales de la historia de la filosofía. Su origen oral le da espontaneidad al texto, mostrando un pensamiento vivo que, más allá de las fórmulas lo que desea es comunicarse para despertar el interés por la filosofía. Su lectura es una invitación a pensar, a poner cuestión la opinión común y a responder a los problemas de la existencia. Los editores, Ana Rueda Arribas y Germán Rueda Hernanz, nos ofrecen en este texto un interesante epílogo final en el que hacen un extenso recorrido por la vida de García Morente y nos presentan las claves de la obra. - P. RUIZ LOZANO.

GRÜN, Anselm – HALÍK, Thomáš, *¿Deshacerse de Dios? Cuando la fe y la increencia se abrazan*. Sal Terrae, Santander 2017, 261 pp., 20 €

El subtítulo del libro, “Cuando la fe y la increencia se abrazan”, recoge mejor el contenido de este volumen, editado por Winfried Nonhoff, que en el capítulo final tiene una conversación con ambos autores en forma de preguntas y respuestas. Los dos son católicos aunque de origen diverso –Grün es benedictino y Halík profesor de teología–, así como lo son también sus biografías y evoluciones. Cada capítulo aborda una temática a la que contestan independientemente ambos autores. Precedido de un prólogo de Halík, “El Dios muerto y el discurso de Nietzsche”, se aborda el tema del ateísmo (“Cuando Dios calla”); a continuación “La diversidad del ateísmo vivido”, que analiza la pluralidad existente entre los ateos. En tercer lugar se estudia “La búsqueda de Dios” y en cuarto lugar “El problema del misterio”, centrándose en sus experiencias personales. Finalmente “Del camino al misterio: lo irrepresentable de las historias”, que concluye con un Epílogo de Grün sobre el dios del aréopago de Atenas y el discurso de Pablo. Una breve referencia biográfica completa el volumen. Es un libro claro y sencillo, que combina la experiencia personal y la teología de ambos autores, y que resulta fácil de leer por el carácter introductorio de las temáticas desarrolladas.- J. A. ESTRADA.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio*

de Derecho Natural y Ciencia Política. Tecnos, Madrid 2017, LII+369 pp., 22 €

Nos encontramos ante un clásico del pensamiento filosófico y social, revisado en su traducción y anotado por Joaquín Abellán, Catedrático de Ciencia Política en la Universidad Complutense de Madrid. Además, el profesor J. Abellán ejerce de editor de esta publicación a la que introduce, con un estudio preliminar. Sabemos que Hegel desarrolló su pensamiento como una ciencia de la razón en la que ésta se despliega en toda la realidad. Su Filosofía del Derecho es el análisis del concepto de libertad y cómo se realiza en la historia, a través del Derecho, de la moralidad y del mundo ético, que se concreta en instituciones sociales como la familia, la sociedad civil y el Estado. La traducción respeta el texto original vuelto a publicar en alemán en 1970, por la editorial Suhrkamp. En ella se recogen tanto el texto de Hegel con sus comentarios y sus notas a pie, como algunas notas añadidas posteriormente en el texto alemán y que fueron tomadas de alumnos que asistían a las clases de Hegel. El formato de la publicación permite distinguir con claridad todas estas particularidades. Por último, hay que destacar el estudio preliminar del profesor Abellán que ayuda contextualizar la obra y a comprender mejor a Hegel, filósofo que no suele ser fácil. Hay también que valorar la bibliografía ofrecida en la parte primera de la obra. - P. RUIZ LOZANO.

KREEFT, Peter, *Cómo ganar la guerra cultural. Plan de batalla cristiano para una sociedad en crisis*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2017, 158 pp., 15,10 €

El autor, profesor de Filosofía en el Boston College y en el King's College, se presenta como apologista católico y cree que su libro ofenderá a muchos y encantará a otros muchos. Estamos ante unas páginas que desencadenarán la polémica, no solo por su fondo, también por su estilo. La afirmación central es que estamos sumidos en una guerra cultural en torno a una falsa idea de progreso que no conduce, como correspondería a todo progreso, a la felicidad humana. Porque estamos inmersos en un proceso, no de progreso, sino de retroceso. Para ganar esta guerra el autor ofrece un programa que se sintetiza en nueve cosas que habría que

saber y nueve cosas que hay que evitar. La democracia tiene como premisa sólidas conciencias morales, pero estas tienden a debilitarse por la tolerancia: solo caben entonces dos alternativas, el caos o los comisarios. Eso, que el autor llama la Ley de Colson, es la clave para comprender la guerra en que estamos implicados y los caminos que se abren ante ella.- F. L.

LASAGA MEDINA, José – LÓPEZ VEGA, Antonio, *Ortega y Marañón ante la crisis del liberalismo*. Ediciones Cinca, Madrid 2017, 245 pp., 22 €

Los autores de estos dos estudios, que tienen por objeto respectivamente a Ortega y Gasset (1883-1955) y a Gregorio Marañón (1887-1960), son profesores de Filosofía de la UNED el primero y profesor de Historia Contemporánea en la Universidad Complutense el segundo. La especialización de uno y otro explica que el estudio sobre Ortega se fije más en la dimensión filosófica de quien se acercó a la política desde la filosofía, mientras que el estudio sobre Marañón se ocupe más de los avatares históricos que rodearon la actividad del científico. Pero ambos personajes, contemporáneos en el tiempo, son exponentes cualificados del pensamiento liberal, que proyectaron en un contexto histórico complejo: el final de la Restauración, la Dictadura de Primo de Rivera, la República, la guerra civil y el primer franquismo. Más de la mitad del volumen lo ocupa una amplia antología de textos de Gregorio Marañón (págs. 103-245), que ofrece textos suyos, casi todos anteriores a la guerra, que no figuran en la edición de las obras completas la cual fue hecha en los años 1966.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ LORCA, Andrés (ed.), *La filosofía en Al Ándalus*. Almuzara, Córdoba 2017, 526 pp., 25 €

El filósofo medievalista almeriense Andrés Martínez Lorca recopiló en 1989 un elenco de investigaciones y artículos que versaban sobre la filosofía de Al Ándalus, escritos por prestigiosos arabistas, hebraístas y expertos en pensamiento medieval, que habían sido publicados durante las cinco décadas anteriores en diversas revistas especializadas. El resultado fue un texto abierto, de perspectivas múltiples, que presentaba la filosofía andalusí incluyendo tanto a

autores musulmanes como a judíos dentro de la casa común de la Península Ibérica. Aparece ahora la versión aumentada y mejorada de aquel volumen, con un prólogo sobre los estudios realizados en España durante el último cuarto de siglo, una bibliografía actualizada y un apéndice con tres escritos nuevos. Tras la esclarecedora introducción del editor, las contribuciones de la primera parte del libro analizan las influencias clásicas y orientales que se cruzaron en la configuración de la cultura de la España musulmana, en tanto que las de la segunda bosquejan la figura y las ideas de sus principales filósofos: Ibn Gabirol (Avicebrón), Ibn Sída, Ibn Hazm, Ibn Bayyah (Avempace), Ibn Tufayl (Abentofail), Ibn Maymun (Maimónides) e Ibn Rušd (Averroes). Los ensayos seleccionados se caracterizan por su rigor científico, su capacidad de contextualización histórico-social, su profundización en cuestiones especulativas y su marcado espíritu crítico. Los escritores medievales andalusíes redactaron sus obras en la misma lengua culta, el árabe clásico, y su producción literaria, científica y filosófica dejó una fuerte impronta en la lengua y la cultura del continente europeo, tanto en su época como en tiempos posteriores. El conocimiento de esta etapa del desarrollo del pensamiento europeo constituye una pieza importante para la consideración de las identidades de los ciudadanos de Europa en el mundo globalizado de hoy.- A. MARTÍN MORILLAS.

