

JOSÉ MANUEL APARICIO MALO *

EL IMPULSO PASTORAL COMO FIEL REMEMORACIÓN DEL CONCILIO

Homenaje al profesor L. González-Carvajal

Fecha de recepción: junio 2013.

Fecha de aceptación y versión final: julio 2013.

RESUMEN: El «Año de la Fe» refresca la urgencia de la «nueva evangelización» alentada desde el marco hermenéutico de la teología del Concilio. En este sentido, el proceso de recepción de los principios surgidos de la reflexión conciliar no puede considerarse terminado. El homenaje al profesor L. González-Carvajal es una oportunidad privilegiada en relación con esta tarea. Puede ser considerado como una referencia imprescindible para el estudio de la recepción de la teología del Concilio en la Iglesia española; al mismo tiempo, en el artículo ofrecemos las claves pastorales que son reconocibles en su producción literaria y que siguen siendo referencias imprescindibles para la necesaria reflexión pastoral en el marco actual de nuestra cultura y escenario social.

PALABRAS CLAVE: Concilio Vaticano II, Año de la Fe, Teología Pastoral, Diálogo fe y cultura, Evangelización.

The pastoral impulse like faithful remembrance of the Council: Tribute to Professor L. González-Carvajal

ABSTRACT: The «Year of Faith» refreshes the emergency of the «new evangelization» requested by the new hermeneutic from the theology from Vatican II. In this sense,

* Profesor de Teología Moral en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; jmaparicio@teo.upcomillas.es

the process of receiving the principles produced by the council reflection can't be considered falling over. The tribute to Professor L. González-Carvajal is a special opportunity in relation with this necessity. It can be considered as one of the reference authors to study of the Spanish church reception of conciliar theology; at the same time, in this article we offer the pastoral keys that is possible to recognize in his literary and remain essential references for the necessary pastoral thinking on the current framework of our culture and social scene.

KEY WORDS: Council Vatican II, The «Year of Faith», Pastoral Theology, Faith and Culture Dialog, Evangelization.

AGRADECIMIENTO EN EL AÑO DE LA FE

En los primeros meses de mi tiempo de seminario las exigencias académicas me invitaron a escoger un libro para que su lectura completara los trabajos cotidianos en el aula. La elección de *Con los pobres, contra la pobreza* vino dada porque el autor era el mismo que *Ésta es nuestra fe. Teología para universitarios*, obra que había servido como hilo conductor en algunas de nuestras sesiones en mi comunidad de referencia, y porque me habían dicho que dedicaba un capítulo a Vicente de Paúl, uno de los regalos privilegiados de Dios para mi vida.

Con estos presupuestos me convencí de que aquella tarea sería más llevadera, mostrando el «pecado original» de los neófitos en los estudios teológicos, más en especial para los que proveníamos de un descubrimiento de nuestra vocación en el servicio pastoral, quienes no acabábamos de entender, todavía, la profunda riqueza de la ciencia teológica.

Aquella fue la primera de muchas lecturas capaz de quitarme el sueño, en el sentido más estricto del término. Recuerdo aún la tarde de un sábado que fue preámbulo de una noche en la que dar rienda suelta a la absorción provocada por la lectura. El segundo insomnio fue provocado por la alegría al constatar que, en las sucesivas reuniones del programa de Cáritas Burgos desde el que dinamizábamos la atención a un grupo de mujeres marginadas, los párrafos leídos se traducían en aportaciones concretas que iluminaban interrogantes y se verificaban en acciones que lograban acuerdo y, lo que era más asombroso: ¡funcionaban!

Aquellas experiencias fueron cimentando la convicción de que los ardores pastorales solo conducían a la esterilidad en ausencia de la reflexión,

teniendo que asumir que el verdadero peligro a salvar sería aquél cuya nomenclatura descubriría, años después, en mis lecturas sobre Kant: «la ignorancia en el oficio».

«Así pues, nadie puede hacerse pasar por prácticamente versado en una ciencia y a la vez despreciar la teoría, sin reconocerse ignorante en su especialidad, por cuanto cree que con tanteos y experimentos realizados a ciegas puede ir más allá del punto hasta donde la teoría es capaz de conducirlo, sin hacer acopio de ciertos principios (que constituyen, propiamente, lo que se denomina teoría) y sin haber considerado globalmente su quehacer (lo cual, cuando se procede metódicamente, se llama sistema)»¹.

La gratitud estaría más que justificada, aunque únicamente de carácter personal, por la decisiva contribución de una hermenéutica desde la que vivir el propio compromiso pastoral y el ejercicio teológico. Sin embargo, el análisis de nuestra Iglesia contemporánea puede sugerir, en no pocas ocasiones, que las palabras del pensador de Königsberg sirvieran como diagnóstico ante las dificultades y desalientos de muchos de los implicados en este arte de la evangelización.

Por esta razón, la oportunidad de homenajear al profesor González-Carvajal se nos ofrece como ocasión para desplegar las posibilidades de este término en todas las acepciones recogidas por el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, que al referirse a homenaje sugiere: *a)* actos que se celebran en relación con alguien; *b)* expresión de profundo respeto, y *c)* «Juramento solemne de fidelidad hecho a un rey o señor, y que a veces se hacía también a un igual para obligarse al cumplimiento de cualquier pacto»².

El creyente conoce que «Yahveh se sienta como rey eterno» (Sal 29,10) y que «Yahveh da el poder a su pueblo» (Sal 29,11), donde esta concesión se traduce en la libertad que da lugar, en el ámbito de la Teología Práctica, a los esfuerzos pastorales. De forma metafórica, podemos considerar que el último pacto que la Iglesia firmó consigo misma fueron las certezas expresadas y recogidas en las constituciones y declaraciones del Concilio Vaticano II, de forma que el homenaje se torna en exigencia de volver a mostrar las convicciones teológicas entonces sugeridas.

¹ I. KANT, *Teoría y práctica*, Madrid 1993, 4-5.

² RAE, *Diccionario de la Lengua Española*, vol.I, Madrid 2001.

Con esta intención, la primera hipótesis de este artículo es que esta capacidad de transformar en buenas prácticas los principios abstractos, como sugería Kant, es el compromiso propio de la Teología Pastoral. En ese sentido, la recepción del Concilio encuentra en este arte uno de sus principales exámenes, en la medida en que se superen las meras iniciativas puntuales para avanzar en un modelo que integre la reflexión teórica con la práctica.

La segunda hipótesis es que la producción teológica del profesor González-Carvajal puede ser considerada, sin lugar a dudas, como uno de los cauces privilegiados para la recepción del Concilio en la Iglesia española por su capacidad de interpretar el acervo teológico de las sesiones conciliares en el contexto de nuestra Iglesia. Su aportación puede ser sintetizada en «seis lecciones» que pueden ser entresacadas de sus obras: *a)* la recuperación de la «teología de la creación»; *b)* la articulación de una pastoral en distintas esferas, integrando la reflexión teórica, la planificación y la praxis; *c)* la opción por los pobres; *d)* la organización de la caridad; *e)* la presencia de mediación en la sociedad, por parte de los creyentes, y *f)* un nuevo lenguaje capaz de contextualizar la fe.

La tercera hipótesis es que la recepción del Concilio es aún una tarea inconclusa que exige nuestro compromiso personal y comunitario, y que adquiere en el momento actual una trascendencia decisiva. A este objeto responde la convocatoria del Año de la Fe que nos preside y que, en definitiva, quiere ser un impulso para que el espíritu del Concilio impregne con mayor elocuencia la vida cotidiana de nuestra Iglesia.

Por otra parte, y como argumento de mayor peso, ahora que nos detenemos a rendir homenaje al profesor González-Carvajal, dudo de su satisfacción si las palabras sobre él vertidas no fueran capaces de impulsar a la lectura, a la reflexión y a la acción creativa y fundamentada de los lectores.

EL CONCILIO Y EL AÑO DE LA FE: EXPERIENCIA DE DIOS Y TESTIMONIO ENTUSIASTA

Con motivo del cincuenta aniversario del comienzo del Concilio Vaticano II, Benedicto XVI quiso convocar un año con objeto de:

«Intensificar la reflexión sobre la fe para ayudar a todos los creyentes en Cristo a que su adhesión al Evangelio sea más consciente y vigorosa, sobre todo en un momento de profundo cambio como el que la humanidad está viviendo»³.

Sus palabras denotan una preocupación por una sociedad que, como sucediera en los preámbulos del Concilio, ha de reconocerse como aquejada por una profunda crisis. Entonces manifestada en los interrogantes suscitados por los avances científicos y el clima prebélico que presidía la política internacional; ahora visibilizado en lo económico pero que, cual «iceberg», alberga en su seno una profunda quiebra hermenéutica⁴. Esta preocupación había ocupado alguno de los párrafos más sugerentes de la encíclica *Caritas in veritate*:

«El gran desafío que tenemos, planteado por las dificultades del desarrollo en este tiempo de globalización y agravado por la crisis económico-financiera actual, es mostrar, tanto en el orden de las ideas como de los comportamientos, que no solo no se pueden olvidar o debilitar los principios tradicionales de la ética social, como la transparencia, la honestidad y la responsabilidad, sino que en las relaciones mercantiles el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria. Esto es una exigencia del hombre en el momento actual, pero también de la razón económica misma. Una exigencia de la caridad y de la verdad al mismo tiempo»⁵.

La fecha permitía también conmemorar los veinte años de la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica*. Con esta coincidencia se ofrece una bella metáfora que permite constatar que «existe una unidad profunda entre el acto con el que se cree y los contenidos a los que prestamos asentimiento»⁶. La fe, por esta dinámica, sale del ámbito de la subjetividad para manifestarse comunitariamente. Así, el Credo se ofrece como oración que expresa la intimidad propia de la nueva alianza, pero también la dimensión fraterna de esta fe. Puede entenderse, entonces, que los símbolos de fe:

³ BENEDICTO XVI, *Carta apostólica en forma de Motu Proprio «Porta fidei»* (11.10.2011) 8, Madrid 2011.

⁴ Para un análisis más profundo de este escenario, cf. J. A. MARINA, *Crónicas de la Ultramodernidad*, Barcelona 2000; y desde una óptica teológica, cf. Á. CORDOVILLA, *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial*, Santander 2012.

⁵ BENEDICTO XVI, *Encíclica Caritas in veritate* (29.6.2009) 36, AAS 101 (2009) 671.

⁶ Íd., *Porta fidei*, 10.

«Tienen también una función identificativa y comunitaria. En ellos se pone de manifiesto la propia identidad creyente [...], expresan e intensifican los lazos de pertenencia y las vinculaciones comunitarias, son expresión pública de la fe compartida y fortalecimiento múltiple de la comunión»⁷.

