

FRANCISCO A. CASTRO PÉREZ*

RESPONDER AL ANHELO DE INFINITO. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS DEL *KĒRYGMA* A LA LUZ DE *EVANGELII GAUDIUM*

Fecha de recepción: 25 de septiembre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 16 de noviembre de 2017

RESUMEN: El papa Francisco, recogiendo los frutos del último concilio, ha lanzado a la Iglesia de nuestro tiempo un inmenso desafío de conversión personal e institucional, por la cual se llegue a «poner todo en clave misionera» (EG 34). Tal desafío atañe también a la función del teólogo, que debe aceptar la tensión dinámica y evangelizadora en la que nos sitúa a todos el programa de *Evangelii gaudium*. El presente estudio pretende situar en este marco la tarea asignada a la antropología teológica, como reflexión previa y como actitud continua en el desarrollo de sus diversas cuestiones. En primer lugar, se describen las coordenadas y las tareas que se plantean para la transformación del tratado en el sentido que la exhortación sugiere. Seguidamente, se esbozan los elementos de una antropología capaz de sostener la propuesta misionera del documento pontificio.

PALABRAS CLAVE: evangelización; conversión pastoral; método teológico; postmodernidad; humanismo.

* Seminario diocesano e Instituto Superior de Ciencias Religiosas “San Pablo” (Diócesis de Málaga): francisco.castro@diocesismalaga.es

***Answer to the longing for infinity. Anthropological foundations
of the kérygma in the light of Evangelii gaudium***

ABSTRACT: Pope Francis, reaping the fruits of the last Council, has launched a huge challenge to the Church in our time to set out a personal and institutional conversion, which should «put all things in a missionary key» (EG 34). Such a challenge also involves the function of the theologian, who must take in the dynamic and evangelizing tension which the program of *Evangelii gaudium* has prompted. This paper aims to view the task assigned to theological anthropology within this frame, as a preliminary reflection and also as a permanent attitude in developing its different issues. Firstly, the article describes the coordinates and the tasks that lay ahead for the transformation of theological anthropology according to the lines drafted by the exhortation. Secondly, the article outlines the elements of an anthropology capable of sustaining the missionary purpose of the pontifical document.

KEY WORDS: evangelization; pastoral conversion; theological method; postmodernity; humanism.

El papa Francisco, recogiendo los frutos del discernimiento eclesial del último concilio, ha lanzado a la Iglesia de nuestro tiempo un inmenso desafío de conversión personal e institucional, por la cual se llegue a «poner todo en clave misionera» (EG 34). Tal desafío, si lo tomamos en serio, atañe también a la función del teólogo, que, lejos de encerrarse en especulaciones «de escritorio» (cf. EG 133), debe aceptar la tensión dinámica y evangelizadora en la que nos sitúa a todos el programa de «transformación misionera» de la Iglesia expuesto en la exhortación *Evangelii gaudium*, para «desarrollar un nuevo discurso de la credibilidad, una original apologética que ayude a crear las disposiciones para que el Evangelio sea escuchado por todos» (EG 132). El presente estudio pretende situar en estas coordenadas la tarea asignada a la antropología teológica, como reflexión previa y como actitud continua en el desarrollo de sus diversas cuestiones. En primer lugar, describiremos las coordenadas y las tareas que se plantean para la transformación del tratado en el sentido que la exhortación sugiere. Seguidamente, se esbozan los elementos de una antropología capaz de sostener la propuesta misionera del documento pontificio¹.

¹ Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2017-2018.

1. DOS COORDENADAS DEL ANUNCIO CRISTIANO: DINAMICIDAD Y MISIÓN

Juan XXIII, al comenzar el concilio por él convocado, animó a distinguir entre el contenido doctrinal del anuncio cristiano y el modo en que este debe proponerse². Este propósito, ya anticipado por los exponentes de la llamada «teología kerigmática»³, orientó los trabajos conciliares y es patente, de forma particular, en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*. En este documento queda especialmente reflejada la «pastoralidad» del concilio, en la medida en que su redacción se realiza con una fuerte conciencia de los destinatarios que, de forma inédita para un documento del magisterio hasta la publicación de *Pacem in terris*, incluyen «no sólo a los hijos de la Iglesia y a cuantos invocan el nombre de Cristo, sino a todos los hombres» (GS 2).

La «forma pastoral de la doctrina»⁴ queda caracterizada con nuevos matices en la exhortación *Evangelii gaudium*. El papa subraya la importancia en nuestro tiempo de enfrentarse al desafío de un anuncio cristiano realizado «desde el corazón del Evangelio» y que «se encarna en los límites humanos» (cf. EG 34-45). Esto nos sugiere resumir las indicaciones del papa en torno a dos coordenadas, que se convierten a su vez en pistas para la teología.

En diversas ocasiones, el papa ha insistido en la necesidad de vincular más estrechamente teología y pastoral, hasta el punto de sugerir un cambio de paradigma en este servicio eclesial.

«Teología y pastoral van unidas. Una doctrina teológica que no se deja orientar y plasmar por la finalidad evangelizadora y por el cuidado pastoral de la Iglesia es tan impensable como una pastoral de la Iglesia que no sepa tener muy en cuenta la Revelación y su Tradición en vista de una mejor inteligencia y transmisión de la fe»⁵.

² «Una cosa es la substancia de la antigua doctrina, del *depositum fidei*, y otra la manera de formular su expresión». Juan XXIII, *Discurso en la solemne apertura del Concilio Vaticano II* Gaudet Mater Ecclesia (11 de octubre de 1962), AAS 54 (1962): 792.

³ Cf. Hugo Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung* (Freiburg: Herder, 1939), 11: «Grundgesetz muss sein, dass uns die Theologie nicht nur Wissenschaft sei, sondern wesentlich *Heilsbotschaft*».

⁴ Cf. Christoph Théobald, «El Concilio y la ‘forma pastoral’ de la doctrina», en *Historia de los dogmas*, vol. 4, ed. Bernard Sesboüé y Christoph Théobald (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997), 373-402.

⁵ Francisco, *Discurso a la comunidad académica del Pontificio Instituto “Juan Pablo II”* (Roma, 27 de octubre de 2016), AAS 108 (2016): 1230.

En esto, la teología debe seguir la estela del Concilio Vaticano II, «que ha revolucionado en cierta medida el estatuto de la teología, la manera de hacer y del pensar creyente», al vincular estrechamente lo doctrinal y lo pastoral. Afirma el papa: «Este encuentro entre doctrina y pastoral no es opcional, es constitutivo de una teología que pretenda ser eclesial»⁶.

1.1. DESDE EL CORAZÓN DEL EVANGELIO

La primera de las coordenadas que permiten comprender la valencia evangelizadora y pastoral del anuncio es su condición *dinámica* (del griego *dynamis*, «fuerza»). Frente a la condición estática y monolítica de una mera exposición de doctrinas, percibidas como verdades inconexas y pertenecientes a un mismo plano de importancia, el anuncio cristiano debe ejercerse partiendo siempre de su núcleo unificador. Mostrada así «la armoniosa totalidad del mensaje cristiano», el anuncio se convierte en una invitación que «brilla con fuerza y atractivo» (EG 39). Esto solo puede ocurrir si el evangelizador trasparenta su relación viva con el mensaje de salvación, de modo que se preocupe menos por comunicarlo con una precisión doctrinal exhaustiva que por traslucir la novedad y la fuerza vivificante del Evangelio. A este respecto, el papa invoca de forma original el principio de «jerarquía de verdades», que en el concilio se aplicó en el ámbito del empeño ecuménico (EG 36; UR 11). De este modo, cobra especial importancia el *primer anuncio* o *kérygma*, tanto como elemento primero de toda propuesta de la fe, como también una clave constante que otorga a la vivencia y el testimonio cristianos su referencia más firme y su más fuerte motivación. Así resume Francisco el contenido esencial de este primer anuncio: «Jesucristo te ama, dio su vida para salvarte, y ahora está vivo a tu lado cada día, para iluminarte, para fortalecerte, para liberarte» (EG 164)⁷.

⁶ Francisco, *Videomensaje al Congreso Internacional de Teología organizado por la Pontificia Universidad Católica Argentina* (1-3 de septiembre de 2015), AAS 107 (2015): 980. El discurso describe algunas claves esenciales para el método que la teología debe seguir, en diálogo con los interrogantes de la sociedad y reflexionada eclesialmente.

⁷ Cf. Ángel Castaño, «El kerigma y su significado en *Evangelii gaudium*», en *La misión que nace de la alegría del encuentro: En el surco de Evangelii gaudium*, ed. Juan Carlos Carvajal (Madrid: Universidad San Dámaso, 2015), 123-150. El autor estudia

Que la teología asuma y sirva a esta condición dinámica del anuncio concierne a la distinción y la adecuada proporción y articulación entre aspectos esenciales y secundarios. También se refiere al modo en que toda la tarea teológica debe estar conectada al «corazón del Evangelio», del cual han de surgir siempre y al cual deben conducir todas sus propuestas de reflexión sistemática⁸.

1.2. AL SERVICIO DE LA TRANSFORMACIÓN MISIONERA

La segunda de las coordenadas del anuncio cristiano, intrínsecamente ligada a la anterior, es su cualidad *misionera*. Este aspecto se corresponde con la ineludible condición subjetiva e histórica, tanto de los testigos como de los destinatarios del anuncio. Esto afecta a la diversidad de enfoques y acentos, dependiendo sobre todo de los destinatarios y su concreta situación. En función de la misión, el anuncio cristiano ha de adaptarse según una voluntad concreta de que el Evangelio sea entendido y acogido por nuestros contemporáneos, con una clara conciencia de los contextos de la evangelización y de los horizontes culturales de interpretación de la existencia, con una responsabilidad respetuosa de los procesos personales, con la paciencia y la misericordia reclamadas por el mismo Evangelio.