NEWMAN, John Henry, *La fe y la razón. Sermones universitarios*. Encuentro, Madrid 2017, 438 pp., 29 €

John Henry Newman, pensador y presbítero inglés que pasó del anglicanismo al catolicismo, y que formó parte de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, fue beatificado en el año 2010 por Benedicto XVI. Este acontecimiento despertó en muchas personas, más allá del contexto intelectual, el interés por su obra y pensamiento. De ahí que la editorial Encuentro recupere la edición de este texto, que ya publicó en 1993. J. H. Newman ha destacado por su búsqueda constante de la verdad, natural o sobrenatural, allí donde estuviera y cómo se presentara. Esa coherencia le condujo a su conversión. Es posible que estos quince sermones universitarios, dictados en la Universidad de

Oxford, entre 1826 y 1846, sean una adecuada manera para introducirse en la obra de este autor, que tiene su grado de complejidad, además de amplitud de pensamiento. En los sermones reflexiona sobre la relación entre fe y razón, destacando que entre ambas hay cierta reciprocidad, tal como el cristianismo ha defendido siempre. Esta segunda edición no ha sido revisada tan sólo en la presentación de la nueva edición se ofrece una actualización bibliográfica de las traducciones revisadas al español que se han realizado en los últimos años, obras que se citan a lo largo del libro.- P. RUIZ LOZANO.

RENAN, Ernest, *Averroes y el averroísmo*. Almuzara, Córdoba 2017, 347 pp., 25,95 €
Reedición en español del original de 1852, este estudio monográfico del pensamiento de Averroes (Córdoba, 1126 - Marrakech, 1198) y de su influencia en la historia de la filosofía, escrito por el filólogo, arqueólogo, historiador y filósofo francés Ernest Renan (1823-1892), sigue siendo un referente para el conocimiento del legado del pensador musulmán andalusí. Renan es conocido por ser el autor de *La vida de Jesús*, obra donde ensaya una lectura historicista del Nuevo Testamento filtrada de referencias sobrenaturales o teológicas. La figura de Averroes (Ibn Rušd) –matemático, astrónomo, médico, filósofo y jurista– resulta imprescindible, entre otras cosas, para entender la irrupción del empirismo aristotélico en Europa. Su obra representa la cima del pensamiento andalusí y sus ideas influyeron más en la historia occidental que en el mundo islámico oriental. Brilló a máxima altura en las primeras universidades europeas durante los siglos XII y XIII, pero terminó siendo olvidado y hasta proscrito. El estudio de E. Renan se divide en dos partes, la primera dedicada al propio Averroes y la segunda al averroísmo, la corriente filosófica desarrollada a partir de él. En la parte primera se presentan con detalle la vida, la obra y la doctrina filosófica de Averroes, subrayando su admiración por Aristóteles y sus controversias con sus correligionarios musulmanes. Se abordan cuestiones tales como su tratamiento del origen de los seres, la materia primera y el primer motor, la providencia divina, la teoría del cielo y las inteligencias nobles, la teoría de la unidad del Intelecto activo, la inmortalidad

y la resurrección, así como sus posicionamientos en materia moral, política y religiosa. En la parte segunda del libro se exponen los pormenores de la recepción de la filosofía de Averroes en la Escolástica europea, desde las primeras traducciones de sus escritos al latín, pasando por la oposición a sus ideas por parte de autores como Guillermo de Auvernia, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Gil de Roma y Raimundo Lulio, hasta la recepción del averroísmo en la Escuela Franciscana, en la Universidad de París y en la Escuela de Padua.- A. MARTÍN MORILLAS.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Las meditaciones del paseante solitario*. Estudio preliminar de Robert Wolker. Tecnos, Madrid 2017, CCXIX + 202 pp., 22 €

Estas meditaciones las terminó de escribir Rousseau tres meses antes de su muerte, ocurrida en 1778. Pero su interés estriba no solo en ser una de las últimas manifestaciones de su pensamiento, sino además en el carácter autobiográfico que encierran. En este último sentido la presente obra complementa a otras dos del autor: *Confessions* (1766-1770) y *Dialogues* (1772). El término original que se ha traducido por “meditación” es *rêverie*, más rico quizás que el castellano usado: se refiere a las reflexiones de quien siempre fue aficionado a pasear, en las que no falta tampoco una dosis de sueño y fantasía. Pero esta edición destaca sobre todo por haber incluido como “estudio preliminar” el extenso y documentadísimo trabajo de Robert Wolker, publicado ya en 1993 y actualizado en 2001. Wolker está reconocido como uno de los mejores especialistas en el pensamiento de Rousseau, a quien dedicó mucho tiempo de estudio desde su misma tesis doctoral. A él se le valora por la lectura que hace de Rousseau, en clave decididamente humanista.- I. CAMACHO.

SAHLINS, Marshall, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Gedisa, Barcelona 2017, 244 pp., 19,90 €

Marshall Sahlins ha sido uno de los más importantes antropólogos del siglo XX. Sus obras son objeto de estudio por su revisión de los presupuestos que la antropología había tenido hasta entonces. La obra que presentamos es una de

esas propuestas de revisión del paradigma de esta ciencia. Gedisa nos entrega la segunda edición de esta obra que ya apareció, tal cual, en el año 1988. En este texto Sahlins replantea su antropología cultural, ofreciendo una crítica de los modos que hasta entonces estaban en boga. En concreto en esta obra critica el utilitarismo o, dicho de otra manera, la idea de que la cultura tiene una razón práctica y fines utilitarista. Para presentar sus argumentos nos ofrece cinco ensayos: 1. Marxismo y los dos estructuralismos; 2. Dos paradigmas de la teoría antropológica; 3. Antropología y dos marxismos. Problemas del materialismo histórico; 4. El pensamiento burgués. La sociedad occidental como cultura; y 5. Conclusión. La utilidad y el orden cultural. Lo que pretende el autor es demostrar mediante su argumentación que hay otro tipo de razón, la simbólica, que ejerce mucha más influencia en la conformación de la cultura. Por lo tanto, a lo que se debe dedicar la antropología es a atender al significado y no a analizar la sociedad en clave de base y superestructura, que era el planteamiento que tenían tanto los marxistas como los estructuralistas. - P. RUIZ LOZANO.

TRAWNY, Peter, *Martin Heidegger. Una introducción crítica*. Herder, Barcelona 2017, 213 pp., 19,80 €

La publicación de los *Cuadernos negros* de Heidegger no solo ha revelado la posición antiseimita de Heidegger, sino que obligan a revisar su filosofía, con las nuevas aportaciones, hasta ahora desconocidas, en las que el antijudaísmo se convierte en una consecuencia de su pangermanismo y de su nueva visión del mundo. Es lo que intenta hacer Trawny, analizando las diversas etapas del pensamiento heideggeriano. Tras una breve introducción, estudia su primera etapa fenomenológica centrada en la facticidad de la vida en el cristianismo primitivo y sus primeras referencias a Platón y Aristóteles. Luego viene la etapa central de *Ser y tiempo*, el análisis del *Dasein* como ser para la muerte, y las críticas primeras que recibe, las raíces platónicas de su concepto de diferencia ontológica y la problemática en torno a la historicidad del *Dasein*. La historia del ser tiene otra orientación, capítulo tercero, desde la irrupción de Hitler y el centramiento en el pensamiento de

Hölderlin. Es entonces cuando esclarece algunos conceptos tardíos de su filosofía, como el evento, la superación de la metafísica, el lenguaje como casa del ser y la diferencia entre Dios y los dioses. Junto a esto hay que subrayar sus reflexiones sobre la esencia de la técnica, la producción sistemática y el engranaje, y las reflexiones sobre Nietzsche, E. Jünger, así como la cuaternidad como esquema último de su interpretación filosófica. Trawny estudia finalmente algunos comentarios críticos de la filosofía de Heidegger, especialmente sobre la repercusión que han tenido los *Cuadernos negros*. También ofrece datos biográficos de Heidegger en su contexto histórico, una bibliografía de estudios sobre él y unos índices de conceptos y de abreviaturas. El estudio es claro, está bien sistematizado y ofrece una buena introducción a la filosofía heideggeriana.- J. A. ESTRADA.