El carácter público descrito introduce un tercer elemento al binomio fe individual y fraternidad comunitaria: el marco social y el contexto histórico en el que esta experiencia es vivida. De este modo, la conexión sugerida en *Porta fidei* entre el Año de la Fe y el Catecismo invita a una meditación equilibrando la experiencia de la fe y su natural vínculo con una comunidad donde se encarna. Pero, al mismo tiempo, por la dimensión pública de estas convicciones con las que se reflexiona, se hace referencia a una responsabilidad con la sociedad de pertenencia y a un compromiso para que la proclamación llegue «hasta los confines de la tierra» (Mt 28,19) iluminando, de esta manera, el corazón de todo posible oyente.

«Profesar con la boca indica, a su vez, que la fe implica un testimonio y un compromiso público. El cristiano no puede pensar nunca que creer es un hecho privado [...]. La fe, precisamente porque es un acto de libertad, exige también la responsabilidad social de lo que se cree»⁸.

Queda sugerida, así, la tarea pastoral, el ejercicio por el que la Iglesia visibiliza la economía inmanente y se manifiesta a imagen y semejanza de la Trinidad⁹.

AÑO DE LA FE Y DINÁMICA CONCILIAR

La convocatoria de un Año de la Fe tenía precedentes y había sido motivo de una celebración eclesial en 1967, durante el papado de Pablo VI, conmemorando el martirio de Pedro y Pablo¹⁰. El fresco recuerdo del Concilio sugiere recordar la importancia de la experiencia de la fe en un contexto donde se reconoce la dificultad para su vivencia:

⁷ S. DEL CURA ELENA, «*Símbolos de fe*», en X. PIKAZA - N. SILANES, *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 1.295.

⁸ BENEDICTO XVI, *Porta fidei*, 10.

⁹ Cf. S. DEL CURA ELENA, *Relevancia social y política de la teología trinitaria: exposición y comentario: Corintios XIII 94* (2000) 109-140.

¹⁰ Cf. PABLO VI, *Exhortación apostólica Petrum et Paulum apostolos, en el XIX centenario del martirio de los santos apóstoles Pedro y Pablo* (22.2.1967), AAS 59 (1967) 193-200. (La traducción es nuestra.)

«Año en que la Iglesia medita sobre su razón de ser, se reencuentra con su energía original, recompone en doctrina ordinaria el contenido y el sentido de la Palabra vivificante de la Revelación, se presenta con actitud humilde y amorosa certeza a los hermanos, incluso a los diferentes de nuestra comunidad, y se desvela por el mundo contemporáneo que se manifiesta, lleno de grandeza y de posibilidades, pero necesitado hasta el llanto del anuncio consolador de la fe. Sí, estamos convencidos de que nuestro testimonio religioso, nuestra fe contribuye y puede contribuir a la prosperidad, a la hermandad, a la paz en todo el mundo»¹¹.

Palabras en las que se intuye un tono positivo respecto al vigor del Pueblo de Dios y de las posibilidades de la Iglesia, en contraste con el sugerido por Benedicto XVI quien parece advertir de las dificultades para la fe en un clima más complejo.

La argumentación rezuma, dos años después del final del Concilio, el mismo tono que había inspirado los mejores párrafos de las constituciones y decretos, manifestando la autoconciencia que la Iglesia hace de sí misma, en relación con su vocación evangelizadora, significando la importancia del impulso pastoral. Una clave que había estado presente desde la convocatoria del Vaticano II:

«Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera cómo se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio prevalentemente pastoral»¹².

Las intenciones de Juan XXIII, desde las que estaba sugerido el necesario *aggiornamento*, fueron perpetuadas por Pablo VI en el momento en que la muerte de su predecesor exigía un posicionamiento respecto al futuro de los trabajos conciliares:

«Pero no podemos olvidar una observación capital para la comprensión del significado religioso de este Concilio: que ha estado vivamente interesado por el estudio del mundo moderno. Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer,

¹¹ Íd., *Homilía en la inauguración del «Año de la Fe» en el XIX centenario del martirio de san Pedro y san Pablo* (29.6.1967): *La Civiltà Cattolica* 118/3 (1967) 187. (La traducción es nuestra.)

¹² JUAN XXIII, *Discurso en la solemne inauguración de la primera sesión del Concilio Vaticano II* (11.10.1962), AAS 54 (1962) 792.

acercarse, comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad en su contexto; por decirlo así, de alcanzarla, casi de perseguirla en su rápido y continuo cambio»¹³.

La clave sacramental, quizá una de las categorías más fértiles, a la hora de conducir la renovación teológica conciliar, se ofrece no solo como ocasión de celebrar la fe vivida, o de auto-comprender la identidad eclesial como «Sacramento Universal de Salvación» (*Lumen gentium*, 48); sino como una nueva estrategia en la relación con el mundo, donde la dignidad reconocida a la persona manifiesta el alcance de la expresión «a imagen y semejanza de Dios», clave para el desarrollo que condujo hasta la redacción de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* y que permitía la comprensión de lo humano en términos renovados. Para Juan Pablo II esta es una de las herencias principales del Concilio:

«Mientras las diversas corrientes del pasado y presente del pensamiento humano han sido y siguen siendo propensas a dividir, e incluso a contraponer, el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia, en cambio, siguiendo a Cristo, trata de unirlos en la historia del hombre de manera orgánica y profunda. Este es también uno de los principios fundamentales, y quizá el más importante, del magisterio del último Concilio»¹⁴.

Y una clave teológica que había presidido su encíclica *Redemptor hominis*. Si reconocemos el valor programático de la primera encíclica de un papa, podemos hacernos cargo de la trascendencia de este legado para la teología contemporánea. No se trata de sensibilidades teológicas que responden a un contexto concreto, o a la legítima honestidad de quien sigue sus propias concepciones de la realidad, sino de un signo identitario de la Iglesia que quiere mostrarse como «Maestra en humanidad»¹⁵.

«Pero quien observa este prevalente interés del Concilio por los valores humanos y temporales no puede negar que tal interés se debe al carácter pastoral que el Concilio ha escogido como programa, y deberá reconocer que ese mismo interés no está jamás separado del interés religioso más auténtico»¹⁶.

¹³ PABLO VI, «*El valor religioso del Concilio*». *Discurso de clausura del Concilio Vaticano II* (7.12.1965), AAS 58 (1966) 55. (La traducción es nuestra.)

¹⁴ JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* (30.11.1980) 1, AAS 72 (1980) 1177.

¹⁵ Cf. PABLO VI, *Alocución a los representantes de los Estados ante las Naciones Unidas* (4.10.1965), AAS 57 (1965) 877-896.

¹⁶ Íd., *El valor religioso del Concilio*, 58.

UN AÑO DE LA FE QUE PERSIGUE LA «REMEMORACIÓN»

La Iglesia, que encuentra su culmen en la celebración de la Eucaristía, encuentra en ella su fuente y dirige hacia ella toda su vivencia y esfuerzos. Se genera así una dinámica que recoge todas sus acciones y manifestaciones visibles. Esta circularidad solo es posible si acoge el alcance del valor del «memorial». En la celebración eucarística, y por extensión en la vida eclesial, el pueblo no está llamado a ejercer el recuerdo, sino a «rememorar», incluyendo en este pensamiento un dinamismo hacia la acción [...]. Así se actualiza, se hace verdadero para hoy el encuentro de Dios y del hombre, históricamente realizado en otro tiempo en un acontecimiento determinante»¹⁷.

Así, la conmemoración del Concilio Vaticano II es invitación a «rememorar» las actitudes y disposiciones eclesiales en las que pudo manifestarse el Espíritu. El Año de la Fe se nos ofrece como marco para retomar sus principales retos y objetivos: el esfuerzo por la comprensión de la propia identidad de la Iglesia, el entusiasmo por generar una oferta que ayude al género humano a desplegar lo más nuclear de sí mismo; a mostrar su proximidad samaritana con el dolor y el sufrimiento de los más desfavorecidos; y a acoger sus angustias y dolores para iluminarlos desde la poderosa luz de la fe.

Como testimonio del valor de esta dinámica, a la convocatoria de este Año de la Fe siguió la celebración del Sínodo de los Obispos, bajo el lema de *La nueva evangelización*. Se hacía así patente el vínculo entre la fe, el Catecismo y el anuncio misionero.

El Mensaje con motivo de la Jornada de la Paz, el que podría ser considerado como «testamento espiritual» de Benedicto XVI, centra su atención en otra referencia: la encíclica *Pacem in terris*, refrescando la vinculación entre fe, Catecismo y compromiso temporal.

El mes de marzo nos trajo la inesperada noticia de la renuncia de Benedicto XVI vinculando la fe y el Catecismo a la Iglesia que vuelve a mostrarse como conducida por el Espíritu manifestando la necesidad de la experiencia mística y contemplativa.

Sin que tengamos una suficiente distancia para una evaluación serena y crítica, la elocuencia de los gestos del nuevo pontífice, el papa Fran-

¹⁷ J. M. R. TILLARD, *Los sacramentos de la Iglesia*, en B. LAURET - F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la teología*, vol.III/2, Madrid 1985, 365.

cisco, nos parecen suficientes como para intuir el profundo carácter pastoral de su ministerio, vinculándose al espíritu conciliar.

Su homilía en el comienzo del pontificado se tradujo en un compromiso con el cuidado pastoral que *Pastores dabo vobis* había consignado como «caridad pastoral»¹⁸, y que ahora quedaba traducido como «custodiar»¹⁹. La homilía de la celebración de la misa crismal, concretaba esta responsabilidad en las tareas cotidianas del ministro ordenado:

«Así hay que salir a experimentar nuestra unción, su poder y su eficacia redentora: en las “periferias” donde hay sufrimiento, hay sangre derramada, ceguera que desea ver, donde hay cautivos en medio de tantos malos patrones. No es precisamente en auto-experiencias ni en introspecciones reiteradas donde vamos a encontrar al Señor [...] el poder de la gracia (que) se activa y crece en la medida que salimos con fe a darnos y a dar el Evangelio a los demás; a dar la poca unción a los que no tienen nada de nada»²⁰.

Sirvan estas referencias para verificar la oportunidad de un Año de la Fe en el que el «memorial» se traduzca en «rememoración» actualizante del carácter pastoral al que está llamada la Iglesia en todas sus manifestaciones.

DE LA NOCHE AL ALBA QUE ILUMINA LOS NUEVOS BROTES DEL ALMENDRO

El análisis actual invita a acoger esta oportunidad como *kairós*²¹ y verdadero regalo. La recepción del Concilio ha sido desigual. Junto a los grandes avances en la eclesiología, con el desarrollo de las estructuras intermedias, la relevancia concedida a la Iglesia local; la reforma del Código de derecho canónico; el avance en el papel del laicado... podemos encontrarnos también con un ámbito moral en los que estas décadas han supuesto más conflictos que serenidades, así como un impulso en la pastoral que quizá no fue capaz de rebasar la frontera

¹⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis* (25.3.1992) 22, AAS 84 (1992) 690.

¹⁹ Cf. FRANCISCO, *Homilía en la celebración del comienzo de pontificado* (19.3.2013). http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato_sp.html (10.06.2013).

²⁰ Íd., *Homilía en la misa crismal* (28.3.2013). http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale_sp.html (10.5.2013).