Así anima el papa esta función de la teología, sin la cual se opera una verdadera traición al mensaje cristiano:

«No hacer este ejercicio de discernimiento lleva sí o sí a traicionar el contenido del mensaje. Hace que la Buena Nueva deje de ser nueva y especialmente buena, volviéndose una palabra estéril, vacía de toda

el significado, contenido y características del *kérygma* neotestamentario, para compararlo a continuación con el uso que del término hace Francisco.

⁸ Las siguientes palabras de von Balthasar ilustran bien esta visión de una teología dinámica, que mana siempre del «hogar encendido» cuyo calor, tanto el evangelizador como el teólogo, tienen que detenerse a recibir en oración: «Der Heilige Geist offenbart jeder Zeit die im besondern für sie aufgesparte Seite der göttlichen Wahrheit, wenn die Zeit sich darum betend bemüht; und die Wahrheit liegt dann nicht in eine, abgelegenen, bisher zufällig unbeachtet gebliebenen Winkel, in den erst jetzt der Lichtstrahl des geistes fällt, sie liegt jeweils immer in der Mitte, im feurigen Herd, von wo die Christen unvermerkt aus Bequemlichkeit abgeglitten sind, und in den es zurückzutauchen gilt.» Hans Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage Des Heutigen Menschen* (Wien: Herold Verlag, 1956), 187.

su fuerza creadora, sanadora, resucitadora, poniendo así en peligro la fe de las personas de nuestro tiempo. La falta de este ejercicio teológico eclesial es una mutilación de la misión que estamos invitados a realizar. La doctrina, no es un sistema cerrado, privada de dinámicas capaces de generar interrogantes, dudas, cuestionamientos. Por el contrario, la doctrina cristiana tiene rostro, tiene cuerpo, tiene carne, se llama Jesucristo y es su Vida la que es ofrecida de generación en generación a todos los hombres y en todos los rincones. Custodiar la doctrina exige fidelidad a lo recibido y –a la vez– tener en cuenta al interlocutor, su destinatario, conocerlo y amarlo»⁹.

Así pues, el anuncio cristiano es acción dirigida a ofrecer a Cristo a los demás, para suscitar una vida según el Evangelio y un compromiso personal por el Reino, y en ello encuentra su auténtico significado. La teología, a su vez, es llamada a una labor de discernimiento para ser fiel a la tradición y también a nuestros contemporáneos, como un verdadero servicio movido por la caridad. La función mediadora de la teología, ciertamente, no puede conformarse con el itinerario que conduce del testimonio apostólico a la elaboración del dogma, sino que la compromete también a emprender un camino de retorno al anuncio, para que este resuene con toda su novedad en cada tiempo y lugar. Esto no puede hacerse sin una lectura de la realidad verdaderamente «lúcida y cristiana»¹⁰.

2. LA ANTROPOLOGÍA AL SERVICIO DEL PRIMER ANUNCIO

Estas dos coordenadas que acabamos de describir perfilan una forma nueva de asumir el quehacer teológico, que no puede decirse completo sin una conciencia de los contextos en los que se realiza y, en concreto en nuestros días, si no incluye en su método una clara referencia a las situaciones en las que se desenvuelven los creyentes y a la propuesta de la fe ante los retos de la increencia y de la indiferencia religiosa. La teología, en fin, debe consagrar sus esfuerzos a servir al anuncio cristiano, que tiene como núcleo la persona de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho

⁹ Cf. Francisco, *Videomensaje*, 980.

¹⁰ Cf. Gabino Uríbarri, “Teología de ‘ojos abiertos’: A raíz del primer Encuentro Iberoamericano de Teología”, *Razón y fe* 275 (2017): 265-270.

carne, siendo el encuentro personal con él el motor que dinamiza toda la vida teologal y toda empresa evangelizadora.

A este respecto, es interesante notar cómo en los modernos tratados y manuales de teología se ha hecho común colocar como capítulo introductorio o primero una exposición de la historia del propio tratado y del contexto social y eclesial en el que se inserta la reflexión. Se muestra así una conciencia hermenéutica que añade un nuevo paso a los que OT 16 señala para la construcción de los temas teológicos. Me pregunto si es tan fácil, en cambio, encontrar en toda la teología actual una referencia tan clara a la propuesta de la fe, que llegue a formar parte de sus elaboraciones como un momento interno y una motivación constante.

En lo que atañe al tratado de antropología teológica, veremos que, más allá de sus motivaciones sistemáticas y de su propio surgimiento histórico, ligado al contexto del ateísmo, encuentra una motivación principal en servir de fundamento a la teología pastoral y, por ende, a toda la misión evangelizadora. Esto, además, en el contexto actual, en el que la Iglesia vive en una nueva etapa de cultura postmoderna globalizada. En cuanto a la dimensión misionera del anuncio, también de la antropología se puede esperar algún servicio, afrontando sus cuestiones clásicas con otra perspectiva más consciente de los retos de la transformación misionera. Finalmente, como instancia de la credibilidad del anuncio, se puede reclamar a la antropología una orientación y un desarrollo de sus temáticas más acordes con el actual desafío evangelizador.

2.1. LA MISIÓN POSTULA Y RECLAMA UNA ANTROPOLOGÍA

En palabras del papa Francisco, el primer anuncio o *kérygma* «es el anuncio que responde al anhelo de infinito que hay en todo corazón humano» (EG 165); por ello, «todos tienen el derecho de recibir el Evangelio» (EG 14; cf. 181). Con estas palabras, el papa Francisco no está haciendo solo una declaración sobre el poder del mensaje evangélico y su perenne validez; estas frases implican también una visión de la persona humana como el ser que, intrínsecamente, está habilitado para escuchar el anuncio y recibirlo como buena noticia de salvación. Se trasluce aquí la correlación trascendental que permitió al también jesuita Karl Rahner, caracterizar al ser humano como el «oyente de la Palabra»; o

aquella ardiente constatación, madurada en la experiencia espiritual de san Agustín: «Nos hiciste, Señor, para ti...»¹¹.

Ciertamente, si la teología acepta el desafío de iluminar la acción evangelizadora de la Iglesia, en seguida se encuentra con el deber de justificarla racionalmente, a la luz de la revelación, como una acción significativa y relevante para nuestros contemporáneos. La teología queda así emplazada a desarrollar una antropología, una visión de la persona humana para la cual Jesucristo, «último Adán» (1Co 15,45; cf. GS 22), pueda llegar a ser efectivamente «el Camino, la Verdad y la Vida» de los destinatarios del anuncio (Jn 14,6). Esto constituye para el teólogo, en expresión de Alfaro, una «prioridad epistemológica»¹². Así entendido, como una tarea irrenunciable que forma parte del servicio eclesial del teólogo, no debe confundirse en ningún modo con una reducción antropológica o ética de la fe ni de la salvación.

En particular, la antropología teológica, como discurso creyente sobre la dignidad de la persona y su vocación sobrenatural, está llamada a acoger el desafío y obligada a replantear sus contenidos, más o menos consolidados en los diversos intentos postconciliares, en una clave distinta. Nacida en el postconcilio como réplica al humanismo ateo¹³ es, y sigue siendo, un tratado constitutivamente contextual, con una vertiente apologética que no debe descuidar¹⁴. Sin embargo, el contexto actual

¹¹ Cf. Karl Rahner, *Hörer des Wortes: zur Grundlegung einer Religions-philosophie* (München: Kösel, 1941). Cf. San Agustín, *Confesiones*, I, 1, citado en GS 21.

¹² Juan Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca: Sígueme, 1988), 10: «La prioridad noética (epistemológica) pertenece a la cuestión sobre el hombre, de cuya respuesta depende que emerja o no emerja la cuestión de Dios». Sobre la «instancia antropológica de la credibilidad», cf. Salvador Pié-Ninot, *La Teología Fundamental*, 7.ª ed. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009), 93-173; 224-225; *Teología fundamental* (Madrid: BAC, 2016), 65-97. De los «presupuestos antropológicos» escribe Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología* (Salamanca: Sígueme, 2008), 89-156. Pueden encontrarse algunas perspectivas interesantes a este respecto, recogidas en torno a la categoría de la «significatividad», en Francisco Conesa, ed., *El cristianismo, una propuesta con sentido* (Madrid: BAC, 2005).

¹³ Cf. Francisco A. Castro, «Cuarenta años de Antropología teológica. Flick y Alszegehy, *Fondamenti* (1970)», *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010): 515-546.

¹⁴ Algún intento de una antropología consciente de los cambios en el contexto lo encontramos, por ejemplo, en el «recentramiento» de la antropología propuesto por Ignazio Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità* (Brescia: Queriniana, 2001), 410-469; en las contribuciones de Lieven Boeve et al., ed., *Questioning the Human. Toward a Theological Anthropology for the Twenty-first Century* (New York:

de una increencia e indiferencia religiosa más difundidas, y la misma transformación misionera que la Iglesia debe encarar, empujan también a la antropología a repensar algunos de sus desarrollos. De algún modo, deberá asumir en su propio enfoque y método la dinamicidad y la clave misionera reclamadas por la nueva etapa de evangelización en la que nos encontramos¹⁵. Para ello, como veremos, hay algunas sugerencias en la exhortación *Evangelii gaudium*.