UNAMUNO, Miguel de, *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*. Tecnos, Madrid 2017, 426 pp., 25 €

Este volumen recoge un elenco de textos de diversas épocas del escritor y filósofo bilbaíno Miguel de Unamuno (1864-1936), algunos de ellos inéditos, en los que reflexiona sobre las virtualidades y los límites del conocimiento científico. Precedidos de un estudio introductorio de Alicia Villar Ezcurra, catedrática de filosofía de la Universidad Pontificia Comillas y editora del libro, los escritos seleccionados permiten comparar los diferentes escenarios y participar de los distintos debates en los que se despliega la compleja relación de Unamuno con la ciencia. Los textos unamunianos se distribuyen en una primera sección de escritos y discursos universitarios, una segunda de artículos y ensayos, y una tercera de cuentos y escritos inéditos. Dos escritos de 1907 merecen ser resaltados: "Cientificismo" y "La vida y la ciencia". De especial importancia para el conocimiento del autor, además, son las cartas incluidas en el capítulo final. Numerosos temas se cruzan en las reflexiones de Unamuno aquí: entre ellos, la misión de la enseñanza superior, las dificultades de la investigación académica, las relaciones de España con la cultura de la modernidad europea, la polémica sobre el evolucionismo y la disputa entre ciencia y religión. Destacan las reflexiones unamunianas sobre

la autonomía, poder y límites de la ciencia, su análisis del desarrollo científico en España y Europa, y su intento de delimitación de los campos propios de la ciencia y de la religión. Defensor de la importancia de la verdadera ciencia y buscador de una ciencia y una religión autónomas y a la vez capaces de alimentar la plenitud de la vida humana, Unamuno se muestra crítico con el cientificismo, al que acusa de reduccionista, de ignorancia con respecto a sus propios límites y de haber convertido a la ciencia en una nueva forma de religión: “Poca ciencia lleva al cientificismo y mucha nos aparta de él” (p. 236).- A. MARTÍN MORILLAS.

HISTORIA

CARRIQUIRY LECOUR, Guzmán, *Memoria, coraje y esperanza. A la luz del Bicentenario de la Independencia de América Latina*. Nuevo Inicio, Granada 2017, 148 pp., 20 €

Este libro se publicó con motivo de la celebración del Bicentenario de la Independencia de América Latina el año 2008. Y entonces fue prologado por el Cardenal Jorge María Bergoglio, a la sazón arzobispo de Buenos Aires, con quien tiene el autor una estrecha y prolongada amistad. Por eso, cuando ahora aparece esta nueva edición en España, el papa Francisco se ha prestado también a presentarla. Ahora bien, si algo hay en estas páginas escritas por el Dr. Carraquiry, uruguayo con una larga vida al servicio de distintos organismos de la Santa Sede, es un cuestionamiento de 1808 como el “año de la independencia”. La independencia es un proceso mucho más complejo, que tuvo diferentes fases y vaivenes y que contribuyó a una cierta desintegración de América Latina. El autor lo muestra analizando con detalle los hechos históricos y buscando siempre huir de lecturas ideológicas de cualquier signo. Es más, no quiere quedarse en esa mirada al pasado. Por eso el título escogido mira también al presente y al futuro, para terminar con un largo capítulo en que se describen las grandes tareas pendientes para el continente, que concluyen con la necesidad de reforzar los ideales de independencia espiritual.- I. CAMACHO.

CHAMOCHO CANTUDO, Miguel Ángel, *Alvar Pérez de Castro (c. 1196-1239), Tenente de*

Andújar, Frontero de al-Andalus, Conquistador de Córdoba. Editorial Dykinson, Madrid 2017, 254 pp., 22 €

Esta biografía de Alvar Pérez de Castro es de un gran interés para la historia medieval de España, ya que estuvo directamente relacionado (incluso emparentado) con Alfonso IX de León, Alfonso VIII de Castilla y, sobre todo, Fernando III, rey de Castilla y León desde 1230. Lo más principal de su biografía se desarrolla entre Andújar y la ciudad de Córdoba, a cuya conquista contribuyó de un modo destacado. Las fuentes que han permitido reconstruir su vida y sus hazañas son las crónicas hispánicas medievales. A pesar de la notoriedad del personaje, el autor ha procurado despojarlo de todo lo que pudiera oler a legendario, en aras de la verdad histórica. Una cronología orienta al lector sobre el curso de los acontecimientos y se aporta también un conjunto de árboles genealógicos que explicitan el parentesco de Alvar Pérez de Castro con la casa real de Castilla y León, así como otros vínculos de parentesco importantes para hacerse cargo mejor de la importancia del personaje.- A. NAVAS.

FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano, *Historia de la ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*. Ediciones Rialp, Madrid, 5ª edición ampliada y revisada, 2017, 490 pp., 21 €

Que un libro llegue a su quinta edición ya es una garantía, aunque se trate de un texto que nació como un manual para estudiantes de comunicación de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz de Roma. Objetivo de la obra es hacer comprender las principales corrientes culturales de los dos últimos siglos. Esta acotación temporal no es suficiente para abordar un panorama tan amplio. Por eso el autor ha tomado como hilo conductor el proceso de secularización que se verifica en la Modernidad. El concepto de secularización es complejo y no vale reducirlo a des cristianización. La primera parte analiza la secularización en su génesis histórica, que se localiza en los siglos XV a XVIII: en ese tiempo se desarrollan fenómenos tan decisivos como el Renacimiento, el descubrimiento de América, la Reforma protestante, la Ilustración y el romanticismo. La segunda parte pasa revista

a las principales ideologías contemporáneas: liberalismo, nacionalismo, marxismo, cientificismo. La tercera parte estudia la crisis de la Modernidad a partir del siglo XX, que es el contexto en que se han desarrollado el nihilismo, el feminismo, el ecologismo y los nuevos movimientos religiosos. Por fin la última parte se centra en las relaciones entre cristianismo y Modernidad con especial atención a la Iglesia católica. Las ampliaciones de la presente edición permiten detenerse en procesos tan actuales como la descolonización y el islamismo, y también llegar hasta los pontificados de Juan Pablo II y Francisco. El autor, sacerdote e historiador nacido en Argentina, deja claro que su estudio se hace desde una visión cristiana del hombre y de la historia.- I. CAMACHO.

GONZÁLEZ GARCÍA, Moisés – SÁNCHEZ, Antonio (coord.), *Renacimiento y modernidad*. Tecnos, Madrid 2017, 552 pp., 26 €

Aunque el debate sobre su significado último sigue abierto, no cabe dudar que el Renacimiento es un acontecimiento que cambia profundamente la cultura y la civilización de Occidente. En sus orígenes se presenta como un movimiento fundamentalmente cultural que aspira a retornar a la antigüedad greco-latina, pero pronto va más allá para incidir también en la vida social, política y económica buscando encaminar a la humanidad hacia la libertad, la prosperidad y la paz. En el Renacimiento (siglos XV y XVI), donde están sin duda los orígenes de la modernidad, se produce un descubrimiento del hombre como verdadero protagonista de su destino, y también del mundo como lugar, no de paso, sino habitable para todos. Lo más valioso de este libro al profundizar en el significado del Renacimiento es su atención a los personajes más relevantes del mismo. Muchos de los autores que se dan cita en esta obra estudian algunos de estos: por ejemplo, Nicolás de Cusa, Petrarca, Juan Luis Vives, Montaigne, Ficino, Spinoza, Campanella, Maquiavelo, Giordano Bruno, Galileo, Cervantes o la mística española; otros estudios abordan algunos temas más generales. Por eso, el conjunto ofrece una panorámica rica y concreta de la realidad del Renacimiento.- I. CAMACHO.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel – CABALLOS RUFINO, Antonio (eds.), *Religión y espiritualidad en Carmona. De la Prehistoria a los tiempos contemporáneos. Actas del X Congreso de Historia de Carmona*. Editorial Universidad de Sevilla – Ayuntamiento de Carmona, Sevilla 2017, 540 pp., 19 €