²¹ Cf. R. CALVO, *La pastoral, acción del Espíritu*, Burgos 2002, 81-98.

de los deseos. Así, el clima actual puede ser considerado de cierta confusión:

«Nos encontramos en un momento histórico de grandes cambios y tensiones, de pérdida de equilibrio y de puntos de referencia. Esta época nos lleva a vivir cada vez más sumergidos en el presente y en lo provisional, haciendo siempre más difícil la escucha y la transmisión de la memoria histórica, y el compartir valores sobre de los cuales construir el futuro de las nuevas generaciones. En este cuadro la presencia de los cristianos, la acción de sus instituciones, es percibida en modo menos espontáneo y con mayores sospechas; en las últimas décadas se han multiplicado los interrogantes críticos dirigidos a la Iglesia y a los cristianos, al rostro del Dios que anunciamos. La tarea de la evangelización se encuentra así frente a nuevos desafíos, que cuestionan prácticas ya consolidadas, que debilitan caminos habituales y estandarizados; en una palabra, que obligan a la Iglesia a interrogarse nuevamente sobre el sentido de sus acciones de anuncio y de transmisión de la fe»²².

La Sagrada Escritura aludiría a la noche para describirlo de forma poética: «Por eso se alejó de nosotros el derecho y no nos alcanzó la justicia. Esperábamos la luz, y hubo tinieblas, la claridad, y anduvimos en oscuridad» (Is 59,9).

Y se antojan oportunas las palabras de Kant que, comprendiendo la complejidad del ejercicio práctico no lo remitía solo al desarrollo de una necesaria teoría:

«Por muy completa que sea la teoría, salta a la vista que entre la teoría y la práctica se requiere aún un término medio como enlace para el tránsito de la una hacia la otra, pues al concepto del entendimiento, concepto que contiene la regla, se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar por medio del cual el práctico distingue si algo cae bajo la regla o no. Y como, por otra parte, para la facultad de juzgar no siempre se pueden dar reglas conforme a las cuales tenga que regirse en la subsunción [...], puede haber teóricos que nunca en su vida serán capaces de convertirse en prácticos»²³.

²² SÍNODO DE LOS OBISPOS, XIII SESIÓN ORDINARIA, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Lineamenta*, 3. La hipótesis queda confirmada en el análisis del: cf. ÍD., *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Instrumentum laboris*, 7, 9, 13. Para una descripción más detallada: cf. R. CALVO, *La pastoral, acción del Espíritu*, 18-39; cf. E. BUENO DE LA FUENTE - R. CALVO, *La Iglesia local*, Madrid 2000, 11-35.

²³ I. KANT, *Teoría y práctica*, 4.

Esta confusión puede servir como hipótesis explicativa para las dificultades de la recepción de la teología del Concilio. Estando de acuerdo en las premisas, las discusiones posteriores sobre las implicaciones directas, pueden convertirse en un sutil juego donde la comunión sea más compleja:

«Desde luego, igual que para construir submarinos no es suficiente haber leído las novelas de Julio Verne, para poder transformar el mundo no le basta al cristiano conocer bien la teología del Reino de Dios. La praxis, para ser eficaz, requiere una serie de mediaciones técnicas que, obviamente, no están reveladas en la Sagrada Escritura»²⁴.

La noche despierta los miedos e inseguridades propios de la condición humana y es capaz de hacer perder la referencia de los horizontes que quieren ser recorridos. Incluso, en la noche, es posible que la desorientación llegue a convertirse en peligro. Un escenario en el que es necesario recordar la propia identidad:

«Pero vosotros, hermanos, no vivís en la oscuridad, para que ese Día os sorprenda como ladrón, pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. Nosotros no somos de la noche ni de las tinieblas. Así pues, no durmamos como los demás, sino veamos y seamos sobrios. Pues los que duermen, de noche duermen, y los que se embriagan, de noche se embriagan. Nosotros, por el contrario, que somos del día, seamos sobrios; revistamos la coraza de la fe y de la caridad, con el yelmo de la esperanza de salvación» (1Ts 5,4-8).

Mysterium lunae es una bella metáfora empleada por los Padres de la Iglesia para referirse a ella. La luna, objeto de meditaciones poéticas en todas las culturas, permitía también expresar la identidad de la que se participaba: un astro que refleja una luz que no es propia. Pero con una potencia tal, que es capaz de rasgar la noche ofreciendo al caminante un mínimo hábito de seguridad y esperanza. Incluso, en noches de luna llena, el peregrino encuentra una luz que es capaz de orientar sus pasos de manera certera. Con todo, la Iglesia, por reflejar la que procede de otra realidad, ha de asumir el carácter mortecino de su luz. Por eso no renuncia a la verdadera, a la del sol que nos hace hablar del día con propiedad. Incluso el ciclo lunar con sus crecientes iluminaciones, con sus cíclicas oscuridades y con sus plenitudes, nos permite comprender la naturaleza

²⁴ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *El Reino de Dios y nuestra historia*, Santander 1986, 146.

de una realidad sacramental que se debate entre los aciertos iluminados por Dios y las mundanidades propias de su carácter humano²⁵.

Esta capacidad de iluminar fue, para Juan XXIII, objeto de meditaciones esperanzadas que dieran sentido al Concilio:

«Nos parece ahora oportuno y feliz recordar el simbolismo del cirio pascual. En un momento de la liturgia, he aquí que su nombre resuena: “Lumen Christi”. La Iglesia de Jesús desde todos los puntos de la tierra responde: “Deo gratias, Deo Gratias”, como si dijese sí “lumen Christi: lumen Ecclesiae: lumen gentium”»²⁶.

La Iglesia comprendió mejor su identidad al término de las sesiones conciliares. Sin embargo, esto no dejó resueltas todas las cuestiones en juego. Por eso se acuñó la categoría recepción para mostrarnos el carácter dinámico de la Iglesia. El Concilio había sido más que un congreso de cualquier institución humana de la que pudieran comprenderse una serie de implicaciones jurídicas y normativas. Por el contrario, la trascendencia del Concilio, su innegable presidencia por el mismo Espíritu lo vinculaban, más bien, al ámbito del misterio que requiere del desarrollo de la historia humana para ir desplegando sus implicaciones.

Esta recepción ha sido llevada a cabo por distintos «lunáticos», si se me permite la expresión, enamorados de una luz que se percibe como reflejo en la luna y que permite disfrutar con serenidad de ella ante la imposibilidad, por abrasador, de contemplarla en el mismo astro sol. Enamorados que acogieron el deseo de Pablo VI, expresado con motivo del citado Año de la Fe en 1967 quien condensaba sus esperanzas:

«Al éxito con nuevos estudios, nuevos libros, nuevos métodos y transmitimos nuestro aliento y bendición a quienes ofrecen este nuevo ministerio con su pensamiento y su obra. Esperamos que muchos pensadores, predicadores, maestros, teólogos, escritores y pastores, iluminados por el Espíritu Santo sepan ofrecer el consuelo de la fe al pueblo de Dios»²⁷.

Palabras con las que también parece coincidir en la necesidad «hacerse versado en el oficio» mediante el desarrollo de una adecuada teoría

²⁵ Cf. H. FRIES, «Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático», en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium salutis*, vol.IV/1, Madrid 1984, 240.

²⁶ JUAN XXIII, *Radiomensaje del santo padre Juan XXIII a los fieles de todo el mundo, a un mes del Concilio Ecuménico Vaticano II* (11.9.1962), AAS 54 (1962) 679-680.

²⁷ PABLO VI, *Audiencia general* (14.6.1967), *Insegnamenti* V (1967), Roma 1968, 801. (La traducción es nuestra.)

que sustente la práctica. Estos enamorados no pueden ser concebidos si no es en el marco de la luna, de la Iglesia, si no es afortunada la metáfora. Y este vínculo, enamorado de la luz e Iglesia, es su mejor tarjeta de presentación, asumiendo las dificultades que, en no pocas ocasiones, pudieran suscitar sus propuestas, quizá por la dificultad del ser humano de reparar en la presencia de la luna si no es con una especial atención por su parte.

En el ámbito de la teología pastoral, referirse a Julio Ramos, Dionisio Borobio, Casiano Floristán o Roberto Calvo es hacerlo a los que han realizado el esfuerzo de traducir, de una forma directa, a términos culturales hispanos, las implicaciones del pretendido *aggiornamento* o renovación. Hacerlo a E. Bueno de la Fuente o L. González-Carvajal, es hacerlo a los que han participado de este bello arte de una forma «transversal». Sirva el término para referirse a los que no nos han ofrecido tratados u obras sistemáticas a la teología pastoral pero que han tenido presente esta temática como humus de su producción teológica.

NARRACIONES A LA LUZ DE LA LUNA. LAS CLASES MAGISTRALES DE UN PROFESOR

1. EL VALOR DE LA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN

Con esta nomenclatura queremos hacer referencia a la sensibilidad teológica que resalta el valor de lo creado como lugar teológico: como una dimensión de la realidad en la que es posible la contemplación de Dios, en una perspectiva que abandona la mirada joánica del concepto «mundo»²⁸ o su relectura posterior en lo que ha sido conocido como «agustinismo político»²⁹.

La Revelación a través de la creación puede ser considerada como una de las grandes recuperaciones teológicas del Concilio Vaticano II. Insistimos en el término recuperaciones, dado que no se trató de descubrimiento alguno ni, por asomo, en una nueva conceptualización. Por el contrario, la posibilidad de captar la Revelación a través de lo creado había constituido uno de los temas protagonistas en el pensamiento

²⁸ Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, XIII-XXI, Madrid 1999, 1.040-1.042.

²⁹ Cf. M. VIDAL, *Moral de actitudes*, vol.III: *Moral social*, Madrid 1995, 590-591.

patrístico y una de las claves de bóveda del edificio teológico de santo Tomás de Aquino, visibilizado especialmente en la hermenéutica de la analogía.

En opinión del Padre Congar, en el Concilio, más en concreto, en el proceso que condujo a la redacción de *Gaudium et spes*, pueden localizarse cinco claves que condensan el replanteamiento: *a)* el reconocimiento del «mundo», por parte de la Iglesia y su aceptación tal como lo es en el presente; *b)* un nuevo bosquejo de lo temporal que ahora es percibido en el marco teológico más amplio de la escatología; *c)* la constatación de que la Iglesia y el mundo buscan la misma cosa: la perfección o consecución del hombre; *d)* la proclamación de que la Iglesia se muestra a este mundo para servirle, y *e)* la nueva perspectiva se expresa en un espíritu de colaboración con otras instancias e instituciones³⁰. O, en palabras sintéticas: «El Concilio le reconoce un valor propio, que no es reducible a su papel de medio para la realización de los fines sobrenaturales»³¹.