2.2. LA NUEVA HUMANIDAD EN EL CONTEXTO POSTMODERNO Y POSTSECULAR

En lo que respecta al desarrollo *dinámico* de las temáticas de la antropología cristiana, hay que advertir que el contexto ha cambiado respecto al del concilio. Una vez asentadas –en sus proposiciones principales– las enseñanzas que sobre el ser humano cabe extraer de la revelación, es tarea de la antropología teológica sustentar la credibilidad de sus afirmaciones en contextos sociales y culturales nuevos y cambiantes. Ya no basta plantear el discurso creyente sobre el ser humano como réplica al humanismo sin Dios, cuando el pleno despliegue de la modernidad ha desembocado en propuestas anti y posthumanistas y cuando las personas viven anegadas en una «sociedad líquida» que ya no ofrece los guiones de construcción personal que estaban disponibles en otras épocas¹⁶.

No deja de ser útil, para la *fides quaerens intellectum*, la descripción de los diversos aspectos de la realidad humana como criatura «a imagen

Fordham University Press, 2014); o en las recientes XLVIII Jornadas de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, tituladas *Pensar el hombre: la teología ante los nuevos planteamientos antropológicos* (2016). Cf. también Marco Vergottini, ed., *Gesù Cristo e il nuovo umanesimo* (Milano: Centro Ambrosiano, 2015). Desde una perspectiva interdisciplinar, cf. Carmelo Dotolo, *Teologia e postcristianesimo: Un percorso interdisciplinare* (Brescia: Queriniana, 2017), 104-162.

¹⁵ Es interesante notar cómo, ya en los inicios del nuevo tratado de antropología teológica, la preocupación por su cualidad kerigmática y pastoral estaba presente, aun sin estar totalmente integrada en el método. Así puede observarse en las «premisas», los «corolarios» o «notas y clarificaciones» que, con temática frecuentemente espiritual o pastoral, complementan cada capítulo de Zoltan Alszeghy y Maurizio Flick, *Il Creatore: l'inizio della salvezza* (Firenze: Libreria editrice Fiorentina, 1961); *Il vangelo della grazia*, (Firenze: Libreria editrice Fiorentina, 1964).

¹⁶ Cf. Paolo Benanti, “La gioia del Vangelo nel cambio antropologico: La ricerca del senso e del valore etico dell'umano”, *Gregorianum* 96 (2015): 77-97; Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003).

de Dios» (cf. GS 12-45), de una antropología de referencia pascual y trinitaria, según las líneas de una nueva escolástica teológica que pueda fundamentar la fe y la moral de los creyentes. Pero, de forma complementaria, hoy es imprescindible hacer también de la antropología un servicio al *intellectus quaerens fidem*, a quienes «buscan a Dios secretamente, movidos por la nostalgia» del rostro de Cristo (EG 14), a las vidas cuya dignidad reclama ser reconocida, a las personas que desean vivir de un modo genuinamente humano y no vislumbran el horizonte de la trascendencia, a todos aquellos que estén dispuestos a colaborar en la construcción de una sociedad más humana. En la revelación se encuentra sin duda una luz necesaria para la cuestión más acuciante hoy, que no parece ser ya inmediatamente la de un humanismo ateo, sino la de la propia identidad de lo humano, norte irrenunciable de todo humanismo. Esto debe abordarse en un diálogo atento con las diversas concepciones antropológicas hoy propuestas o implícitas en la cultura, que a veces tienden a suplantar la auténtica identidad humana, abierta a la trascendencia, con propuestas ideológicas que hacen a la persona impermeable a la construcción de su vida sobre el cimiento de la fe.

La cuestión de que la antropología debe responder ante el ateísmo es fundamentalmente la de la significatividad radical del mensaje cristiano –el cual se dice significativo respecto a una humanidad comprendida en términos inevitablemente abstractos, por más que se enmarquen en una antropología de la acción que tenga el acontecimiento salvífico de Cristo en su centro–. Hoy, su tarea debe orientarse además a detectar, explicar y dar respuesta a la «sed de Dios» oculta bajo las diversas búsquedas inmanentistas de nuestros contemporáneos: «Más que el ateísmo, hoy se nos plantea el desafío de responder adecuadamente a la sed de Dios de mucha gente» (EG 89)¹⁷. Todo ello se funda en el convencimiento de

¹⁷ La imagen de la sed y la correlativa del agua se reiteran en *Evangelii gaudium*, para evocar la figura de una Iglesia que sale al encuentro de nuestros contemporáneos junto al pozo de Sicar. Cf. EG 28, 67, 72, 86, 89, 95, 123, 139, 150. Cf. Sínodo de los Obispos. XIII Asamblea general ordinaria (7-28 de octubre de 2012), “Mensaje al Pueblo de Dios”, *L'Osservatore Romano* (edición semanal en lengua española), 04.11.2012, 3-9. Cf. Jn 4,7-26. La noción no es ajena a cierta percepción, manifestada también en algunos pensadores, de una nueva etapa social «postsecular». Cf. Santiago del Cura, “Afirmación radical del hombre: Dios trinitario y ateísmo contemporáneo”, en *Dios-Trinidad y ateísmo*, ed. Raúl Berzosa et al., (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010), 109-185, 157-165. Cf. Richard Kearny, *Anatheism. Returning to God after God* (New York: Columbia University Press, 2010).

que la actual falta de referencia trascendente, igual que el ateísmo que el concilio tuvo de fondo, «no es un fenómeno originario» (GS 19) y es posible, por tanto, buscar y tratar sus causas. En fin, la antropología debe ayudar a sentar las bases de un verdadero y pleno humanismo¹⁸.

Bajo otro aspecto, la dinamicidad del anuncio cristiano, como dijimos más arriba, concierne a la adecuada relación con su núcleo doctrinal y vital. La centralidad de Jesucristo, que hilvana los argumentos de toda la primera parte de la Constitución pastoral, adquiere en esta tarea su plena funcionalidad teológica, como núcleo del mensaje cristiano y, por consiguiente, también de la antropología que de él deriva¹⁹.

El discurso creyente sobre la persona humana debe, por una parte, crear el trasfondo y el preámbulo ineludible de un anuncio de Jesucristo que aspire a ser relevante. Por otra, realiza una interpretación admirada de nuestro propio misterio, cuando se deja alcanzar por la luz del acontecimiento de salvación que toda proclamación del misterio de Cristo ofrece. Y, de esta forma, presta su servicio a un anuncio en el que debe resonar con toda su frescura de buena nueva la persona y el mensaje de Jesucristo, el hombre nuevo.

2.3. UNA ANTROPOLOGÍA EN PERSPECTIVA MISIONERA

En lo que respecta a la condición *misionera* del anuncio, la antropología no debe estar movida por un espíritu meramente descriptivo, sino propositivo; esto es, asumiendo el servicio de mostrar una cosmovisión creyente que permita a la persona acoger responsablemente el anuncio cristiano como buena noticia, capaz de interpretar y de sostener su personal configuración vital desde el proyecto de Dios. Ya en GS 2 se apunta

¹⁸ Francisco, *Discurso a los participantes en el V Congreso de la Iglesia italiana* (10 de noviembre de 2015), AAS 107 (2015): 1284-1293. Cf. «Educar al humanismo solidario. Para construir una “civilización del amor” 50 años después de la *Populorum progressio*», Congregación para la Educación Católica, 16 de abril de 2017, consultado el 23 de septiembre de 2017, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20170416_educare-umanesimo-solidale_sp.html

¹⁹ «Podemos hablar de humanismo solamente a partir de la centralidad de Jesús, descubriendo en Él los rasgos del auténtico rostro del hombre. Es la contemplación del rostro de Jesús muerto y resucitado la que recompone nuestra humanidad, también la que está fragmentada por las fatigas de la vida, o marcada por el pecado». AAS 107 (2015): 1284. Cf. GS 10, 22, 32, 38, 45.

una visión cristiana del «mundo» y, particularmente, de la humanidad, como un mensaje estrechamente asociado al anuncio de la buena noticia de Jesucristo: una visión creyente de la realidad, interpretada desde la fe en la creación y la intervención salvífica de Dios en la historia, verdadera buena noticia para los hombres de todo tiempo y condición. El Evangelio guarda una intrínseca coherencia con el hecho de que el mismo Creador estableció a su criatura humana como interlocutora y colaboradora en su propia obra de creación y de salvación. Con este convencimiento, podemos afirmar que es tarea primaria de la antropología justificar la pertinencia radical de la propuesta de la fe, que encuentra un aliado secreto aguardando (y actuando) en el interior de cada persona (cf. GS 22). Esto otorga a la propuesta cristiana su fundamental convicción, al mismo tiempo que orienta a que se realice del modo más persuasivo, en correspondencia con las disposiciones de nuestros contemporáneos (cf. EG 42).

Que la dimensión misionera forme parte del discurso de la antropología cristiana significa también que, lejos de basarse en una concepción racional previa acerca de lo humano, deriva de la experiencia misma que hizo de los primeros testigos de la pascua portadores de la buena noticia de la salvación. Se trata, pues, de una antropología evangelizada y evangelizadora, que al mismo tiempo está implicada en el mensaje y mostrada en el testigo y que, a su vez, se reproduce como realización salutífera en aquel que esté dispuesto a acoger el testimonio. En este sentido, la antropología debe también poder mostrar la figura cristiforme de la persona transformada por la fe, la cual incluye su condición de testigo y enviado. Como indica Francisco con expresión ya consagrada en el documento de Aparecida: “discípulos-misioneros”²⁰.