Es ya larga la colaboración entre la Universidad de Sevilla y el Ayuntamiento de Carmona en estos congresos, que se celebran bianualmente y tienen por objeto la riqueza cultural y patrimonial de la historia de Carmona. En este décimo congreso, celebrado en septiembre de 2015, se ha tomado como tema la espiritualidad y la religión. Y las actas, que ahora se publican, recogen un total de 22 trabajos, que se extienden desde la más remota prehistoria, desde el IV y III milenio a. C., o sea, antes de que la presencia del cristianismo dominara la vida espiritual y religiosa de Carmona. La Carmona romana se investiga a través de los monumentos y ritos funerarios. La historia desde la época visigoda hasta el presente es la que recibe más atención entre los científicos que participaron en este congreso. Los temas son muy variados: devocionales e institucionales, estudios del clero y de las asociaciones religiosas, espiritualidad popular y estrategias catequéticas... Todo ello va envuelto en una edición muy cuidada, donde no faltan las ilustraciones gráficas como complemento del texto escrito.- I. CAMACHO.

GRANJA, José Luis de la (coord.), *La España del siglo XX a debate. Homenaje a Manuel Tuñón de Lara*. Tecnos, Madrid 2017, 438 pp., 25 €

Este homenaje al gran historiador Manuel Tuñón de Lara (1915-1997) tiene dos precedentes: *Manuel Tuñón de Lara. El compromiso con la Historia. Su vida y su obra* (publicado todavía durante su vida, en 1993) y *Tuñón de Lara y la historiografía española* (aparecido poco después de su muerte, en 1999). Este nuevo homenaje ve la luz a los 20 años de su muerte. Tuñón tuvo una intensa actividad durante la II República española y terminó exiliado en Francia en 1946 después de haber estado preso. En nuestro país vecino trabajó en la Universidad de Pau entre 1965 y 1981. Luego volvió a España y fue profesor en la Universidad del País Vasco entre 1983 y 1991. Su obra más popular

se publicó en 1966: *La España del siglo XX*. A este título hace referencia el presente homenaje, que recoge en la primera parte seis estudios de otros tantos especialistas que estudian la historiografía en los primeros tres lustros del siglo XXI en torno a: los nacionalismos en España, la Restauración, la II República, la guerra civil, la dictadura de Franco, la transición. En la segunda parte se recogen algunos estudios sobre la obra de Tuñón, a los que sigue una serie de testimonios de discípulos y amigos que trazan distintas semblanzas del historiador Tuñón; finalmente se incluye una completa bibliografía de Tuñón y la transcripción de varias intervenciones suyas en Radio París.- F. L.

JIMÉNEZ JIMÉNEZ, Ismael, *Noticias generales del Estado que han tenido las armas. Una nueva crónica del Perú (1578-1683)*. Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla 2017, 159 pp., 14,90 €

En este libro se contiene la última aportación que se hace a la historia militar del Perú, entre las fechas de finales del siglo XVI y el último tercio del XVII, con la publicación de un documento de la época. La transcripción del manuscrito de esta crónica militar contemporánea, va precedida de un estudio introductorio especialmente valioso. Se pone al lector en conocimiento de la realidad del Perú de la época, con sus conexiones políticas y clientelares. Se dan a conocer algunos personajes especialmente destacados del momento, que ilustran la realidad social de entonces. Igualmente se describen las defensas del Perú, la Armada del Mar del Sur, la guerra de Chile y la estructura militar del virreinato. Con todo ello el lector puede aprovechar realmente bien el contenido del documento que contiene la crónica militar de la época reseñada, haciéndose cargo adecuadamente de cuanto en él se presenta.- A. NAVAS.

LABOA, Juan María, *Pablo VI, España y el Concilio Vaticano II*. PPC, Madrid 2017, 248 pp., 18 €

Pablo VI tenía una personalidad compleja: si en momentos resultaba fría y distante, detrás de esa distancia se escondía un hombre tímido y cercano, capaz de acompañar a las personas, como hizo en su ministerio sacerdotal con los

estudiantes católicos italianos. Pero la vida le llevó por otros derroteros: la actividad diplomática en la Secretaría de Estado, el arzobispado de Milán, el papado. Laboa, historiador de Iglesia consagrado y profesor ya emérito, ha querido consagrar este libro a profundizar en dos aspectos de la actividad de Pablo VI. Uno fue decisivo para la Iglesia: su papel en relación con el concilio Vaticano II, durante su desarrollo y en la etapa posterior en que había que ponerlo en práctica. El otro es de especial interés para la Iglesia española: su relación con ella en los años difíciles del posconcilio, sus dificultades con el régimen franquista. El libro, que se orienta inicialmente en torno al Vaticano II, va centrándose paulatinamente en la Iglesia española de aquellos años, prestando atención a la Asamblea Conjunta Obispos/Sacerdotes de 1971 y a la renovación de la Conferencia Episcopal Española; y concluye, a modo de síntesis, con un capítulo sobre el impacto del Vaticano II en España. Toda esta historia, que hoy ya va quedando relegada al olvido, es bueno recuperarla de la mano de una persona que la vivió a fondo y la ha estudiado con rigor; como también le ocurrió a D. Fernando Sebastián, arzobispo emérito de Pamplona y Tudela, que prologa el libro.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ DHIER, Alejandro – PRADOS GARCÍA, Celia (dirs.), *Las universidades durante el proceso de democratización española (1968-1983). Una perspectiva jurídica*. Dykinson, Madrid 2017, 276 pp., 25 €

En el origen de este libro hay un proyecto de investigación: “El papel de las Facultades de Derecho de las Universidades de Andalucía durante la época de la transición política española (1976-1981)”. En un segundo momento, y también como fruto de estos trabajos, se celebró en Granada (julio 2016) un Congreso Internacional de más amplio alcance: “Historia de las Universidades durante la transición política española (1968-1983)”. Este congreso es la base del presente libro donde se dan cita diferentes autores de varias universidades españolas para ofrecer datos sobre el papel de dichas instituciones en ese periodo crucial de la historia de España: aparte de Granada, se estudian también las universidades de Murcia, Córdoba, Autónoma de Barcelona e incluso la de Coím-

bra. Debe mencionarse también un estudio más general sobre la frustrada ley de autonomía universitaria que se debatió en el difícil periodo indicado. Son estudios que permiten asomarse a la vida interna de las universidades pero también a su incidencia sobre la realidad española de la transición.- I. CAMACHO.

MOROZZO DELLA ROCCA, Roberto (ed.), *Óscar Romero. Un obispo entre guerra fría y revolución*. San Pablo, Madrid 2017, 398 pp., 14 €

Con ocasión del centenario del nacimiento de Mr. Romero la editorial San Pablo reedita este libro, que ya publicara en 2003. Ahora con un Prólogo de Juan José Tamayo. A diferencia de otros libros sobre el arzobispo de San Salvador asesinado en 1980, es ahora un equipo internacional de especialistas el que se ha dado cita por iniciativa de Roberto Morozzo, profesor de Historia Contemporánea en la Universidad Roma III. En la primera parte varios autores analizan la persona de Mr. Romero, cómo vivió su fe y como ejerció el ministerio episcopal. Interesante resulta acercarse, en la segunda parte, a la realidad de El Salvador en aquellos años y cómo se desarrolló allí Mr. Romero en relación sobre todo con los militares y con la clase política. Una última parte toma como perspectiva el momento de la publicación inicial de este libro, veinte años después de la muerte del arzobispo: en ella se reflexiona sobre el martirio, sobre la imagen de Romero transcurridas dos décadas, sobre la persona de Romero entre el mito y la historia. La distancia temporal respecto a los hechos y la distancia espacial de los autores presentes en este libro aportan un plus de valor respecto a otras obras que han abordado la figura de Mr. Romero.- I. CAMACHO.