Desde esta clave, que constituye una de las principales originalidades de la teología católica, la creación por parte de Dios descrita en los primeros capítulos del libro del Génesis nos invita a aceptar la «distancia» entre Dios y lo creado. Una separación que presupone un vínculo, porque la huella del creador es perceptible en su obra, pero que permite referirnos a lo creado en términos de autonomía. El Concilio lo consagró en el famoso y bello número de *Gaudium et spes*:

«Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es solo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo, es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte» (GS 36).

³⁰ Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II*, en Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD, *La Iglesia en el mundo de hoy*, vol.III, Madrid 1970, 33-45.

³¹ *Ib.*, 36.

El planteamiento de esta nueva clave de relación entre Iglesia y mundo creado, bebe de los debates de León XIII con el liberalismo tratando de encontrar un equilibrio para la presencia de la Iglesia en un mundo tan cambiante³² y queda consagrado en la encíclica *Pacem in terris*, que puede ser considerada como una de las principales influencias teológicas en el desarrollo del Concilio. En este documento, el primero dirigido «a todos los hombres de buena voluntad» (PT 172) y en el que se reconoce el valor de la emergente corriente de los derechos humanos, la autonomía se lleva hasta sus últimas consecuencias, al plantear la necesidad de que la paz mundial llegue a través de una autoridad civil (autoridad mundial) y no a través de una religiosa (PT 136-139). Las intuiciones del «testamento teológico» de Juan XXIII, fueron acogidas por la encíclica programática de Pablo VI, *Ecclesiam suam* para desplegar las implicaciones teológicas de otro verbo: dialogar (ES 27-35). Se quiere establecer, así, una conexión indisociable entre autonomía y diálogo, como actitud en la que se puede percibir la identidad sacramental de la Iglesia.

Esta epistemología es una constante en la producción teológica del profesor González-Carvajal, quizá predispuesto a este reconocimiento por su itinerario personal y su primera vocación de ingeniero. La doble formación entre humanidades y ciencias empíricas, permite comprender las conexiones y la mutua riqueza que están llamadas a vivir las ciencias, que podríamos llamar «autónomas», y la teología, hasta poder reconocer en esta interdisciplinariedad uno de sus rasgos identitarios como teólogo:

«Observará el lector que en las páginas de este libro —como ocurre, por otra parte, en el resto de mi producción teológica—, junto a teólogos y papas, tomarán la palabra personas como Unamuno, Dostoievski, Ortega y Gasset o Nietzsche, pero lo harán cada uno en el momento preciso para que el resultado global no sea un ruido caótico, sino un canto polifónico. En mi opinión, también esa polifonía tiene especial afinidad con la teología pastoral»³³.

En su obra *Los signos de los tiempos* (1987) el primer capítulo afronta uno de los debates que ocuparon una mayor dificultad en las sesiones conciliares, para delimitar el alcance de la categoría entre aquellos signos que anticipan la llegada del Reino de Dios, en el marco de un género apocalíptico; y aquellos que nos exigen una reflexión por su alto sig-

³² Cf. J. L. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana*, Madrid 2009, 33-52.

³³ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *La fe, un tesoro en vasijas de barro*, Santander 2012, 12.

nificado, desde una óptica fenomenológica. El profesor González-Carvajal reivindica el valor de la primera de las opciones, ligando la categoría «signo de los tiempos» a las realidades que nos permiten valorar la progresiva cercanía del plan deseado por Dios³⁴.

Hecha la distinción, el desarrollo de la obra permite comprender el alcance de esta teología de la creación, al sugerirse tres ámbitos donde estos signos son perceptibles: la lucha contra la pobreza (cap.3), el ascenso de la conciencia democrática (cap.4) y los progresos de la medicina (cap.5).

El lector podría haber esperado otro elenco de reflexiones y referencias, quizá más cercanas a los esfuerzos explícitamente pastorales, a la participación litúrgica o sacramental, o a la presencia pública de la Iglesia. Sin embargo, el abanico escogido manifiesta esta nueva lógica donde se percibe el alcance de la intención del Concilio:

«La Iglesia reconoce, además, cuanto de bueno se halla en el actual dinamismo social: sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una sana socialización civil y económica [...]. El Concilio aprecia con el mayor respeto cuanto de verdadero, de bueno y de justo se encuentra en las variadísimas instituciones fundadas ya, o que incesantemente se fundan en la humanidad. Declara, además, que la Iglesia quiere ayudar y fomentar tales instituciones en lo que de ella dependa y puede conciliarse con su misión propia» (GS 41).

Esta es una lectura de surge de la fe: «ese acto por el que, tras un encuentro con Dios, nos entregamos a Él comprometiendo el fondo de nuestro ser»³⁵, donde se reconoce que el encuentro puede escenificarse en la experiencia íntima de la persona y en toda la realidad circundante, invitando a la Iglesia a buscar esta presencia «fuera» de sí misma:

«a) Si, en los planes de Dios, la creación estaba orientada desde el principio a la salvación, es en la creación entera (y no solo en la Iglesia) donde deberán ser perceptibles signos de salvación “signos de los tiempos”; b) [...] Fuera de ella (la historia de salvación que da sentido a la Iglesia), en la historia general de salvación, existen muchos otros «signos de los tiempos» que deberán ser descubiertos e interpretados con temor y temblor por los creyentes; c) Si el reinado de Dios es universal, no puede ser solo en la Iglesia (que intenta vivir ya ahora bajo

³⁴ Cf. *Íb.*, *Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros*, Santander 1987, 19-56.

³⁵ *Íb.*, *La fe, un tesoro escondido*, 32.

el señorío de Cristo), sino también en el mundo (que no se plantea conscientemente tal cosa), donde deberá haber signos del Reino, “signos de los tiempos”»³⁶.

Esta es una convicción de fe estrechamente ligada a la forma de plantear el *aggiornamento* pretendido por el Concilio y que rememoramos en este Año de la Fe. Fe en Dios y fe en que se manifiesta en toda la realidad creada. Desde esta convicción, la pastoral ha de asumir una serie de exigencias metodológicas: *a)* renuncia a la estrategia dialéctica que busca en la oposición de principios contrapuestos el avance hacia la verdad; *b)* una apuesta decidida por la interdisciplinariedad como cauce para el desvelamiento de la realidad y de lo humano; *c)* un reconocimiento de las ciencias y de las instancias sociales como «interlocutor válido» en el sentido otorgado por la filosofía discursiva, y *d)* un discernimiento sobre todo lo que humanamente nos conduce a Dios y lo que desde Dios ha de ser discernido, o no, como humano.

2. UNA PASTORAL POLIÉDRICA QUE REFLEJE LA LUZ A UN MUNDO CAMBIANTE

En relación con la tarea pastoral, el gran giro hermenéutico operado en el Concilio puede comprenderse en el cambio de perspectiva de una «cura de almas», entendida como acción concreta que desde la Iglesia busca la relación con los fieles; a otra donde la perspectiva trinitaria, permite comprender cómo el mismo dinamismo que llamamos «economía», se visibiliza hacia el exterior como expresión de la propia identidad.

Esta clave describe con más acierto la iniciativa que procede de Dios, recoge mejor los ecos de la Sagrada Escritura y permite situar al sujeto receptor desde un reconocimiento de su libertad cuya apertura le capacita para la comunión con Dios. El tema ha de reconocerse como una clave postconciliar, aunque directamente ligada al debate teológico del Concilio y, por consiguiente, como uno de sus frutos directos. Para describir esta nueva epistemología se ha hecho famosa la descripción de las acciones pastorales como «autorrealización eclesial», con la que quiere expresarse esta idea de que la Iglesia no genera acciones, sino que en éstas se despliega su identidad sacramental³⁷.

³⁶ Íd., *Los signos de los tiempos*, 231-232. (El primer paréntesis es nuestro.)

³⁷ Esta perspectiva es reconocida en su origen en: F. X. ARNOLD - F. KLOSTERMANN - K. RAHNER - V. SCHURR - L. M. WEBER, *Handbuch der Pastoraltheologie, Praktische*

Este carácter dinámico, fruto de la más profunda comprensión de la economía trinitaria y del carácter sacramental de la Iglesia, es un eje transversal que ha de impregnar todo el quehacer teológico y que resulta, para el profesor González-Carvajal, un compromiso ineludible:

«El enfoque es el propio de la Teología Pastoral o —como preferimos decir— desde el Congreso de Teólogos Pastorales celebrado en Viena en 1974, con ocasión del segundo centenario de esta disciplina —*Teología práctica*—. En realidad, como observó muy acertadamente Rahner, *toda* la teología debería ser una ciencia “práctica”, en el sentido de que no debe estar orientada a un saber más, sino al crecimiento de la vida cristiana³⁸, pero por desgracia no ocurre así»³⁹.

Es posible que el desarrollo teórico de la ciencia pastoral no haya sido capaz de concitar los debates cotidianos de la vida de la Iglesia universal y de las particulares, constituyendo uno de los retos que han de ser asumidos para la recepción conciliar. Con objeto de articular la complejidad necesaria de esta dinámica de «autorrealización eclesial», es preciso dotarse de herramientas capaces de aspirar a horizontes más complejos. La primera de ellas, un discurso que articule distintas esferas para esta ciencia. No es objeto de esta reflexión dar cuenta de las distintas propuestas elaboradas en las últimas décadas para este cometido⁴⁰. Para esta reflexión nos es válida la propuesta de J. Ramos, quien distingue la pastoral fundamental, la pastoral especial, la pastoral aplicada⁴¹ y, completando su descripción, el nivel de las técnicas de pastoral.

Al hablar de pastoral fundamental estaríamos dentro del discurso estrictamente teológico para la búsqueda de los principios que permiten la comprensión de la Iglesia y de la identidad de Dios mostrada en esta autorrealización. Al hablar de pastoral especial, lo estaríamos haciendo del diálogo entre esos principios y criterios, con los contextos y escenarios culturales e históricos en los que es necesario aportar una luz para

Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Herder, Friburgo 1964-1969, obra en cinco volúmenes cuya datación es elocuente para expresar el debate con el Concilio en desarrollo.

³⁸ K. RAHNER, «Teología», en *Sacramentum Mundi*, 6, Barcelona 1976, col.534. Cit. por L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *La fe, un tesoro en vasijas de barro*, 11.

³⁹ *Ib.*, 11.

⁴⁰ Cf. M. SZENTMÁRTONI, *Introducción a la teología pastoral*, Estella (Navarra) 2000, 15-18; cf. R. CALVO, *La pastoral, acción del Espíritu*, 44-52.

⁴¹ Cf. J. RAMOS, *Teología pastoral*, Madrid 2006, 9-14.

impulsar el esfuerzo evangelizador. Al hacerlo de la pastoral aplicada nos adentraríamos definitivamente en el ámbito de la operatividad, donde estrategias, planificaciones y proyectos delimitados ocupan el protagonismo. Por técnicas de pastoral, tendríamos que referirnos al conjunto de dinámicas, materiales y ejercicios concretos que permiten encarnar las acciones pastorales en encuentros personales. En el marco actual estas distinciones no son objeto de un conocimiento profundo y de un manejo eficaz. Por el contrario, quizá en esa falta de delimitación se pueden comenzar a describir y explicar los motivos del fracaso de muchas iniciativas pastorales.