2.4. LA CREDIBILIDAD DEL ANUNCIO

La credibilidad, categoría que media entre la revelación y el sujeto creyente, incluye una «propuesta de sentido teológica, histórica y

²⁰ Cf. EG 119-121. Cf. Consejo Episcopal Latinoamericano, *Documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida, 13-31 de mayo de 2007): «Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida» (Jn 14,6)*. (Bogotá: Centro de publicaciones del CELAM-Paulinas, 2008).

antropológica»²¹. Tal es la propuesta implícita en toda acción evangelizadora, la cual se presta a ser objeto de una hermenéutica: «La fe es la actitud del que se mantiene en disposición de dejarse interpretar a sí mismo, interpretando el mundo del texto»²² (diríamos aquí: «interpretando el anuncio cristiano»). Entendido así el Evangelio como signo propuesto para ser creído (un *croyable disponible*, en expresión de Ricoeur), la credibilidad de la propuesta de la fe podría ser leída a la luz de un básico análisis semiológico. Admitamos que cada discurso constituye en su conjunto, al mismo tiempo e indisolublemente, *símbolo* de una realidad objetiva a la cual se refiere, *señal* que se orienta a ser acogida por el interlocutor y *síntoma* de una intención comunicativa subjetiva. La credibilidad del *kérygma* puede, pues, entenderse articulada en un trípode de dimensiones, cada una de las cuales solo puede converger en la credibilidad del anuncio manteniéndose en relación con las otras dos. Cada una de estas dimensiones de la credibilidad del anuncio cristiano reclama una visión del ser humano capaz de sustentarla:

- En lo que respecta al acontecimiento de revelación y salvación, conocido, celebrado y compartido en el seno de la comunidad cristiana, y una conciencia creyente responsable de su razonabilidad (*símbolo*), la antropología debe encargarse de dar cuenta de su radical *significatividad* para cada persona.
- En lo que atañe a la actualización del discurso en cada contexto social-cultural, haciendo patentes todas las dimensiones de la experiencia cristiana, para formar parte de los horizontes de construcción personal, influyendo así en las disposiciones subjetivas que condicionan y preparan el camino a la fe y posibilitando su efectiva acogida y paulatina apropiación (*señal*), se hace imprescindible hacerse cargo de la *relevancia* del anuncio para sus destinatarios.
- En cuanto al sujeto eclesial y a cada uno de los cristianos, como mediación fiable para la difusión de la fe a otros (*síntoma*), la antropología no puede descuidar la noción del *testimonio*.

Ciertamente, no podemos ser ingenuos, pues la original predisposición de la persona humana al diálogo con su Creador se ve perturbada

²¹ Cf. Salvador Pié-Ninot, *La Teología Fundamental*, 212-225.

²² Cf. Paul Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 2.^a ed. (Buenos Aires: Docencia-Almagesto, 1994), 70.

por fuerzas contrarias, que sitúan la entera misión evangelizadora de la Iglesia bajo el signo de la cruz²³. De esto también debe ocuparse una antropología cristiana que quiera servir como fundamento del *kérygma*. Por una parte, todas sus afirmaciones deben ser vistas por entero bajo el misericordioso influjo de la gracia divina, que prepara los corazones para la fe y en la fe los sostiene, como un don permanentemente recibido, que permite a la persona confiar sus pasos a Dios aun en medio de la oscuridad. Sin embargo, tampoco debemos olvidar la insidiosa realidad del pecado que, cegando a la persona ante toda significatividad y relevancia del testimonio, amenaza con destruirla, en la medida en que impide la generación y la continuidad de los procesos de libre apertura a Dios y a los hermanos.

3. ALGUNAS CLAVES Y TAREAS

En *Evangelii gaudium* se emplean varios conceptos clave que insistentemente sugieren vías de acceso al misterio humano adecuadas para sustentar el reto evangelizador de nuestros días: corazón, alegría, encuentro, proceso... Cada una de ellas podría tomarse como categoría capaz de articular toda una visión del ser humano llamado a la vida en Cristo. En el uso que se hace de estas nociones en la exhortación, late la conciencia de una responsabilidad eclesial. Lo cual no permite una visión distanciada y como despreocupada de la persona llamada a responder a la verdad de Cristo, como si la efectiva actuación de esta respuesta dependiera totalmente de la personal decisión de cada uno. La cultura de la indiferencia religiosa, en la cual nos desenvolvemos, nos empuja, más bien, a tomar muy en cuenta las dimensiones prerracionales que están condicionando gravemente en nuestros días la acogida y la vivencia del Evangelio, así como a acentuar mucho más los procesos vitales en los que la persona construye su identidad y en los que puede llegar a realizarse la experiencia cristiana.

²³ «Nunca podremos convertir las enseñanzas de la Iglesia en algo fácilmente comprendido y felizmente valorado por todos. La fe siempre conserva un aspecto de cruz, alguna oscuridad que no le quita la firmeza de su adhesión» (EG 42).

3.1. UNA ANTROPOLOGÍA DEL DEVENIR DE LA PERSONA

El reto que parece plantearse al teólogo es el de articular una antropología coherente con el «criterio de universalidad, propio de la dinámica del Evangelio» (EG 181), o, con expresión de Bruno Forte, una verdadera «catolicidad de los destinatarios»²⁴. Una tarea así, junto a la necesaria antropología del hombre cristiano, debería también desarrollar una antropología cristiana «de todos los hombres y todo el hombre»²⁵. Se trata, pues, de articular una concepción teológica del hombre que sea verdaderamente inclusiva de toda persona, que contemple los diversos factores de la formación de su personalidad y tome en serio su condición temporal e histórica.

Es significativa, al respecto, la cita que el documento hace del Catecismo de la Iglesia católica:

«La imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, los afectos desordenados y otros factores psíquicos o sociales»²⁶.

La conclusión que el papa extrae de esta consideración encierra una visión antropológica de enorme calado pastoral: «Por lo tanto, sin disminuir el valor del ideal evangélico, hay que acompañar con misericordia y paciencia las etapas posibles de crecimiento de las personas que se van construyendo día a día» (EG 44).

Se incluye en esta afirmación una visión de la persona como sujeto en devenir, que se realiza según las concretas «etapas posibles» para cada situación. De ello, se deriva la repercusión pastoral, concentrada en la tarea eclesial del «acompañamiento», entendido en un sentido lato (cf. EG 24; 169-173), y del modo en que ha de llevarse a cabo, «con misericordia y paciencia».

En el núcleo del discurso creyente sobre el ser humano debe seguir estando Jesucristo, pero no en primer lugar como el modelo de hombre

²⁴ Cf. Bruno Forte, *La trasmissione della fede* (Brescia: Queriniana, 2014), 26-28.

²⁵ PP 14, citado en EG 181. Para el fundamento de la propuesta de una «antropología de todo hombre», cf. Francisco A. Castro, *Cristo y cada hombre: Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011).

²⁶ CEC 1735, citado en EG 44. La importancia argumentativa que el papa asigna a esta cita se reafirma en su exhortación sobre el amor en familia: AL 302, donde se añade la referencia a CEC 2352.

perfecto, sino como el Verbo encarnado que decidió abajarse para, precisamente, hacer posible el itinerario de la persona hacia su plenitud en él. Una antropología, pues, en una clave más encarnatoria que pascual, dispuesta a considerar antes los procesos que a mostrar el pleno esplendor de la humanidad cristificada²⁷. Una «apropiación crítica» de diversas propuestas de la filosofía y de las ciencias humanas puede bien servir de apoyo a una reflexión propiamente teológica sobre la formación de la identidad cristiana²⁸.

Ambas vertientes antropológicas, entre sí complementarias, se encuentran esbozadas en el concilio, en el artículo que mejor resume la centralidad de Cristo para iluminar el misterio del hombre (GS 22). Los párrafos tercero y cuarto representan bien la configuración con Cristo, muerto y resucitado, como plena realización de lo humano²⁹. Por su parte, los párrafos segundo y quinto ofrecen el fundamento de esa realización en la economía salvífica de las misiones del Hijo y del Espíritu, con la cual Dios desea alcanzar a todo ser humano. Una teología orientada a la misión, en definitiva, no puede estar fundada en última instancia más que en las misiones del Hijo y del Espíritu, en las que se revela el «éxtasis» de Dios³⁰.

²⁷ Esto nos anima a buscar, a la hora de plantear una antropología en perspectiva pastoral, una vía diversa a la de cierta antropología totalmente centrada en la libertad, la cual es muy útil, en cambio, para fundamentar la moral cristiana. Para conocer el enfoque, típicamente balthasariano, adoptado por los autores afines a la escuela de Milán, pueden verse los fascículos monográficos de *Teologia* 34/3 (2009), 35/3 (2010) y 36/3 (2011), titulados respectivamente *Antropologia e teologia: un ripensamento urgente*; *Gesù Cristo e l'uomo: il caso serio della libertà*; y *Lineamenti di Antropologia Teologica: interpretazioni*. El artículo de Angelo Scola, "Per un'antropologia drammatica", *Teologia* 36 (2011): 559-572, ofrece un resumen de los postulados y es casi un manifiesto de esta corriente de pensamiento antropológico. Cf. Francisco A. Castro, *Cristo y cada hombre*, 451-499.

²⁸ Cf. Wolfhart Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica* (Salamanca: Sígueme, 1993), 237-301. Acerca del acceso a la identidad personal, en cuanto «identidad narrativa», son interesantes las reflexiones de Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (Madrid: Siglo XXI, 1996), 106-172.

²⁹ «Padeciendo por nosotros, no sólo nos dio ejemplo para que sigamos sus huellas, sino que también instauró el camino con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren un sentido nuevo». El cristiano, «asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, fortalecido por la esperanza, llegará a la resurrección» (GS 22).