NORWICH, John Julius, *Los Papas. Una historia*. Reino de Redonda, Barcelona 2017, 626 pp., 23 €

Partiendo del reconocimiento de que el papado es la monarquía absoluta más antigua del mundo y de que todas las iglesias cristianas posteriores nacieron de la Iglesia Católica primitiva, el autor se siente atraído hacia su historia. En realidad hace una selección de papas en la que puede advertirse tanto su importancia históri-

ca, en unos casos, como la atención morbosa que le provocan, en otros. Muestra de ello es que dedica un capítulo a la papisa Juana, al mismo tiempo que reconoce que es un personaje que no existió. El libro, según John Julius Norwich, no está pensado para historiadores de la Iglesia, sino para un lector de inteligencia media, creyente o no creyente, que se interesa por la realidad de lo que el autor considera con toda razón como una historia asombrosa. Confiesa ser protestante agnóstico, sin ningún interés por encubrir al papado o salvarlo del ridículo. Su intención es mostrar el trasfondo de la que él considera, quizás, como la institución social, política y espiritual más asombrosa y mejor creada de la historia.- A. NAVAS.

NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel (coord.), *Synodicon baeticum – Vol. III: Constituciones conciliares y sinodales de las diócesis de Cádiz, Ceuta y Córdoba*. Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla 2017, 282 pp. + 1 CD, 22 €

El proyecto de *Synodicon baeticum*, dirigido por José Sánchez Herrero, catedrático emérito de Historia Medieval de la Universidad de Sevilla, tiene como objeto publicar todas las constituciones conciliares y sinodales de Andalucía a lo largo de su historia. Si los dos primeros volúmenes, publicados en 2007 y 2012, correspondían a la diócesis de Sevilla, en este se incluyen 14 constituciones: cuatro de la diócesis de Cádiz, una de la de Ceuta y nueve de Córdoba. Abarcan desde los tiempos de la conquista hasta el reciente celebrado en Cádiz en 2000. Un periodo de tiempo tan dilatado explica que los temas abordados sean muy diferentes: desde los sínodos celebrados en Córdoba en el siglo IX y los que se plantearon la reforma de la Iglesia tras la conquista, pasando por la adaptación al concilio de Trento hasta llegar al contexto del concilio Vaticano I (siglo XIX) para terminar con el reciente de Cádiz. Nótese, por tanto, ese largo periodo de los siglos XVII, XVIII y gran parte del XIX, en que desaparece en la práctica la institución sinodal. En el texto en papel se incluyen estudios detallados de cada sínodo y de sus constituciones, elaborados por distintos especialistas en temas históricos. En el CD se incluye el texto de las constituciones, de las que un amplísimo índice temático y de contenido

ocupa las últimas páginas del volumen en papel.- I. CAMACHO.

PRIETO PRIETO, Ángel, *Religión y escuela. La guerra de nunca acabar (1812-1939)*. Editorial Raíces, Madrid 2017, 317 pp., 19 € “Estudiar el pasado para interpretar el presente”: así titula el autor, que es pedagogo y especialista en antropología, la Introducción a su obra. Y es un criterio digno de loa. Pero en el estudio del pasado el autor no pasa del año 1939, es decir del comienzo del franquismo, lo que mutila esencialmente el trabajo y cuestiona que, con la omisión de lo que ha ocurrido desde entonces para acá, se pueda comprender adecuadamente la situación actual. Con esta limitación, el libro ofrece un documentado estudio de las políticas educativas desarrolladas en las siete etapas históricas correspondientes a los sucesivos regímenes de nuestro país desde la constitución de 1812 hasta el final de la guerra civil. Como tesis de fondo se alinea el autor con quienes defienden que la debilidad de nuestra identidad nacional y de nuestra democracia se debe a que el Estado nunca llegó a disponer de un modelo democrático, laico y aconfesional de escuela pública como instrumento de socialización. No niega el autor el carácter civilizador de la religión en general, lo que denuncia es el papel de la Iglesia católica por haber querido imponer una cosmovisión que, aunque sea legítima en sí, no puede exigirse como la única posible para todos los ciudadanos.- I. CAMACHO.

ROBLES MUÑOZ, Cristóbal, *El modernismo religioso y su crisis – Vol. I: Preliminares*. Asociación Cultural y Científica Iberoamericana, Madrid 2016, 477 pp., 25 €

ROBLES MUÑOZ, Cristóbal, *El modernismo religioso y su crisis – Vol. II: La condena (1906-1913)*. Asociación Cultural y Científica Iberoamericana, Madrid 2017, 516 pp., 25 €

ROBLES MUÑOZ, Cristóbal, *El modernismo religioso y su crisis – Vol. III: Después de Pío X*. Asociación Cultural y Científica Iberoamericana, Madrid 2016, 411 pp., 25 €

Doctor en Historia Contemporánea e investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, el autor ha dedicado una buena

parte de sus estudios al modernismo. Fruto de ello son estos tres volúmenes en los que destaca el uso que se ha hecho de las fuentes directas en los archivos más documentados de Roma y de Madrid. El material recogido es ingente y el autor ha ido hilvanándolo en una narración que sigue el desarrollo cronológico a veces excesivamente atada a los datos recogidos, que se yuxtaponen sin la esperada conexión entre ellos. Es el lector el que tiene que sacar sus propias conclusiones. Lo más nuclear de esta historia se encuentra en el volumen 2º, con un momento clave en la encíclica *Pascendi dominici gregis* mediante la que Pío X condenó el modernismo en 1907. Pero el modernismo es algo mucho más complejo que la imagen que de él ofrece este texto pontificio; tras él se esconden muchos esfuerzos por entrar en diálogo con el mundo moderno en temas dogmáticos, bíblicos, de interpretación histórica o de análisis social. Es más, el modernismo no es comprensible sin el anti-modernismo, que acoge a todas las corrientes más intransigentes eclesiales frente al mundo moderno. Y los problemas de fondo siguen siendo un reto para la Iglesia mucho tiempo después aunque ya no se los incluya en el concepto de modernismo (Mr. Lefebvre sí habló de “neo-modernismo” para justificar su ruptura con Roma después del concilio Vaticano II). Por eso el tercer volumen se extiende hasta época muy reciente mostrando cómo algunos de aquellos problemas siguen siendo objeto de inquietud y de debate en nuestra Iglesia.- I. CAMACHO.

ROMERO GARCÍA, Eladio, *La Mano Negra. Crisis rural en Andalucía a finales del siglo XIX*. Editorial Almuzara, Córdoba 2017, 199 pp., 21 €

Respecto a esta organización, que tuvo gran notoriedad en la opinión pública en la Andalucía de finales del siglo XIX, se analizan los cuatro procesos principales relacionados con la Mano Negra. El autor se inclina por la opinión de que el gobierno estaba interesado en atribuir a dicha organización criminal una serie de delitos comunes, al objeto de poder reprimirla con mayor contundencia. No solamente se pone en duda en el texto la relación posible entre estos delitos y la organización mencionada: Eladio Romero llega incluso a cuestionar la misma

existencia de dicha organización. Se basa para ello en el comentario de algún periodista coetáneo que afirmaba que la historia de la Mano Negra sólo era un aborto de la imaginación, producto de mentes calenturientas. Eso sí, habría servido al gobierno conservador para controlar, e incluso perseguir con más contundencia, a la Federación de Trabajadores de la Región Española, de tendencia anarquista.- A. NAVAS.