El ejercicio pastoral del profesor González-Carvajal se centra especialmente en las dos primeras vertientes de esta ciencia. Su bibliografía nos permite reconocer un conjunto de principios que, emanados de la dogmática y de las ciencias bíblicas, nos permiten estructurar un horizonte teológico.

En relación con el segundo de los niveles el profesor González-Carvajal encuentra en la otra acepción de los signos de los tiempos, la ligada a la fenomenología, esto es, la realidad de aquellos detalles que se ofrecen de forma reiterada permiten comprender la estética de una sociedad; un compromiso para la teología pastoral, verificando así la importancia de las palabras de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*.

«Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escuchar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza. He aquí algunos rasgos fundamentales del mundo moderno» (GS 4).

En *Los cristianos del siglo XXI. Interrogantes y retos pastorales ante el tercer milenio* (2000) nuestro autor ofrecía un elocuente dictamen de la realidad ante la que la teología pastoral debía acreditarse: *a)* mundialización; *b)* capitalismo global; *c)* las grandes migraciones; *d)* la diversidad cultural; *e)* el diálogo interreligioso; *f)* las experiencias tecnológicas de alto riesgo, y *g)* la incredencia, son los elementos de un diagnóstico imprescindible para una acertada propuesta terapéutica.

Estas manifestaciones lo son de un entramado intelectual que constituye el humus social. *Ideas y creencias del hombre actual* (2005) da cuen-

ta de la importancia de la cultura y la trascendencia que ésta tiene para la vivencia de la fe y, por consiguiente, el ejercicio de la pastoral.

En su descripción, la modernidad se sugiere como el marco histórico de la primacía de la razón y las grandes construcciones utópicas. Su fracaso dio pie a un nuevo marco de comprensión donde era necesario el desmantelamiento de las estructuras que impedían el adecuado desarrollo del individuo: el único merecedor de un protagonismo y hacia quien debían converger los esfuerzos de las distintas instancias públicas y de pensamiento. En relación con la experiencia eclesial, este desplazamiento genera una secularización, entendida como el movimiento que propugna la separación de la esfera religiosa y la civil. Este sano movimiento, tal y como ya hemos descrito, podría tornarse peligroso, en la medida en que su finalidad persiguiera la desaparición de las cosmovisiones simbólicas que, en forma de ética, de espiritualidad o religión, otorgan un horizonte de sentido a la convivencia.

En ese momento es posible distinguir la sana separación (secularización) de la fractura estéril (secularismo). Este segundo movimiento conduce a una irrelevancia de la experiencia religiosa y a un cuestionamiento de la validez del discurso teológico. Por eso, el análisis de los signos de los tiempos ha de serlo también sobre los rasgos eclesiales en los que está comprometida la credibilidad de la Iglesia, desplegando una hermosa tarea en la que la creatividad y el testimonio completan el análisis.

«El futuro no se puede “descubrir”, es necesario *construirlo*. Ahora mismo son posibles muchos futuros distintos, y de nosotros depende cuál de ellos acabará haciéndose realidad. Lo único que podemos en estos momentos es vislumbrar muchos de los retos que deberemos abordar en el nuevo milenio»⁴².

Esta clave descrita se traduce en una serie de opciones metodológicas para la teología pastoral: *a)* la articulación continua entre el ejercicio reflexivo y la traducción en planificaciones; *b)* la institución de órganos que ofrezcan el fruto de sus análisis sobre los cambiantes signos de los tiempos; *c)* la reflexión acerca de los gestos simbólicos que pueden resultar elocuentes para una sociedad, desde una perspectiva escatológica, y *d)* la articulación de metodologías capaces de contrastar el valor de los

⁴² L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los cristianos en el siglo XXI. Interrogantes y retos pastorales ante el tercer milenio*, Santander 2000, 8.

criterios y propuestas teóricas, con los datos ofrecidos por el contraste con la realidad.

3. EL COMPROMISO CON LA LUCHA CONTRA LA POBREZA

El primero de los signos analizados en *Los signos de los tiempos* no fue casual sino que respondía a una de las inquietudes vertebradoras del trabajo del profesor González-Carvajal. De su pensamiento y de su propio compromiso personal, donde es necesario recordar su responsabilidad, durante tres años, como Secretario General de Cáritas y que permaneció en él como el eco de una llamada de Dios percibida a través del sufrimiento de las personas:

«Desde mis ya lejanos tiempos de Secretario General de Cáritas Española, a ningún otro tema he dedicado tanta y tan continuada atención como a éste, llegando a reunir con el paso de los años cantidades ingentes de fichas; las más antiguas de cartulina y las posteriores en archivos informáticos»⁴³.

De forma simbólica, el tema fue la referencia en su primera publicación, *La causa de los pobres, causa de la Iglesia* (1982), desarrollada en *Con los pobres, contra la pobreza* (1991) y en *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres* (2009); manifestando un ejercicio que puede considerarse vocacionado.

«Desde que fui secretario de Cáritas Española decidí que en lo sucesivo pondría mi “mester de teología” al servicio de la causa de los pobres. Y ni porque cultive únicamente dicho tema, sino porque intento que esa dimensión esté presente en cualquiera de los temas que pueda abordar»⁴⁴.

De una forma simbólica, en estas palabras puede apreciarse la traducción de una de las categorías decisivas para la teología y la identidad eclesial: la «opción por los pobres». Respecto a su contenido no se trata, evidentemente, de una clave contemporánea, y su presencia articula muchas de las secciones más hermosas de la Sagrada Escritura. Del mismo modo es una de las citas irrenunciables para el estudio de la patrística. Sin embargo, es cierto que la identificación de la Iglesia con los pobres,

⁴³ Íb., *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres*, Santander 2009, 9.

⁴⁴ Íb., *Con los pobres, contra la pobreza*, Madrid 1991, 5.

más allá de considerarlo como uno de sus privilegiados servicios, fue difuminándose con el paso de los tiempos⁴⁵. Esto explica que constituyera uno de los puntos de referencia para el pretendido *aggiornamento* de Juan XXIII: «Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como Iglesia de los pobres»⁴⁶.

La cita es de especial importancia en cuanto pertenece al conjunto de mensajes que, precediendo al comienzo del Concilio, trataban de iluminar sobre su sentido y alcance. Sin embargo, el tema no constituyó uno de los que dinamizaran las reflexiones en el aula conciliar, y en los documentos del Concilio no son abundantes las referencias. En *Gaudium et spes* es uno de elementos de referencia a la hora de realizar el análisis social (8, 15, 63, 81) y su presencia se convierte en exigencia ética (69, 86); aunque ya se apunta la identificación con la naturaleza de la Iglesia sugerida por Juan XXIII, cuando el número 1 recuerda que «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» (GS 1); porque «puede decirse que es el propio Cristo quien en los pobres levanta su voz para despertar la caridad de sus discípulos» (GS 88; cf. LG 8c). Por estos motivos se reclama la constitución de un organismo universal de la Iglesia (la futura «Justicia y paz») que exprese el amor de la Iglesia hacia ellos (GS 90).

Sin embargo, su relevancia y protagonismo en los documentos inmediatos a la conclusión del Concilio justifican su íntima relación con la teología del Vaticano II: En el documento de Medellín (1968) se dedica un capítulo al compromiso que la Iglesia ha de afrontar en relación con la pobreza en que se da forma a las intuiciones del Concilio:

«Por todo eso queremos que la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos, testigo del valor de los bienes del Reino y humilde servidora de todos los hombres de nuestros pueblos [...]. El particular mandato del Señor de “evangelizar a los pobres” debe llevarnos a una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que dé preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa, alen-

⁴⁵ ÍD., *El clamor de los excluidos*, 126-136.

⁴⁶ JUAN XXIII, *Radiomensaje de Juan XXIII a un mes de la apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II*, 682.

tando y acelerando las iniciativas y estudios que con ese fin ya se hacen»⁴⁷.

La categoría quedaría consagrada desde el documento de Puebla (1979) en el que se dedica a la «opción por los pobres» la primera sección de la cuarta parte dedicada a la justicia. En el contexto del diálogo con la teología de la liberación, el tono pastoral refleja la trascendencia de esta ciencia práctica, en el marco de la teología postconciliar. El documento reza una búsqueda entre la preocupación por las situaciones de injusticia y esclavitud económica y social (n.27-50) reflejados en rostros concretos, pero reivindicando la importancia de que la aportación eclesial esté vinculada a la acción salvífica trinitaria y no solo al cambio de estructuras socio-político.

El esquema del documento manifiesta una clara relectura de la encíclica *Evangelii nuntiandi*, el cual fue también fruto de una nueva «rememoración», entonces del décimo aniversario del Concilio, buscando las adaptaciones necesarias para que la tarea evangelizadora de la Iglesia sea fiel a su identidad (EN 2). El episcopado latinoamericano, así, permite visualizar, con especial relevancia, las implicaciones de la nueva comprensión de la acción pastoral en el amplio marco de la evangelización⁴⁸, así como el reto que ha de asumir con el compromiso con la liberación humana:

«Entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede dissociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a las que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad: en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?» (EN 31).

Desde estas fuentes, la «opción por los pobres» puede considerarse como una de las líneas teológicas más emergentes del postconcilio⁴⁹ y

⁴⁷ II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, XIV, *La pobreza de la Iglesia*, 8-9, Bogotá 1971, 105.

⁴⁸ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, Estella (Navarra) 1999, 141-148.

⁴⁹ Cf. J. M.^a VIGIL (ed.), *La opción por los pobres*, Santander 1991.

una clave decisiva para la comprensión del magisterio de Juan Pablo II, quien hizo de este enfoque uno de sus principales compromisos:

«Entre dichos temas quiero señalar aquí la *opción o amor preferencial* por los pobres. Esta es una opción o una *forma especial* de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras *responsabilidades sociales* y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes» (SRS 42).

Las referencias a los documentos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana merecen reconocimiento por la calidad teológica de sus escritos, pero también por su actualidad. Por una parte por el clamor de quienes viven sufrimiento, especialmente intensificado por la crisis; en segundo lugar porque de ese contexto de pensamiento, y de esa realidad, procede el actual pontífice quien ya se ha hecho eco de estas categorías en numerosas ocasiones:

«Como sabéis, son varios los motivos por los que elegí mi nombre pensando en Francisco de Asís, una personalidad que es bien conocida más allá de los confines de Italia y de Europa, y también entre quienes no profesan la fe católica. Uno de los primeros es el amor que Francisco tenía por los pobres. ¡Cuántos pobres hay todavía en el mundo! Y ¡cuánto sufrimiento afrontan estas personas! Según el ejemplo de Francisco de Asís, la Iglesia ha tratado siempre de cuidar, proteger en todos los rincones de la Tierra a los que sufren por la indigencia, y creo que en muchos de vuestros países podéis constatar la generosa obra de aquellos cristianos que se esfuerzan por ayudar a los enfermos, a los huérfanos, a quienes no tienen hogar y a todos los marginados, y que, de este modo, trabajan para construir una sociedad más humana y más justa»⁵⁰.