³⁰ Expresión de Walter Kasper retomada por Luis F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero: El misterio de la Trinidad* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010), 447: «Del don de Jesús realizado una vez para siempre viene el perenne don del Espíritu a los

«En él [Cristo], la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido *en cierto modo* con todo hombre. [...]

Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia *de modo invisible*. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, *en la forma de sólo Dios conocida*, se asocien a este misterio pascual».

Es sobre esta segunda vertiente sobre la que cabe articular, en mi opinión, una reflexión apta para respaldar teológicamente un desafío como el que la Iglesia tiene planteado: salir al encuentro de tantos miembros de una humanidad herida y abandonada en la orilla de la historia, que ha perdido el camino de vuelta a la casa del Padre. El paralelismo entre las expresiones *quodammodo*, *invisibili modo* y *modo Deo cognito* (destacadas en cursiva en la cita anterior) está sugiriendo que ese camino de vuelta es posible porque Dios mismo, que ha enviado a su Hijo y al Espíritu, busca incesantemente a cada ser humano, a través de las vías misteriosamente eficaces de su gracia. La Iglesia tiene por misión, en cuanto «sacramento universal de salvación» (GS 45; cf. LG 1), visibilizar y estar al servicio de esta búsqueda³¹.

3.2. TAREAS DE UNA ANTROPOLOGÍA EN CLAVE MISIONERA

Siguiendo la línea sugerida por GS 22, una antropología teológica «de todo hombre» debería perfilarse sobre dos coordenadas principales, correspondientes a cada una de las misiones divinas: una fundamentación teológica de la dignidad de cada persona –basada en la encarnación del Verbo– y de los caminos por los cuales Dios obra invisiblemente para la salvación de todos –teniendo en cuenta la acción universal del Espíritu en los corazones de los hombres–.

corazones de los hombres. Si Jesús es Dios con nosotros (cf. Mt 1,23), Dios hecho hombre como nosotros, el Espíritu Santo es el don en nosotros, Dios en los hombres. Es Dios que sale fuera, es el “éxtasis” de Dios».

³¹ «El principio de la *primacía de la gracia* debe ser un faro que alumbré permanentemente nuestras reflexiones sobre la evangelización» (EG 112).

En cuanto a la *dignidad* de cada persona, el concilio apelaba al reconocimiento de tal dignidad por parte de «los hombres de buena voluntad», en un claro contexto cultural prevalentemente humanista. Hoy la antropología debe seguir sustentando la *significatividad* del anuncio cristiano, ligada a la cuestión del «sentido nuevo» (GS 22), y por así decir, objetivo, de la persona creada a imagen de «la Imagen de Dios invisible» (Col 1,15). Pero cuando la cuestión de la dignidad se ha vuelto problemática, o se ha visto reformulada en torno a la categoría de la «identidad» y su exigencia de «reconocimiento» en un mundo de convivencia plural, hay también nuevas exigencias para la teología³². Cómo conducir a la persona concreta a redescubrir su dignidad, en medio de una cultura que le niega una visión de sí misma a la altura de su «grandeza innata» (GS 21) y su destino trascendente, esta es ahora la cuestión principal³³.

Junto a esto, de forma insoluble, se debe abordar una renovada teología de las *disposiciones*, en la que habría que integrar la cuestión de la exterioridad y la historicidad de la gracia³⁴. Se trata de considerar

³² Cf. Francesc Torralba, *¿Qué es la dignidad humana?: Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris* (Barcelona: Herder, 2005). Cf. Charles Taylor, *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 2006); *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»* (Madrid: Fondo de cultura económica, 2003).

³³ Cf. Ignazio Sanna, *L'identità aperta: Il cristiano e la questione antropologica* (Brescia: Queriniana, 2006); Rémi Brague, *Lo propio del hombre. Una legitimidad amenazada* (Madrid: BAC, 2014). Associazione Teologica Italiana, *L'identità e i suoi luoghi: L'esperienza cristiana nel farsi dell'umano* (Milano: Glossa, 2008).

³⁴ Una reflexión pastoral consciente de la importancia de las mediaciones para el proceso de comunicar y de acceder a la fe la encontramos, por ejemplo, en Juan Martín Velasco, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea* (Santander: Sal Terrae, 2002). En el campo filosófico, es interesante el uso análogo que se hace de «disposiciones» en Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 113-118. Para una consideración teológica de las mediaciones de la gracia, Cf. Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: BAC, 1993), 279-280. Cf. Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1979); «Experiencia de la gracia», en *Escritos de teología* (Madrid: Taurus, 1961), 3:103-107; «Sobre la posibilidad de la fe hoy», en *Escritos de Teología* (Madrid: Taurus, 1964), 5:11-31; «Historia del mundo e historia de la salvación», *ibid.*, 115-134. Cf. Santiago Arzubialde, «La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner», *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005): 291-314. Cf. Karl H. Menke, *Teología de la gracia: El criterio del ser cristiano* (Salamanca: Sígueme, 2006); *Sacramentalidad: Esencia y llaga del catolicismo* (Madrid: BAC, 2014). Acerca de la experiencia de la fe y su mediación eclesial siguen siendo luminosas las

teológicamente la posibilidad concreta de que la persona llegue a acoger la luz y la fuerza que le conducen a la salvación, y perseverare en ella en medio de las ambiguas y frágiles mediaciones disponibles. Esto es lo que puede dar cuenta de la *relevancia* vital del anuncio.

Finalmente, para terminar la fundamentación de un anuncio cristiano creíble, se hace imprescindible una teología del *testimonio*, en su vertiente tanto personal como eclesial³⁵.

4. ESBOZO DE UNA ANTROPOLOGÍA EN PERSPECTIVA MISIONERA

En la exhortación *Evangelii gaudium*, encontramos los trazos principales de una antropología concebida desde una fuerte orientación pastoral. Esta visión del ser humano ahí esbozada representa, por una parte, una presuposición que sustenta el anuncio cristiano, derivada de la fe. Por otra parte, señala una meta, que coincide con la propuesta cristiana de salvación. En su conjunto, estas afirmaciones, de las que no hay espacio aquí para un análisis pormenorizado, forman el cuadro de convicciones básicas sobre la persona humana, sobre el cual se funda el programa de «una nueva etapa evangelizadora» marcada por la alegría (EG 1).

4.1. LA DIGNIDAD DE CADA PERSONA

El documento subraya a menudo el valor intrínseco de cada persona, señalando su fuente y el modo en que pueda realizarse y resplandecer. Son varios los temas en torno a los cuales se aglutina la cuestión de la dignidad personal: su fundamento teologal, su referencia cristológica, su condición relacional y su realización comunitaria y social.

La dignidad de la persona deriva, en primer lugar, de su peculiar realidad creatural «a imagen de Dios». Esa dignidad, ocultada por el pecado, queda afirmada por Dios mismo y, no solo restablecida, sino elevada a una «dignidad sublime» (GS 22) por su acción salvadora en Jesucristo.

reflexiones de Jean Mouroux, *L'expérience chrétienne: Introduction à une théologie* (Paris: Aubier, 1952).

³⁵ Cf. Javier Prades, *Dar testimonio: La presencia de los cristianos en la sociedad plural* (Madrid: BAC, 2016).

El infinito amor del Padre Creador, el amor redentor del Hijo encarnado, la «inventiva infinita» y la «acción liberadora» del Espíritu Santo (EG 178) repercuten en la concreta realidad de cada ser humano y nos permiten afirmar sin reservas la dignidad de cada persona, sea cual sea su situación: su «dignidad infinita», que «cada persona humana ha sido elevada al corazón mismo de Dios» y que «toda situación humana y todos los vínculos sociales» son objeto de una solícita providencia. Situada en un cuadro más explícitamente evangelizador, la dignidad personal brilla con ciertos destellos de otro modo solo latentes en la reflexión antropológica, y en esto la Iglesia encuentra un motivo fundamental para la misión: no basta afirmar la dignidad de cada persona, sino caer en la cuenta de que cada persona es «digna de nuestra entrega» (EG 274). Este convencimiento, teológicamente fundado, sobre la dignidad personal no deja tampoco duda acerca de «la íntima conexión que existe entre evangelización y promoción humana» (EG 178). La dignidad ha de entenderse al mismo tiempo en modo dinámico, al ser algo siempre por asumir y por vivir. Corresponde al «deseo de Dios» y se contrapone a la «tristeza individualista», que denota una vida indigna de toda persona y, aún más, de los creyentes, que no responde al proyecto divino sobre el ser humano (EG 2; cf. 208). La correlación entre «vida digna» y «alegría» queda así establecida desde el comienzo del documento, haciendo de la propuesta de transformación misionera de la Iglesia una función de una humanidad más feliz, en la medida en que responda al proyecto de Dios sobre ella.

La referencia cristológica de la dignidad humana está también recogida en la exhortación en términos dinámicos y en perspectiva evangelizadora. El mensaje cristiano es radicalmente significativo por tener como objeto a Cristo, salvador de todos los hombres. No es sino a la dignidad personal, lo propiamente humano, a lo que se alude cuando se habla del encuentro con Cristo que da *sentido* a la vida (EG 7-8; cf. DCE, 1). Tal sentido se caracteriza, a un tiempo, como «horizonte» trascendente y como «orientación» que involucra todos los resortes vitales. Cristo resucitado salva a la persona de la muerte, anticipada en una existencia cerrada a su amor misericordioso, totalmente contraria a nuestra dignidad (EG 3). En este sentido, la dignidad personal es una condición permanentemente donada por aquel que se ha convertido para la humanidad en fuente de vida eterna. De esta convicción surge con fuerza el impulso de anunciar e invitar al conocimiento personal de Cristo.