STARK, Rodney, *Falso testimonio. Desmontando siglos de historia anticatólica*. Sal Terrae, Santander 2017, 302 pp., 20 €

Rodney Stark, que se confiesa no católico, afirma que escribe este libro, no en defensa de la Iglesia Católica, sino en defensa de la historia. Porque como buen historiador, después de años de investigaciones, ha llegado a resultarle insoportable la gran cantidad de calumnias vertidas contra la Iglesia Católica, hasta en los libros de texto, sin mayor fundamento que suponerla como una fuente inagotable de males para la humanidad. Con sólo asomarse a los títulos de los diferentes capítulos se puede comprender el gran interés que suscita la lectura de este libro. Después de exponer cada uno de los temas, el autor resume todo lo dicho en una conclusión que deja bien a las claras lo que queda (si es que queda algo) de verdad en los infundios contra la Iglesia Católica, que corren como moneda corriente, aprovechando para mostrar también sus grandes méritos en ámbitos como los de la ciencia, la enseñanza, la sociedad, la moral o el pensamiento. El autor da a conocer en la bibliografía las obras de expertos que han contribuido a que luzca la verdad.- A. NAVAS.

TURING, Sara, *Alan M. Turing. Más que un enigma*. Tecnos, Madrid 2018, 297 pp., 20,30 €

Sara Stony Turing, madre del matemático, criptógrafo y filósofo londinense Alan M. Turing (1912-1954) –uno de los precursores de las ciencias de la computación, la inteligencia artificial y la informática actuales, famoso por haber descifrado el código ‘enigma’ de los servicios de inteligencia nazis y por haber inventado el primer dispositivo para computar algoritmos (la “máquina de Turing”)–, publicó un retrato biográfico de su hijo poco después del falle-

cimiento de éste. La muerte de A. Turing es todavía una cuestión debatida: unos creen que fue un suicidio (provocado por la fuerte depresión que padeció tras su condena a castración química), mientras que otros afirman que fue un asesinato (envenenado por los servicios de inteligencia británicos). Testimonio de primera mano, la mirada maternal de la autora revela aspectos poco conocidos de la vida de Turing en un caleidoscopio de detalles, anécdotas y momentos, fragmentos de su existencia que dibujan los perfiles de su temperamento y su genialidad. En una primera parte de este libro se secuencian vivencias de su infancia y adolescencia, de sus estudios de grado en Cambridge y posgrado en Princeton, y de su trabajo en el *Foreign Office* durante la II Guerra Mundial, en el Laboratorio Nacional de Química de Teddington, con la máquina automática digital de Manchester, sobre programas de radio, máquinas inteligentes y la teoría de la morfogénesis, junto a semblanzas sobre su tiempo de ocio, su manera de ser y sus últimos días. En una segunda parte se aporta una serie de interesantes escritos de Turing y otros, divididos en dos temáticas: computación mecánica y morfogénesis. De especial relevancia es el texto final de John Turing, el hermano mayor de Alan, que rellena ciertas lagunas y sirve de fuerte contrapunto de la narración de su madre Sara. Algunas claves para hilar las divergencias entre la mirada de la madre y el relato del hermano se ofrecen en el prólogo de Martin Davis.- A. MARTÍN MORILLAS.

CIENCIAS SOCIALES

ALONSO, Juan Antonio (dir.), *Lecciones sobre economía mundial. Introducción al desarrollo y a las relaciones económicas internacionales*. Civitas – Thompson Reuters, Madrid, 8ª edición, 2017, 374 pp., 35,50 €

El conocimiento del entorno internacional va siendo cada día más necesario en un mundo que avanza en interdependencia. Por eso este libro, concebido como manual para estudiantes universitarios, puede ser de utilidad para todo lector interesado en esta realidad que tanto condiciona nuestras vidas. Las diez lecciones en que está dividido han sido elaboradas por trece profesores universitarios españoles, bajo

la dirección de Juan Antonio Alonso, catedrático de la Universidad Complutense. Las primeras dos lecciones son introductorias: sobre métodos cuantitativos aplicados a la economía mundial y sobre las etapas en que se puede dividir el desarrollo de esta. Tras una radiografía de la economía mundial (lección 4ª) se analizan grandes tendencias en las que esta se encuadra: el crecimiento económico en relación con la innovación y el cambio estructural, la demografía y los movimientos migratorios, los problemas medioambientales. Las cuatro últimas lecciones estudian aspectos de las relaciones económicas internacionales: balanza de pagos y tipo de cambio, comercio internacional, inversión extranjera y empresas multinacionales, los mercados financieros internacionales. Esta visión panorámica de sus contenidos muestra cómo en el libro, cuya primera edición es de 2003, se combinan los aspectos más tradicionales de este tipo de manuales con los nuevos fenómenos más propios de nuestro tiempo.- I. CAMACHO.

CARADONNA, Jeremy L., *Sostenibilidad. Una historia*. Tirant Humanidades, Valencia 2017, 318 pp., 29,90 €

El término *sostenibilidad* se usaba ya a finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Pero desde los años 1970 su uso se ha ido generalizando, no sin verse envuelto en polémicas enconadas por parte de los que lo rechazaban por su "falta de enganche" o por verlo vinculado a un alarmismo injustificado. Hoy ya nadie duda del alcance del problema. Por eso se agradece un libro como este en que Jeremy L. Caradonna, que enseña cuestiones medioambientales en la Universidad de Vitoria (British Columbia, Canadá), ofrece una perspectiva histórica rigurosa que termina abierta a los grandes retos del futuro para la sostenibilidad. Definido el concepto y precisado sus contenidos y alcance, el autor establece las coordenadas adecuadas para hacernos cargo del problema en todas sus dimensiones: la interconexión entre la sociedad humana, la economía y el medio ambiente natural; la necesidad de respetar los límites ecológicos para no verse abocados a un colapso de graves proporciones; la perspectiva intergeneracional; la apuesta por lo local, lo descentralizado, lo pequeño, frente a todo gigantismo.

Una visión de conjunto del problema tal como se percibe en este despliegue histórico será de gran interés para comprender lo que está en juego.- I. CAMACHO.

DÍOS, Salustiano de, *Seis estudios sobre historia de la propiedad*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2015, 360 pp., 21 €

Es de agradecer que estos seis estudios, que representan un trabajo iniciado en 1998, se recojan ahora en un único volumen por la unidad que hay entre ellos. En realidad su centro de atención está en la doctrina de los juristas castellanos en a Castilla que va de 1480 a 1640 tal como se expresa en textos preferentemente jurisprudenciales. Algunos de ellos habían sido presentados en los encuentros interdisciplinares sobre historia de la propiedad en la Universidad de Salamanca bajo el patrocinio del Colegio de Registradores de España. Un primer estudio, más genérico, muestra cómo se presentaba la propiedad por parte de los juristas de la antigua Corona de Castilla. Otros son más monográficos: adscripción y enajenación de los bienes de comunes, costumbre y prescripción servidumbres. Los dos últimos tienen por objeto a uno de los principales juristas de aquel tiempo, Diego de Covarrubias, comentando algunos textos sobresalientes que se conservan de él: sobre el derecho de los pastos y sobre el poseedor de mala fe. El autor de estos textos es profesor en el Historia del Derecho y Filosofía Jurídica, Moral y Política de la Universidad de Salamanca.- I. CAMACHO.

RIVERO, Ángel – ZARZALEJOS, Javier – PALACIO, Jorge del (coordinador), *Geografía del populismo. Un viaje por el universo del populismo desde sus orígenes hasta Trump*. Tecnos, Madrid 2017, 455 pp., 22 €

El populismo puede entenderse como una patología endémica, aunque no grave, de la democracia: ocurre siempre que alguien se empeña en manipular a esta desde la demagogia. Así entendido, es algo consustancial a la democracia; pero en una democracia sólida suele tener poco recorrido. Más preocupante es cuando el malestar ante la democracia da lugar al surgimiento de partidos populistas: y es que entonces estos se presentan como la verdadera democracia, con una ideología que se pretende

imponer a toda la sociedad como la solución de todos los problemas de esta. Hoy asistimos al surgimiento del populismo de la mano de partidos y movimientos provenientes de la extrema izquierda que buscan dividir la sociedad, no según el esquema tradicional horizontal (izquierda/derecha), sino con un esquema vertical (lo de arriba y los de abajo, la casta frente al pueblo). El resurgir actual del populismo justifica la aparición de este libro donde un grupo de 22 especialistas, en su mayoría españoles, se ocupan de distintas manifestaciones del mismo. El abanico de experiencias populistas es amplio en la panorámica geográfica que ofrecen, aunque circunscrita por razones de criterio al mundo occidental, es decir, a las dos orillas del Atlántico. Pero no se descuida tampoco una visión histórica, distinguiendo los populismos clásicos (desde sus orígenes rusos y norteamericanos en el siglo XIX) hasta los nuevos populismos latinoamericanos (Venezuela, Argentina, Ecuador, Bolivia, Brasil, México, Perú) y los europeos (Francia, Italia, Reino Unido, España, Holanda, Austria, Polonia, Rusia, Alemania, Suiza, Bélgica, Grecia, Hungría). Una panorámica tan amplia hace pensar que el populismo no es tan ajeno a nuestras democracias como pudiera parecer.- I. CAMACHO.