Esta clave se traduce en una serie de exigencias metodológicas para la teología pastoral: *a)* el valor evangelizador de los signos que tienen como receptores a los protagonistas de la marginación y la pobreza; *b)* la responsabilidad de impregnar las estructuras eclesiales, los programas formativos y los planes pastorales de esta opción; *c)* la importancia de la

⁵⁰ FRANCISCO, *Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede* (22.3.2013). http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130322_corpo-diplomatico_sp.html (13.6.2013).

reflexión que persigue la localización de sus causas, y *d*) la urgencia de integrar, en todos los itinerarios pastorales, experiencias que permitan el conocimiento personal de la experiencia de la pobreza y establecer amistad con ellos.

4. LA NECESIDAD DE UNA CARIDAD ORGANIZADA Y DE UNA PASTORAL SINFÓNICA

Entre las distintas referencias espirituales que emergen de las páginas del profesor González-Carvajal, ocupa un lugar privilegiado la admiración por Vicente de Paúl. En su biografía no ha encontrado solo un testimonio encarnado y congruente de una opción por los pobres, sino una metodología y un desarrollo testimonial de las implicaciones de este reto. Le dedica sendos capítulos en *Con los pobres, contra la pobreza* y en la posterior relectura *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres*. En él no solo descubre la vida de alguien que desarrolló una extraordinaria ternura hacia los necesitados y que entendió que solo de los que compartían la pobreza por opción podía surgir una propuesta liberadora, sino una implicación capaz de mostrarse en una espiritualidad propia, basada en la articulación del amor afectivo, y efectivo y que es capaz de responder al reclamo del documento de Puebla donde la contemplación en la acción vertebró el correcto equilibrio entre compromiso y experiencia mística.

Pero quizá el rasgo que resulta más significativo para el profesor González-Carvajal es su capacidad de organizar el servicio de la caridad:

«Y él, que es uno de los pocos santos que han tenido sentido de las realidades económicas y de la eficacia organizativa, puso en marcha un completísimo sistema de acción social que abarcaba los tres frentes estudiados en el capítulo anterior»⁵¹.

Los tres frentes a los que se refiere el profesor constituyen un brillante esquema que ha servido para vertebrar las planificaciones de la acción caritativo-social en numerosas diócesis y organizaciones; pudiendo ser reconocido, en la actualidad, como un método asumido en el panorama actual y una de sus mejores contribuciones a la teología pastoral. La propuesta presupone que la lucha contra la pobreza implica la articulación de tres acciones complementarias⁵². La primera, o asistencial, manifiesta

⁵¹ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Con los pobres, contra la pobreza*, 166.

⁵² *Ib.*, 143-151.

ta la dimensión samaritana de la fe católica y se verifica en la capacidad de empatizar y hacer propio el dolor contemplado: «es, ante todo, y simplemente la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación» (*Deus Caritas est*, 31), siendo el compromiso nuclear y originario de la Iglesia. La segunda, acepta las exigencias de la existencia humana que solo puede ser desplegada en términos de desarrollo biográfico y proyecto. Por eso, la Iglesia se compromete a la estructuración de procesos e itinerarios que permitan desplegar las potencialidades de la persona que vive la situación de dificultad. Una aplicación práctica de la fe en la autonomía como verificación de la presencia de Dios.

La tercera, o el cambio de estructuras, acoge el testimonio profético que reclama el establecimiento de un orden nuevo donde sea más fácilmente perceptible la historia de salvación y el deseo de Dios para la persona, sin olvidar que «la sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política» (DCE 28).

El esquema se completa con una llamada a la integración de la acción caritativo-social en una estructura de mayor complejidad y que es conocida popularmente como «pastoral de conjunto». Podemos considerar que esta es la traducción, al ámbito de la teología práctica, de la nota de la Iglesia que la describe como «una». La comunión, reflejo de la profunda identidad trinitaria, se manifiesta en la celebración eucarística donde los condicionantes políticos, ideológicos, económicos y sociales quedan relegados al exterior del templo. Y desde ella, la comunión se ofrece como elemento distintivo de la espiritualidad cristiana. En la lógica descrita de la «autorrealización», puede entenderse que su importancia estriba en que:

«La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (*kerygma-martyria*), celebración de los Sacramentos (*leiturgia*) y servicio de la caridad (*diakonia*). Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra. Para la Iglesia, la caridad no es una especie de actividad de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia» (DCE 25).

El documento de Puebla sitúa la «pastoral de conjunto» como una herramienta imprescindible para la evangelización por su alcance teológico y por su profundo sentido práctico, de forma que el esfuerzo pastoral: «Pondrá el mayor empeño en salvar la unidad, porque el Señor lo

quiere y para aprovechar todas las energías disponibles, concentrándolas en un plan orgánico de pastoral de conjunto, evitando, así, la dispersión infecunda de esfuerzos y servicios»⁵³. Quizá reflejando la preocupación por uno de los diagnósticos del documento y que a no pocos lectores podrá resultar profético: «Falta de unidad en los criterios básicos de pastoral, con las consiguientes “tensiones” de la obediencia y serias repercusiones en la “pastoral de conjunto”»⁵⁴.

La reflexión teológica posterior acogió esta integración de las dimensiones de la pastoral, pero elevando el reto a la coordinación con las distintas estructuras eclesiales. De esta forma, la pastoral de conjunto permite visualizar la «autorrealización» deseada:

«La pastoral de conjunto equivale, de hecho, a acción pastoral planificada. Desde el punto de vista pastoral, todo conjunto planificado se relaciona con la totalidad de la Iglesia local, diocesana o particular, ya se trate de acciones que coordinan, de personas responsables que actúan en común, de estructuras pastorales básicas que se relacionan entre sí o de destinatarios sobre los que se actúa [...] la pastoral de conjunto es un fenómeno típicamente conciliar»⁵⁵.

A esta temática, González-Carvajal dedica el último capítulo de *Con los pobres, contra la pobreza* donde reivindica la importancia de la acción caritativo-social para otorgar credibilidad a la experiencia eclesial: «Debemos decirlo sin rodeos: Una Iglesia que no aparezca ante el mundo como un signo visible del Reino de Dios que Cristo trajo a la tierra, deviene automáticamente incapaz de evangelizar»⁵⁶.

Esta clave se traduce en una serie de exigencias metodológicas para la pastoral: *a)* una actitud de apertura y de búsqueda para el diálogo con todas las instituciones del tercer sector con las que sea viable la coordinación; *b)* una profesionalización en la gestión de la caridad y los procesos de intervención; *c)* una propuesta que integre el elemento espiritual como imprescindible para la reconstrucción personal, y *d)* la interacción de los elementos imprescindibles para que la «pastoral de conjunto» sea el marco de la nueva evangelización.

⁵³ III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La evangelización en el presente y el futuro de América Latina*, 151, San José 1979, 77.

⁵⁴ *Ib.*, 673, 171.

⁵⁵ C. FLORISTÁN, *Teología práctica*, Salamanca 1998, 230.

⁵⁶ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Con los pobres, contra la pobreza*, 180.

5. UN NUEVO MODO DE COMPRENDER LA PRESENCIA PÚBLICA

La autonomía exige la presencia renovada de la Iglesia en el espacio público. En *Los cristianos en un Estado laico* (2008) se acepta la dificultad de que la sociedad civil sea capaz de aceptar la propuesta de la ley natural: la tradición que nos invitaría a la localización de los elementos de una ciencia reconocida y asumida como compartida por distintas instancias humanas, y que asume el reto de reconocer, desde el ejercicio racional, los elementos constitutivos de la naturaleza humana para vislumbrar las implicaciones para el comportamiento ético.

En ausencia de esta posibilidad, cabe reorientar los esfuerzos hacia la ética civil. Este fue uno de los elementos especialmente novedosos presentes en la Declaración *Dignitatis humanae*. Este documento, uno de los últimos en ser aprobados, y un exponente privilegiado de la teología del Concilio y de las evoluciones operadas en su transcurso, tuvo que afrontar algunas de las principales dificultades del debate teológico. Meditar sobre la libertad religiosa era un desafío a la tradicional convicción de que la salvación era patrimonio exclusivo de la Iglesia católica lo que implicaba un posicionamiento crítico, cuando no violento, frente a otras tradiciones y expresiones religiosas.

Las aportaciones de J. C. Murray, entre otros, fueron decisivas para lograr un nuevo equilibrio en la comprensión de estos temas. Como exponente de la fértil tradición del liberalismo norteamericano, donde el pluralismo religioso había sido capaz de superar las estrecheces del modelo que se derivó de la Revolución Francesa, los padres Conciliares encontraron un nuevo marco en el que el Estado adquiriría el protagonismo que ya había sugerido la encíclica *Pacem in terris*.

Con el horizonte del bien común, la legislación queda entonces comprendida como la herramienta que permite al gobernante la distinción de una esfera pública y una privada. La madurez política de la sociedad podría constatare en la amplitud de la segunda respecto a la primera.

La legislación queda consagrada al establecimiento del «*justo orden público*» que a su vez se verifica en otras dos experiencias: «*la paz pública*» y «*la moralidad pública*» (DH 7). La primera hace referencia al conjunto de pautas que verifican el compromiso con la sociedad de pertenencia y que permiten la convivencia en términos de respeto fomentando el desarrollo. Con otros términos: haría referencia al conjunto de *mínimos* a ser respetados por la ciudadanía. La moralidad pública, por el contrario, reclama el valor de la ética para la consecución del bien común.

El esfuerzo moral de los ciudadanos no es expresión exclusiva de la esfera privada sino que, al contrario, es descrito como uno de los elementos esenciales para la estructuración de la vida social.

Haciéndose eco de este esquema, el profesor González-Carvajal remite al establecimiento de una ética civil: «ese patrimonio ético compartido por creyentes y no creyentes sobre el que puede fundamentarse la convivencia ciudadana»⁵⁷. En su descripción se sugiere, como primer compromiso, el reconocimiento de los derechos humanos cuyo contenido ya despliega una serie implicaciones que rebasarían esa descripción de mínimos. Y, desde ese sustrato, se abren los márgenes para el reconocimiento del valor de la ética en la construcción social: «Así pues, nada de pretender conquistar el Estado, pero sí sería conveniente “conquistar” la sociedad. O —para decirlo con mayor decisión— *evangelizar la cultura*»⁵⁸.

Esta forma de concebir la convivencia exige meditar, de una forma renovada, sobre las formas de presencia por parte de los cristianos en la vida pública:

«Es de suma importancia, sobre todo allí donde existe una sociedad plural, tener un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia y distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan, en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores. La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana. La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre» (GS 76).