La imagen de Dios en el hombre es imagen de la comunión entre las divinas personas, «por lo cual no podemos realizarnos ni salvarnos solos» (EG 178). La dignidad personal reclama el mutuo reconocimiento entre las personas; de ello depende la dignidad de todos y, por ende, la altura moral de una sociedad: «Quien quiera vivir con dignidad y plenitud no tiene otro camino más que reconocer al otro y buscar su bien» (EG 9). La centralidad de la persona en la vida social, afirmada ya con fuerza en el concilio (cf. GS 23-32), abre el horizonte de una sociedad que incluya a todos, desde una sincera búsqueda del bien común y por medio de una actitud concreta de solidaridad. De ahí la repetida denuncia de la «mentalidad individualista, indiferente y egoísta» (EG 208), contraria a la dignidad de toda persona y del mismo ser cristiano, y la consiguiente llamada a no vivir «como si los demás no existieran» (EG 80).

Por contraposición a «una civilización paradójicamente herida de anonimato» (EG 169), el papa invoca el deber de construir una «cultura del encuentro»³⁶. De forma correspondiente, el papa denuncia la «cultura del descarte», fomentada por un modo de organización social y económica perverso (EG 53, 195). La Iglesia, fundada en la relación filial con Dios (EG 162), está por ello mismo capacitada para suscitar y reconstruir las relaciones fraternas entre los hombres (EG 67). El fundamento de esta misión transformadora de la sociedad, a través de «relaciones nuevas» generadas por la novedad de Jesucristo (EG 87-92), se halla en el mismo sentido de la redención (EG 178).

4.2. LA PERSONA EN PROCESO

Se advierte en *Evangelii gaudium* una especial conciencia acerca del ser humano, de la sociedad y de la misma Iglesia como realidades solo comprensibles en el proceso de su configuración personal o colectiva. Varios temas son recurrentes y nos sirven para articular este apartado: la primacía de la gracia y de la misericordia manifestada en Jesucristo, la circularidad entre evangelización y evangelizadores y la importancia de las mediaciones. Todo ello apunta a un modo de entender las disposiciones para la acogida de la gracia y las vías por las cuales alguien puede llegar a ser y a vivir como discípulo de Cristo.

³⁶ EG 220; cf. EG 24, 71-75, 87-92.

Tanto los creyentes, llamados a un testimonio misionero más claro, como toda otra persona, quedan bajo el signo de la *miser cordia* paciente de Dios, su ternura y fidelidad. Este amor misericordioso de Dios pone en marcha todo el dinamismo evangelizador de la Iglesia, siendo la base de los procesos de conversión personal y de vitalidad comunitaria. La primacía de Dios en la evangelización da pie a Francisco para una reformulación de la teología de las gracias actuales, que el Espíritu de Dios dispensa también a través de la mediación eclesial, donde los evangelizadores actúan como colaboradores de la gracia.

El concilio, en su Constitución dogmática sobre la Iglesia, fundamenta su *catolicidad* a partir de dos principios, teológico y antropológico: el propósito divino de congregar a la humanidad, corresponde la afirmación de que «todos los hombres están llamados al nuevo Pueblo de Dios» (LG 13). Esta enseñanza acerca del designio de Dios y el misterio de la Iglesia es traducida por Francisco a los términos éticos de derecho-deber, directamente aplicables a la situación de cada persona: «Todos tienen el derecho de recibir el Evangelio. Los cristianos tienen el deber de anunciarlo sin excluir a nadie» (EG 14). El acontecimiento de Cristo ha emplazado a cada miembro de la humanidad a cumplir su papel: como testigos unos (los cristianos), como destinatarios de una noticia salvífica, todos.

Francisco subraya especialmente el lugar del primer anuncio: el mayor reto no lo tiene la Iglesia por la defección de antiguos fieles, sino ante la realidad de que muchos, incluso de esos que contaban como fieles, aún no han tenido un encuentro personal con Cristo (EG 14-15). Este primer anuncio no solo está al comienzo de la vida cristiana, sino que permanece como clave permanente (EG 164). Por eso, en cierto modo, Francisco difumina los límites que distinguen netamente a evangelizados y evangelizadores. Así como de la fuente del amor misericordioso de Dios se veía nacer la dignidad personal, tanto de los evangelizadores como de sus destinatarios, cuando consideramos los procesos, de nuevo son todos quienes quedan incluidos en la urgencia de acoger el anuncio evangélico: «todos tenemos que dejar que los demás nos evangelicen constantemente» (EG 121; cf. 174). En fin, haber recibido el Evangelio no permite a nadie quedarse parado, como si hubiera ya alcanzado una meta; al contrario, da nuevos motivos para seguir la marcha, que gracias a Cristo es ya un peregrinar siempre con otros, permaneciendo especialmente atentos a los más débiles y vacilantes.

Hablar de procesos personales nos aboca a tratar la cuestión de las mediaciones. A la fuerza difusiva o radiante de la fe, corresponde la capacidad atractiva de las mediaciones, de las cuales se sirve Dios para realizar su obra³⁷. Estas mediaciones, que permiten la experiencia cristiana y eclesial, son verdaderos cauces de los que se sirve el Espíritu para operar, también invisiblemente, en el corazón de cada persona (cf. GS 22), constituyendo una cierta exterioridad de la gracia. Esta cuestión se presenta en *Evangelii gaudium* en torno a las siguientes temáticas: la cultura, la vía del corazón y la aceptación de un arduo camino dialogal.

Son múltiples los factores que conforman la atmósfera cultural de cada sociedad, que resulta un verdadero condicionante del acto de fe (cf. EN 19-20). Así lo atestigua *Evangelii gaudium*, al diagnosticar una «ruptura en la transmisión generacional de la fe» (EG 70), asegurada hasta hace poco en nuestras sociedades de antigua cristiandad por modos de vida que en pocos años han cambiado radicalmente. Por tanto, detectar y afrontar los diversos «desafíos culturales» constituye para la Iglesia una tarea de la mayor importancia (EG 61-67)³⁸. En consecuencia, no podemos hoy conformarnos con un anuncio ingenuo a las personas, desentendido de los factores culturales que influyen en ellas, sino que evangelizar requiere afrontar a su vez la evangelización de las culturas o, dicho de otro modo, la «inculturación» de la fe (EG 129)³⁹.

La *fides quae* requiere la *fides qua*, que le otorga a aquella su concreta realización vital. Por ello, el anuncio de la salvación es vano realizarlo solo con argumentos. El papa Francisco, que cita a Newman en EG 86, señala la vía de «la cercanía, el amor y el testimonio» para fecundar la tierra desertificada y estéril de las culturas que han rechazado el cristianismo (EG 42). Así pues, la necesidad de acertar en las mediaciones afecta no solo a su existencia y eficacia, sino a todo un estilo eclesial y al modo en el que se desarrolla todo esfuerzo evangelizador: «desde el corazón del evangelio» (EG 34-39), respetuoso de los «límites humanos» (EG 40-45),

³⁷ Cf. EG 14, 34, 35, 39, 73, 112, 131, 141, 167, 222. Acerca de la comunidad cristiana como mediación salvífica y su capacidad para atraer hacia Cristo, cf. EG 99, 100, 107, 113, 117, 136, 246, 136, 153, 157, 166, 246. Cf. infra, apartado 4.3.

³⁸ Todos estos desafíos se manifiestan como una amalgama en el gran reto que suponen las «culturas urbanas» (EG 71-75).

³⁹ El término se acuña sobre el de «encarnación» y responde a la misma ley que se manifiesta en la venida del Hijo de Dios. Cf. EG 24, 30, 40, 117, 167, 233. Es importante notar, al respecto, la atención particular que el documento dedica a la religiosidad popular, síntesis del Evangelio y la cultura popular (EG 90; cf. 122-126).

mostrándose la Iglesia como «una madre de corazón abierto» (EG 46-49). La propuesta de la fe ha de realizarse «no como quien impone una nueva obligación, sino como quien comparte una alegría, señala un horizonte bello, ofrece un banquete deseable. La Iglesia no crece por proselitismo sino “por atracción”» (EG 14). Así pues, la *via amoris* y la *via pulchritudinis* se revelan como el camino que la Iglesia debe preparar para la acogida de la fe por parte de nuestros contemporáneos. Con ello, no se hace sino transitar por el camino que Jesucristo, «revelación de la infinita belleza» (EG 167) nos ha dejado para encontrarnos con él.

La búsqueda colectiva del bien común y de la paz se desarrolla en medio de tensiones fundamentales con las cuales debemos convivir y que debemos también aprender a resolver; en consonancia con la dignidad a la cual estamos llamados (cf. EG 221-237): tiempo-espacio, unidad-conflicto, realidad-idea, todo-parte. La descripción de estas tensiones sugiere una especie de protocolo de catolicidad, por el cual la Iglesia aporta lo peculiar de su misión, en un proceso paciente que pueda llegar a integrar a todos en la búsqueda de la verdad y del bien posible. En relación con esta dinamicidad de los procesos sociales y de la evangelización está la cuestión del *diálogo*, puesta en el centro de atención por la encíclica programática de Pablo VI *Ecclesiam suam* y por la Constitución pastoral del concilio. No puede concebirse como una mera estrategia, pues reproduce la naturaleza misma de la revelación de un Dios que se comunica a la criatura que él quiso como interlocutora de un ininterrumpido diálogo de amor⁴⁰. Corresponde, pues, a nuestra humanidad buscar «una cultura que privilegie el diálogo como forma de encuentro» (EG 239). Así pues, el encuentro que nos dignifica y que está en la base de una solidaridad extendida a todos, se ha de dar bajo la forma del diálogo. En la misma Iglesia, el «diálogo pastoral» (EG 31) es connatural a la vida de la comunidad cristiana y a su continua búsqueda de los caminos por los que pueda suscitar y hacer crecer la fe. Tampoco se puede esperar que la respuesta personal al Evangelio se realice en una especie de camino rectilíneo y unidireccional, si de veras tomamos en serio la matriz comunitaria del anuncio y la historicidad de la experiencia. Por ello, se hace imprescindible «su inserción en un amplio proceso de crecimiento y la integración de todas las dimensiones de la persona en un camino comunitario de escucha y de respuesta» (EG 166).