RODRÍGUEZ-PARDO DEL CASTILLO, José M.
— LÓPEZ FARRÉ, Antonio, *Longevidad y envejecimiento en el tercer milenio. Nuevas perspectivas*. Fundación MAPFRE, Madrid 2017, 374 pp., 30 €

Se calcula que la esperanza de vida aumenta a una tasa promedio de 5 horas por día, aunque esa media no se mantiene en todos los países y culturas. El hecho de una creciente longevidad es, sin embargo, suficientemente relevante como para justificar este estudio de dos especialistas universitarios, el primero en ciencias actuariales y financieras, el segundo en medicina. Esta diferente especialización de los autores nos adelanta el carácter interdisciplinar de este estudio en consonancia con la complejidad del fenómeno. Se comienza desde lo más general, las tendencias demográficas mundiales y un análisis de la variedad de situaciones según los países, los pueblos e incluso las personas. En este aspecto más micro se abordan distintas perspectivas que pueden condicionar la lon-

gevidad: el estilo de vida, las costumbres, los aspectos genéticos, la medicina regenerativa y la medicina preventiva, los recursos económicos y los sistemas públicos de pensiones. Los últimos capítulos se ocupan del envejecimiento como un proceso humano donde inciden tanto las políticas de bienestar como la salud personal: porque, más que de alargar la vida, se trata envejecer con dignidad. F. L.

SANJURJO RIVO, Vicente, *Principio de laicidad y símbolos religiosos. El valor del crucifijo*. José M Bosch Editor, Barcelona 2017, 208 pp., 27 €

En esta obra Vicente Sanjurjo quiere recoger toda la información jurídica sobre la problemática de los símbolos religiosos en espacios públicos, en concreto de los crucifijos en las escuelas. El autor busca ofrecer una reflexión clarificadora sobre este tema a partir de la ciencia jurídica y no sólo de las ideas o pasiones. Para este esfuerzo el autor introduce también una breve reflexión previa sobre los modelos de laicidad en diferentes países. El libro es muy corto en su contenido, lo que lo hace fácil de leer aunque deja con ganas de saber más del tema. A pesar de su gran brevedad el autor consigue recoger y sintetizar bien mucha información. El tratamiento del tema es claramente moderado y equilibrado y permite al lector hacer un buen análisis de la situación. El autor es favorable a un modelo de laicidad más bien positiva, de colaboración con las entidades religiosas, pero a la vez es crítico con la presencia de símbolos religiosos en las escuelas. La gran precisión jurídica del autor le permite señalar también los puntos flacos de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en este asunto. Un buen libro para introducirse con rigor y criterio a este complejo tema.- G. VÍLLAGRÁN.

VALLESPÍN, Fernando — MARTÍNEZ-BASCUNÁN, Mária, *Populismos*. Alianza, Madrid 2017, 295 pp., 18 €

El *Brexit* británico y el triunfo electoral de Trump son considerados como los dos primeros actos de la entrada triunfal del populismo en la escena política internacional. En un contexto de democracias con síntomas de agotamiento, de gobiernos tecnocráticos y de

creciente divorcio entre gobernantes y ciudadanos, surgen respuestas que pretenden superar la contraposición tradicional de izquierda/derecha y ofrecer una nueva relación entre gobernantes y gobernados. Un exponente del interés que está despertando este renacer de los populismos es este estudio de dos profesores de Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Madrid. Comienzan depurando el concepto mismo de populismo a partir de un sinfín de definiciones, hasta llegar a una interpretación que se estructura en torno al dualismo maniqueo de pueblo/élite. A renglón seguido se indagan las causas que la explican: aquí los autores centran su atención en la crisis de la democracia liberal. Se estudian después con cierta detención tres casos concretos (Estados Unidos y la irrupción de Donald Trump, la Francia de Marine Le Pen, España y el fenómeno Podemos), y de forma más breve otros casos europeos (Hungría, Polonia, Holanda, Dinamarca, Suiza, Austria). Se concluye con unas páginas sobre la relación entre populismo y democracia, que abre puertas a una efectiva reforma de la democracia hoy existente.- I. CAMACHO.

VARIA

ANDRÉS DE LEÓN, *Historia del Huérfano*. Biblioteca Castro – Fundación José Antonio de Castro, Madrid 2017, L + 394 pp., 42 € Hay que agradecer a la Biblioteca Castro el haber puesto a disposición del lector esta obra, hasta ahora inédita, cuya única copia manuscrita se conserva en Nueva York (*Hispanic Society of America*). Su título original: *Historia del Huérfano, por Andrés León vecino de la ínclita y nobilísima ciudad de Granada*. Andrés León es un pseudónimo, tras el que se esconde el agustino Fray Martín de León y Cárdenas (1584-1655), que vivió en su juventud en Lima y acabó sus días siendo arzobispo de Palermo, un personaje que tuvo actuaciones relevantes como eclesiástico y como político (en defensa de la Corona de España). La faceta de escritor, que se ilustra con esta obra, completa su retrato. El libro que ahora ve la luz es un relato ficción, que fue probablemente compuesto entre 1608 y 1620 y que cuenta la vida de un granadino que fue de joven a las Indias donde participó en las guerras de conquista del Nue-

vo Reino de Granada; allí entró en la orden de los agustinos de la que fue expulsado poco después; en sus largas correrías por territorios de Indias y luego en España e Italia buscó siempre el favor del Papa para ser readmitido como agustino, lo que finalmente consiguió para vivir sus últimos años retirado en un convento de Lima. En el relato que es esencialmente novelesco, se mezclan episodios reales a los que se finge vivió como testigo el protagonista de estas páginas.- F. L.

DELICADO, FRANCISCO, *Retrato de la Lozana Andaluza*. Biblioteca Castro – Fundación José Antonio de Castro, Madrid 2017, CI + 224 pp., 42 €

En la página del título el autor añade: “El cual retrato demuestra lo que en Roma pasaba y contiene muchas más cosas que La Celestina”. Es interesante la referencia, y no solo por la mención de la famosa obra de Fernando de Rojas, que debió ser escrita unos 30 años antes. Como en este último caso también aquí se adopta la forma de diálogo; sin embargo, no hay una narración continuada y son abundantes las incoherencias. La novela describe la vida de los bajos fondos de Roma durante el primer tercio del siglo XVI, ambiente en el que se mueve una prostituta que ha llegado allí desde su tierra natal andaluza: Aldonza, de la que se cuenta al comienzo brevemente sus primeras andanzas en Sevilla, cambia su nombre por el de Lozana al llegar a Roma. El hecho de tratarse de un retrato explicaría su composición como una serie de cuadros yuxtapuestos en los que van apareciendo personajes reales del mundo político italiano, los cuales se ocultan bajo las máscaras y anécdotas que se cuentan. De su autor poco se sabe: que era sacerdote y que emigró a Roma desde España, lo que le permitió conocer bien el ambiente que describe. La obra, que debió ser escrita a comienzos del siglo XVI, tuvo poca difusión. El único ejemplar que se conserva, en la Biblioteca Imperial de Viena, no fue publicado hasta 1845: sobre él ha trabajado Rosa Navarro Durán, catedrática de Literatura española de la Universidad de Barcelona, para ofrecer esta cuidada edición con una muy documentada introducción que ayudará a adentrarse en un texto no siempre fácil de entender.- F. L.