Para el debate es especialmente valiosa la nomenclatura empleada por B. Forte, con ocasión del I Congreso Nacional de la Iglesia italiana (1985), en el que se refería a los «cristianos de presencia», aquellos que de forma institucionalizada testimonian su fe por la confesionalidad explícita de sus estructuras; y los «cristianos de mediación» quienes manifiestan su testimonio mediante una inserción en los entramados civiles. El tema ha sido también objeto de reflexión por parte del profesor González-Carvajal, en

⁵⁷ Íd., *En defensa de los humillados y ofendidos*, Santander 2005, 12.

⁵⁸ Íd., *Cristianos de presencia y cristianos de mediación*, Santander 1989, 17.

quien puede intuirse una opción por la segunda de las opciones: «el estilo de vida más acorde con la vocación cristiana será siempre vivir dispersos en medio del mundo, aunque sea “ovejas en medio de lobos” (Mt 10,16)»⁵⁹.

En el sentido inverso, se espera de la sociedad un reconocimiento y una valoración de la Iglesia, en sus diferentes expresiones, capaz de establecer un sano pluralismo:

«En mi opinión, sería magnífico lograr que “los de fuera” se interesasen por la Teología. El ideal sería recuperar alguna vez aquel clima que se extendió en Alemania alrededor de 1521, cuando —según recuerda Funk Brentano— se veía a la gente “ponerse a discutir de teología en la plaza pública, en ferias y mercados, en mesones y claustros universitarios. Todos metían cuchara en estas discusiones: hombres, mujeres, viejos y jóvenes, ciudadanos y estudiantes”»⁶⁰.

Esta clave se traduce en una serie de exigencias metodológicas para la teología práctica: *a)* el protagonismo que la Iglesia puede asumir en el reconocimiento de los valores propios de la ética civil y su establecimiento; *b)* la meditación sobre el núcleo de la evangelización, entendido como la experiencia que sustenta la ética civil y que otorga las fuerzas necesarias para su integración, y *c)* una dinámica propositiva hacia la sociedad en los términos de «diálogo» descrito en *Ecclesiam suam*.

6. LA ENCARNACIÓN REQUIERE UNA NUEVA ARTICULACIÓN DEL LENGUAJE Y UNA TRADUCCIÓN A CATEGORÍAS CONTEXTUALIZADAS

La renovación iniciada en el Concilio Vaticano II es una profunda aspiración a una aproximación de la Iglesia y de la teología al corazón de la persona. Un esfuerzo que exige la búsqueda de un lenguaje común que permita la interlocución y que se nos muestra como uno de los principales legados del profesor González-Carvajal:

«Como en mis libros anteriores, me he esforzado por hacer compatible —en la medida de lo posible— el carácter científico propio de la buena teología con la *claridad conceptual*. Digo “en la medida de lo posible”, porque es inevitable que los teólogos empleemos ciertas fórmulas que no podrán dejar de parecer herméticas a quienes no lo son»⁶¹.

⁵⁹ Ib., 20.

⁶⁰ Cit. en S. S. ACQUAVIVA, *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Bilbao 1972, 274; cit. por ÍD., *La fe, un tesoro en vasijas de barro*, 13.

⁶¹ Ib., 12.

Un esfuerzo que se reviste de pedagogía como expresión amorosa del quehacer teológico:

«Desde que comprobé la extraordinaria difusión de *Ésta es nuestra fe. Teología para universitarios* comprendí que mi particular vocación intelectual en la Iglesia es la de divulgar de manera sencilla las riquezas de la fe cristiana. No me tengo a mí mismo por un teólogo especialmente creativo, pero según parece tengo capacidad para poner en calderilla lo que otros han creado»⁶².

El lenguaje adquiere, en este contexto, la exigencia de aceptar los retos estructurales que han de ser reconocidos en el marco actual: «La inculturación de la fe cristiana en la modernidad debe realizarse principalmente en dos frentes: el del pensamiento y el de la institución»⁶³, donde respecto al último de ellos, se sugiere la necesidad de repensar el papel de la mujer y el ejercicio de la autoridad en la Iglesia.

Se trata de vivir la pastoral en una perspectiva dinámica que bebe de la continua reflexión, de la continua observación y de la continua creación:

«En realidad, siempre debía haber sido la hora de la evangelización, y siempre será ya la hora de la evangelizar, porque la tarea de la evangelización es permanente; por eso la expresión “segunda” o “nueva” evangelización se presta a equívocos [...]. Podríamos pensar que esta segunda evangelización será mucho más difícil que la primera, porque aquella tuvo lugar entre los siglos I y IV, y en un mundo religioso, mientras que ésta debemos hacerla en un mundo secularizado sin ningún apoyo de la cultura. Yo no creo que sea más difícil. Se trata, simplemente, de una dificultad distinta»⁶⁴.

En el horizonte de este análisis es necesario el reconocimiento de los interlocutores. Para ello, González-Carvajal parte de la distinción entre el ateísmo teórico y el práctico. Al referirnos al primero lo hacemos a una determinación estable y duradera que presupone la convicción de la inexistencia de Dios. Ésta puede considerarse, en opinión del profesor, como una corriente en retirada. Los estudios empíricos avalan esta posibilidad y muestran cómo el escenario de este pensamiento, protagonista desde

⁶² Íb., *La fuerza del amor inteligente. Un comentario a la encíclica «Caritas in veritate», de Benedicto XVI*, Santander 2009, 10.

⁶³ Íb., *La fe. Perspectivas*, en AA.VV., *25 años de teología, balance y perspectivas*, Madrid 2006, 104s.

⁶⁴ Íb., *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Santander 1993, 9.

el final del siglo XIX y el desarrollo del siglo XX es hoy una opción minoritaria. Junto a ellos, los agnósticos, quienes consideran insoluble el problema de la teodicea.

En una segunda dimensión debemos referirnos a quienes viven, de hecho, como si Dios no existiera fundamentando su existencia y su comportamiento en un sistema autónomo de valores. Primero, los neopositivistas que consideran que la cuestión no tiene, siquiera, sentido. Por último, los indiferentes quienes son descritos como los que viven de una forma patentemente inmanentista, absorbidos por las problemáticas cotidianas sin necesidad de una cosmovisión que supere los niveles de análisis hacia la trascendencia. Esta última podría ser considerada como la corriente más extendida en el mundo contemporáneo hasta el punto de que lo relacionado con la fe y la religión es la nueva forma de expresión del tabú. De esta forma, la ausencia de estas categorías se ofrece como antesala de la desaparición del imaginario colectivo⁶⁵. Se entiende, por tanto, que estas últimas expresiones dificultan especialmente el diálogo pastoral por la ausencia de un discurso racional que pueda servir como sustrato y origen para la comunión.

Esta descripción no podría ser completada sin la referencia, quizá polémica para algunos por su denuncia, a «la incredulidad de los creyentes», expresión que el profesor emplea para referirse a los que nominalmente pertenecen a la Iglesia, incluso, participan en ella, pero que, sin embargo, difícilmente podrían ser reconocidos en una vivencia creyente, suficientemente creíble y significativa⁶⁶.

Este diagnóstico quizá pudiera ser completado con una referencia al paganismo, categoría que no ha sido objeto de una reflexión pausada en su pensamiento y que quizá permite describir el humus de la experiencia espiritual contemporánea. Nos referimos a paganismo como la vivencia de la espiritualidad, de una forma patente, pero fuera del marco de las grandes religiones, o en una modalidad personalizada donde se entremezclan las propias convicciones con las recogidas de distintos escenarios espirituales. Un escenario próximo al descrito por Pablo de Tarso y que se puede considerar como la manifestación espiritual de la postmodernidad⁶⁷.

⁶⁵ Cf. *ib.*, 13-15.

⁶⁶ Cf. *ib.*, 21s.

⁶⁷ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *España entre paganismo y cristianismo*, Madrid 2002.

Este escenario descrito es un reto para la Iglesia, abordado en *Cristianismo y secularización* (2003), que está obligada a acoger como interrogante para el diálogo y el debate: se trata del arte de *hablar bien de Dios*.

«Es, por tanto, de fundamental importancia preguntarnos en qué Dios creemos y en qué imagen de Dios transmitimos a los demás. A veces damos por supuesto que siempre es mejor creer en Dios que lo contrario; tener alguna religión que carecer de ella. Yo no lo veo tan claro. Habría que decir, en primer lugar, que una creencia no matizada en Dios no es lo que la Iglesia llama “fe”, sino *credulidad*. Y, en segundo lugar, no debemos olvidar que las imágenes deformadas de Dios han sido responsables de la defección de la clase obrera, del secularismo de nuestra cultura y de la apostasía de la ciencia»⁶⁸.

En este sentido, aceptar el diálogo con las expresiones no creyentes, se ofrece como compromiso eclesial de repensar el núcleo de la experiencia cristiana a transmitir: «es necesario revisar las razones de los no creyentes, porque nos ayudarán a purificar nuestra imagen de Dios»⁶⁹.

Como segundo compromiso derivado del *hablar bien de Dios*, podemos referirnos a la unificación del testimonio de la palabra y de la acción. De forma elocuente, en distintas conferencias cita la siguiente experiencia: «Lo único auténticamente eficaz para purificar el nombre divino es lograr que una nueva praxis de los creyentes lleve a asociar en el futuro la palabra “Dios” con experiencias positivas y liberadoras»⁷⁰.

Como tercera exigencia, la palabra ha de ser tomada por pequeñas comunidades donde se vivan con naturalidad una serie de valores evangélicos:

«a) La *familiaridad* con Dios que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre! (Rom 8,15); b) La *fraternidad*, incompatible con cualquier pretensión de encumbrarse sobre los demás en el interior de las comunidades cristianas [...]; c) El *servicio mutuo*: “Servíos unos a otros por amor”, decía San Pablo (Gal 5,13); d) El *compartir* los bienes materiales, como ocu-

⁶⁸ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, 30. La preocupación es objeto de algunos de sus escritos: cf. Íd., *¿Cómo hablar de Dios hoy?: Religión y Escuela* 117 (1997) 23-28.

⁶⁹ Íd., *Evangelizar en un mundo postcristiano*, 41.

⁷⁰ Íd., *¡Noticias de Dios!*, Santander 1997, 12.

ría en la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, donde “nadie consideraba como propio nada de lo que poseía, sino que tenían en común todas las cosas” (Hch 4,32; cf. 2,44-45); e) *El amor extremo*: “Os doy un mandamiento nuevo —dijo Jesús—: Que os améis unos a otros como yo os he amado” (Jn 13,34), es decir, hasta dar la vida por un hermano si hace falta (Jn 15,13); f) *El compromiso por edificar un mundo mejor*, porque el fin último de la misión de Jesús no fue establecer la Iglesia, sino el Reino de Dios»⁷¹.

Completando estos compromisos, emerge la necesidad de la mística, expresada en una oración que:

«Ocupa un lugar central en la vida de los creyentes. Es su alma y su aliento. Cuando la oración enmudece en la vida de una persona podemos asegurar que la fe ha desaparecido de ella. Por eso llevaba razón santa Teresa cuando decía que la oración es cuestión de vida o muerte para el cristiano, y que no hay más solución para la falta de oración que ponerse de nuevo a rezar»⁷².