⁴⁰ Cf. GS 19; DV 2; VD 6.

4.3. «UNA LUZ QUE ATRAE»: EL TESTIMONIO CRISTIANO

El testimonio también aparece en la exhortación del papa Francisco como uno de los elementos de la antropología que estamos esbozando⁴¹. Los temas que permiten articular esta dimensión son su enraizamiento en el ser cristiano y una triple referencia: a Jesucristo como su fuente originaria, a una comunidad eclesial siempre en proceso de reforma como su ambiente natural y al *pueblo* como el ambiente más amplio en el cual se desenvuelve en una continua corriente de ida y vuelta.

La entera misión de la Iglesia surge del envío, hoy para nosotros actual, que hace el Señor resucitado (EG 19; cf. Mt 28,19-20). A este envío va unida la llamada a «salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio» (EG 20). Esto no se plantea como una dedicación opcional, reservada solo a algunos cristianos mejor preparados o más comprometidos. Al contrario, se trata de un dinamismo implicado en la misma condición bautismal⁴². En sintonía con la perspectiva universalista y misionera de todo el documento, es notable el modo en que se hace codependen el respeto y la promoción de la dignidad de los otros, por un lado, y la dignidad de los creyentes, por otro, llamados a ser testigos de la fe, según «el verdadero dinamismo de la realización personal» (EG 10), según el paradigma de la entrega de Jesucristo. Si la realización de la propia dignidad depende del bien comunicado a los demás (cf. EG 9-10), esto pasa para los cristianos por la entrega personal en favor de la misión, pues el bien que tiene que ofrecer a los demás quien ha encontrado a Cristo es, eminentemente, el Evangelio de la salvación. Más aún, la misión tiene un carácter constitutivo, que no puede en modo alguno separarse del ser y de la vida concreta del cristiano (EG 273).

El dinamismo misionero solo puede desarrollarse si el cristiano vive un personal proceso de conversión, por el cual pueda salir del «relativismo práctico» que le hace vivir como si Dios, los demás, y muy especialmente los pobres, no existieran (EG 80). Solo con este presupuesto,

⁴¹ En la exhortación, se hace amplio uso de la familia de palabras sobre el testimonio: «testimonio» (EG 24, 42, 91, 92, 99, 100, 121, 122, 123, 128, 174, 198, 239, 245, 246, 285, 288), «testigo» (13, 150), «antitestimonio» (246), «actitud testimonial» (EG 128), «minoría testimonial» (EG 239), «Palabra de Dios [...] testimoniada» (EG 174).

⁴² Cf. EG 102, 119-120, 239.

podrá el cristiano también despertar de ese modo de vivir «como si quienes no recibieron el anuncio no existieran», pues todos estos aspectos esenciales se encuentran imbricados entre sí: espiritual, comunitario, social y misionero. En fin, no solo el Evangelio recibido, sino el deber de evangelizar se convierte para los discípulos en estímulo de constante crecimiento, para ser instrumentos «libres y creativos» en manos de Dios (EG 151), sin lo cual quedarían vacíos y estériles.

El testigo no cuenta solo con sus fuerzas y recursos. La fe por sí misma tiene una fuerza difusiva y radiante, que emana de la belleza misma manifestada en aquel que quiso ser Dios-con-nosotros⁴³. En definitiva, es Dios mismo quien actúa atrayendo a cada persona hacia su hijo Jesús⁴⁴. Esta acción divina actúa a través de diversas mediaciones, que son, como hemos visto, vehículo de la divina voluntad de atraernos hacia sí. La acción del testigo es comprendida como la comunicación de un bien, y no un bien cualquiera, sino aquello que constituye la perfección de la persona y de la sociedad (EG 9). En esto, el papa parece ver una aplicación del axioma tomista, atribuido al Pseudo-Dionisio, *bonum est diffusivum sui et communicativum*, el cual se realiza también, de forma dependiente de Dios, en las criaturas, y particularmente en aquella que fue dotada de libertad⁴⁵. Este axioma hay que considerarlo junto a este otro: *bonum est quod omnia appetunt*⁴⁶. En relación con esto hay que entender que «la Iglesia no crece por proselitismo sino “por atracción”» (EG 14), donde el bien y la verdad de la salvación aparecen como causa final, como un bien apetecible que atrae hacia sí a la persona entera. Si ese bien se encuentra claramente encarnado en los creyentes, entonces cabe esperar que la difusión del bien del Evangelio venza la insidiosa difusión de la complicidad en el mal, el «mal consentido» (EG 59). La perfección del *ser* cristiano muestra así su primacía sobre el *hacer* y se revela generador de una solidaridad en el bien que, fortalecida tanto en los evangelizados como en los evangelizadores, es capaz de transformar todas las relaciones.

Siendo portador de la alegría pascual de Jesucristo, la primera de las motivaciones espirituales del discípulo misionero es el encuentro personal con Jesús (cf. EG 264-267). Más allá de ser un mero presupuesto

⁴³ Cf. EG 10, 24, 35, 86, 99, 167, 276.

⁴⁴ Cf. EG 112-113, 117, 141, 167.

⁴⁵ *Summa Theologiae*, I, q. 106, a. 4.

⁴⁶ *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 1c.

de tipo psicológico, el encuentro con Jesús configura al evangelizador en cuanto tal. El creyente se convierte, por el mismo dinamismo de su encuentro con Cristo y de su amistad con él, en testigo ante los demás del sentido de la vida y, consiguientemente, de una alegría que no puede contener ni dejar de comunicar (EG 8). La comunión con Cristo, pues, es indisolublemente una «comunión misionera», una «intimidad itinerante» (EG 23; cf. CL 32). El creyente participa del mismo dinamismo de *entrega* de Jesús: «El discípulo sabe dar la vida entera y jugarla hasta el martirio como testimonio de Jesucristo» (EG 24). Se trata de «la dinámica del éxodo y del don, del salir de sí, del caminar y sembrar siempre de nuevo, siempre más allá» (EG 21; cf. Mc 1,38). Y, al ver los frutos, el discípulo participa también del mismo gozo de su Maestro (EG 21; cf. Lc 10,21). Cada uno de los *misterios de Jesús* se manifiesta también en la vida del discípulo misionero. Así, la tarea de conjugar con su vida verbos como «primerear», «involucrar» o «acompañar» (EG 24) se enraíza en la realidad encarnada del Hijo de Dios (EG 24). Esto es algo que la comunidad aprende del mismo Jesús, recibéndolo de él como gracia que le hace posible prolongar sus mismos gestos, tener su misma mirada, su misma paciencia para ver crecer los frutos aún endebles junto a la cizaña. La Iglesia podrá de este modo hacer patente «la presencia cercana de Jesús y su mirada personal» (EG 169). De compartir «los mismos sentimientos de Jesucristo» (Flp 2,5; EG 198), surge la opción por los pobres, predilectos de Dios. Se trata de «un deseo inagotable de brindar misericordia, fruto de haber experimentado la infinita misericordia del Padre y su fuerza difusiva» (EG 24). Con Jesús, los discípulos misioneros viven las dificultades del testimonio como una participación en la cruz, para llegar a ser dispensadores del agua que mana del costado mismo de Cristo, como «personas-cántaros» (EG 86) en la aridez espiritual de nuestra sociedad. La aceptación de la cruz, con todo, se hace desde la fe en la fuerza de la resurrección, de la cual el testigo sabe percibir señales abundantes: «el bien siempre tiende a volver a brotar y a difundirse» (EG 276). En definitiva, el discípulo prolonga el «testimonio de Jesús» (Ap 12,17) y manifiesta «la íntima conexión entre María, la Iglesia y cada fiel, en cuanto que, de diversas maneras, engendran a Cristo» (EG 285).

La verdadera realización personal, síntoma de la comunión con Dios, pasa por la «misión en el corazón del pueblo» (EG 273). Esto implica indisolublemente el compromiso, como miembro del pueblo y en su seno, en favor de una sociedad más fraterna, presidida por «las relaciones

nuevas que genera Jesucristo» (EG 87-92). El discípulo está llamado especialmente al testimonio de la *caridad*, pues existe una «inseparable conexión entre la recepción del anuncio salvífico y un efectivo amor fraterno» (EG 179; cf. 161) y «la falta de solidaridad en sus necesidades [de los pobres] afecta directamente a nuestra relación con Dios» (EG 187). Francisco señala, con santo Tomás, que la misericordia ocupa el primer lugar en la «jerarquía» de las virtudes (EG 37). El testimonio de caridad tiene en los *pobres* su principal destinatario (EG 187). En el Pueblo de Dios, los pobres deben ocupar un «lugar privilegiado» (EG 197-201), que se corresponda con la predilección expresada por «Cristo hecho pobre», en quien creemos (EG 186; cf. 2Co 8,9). Una actitud contraria llega a enquistarse en ciertos estilos de cristianismo privado, acomodado, elitista o sentimental, que el papa no se cansa de denunciar⁴⁷. Asimismo, los cristianos estamos llamados a contribuir a la paz a través del testimonio de la *reconciliación* (EG 239). Por ello, la división entre los cristianos es un verdadero «antitestimonio» (EG 246).