LIBROS RECIBIDOS¹

- AA. VV., *El sol a medianoche. La experiencia mística*, Trotta, Madrid 2018, 264 pp.
- AA. VV., *Fenómeno religioso y ordenamiento jurídico*, Tecnos, Madrid 2017, 307 pp.
- ÁLVAREZ PÉREZ, J. M., *Retazos gitanos*, San Pablo, Madrid 2017, 112 pp.
- BOFF, L., *Una ética de la Madre Tierra. Cómo cuidar la Casa Común*, Trotta, Madrid 2017, 136 pp.
- BÖTTIGHEIMER, C. - DAUSNER, R. (eds.), *"Abrir" el Concilio. Teología e Iglesia a los 50 años del Vaticano II*, Sal Terrae, Santander 2018, 144 pp.
- CAAMAÑO, J. M. (ed.), *La tecnocracia*, Sal Terrae, Santander 2018, 144 pp.
- CALVERAS, J., *Oración y discernimiento ignaciano. Estudios sobre los Ejercicios de San Ignacio*, La Editorial Católica, Madrid 2017, 1.120 pp.
- CASTAÑO, J., *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*, Herder, Barcelona 2017, 395 pp.
- CEJAS ARROYO, J. M., *Cara y cruz, Josemaría Escrivá*, San Pablo, Madrid 2018, 702 pp.
- CENCINI, A., *Ladrón perdonado. El perdón en la vida del sacerdote*, Sal Terrae, Santander 2018, 230 pp.
- CRITCHLEY, S., *La fe de los que no tienen fe. Experimentos de teología política*, Trotta, Madrid 2017, 256 pp.
- FRANCISCO, PAPA, *Llamados a sembrar esperanza. Catequesis sobre la esperanza cristiana*, Ciudad Nueva, Madrid 2017, 200 pp.
- GARRIDO, J., *El amor que hace razonable la fe. Por qué soy cristiano*, Sal Terrae, Santander 2018, 256 pp.
- GONZÁLEZ-ANLEO, J. M. - LÓPEZ-RUIZ, J. A. (eds.), *Jóvenes españoles entre dos siglos (1984-2017)*, Fundación SM, Madrid 2017, 312 pp.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Reconstruir las grandes palabras*, Sal Terrae, Santander 2018, 152 pp.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, E., *Soportarás todos los males. La violencia contra las mujeres en el cristianismo primitivo*, Tirant Humanidades, Valencia 2017, 325 pp.
- KASPER, W., *El mensaje de Amoris laetitia. Un debate fraterno*, Sal Terrae, Santander 2018, 112 pp.
- KASPER, W., *Evangelio y dogma. Fundamentación de la dogmática (Obra Completa – 7)*, Sal Terrae, Santander 2018, 840 pp.
- LAMET, P. M., *El tercer rey. Cardenal Cisneros*, La Esfera de los Libros, Madrid 2017, 336 pp.
- LUBICH, CH., *María*, Ciudad Nueva, Madrid 2017, 208 pp.
- MARTIN, J., *Escritos esenciales*, Sal Terrae, Santander 2018, 376 pp.
- MARTINI, C. M., *Los relatos de la Pasión. Meditaciones*, Sal Terrae, Santander 2018, 180 pp.
- MASTANTUONO, A. Y OTROS, *La Iglesia en la ciudad. Un desafío para las parroquias en las urbes actuales*, Dehonianas, Madrid 2018, 102 pp.
- NAVARRO PUERTAS, M., *El ansia y la sed. Salmo 107,1.4-9*, San Pablo, Madrid 2018, 40 pp.
- PANIKKER, R., *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid 2017, 190 pp.
- PRISCILIANO DE ÁVILA, *Tratados*, Trotta, Madrid 2017, 304 pp.
- REYES M., *El tiempo, tribunal de la historia*, Trotta, Madrid 2018, 176 pp.
- ZAGREBELSKY, G., *Libres siervos. El Gran Inquisidor y el enigma del poder*, Trotta, Madrid 2017, 320 pp.
- ZANGHÍ, G. M., *Evangelio y cultura. La tercera navegación*, Ciudad Nueva, Madrid 2017, 210 pp.

¹ La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de *Libros recibidos* aquellos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

Laudato sí: de Francisco de Asís al papa Francisco

Génesis del anhelo de inmortalidad en el pensamiento de Unamuno. El deseo antropológico

El debate actual sobre la justicia

Para una teología de la misericordia

Justicia pastoral en la Iglesia: ser o no ser. A propósito de la relación justicia - misericordia

Consagrados por la misericordia. Maternales, reconciliados y extraordinariamente normales

El proyecto de la misericordia en el evangelio de Lucas

¿Está la teología “endeudada”? Consideraciones soteriológicas sobre el concepto de “deuda”

Justicia y redención de las deudas en la Biblia

El don y la gratuidad en la Doctrina Social de la Iglesia

Racionalidad económica ortodoxa vs. legitimidad moral de las deudas. Una visión crítica con el pensamiento hegemónico

Las religiones como espacio de gratuidad, libertad y solidaridad

La lógica del don en economía. La aportación del Magisterio Social de la Iglesia

La economía del don en el mundo capitalista. Un análisis desde la teoría del equilibrio general

De la violencia a la reconciliación. Aportación de Ignacio Ellacuría a los procesos de paz

Deuda desde una perspectiva cristiana

“Busco a mis hermanos” (Gn 37,16). La recuperación de la fraternidad en los ciclos de José y de Jacob

Biología y Espiritualidad: ¿puede ser la espiritualidad una dimensión de la biología?

Estrategia y vacío en la nueva izquierda

La investigación en los archivos públicos civiles para documentar el martirio de los mártires españoles del siglo

XX. El caso del beato Francisco López Navarrete

Relevancia canónica y pastoral de la fe personal en el sacramento del matrimonio

Desesperación. Søren Kierkegaard y la enfermedad del espíritu

Principios teológicos para una ecología cristiana desde los Padres de la Iglesia

Aproximación a la mística rebelde de las mujeres en las religiones del libro

¿Eclesiocentrismo en nuestra comunión católica? Una cuestión sobre el laicado planteada desde la vida consagrada

La espiritualidad de la devoción al Corazón de Jesús. Exposición sintética

La transculturación de la teología crítica española: la teología política que “deviene” en teología de la liberación

El acontecimiento propiciante en Heidegger. Guía de lectura

Haiku. La vida y el espíritu de la poesía japonesa

El multiculturalismo en Kymlicka

Hegel y la teología liberal. La Escuela de Tübinga

La real Junta de la Inmaculada de 1617 y los Libros Plúmbeos. Religiosidad popular y monarquía en la Andalucía barroca

La ontología suareciana de la contingencia

La psicología de la atención en el Comentario al De Anima de Francisco Suárez

El tratado “De Ecclesia” de Francisco Suárez

El sistema de límites del poder en Francisco Suárez. La resistencia civil como instrumento fáctico de oposición al poder

Palabras que matan: calumnia, difamación y buena fama en la Iglesia

Ser musulmán en un colegio jesuita. Alumnos cuentan su experiencia en el SAFA ICET

La eclesialidad de la fe en su dimensión práctica. Indagaciones en la Teología política de Johann Baptist Metz

El concepto de tradición en la Teología de la liberación

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52



FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Profesor Vicente Callao, 15 • 18011 GRANADA
(Campus Universitario de Cartuja)
Apartado de Correos, 2002 - 18080 GRANADA



958 185 252 (Centralita)
958 162 486 (Secretaría)

info@teol-granada.com
www.teol-granada.com

ISSN 0478-6378