La experiencia de fe, así vivida, conforta a la persona y la dispone para el testimonio espontáneo que brota con la alegría de la experiencia que se alberga y que orienta las fuerzas humanas hacia el proyecto de Dios: «La clave de todo esto radica en comprender que la “causalidad del domingo” y la “causalidad del día de labor” no son alternativas, porque Dios no actúa desde “fuera”, sino desde “dentro” de nosotros»⁷³.

Esta clave se traduce en una serie de exigencias metodológicas para la teología pastoral: a) el cuidado del lenguaje y las categorías desde las que la Iglesia establece una interlocución con las instancias civiles y sociales; b) la importancia del diálogo interreligioso como expresión de la valoración de la experiencia trascendente; c) la búsqueda de categorías que permitan ilustrar el contenido de fe ofrecido, mostrando su razonabilidad, y d) la cercanía a las experiencias de sufrimiento de la persona, en las que los interrogantes suscitados pueden ofrecer la ocasión de una aproximación a la trascendencia.

⁷¹ Íb., *La fe. Perspectivas*, 112-113.

⁷² Íb., *El Padrenuestro explicado con sencillez*, Madrid 2009, 10.

⁷³ Íb., *Cristianismo y secularización. Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Santander 2003, 154.

LA ÚLTIMA LECCIÓN: EL EJERCICIO DE LA TEOLOGÍA APLICADA

Desde su jubilación al término del curso académico 2011-2012, el profesor González-Carvajal se ha dedicado a la actividad pastoral directa, cumpliendo un deseo que había expresado reiteradamente en los meses anteriores. En la despedida a sus compañeros de docencia, nos recordó que su llegada a la Universidad fue casual, para suplir a un compañero a quien había sobrevenido una enfermedad, y que quería retomar el itinerario abandonado con anterioridad.

Se ofreció a su diócesis de Madrid para asumir cargos pastorales y está sirviendo en una céntrica y populosa parroquia. En los correos intercambiados con amigos y compañeros detalla, con su característica profusión, todas y cada una de las tareas encomendadas y que ahora otorgan los retos y el sentido al quehacer cotidiano. Para no pocos, serían las tareas que podrían considerarse rutinarias en una parroquia. Sin embargo, en el lenguaje del profesor González-Carvajal, son muestra elocuente de la entrega con la que están vividas y la concienzuda preparación y dedicación a cada una de ellas.

En el ejercicio pastoral cotidiano, otorgar esta relevancia a los actos que por frecuentes, pudieran resultar ordinarios, es asumir el estado de misión que la Iglesia requiere para que la parroquia responda a su vocación de *oikós*:

«La parroquia, que etimológicamente designa una habitación en la que el huésped se encuentra a gusto, acoge a todos y no discrimina a nadie, porque nadie le es ajeno. Conjuga la estabilidad y la seguridad de quien se encuentra en su propia casa con el movimiento o la precariedad de quien está de paso»⁷⁴.

Para hacer de este espacio pastoral un hogar, el profesor González-Carvajal, ha reducido drásticamente la participación en charlas y encuentros, debido a que la atención de estas actividades, llena de tal forma su quehacer que «no me permite escribir ni una sola línea, que no sea para la preparación de la homilía». Un entusiasmo y un vaciamiento en el ejercicio que denota el valor otorgado al cuidado pastoral, al ejercicio de la

⁷⁴ JUAN PABLO II, *Mensaje con motivo de la Jornada Mundial de las Migraciones 1999* (2.2.1999) 6: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XX,2 (1997), Roma 2000, 770-775.

caridad pastoral, quizá el mayor reto teológico de nuestra Iglesia contemporánea, y que seguramente le permitiera hacerse acreedor de la felicitación de su bien amado Vicente de Paúl:

«Hay que estudiar de forma que el amor corresponda con el conocimiento, sobre todo en los que estudian teología, como lo hacía el señor cardenal de Bérulle, el cual, tan pronto como había concebido una verdad, se entregaba a Dios, o para practicar tal cosa, o para entrar en esos sentimientos, o para producir aquellos actos; por este medio, adquirió una santidad y una ciencia tan sólidas que apenas se puede encontrar algo semejante»⁷⁵.

Seis lecciones que no ofrecen contenidos especialmente originales, pero sí esenciales. De esta forma «rememoramos» el espíritu de un Concilio con preocupación por manifestar lo nuclear de la identidad eclesial. Una actualización capaz de iluminar los interrogantes actuales.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNOLD, F. X. - KLOSTERMANN, F. - RAHNER, K. - SCHURR, V. - WEBER, L. M. (eds.), *Handbuch der Pastoraltheologie, Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart* (Herder, Friburgo 1964-1969).
- BENEDICTO XVI, *Carta apostólica en forma de Motu Proprio «Porta fidei»* (11.10.2011), San Pablo, Madrid 2011.
- *Encíclica Caritas in veritate* (29.6.2009), AAS 101 (2009) 640-711.
- BROWN, R. E., *El Evangelio según Juan, XIII-XXI* (Cristiandad, Madrid 1999).
- BUENO DE LA FUENTE, E., *La Iglesia en la encrucijada de la misión* (Verbo Divino, Estella [Navarra] 1999).
- *España entre paganismo y cristianismo* (San Pablo, Madrid 2002).
- BUENO DE LA FUENTE, E. - CALVO, R., *La Iglesia local* (San Pablo, Madrid 2000).
- CALVO, R., *La pastoral, acción del Espíritu* (Monte Carmelo, Burgos 2002).
- CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* (21.11.1964), AAS 57 (1965) 5-71.
- *Gaudium et spes* (7.12.1965), AAS 58 (1966) 1025-1120.
- II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Medellín. Conclusiones* (Secretariado General del CELAM, Bogotá 1971).
- III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La evangelización en el presente y el futuro de América Latina* (Consejo Episcopal Latinoamericano, San José 1979).

⁷⁵ VICENTE DE PAÚL, *Obras completas*, XI-3, Salamanca 1974, 51.

- CONGAR, Y. M.-J., *Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II*, en Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD, *La Iglesia en el mundo de hoy*, III (Taurus, Madrid 1970) 17-49.
- CORDOVILLA, Á., *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial* (Sal Terrae, Santander 2012).
- CURA ELENA, S. DEL, *Relevancia social y política de la teología trinitaria: exposición y comentario: Corintios XIII 94* (2000) 109-140.
- «*Símbolos de fe*», en X. PIKAZA - N. SILANES, *Diccionario teológico. El Dios cristiano* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1992).
- FLORISTÁN, C., *Teología práctica* (Sígueme, Salamanca 1998).
- FRIES, H., *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium salutis*, IV/1 (Cristiandad, Madrid 1984) 231-296.
- FRANCISCO, *Homilía en la misa crismal* (28.3.2013). http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messacrismale_sp.html (14.5.2013).
- *Homilía en la celebración del comienzo de pontificado* (19.3.2013). http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato_sp.html (10.6.2013).
- *Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede* (22.3.2013). http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130322_corpo-diplomatico_sp.html (13.6.2013).
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *El Reino de Dios y nuestra historia* (Sal Terrae, Santander 1986).
- *Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros* (Sal Terrae, Santander 1987).
- *Cristianos de presencia y cristianos de mediación* (Sal Terrae, Santander 1989).
- *Con los pobres, contra la pobreza* (San Pablo, Madrid 1991).
- *Evangelizar en un mundo postcristiano* (Sal Terrae, Santander 1993).
- *¡Noticias de Dios!* (Sal Terrae, Santander 1997).
- *Los cristianos en el siglo XXI. Interrogantes y retos pastorales ante el tercer milenio* (Sal Terrae, Santander 2000).
- *Cristianismo y secularización* (Sal Terrae, Santander 2003).
- *En defensa de los humillados y ofendidos* (Sal Terrae, Santander 2005).
- *La fe. Perspectivas*, en AA.VV., *25 años de teología, balance y perspectivas* (Fundación Santa María, Madrid 2006).
- *El padrenuestro explicado con sencillez* (Sal Terrae, Santander 2009).
- *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres* (Sal Terrae, Santander 2009).
- *La fuerza del amor inteligente. Un comentario a la encíclica «Caritas in veritate», de Benedicto XVI* (Sal Terrae, Santander 2009).
- *La fe, un tesoro en vasijas de barro* (Sal Terrae, Santander 2012).

- JUAN XXIII, *Radiomensaje del Santo Padre Juan XXIII a los fieles de todo el mundo, a un mes del Concilio Ecuménico Vaticano II* (11.9.1962), AAS 54 (1962) 678-685.
- *Discurso en la solemne inauguración de la primera sesión del Concilio Vaticano II* (11.10.1962), AAS 54 (1962) 786-796.
- JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* (30.11.1980), AAS72 (1980) 1177-1231.
- *Pastores dabó vobis* (25.3.1992), AAS 84 (1992) 657-804.
- *Mensaje con motivo de la Jornada Mundial de las Migraciones 1999* (2.2.1999), *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XX,2 (1997), Roma 2000, 769-775.
- KANT, I., *Teoría y práctica* (Tecnos, Madrid ²1993).
- MARINA, J. A., *Crónicas de la ultramodernidad* (Anagrama, Barcelona 2000).
- MARTÍNEZ, J. L., *Libertad religiosa y dignidad humana* (San Pablo, Madrid 2009).
- PABLO VI, *Alocución a los representantes de los Estados ante las Naciones Unidas* (4.10.1965), AAS 57 (1965) 877-896.
- «El valor religioso del Concilio» *Discurso de clausura del Concilio Vaticano II* (7.12.1965), AAS 58 (1966) 51-59.
- *Exhortación apostólica Petrum et Paulum apostolos, en el XIX centenario del martirio de los santos apóstoles Pedro y Pablo* (22.2.1967), AAS 59 (1967) 193-200.
- *Audiencia general* (14.6.1967), *Insegnamenti V* (1967), Roma 1968, 801.
- *Homilía Discurso en la inauguración del «Año de la Fe» en el XIX centenario del martirio de san Pedro y san Pablo* (29.6.1967): *La Civiltà Cattolica* 118/3 (1967) 187.
- RAE, *Diccionario de la Lengua Española*, I (Espasa libros, Madrid ²²2001).
- RAMOS, J., *Teología pastoral* (BAC, Madrid 2006).
- SÍNODO DE LOS OBISPOS, XIII SESIÓN ORDINARIA, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Lineamenta*.
- *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Instrumentum laboris*.
- SZENTMÁRTONI, M., *Introducción a la teología pastoral* (Verbo Divino, Estella [Navarra] ²2000).
- TILLARD, J. M. R., *Los sacramentos de la Iglesia*, en B. LAURET - F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la teología*, III/2 (Cristiandad, Madrid 1985) 352-429.
- VIDAL, M., *Moral de actitudes*, III, *Moral social* (Perpetuo Socorro, Madrid 1995).
- VIGIL, J. M.^a (ed.), *La opción por los pobres* (Sal Terrae, Santander 1991).