El testimonio cristiano no es jamás un testimonio solitario; está avalado por la gran experiencia de toda la Iglesia y es siempre a la vez, por tanto, testimonio eclesial. La comunidad está también llamada, en sí misma, a ejercer «un testimonio de comunión fraterna que se vuelva atractivo y resplandeciente» (EG 99), capaz de conducir a otros a la verdad y al bien de la salvación que recibimos de Jesucristo. De este modo, tanto el aspecto difusivo, propio del dinamismo de la fe, como el atractivo de sus mediaciones se reúnen en la comunidad, al mismo tiempo sede del testimonio y mediación privilegiada para el acceso a la fe⁴⁸. La Iglesia es constitutivamente «Iglesia en salida», «comunidad de discípulos misioneros», «comunidad evangelizadora» (EG 24), «pertenencia evangelizadora» (EG 92). De forma correspondiente, la vida nueva de la que es portadora, experimentada y expresada como alegría, es vida compartida en la comunidad cristiana como «alegría misionera» (EG 21). La misma liturgia es una fiesta incomprensible sin su referencia a los trabajos y los frutos de la evangelización, de los que constituye su fuente y su celebración (cf. EG 24).

⁴⁷ Cf. EG 70, 78, 80, 91, 95, 180, 183, 201, 262.

⁴⁸ La relación insistente que establece el documento entre los conceptos de «atracción» y las mediaciones la volvemos a encontrar referida a la comunidad cristiana: cf. EG 73, 99, 100, 107, 113, 117, 246.

De la conciencia de la urgencia evangelizadora surge con vigor una peculiar visión de la novedad de la vida cristiana, radicada en la novedad permanente de la humanidad de Cristo y del anuncio de su salvación (EG 11). Se trata de la misma novedad adquirida por la fe y el bautismo, pero que inseparablemente introduce a la persona y a las comunidades en una corriente viva (un «río de alegría»: EG 5). Hay que identificar esta corriente con la *tradición* de la Iglesia (cf. EG 13), que debe seguir discurriendo por caminos inexplorados y con expresiones nuevas, capaces que transmitir a todos la luz del Evangelio según una «constante creatividad divina» (EG 11). De este modo, la tradición se renueva cuando, sin abandonar la memoria personal y eclesial, nos va conduciendo por el impulso misionero hacia nuestra verdadera madurez. A este respecto, la *piEDAD popular* merece un especial interés, por su «fuerza evangelizadora» (EG 122-126; cf. 90).

Por otra parte, el verdadero testimonio comunitario nace como fruto de una experiencia de *reconciliación*, que hace de la entera Iglesia una asamblea de perdonados (EG 100). Se hacen, por tanto, necesarios los «espacios motivadores y sanadores para los agentes pastorales» (EG 77). En relación con esto hay que considerar la llamada a un «proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma» (EG 30), una conversión pastoral que se concreta en el cambio de las mediaciones para la vivencia y la comunicación de la fe. La renovación eclesial encuentra su principal criterio y una motivación continua en la mediación, normativa para los creyentes, del mismo *Evangelio* (EG 11). De este modo, la insistencia del papa en la necesidad permanente de que los creyentes sean evangelizados se aplica también a toda la Iglesia, que se renueva en la medida en que se dispone continuamente a servir mejor a su misión evangelizadora. La exigencia continua de conversión y de discernimiento deriva también de la misma concepción de la persona en devenir. Junto a la función atractiva de las mediaciones, *Evangelii gaudium* previene también contra su *desgaste*, por el cual dejan de servir como vehículo de comunicación y vivencia de la fe: por la hipertrofia de las estructuras, la burocracia y la «sacramentalización sin otras formas de evangelización» (EG 63), la gente llega a perder la experiencia de pertenecer a la Iglesia. De la importancia de las mediaciones deriva la urgente necesidad de discernirlas con imaginación creativa (EG 33). En cualquier caso, se trata de una reforma de «estructuras», y no de la estructura misma de la Iglesia (EG 27). Por eso, la reforma de las mediaciones conlleva también

una «renovación mistagógica» que vitalice en los creyentes los elementos esenciales y permanentes de la iniciación cristiana a través de «una adecuada ambientación y una atractiva motivación, el uso de símbolos elocuentes» (EG 166) y la belleza de la liturgia (EG 24). En fin, la búsqueda de las mediaciones adecuadas ha de encuadrarse en un proceso continuo de renovación eclesial, que, nacida de una ardiente «opción misionera», genere posibilidades para la evangelización (EG 27).

Uno de los presupuestos espirituales en la figura del discípulo misionero es el «gusto espiritual de ser pueblo» (EG 268-274). También esto forma parte de la peculiar antropología subyacente a *Evangelii gaudium*. En continuidad con ciertos desarrollos de la teología latinoamericana, se rescata el concepto de «pueblo» –discretamente orillado en la recepción de *Lumen gentium*– para expresar una original síntesis del sujeto y del fin de todo el proceso evangelizador. En primer lugar, no se trata de un concepto comprensible en meros términos sociológicos, sino propiamente teológicos, que debe entenderse según la analogía encarnatoria de LG 8: «una realidad compleja en la que están unidos el elemento divino y el humano». Se trata del Pueblo de Dios «santo» (EG 119), designado con fervor como el «Pueblo fiel de Dios» (EG 95, 149), el «santo Pueblo fiel de Dios» (EG 125, 130, 274). De este Pueblo de Dios, «los laicos son simplemente la inmensa mayoría», mientras que «a su servicio está la minoría de los ministros ordenados» (EG 102). Por eso hay que distinguir este concepto de «la Iglesia como organización» (EG 95). El concepto de «Pueblo de Dios», a su vez, está orientado a abarcar todos los pueblos, a todas las personas, según el designio de Dios expresado en el mandato de Jesucristo de que «todos los pueblos sean mis discípulos», de tal modo que en la Iglesia quedan abolidas las fronteras que hacen sentir extraños a unos frente a los otros (EG 113; cf. Mt 28,19; Ga 3,28). Esto implica una comprensión verdaderamente universal y misionera de la Iglesia: «ser Iglesia es ser Pueblo de Dios, de acuerdo con el gran proyecto de amor del Padre» (EG 114), «la totalidad del Pueblo de Dios que evangeliza» (EG 17; cf. 111-134). Lejos de concebirse a sí misma como «un grupo exclusivo, un grupo de élite», es a través del Pueblo de Dios como «Dios nos atrae teniendo en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que supone la vida en una comunidad humana» (EG 113). La Iglesia es «el fermento de Dios en medio de la humanidad» y «el lugar de la misericordia gratuita, donde todo el mundo pueda sentirse acogido, amado, perdonado y alentado a vivir según la

vida buena del Evangelio» (EG 114). Por eso, la Iglesia vive y crece como «un pueblo de muchos rostros», que «se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia» (EG 115). El Espíritu Santo es quien realiza la unidad en esta multiformidad, transformando los corazones (EG 117).

La Iglesia, así concebida, se sitúa en medio de la sociedad como un dinamismo de «inclusión» universal, en continuidad con la que el Verbo divino inició al asumir una naturaleza humana y así «unirse en cierto modo con cada hombre» (cf. GS 22). La llamada a construir una sociedad sin exclusiones forma parte intrínseca de la misión eclesial. La inclusión es el modo de encuentro que reclaman aquellos que se hallan, de hecho, excluidos (cf. EG 186-216). La Iglesia se esfuerza para que todos lleguen a ser miembros de un sujeto histórico del cual nadie debe quedar excluido (cf. EG 239). En particular, la inclusión social de los pobres implica el deseo de su inclusión comunitaria, pues en el Pueblo de Dios tienen un «lugar privilegiado» (EG 197-201). Por ello, nada hay más extraño a la vida cristiana que las actitudes de «clausura» (EG 2), que manifiestan de múltiples maneras una mentalidad mundana también entre los cristianos⁴⁹. Esto motiva una llamada vibrante a «salir» (EG 49). Salir significa también «descubrir y transmitir la mística de vivir juntos» (EG 87), sabiendo permanecer en medio del desierto espiritual de nuestro mundo (EG 86). En resumen, «el gusto espiritual de ser pueblo» subraya algo tan directamente «evangelio sin glosa» (cf. EG 271) como que el cristiano lo es en la medida en que ama a la gente (EG 272, 274). De ahí que la vida entera de la comunidad cristiana se desarrolle en la conjugación de verbos como «primerear», «involucrarse», «acompañar», movida por la misericordia que ha experimentado y que está llamada a extender a todos (EG 24). Esto lo realiza en una especie de dinamismo de encarnación, análogo a la condescendencia divina por la cual el Hijo de Dios asumió nuestra condición humana.

5. CONCLUSIÓN: LA FIGURA DEL DISCÍPULO MISIONERO

Conviene ahora evaluar si, efectivamente, el esbozo de antropología en perspectiva pastoral que nos sugiere *Evangelii gaudium* puede ser útil

⁴⁹ Cf. EG 11, 49, 94-95, 98, 118, 131, 159, 183, 201, 275.

para fundamentar la credibilidad del anuncio cristiano, en las claves de dinamicidad y misión que caracterizan la propuesta de Francisco.

Nos hemos encontrado, en primer lugar, una fundamentación teológica de la dignidad de la persona en términos prácticos: orientada al reconocimiento del otro como «digno de mi entrega» y a la actuación de la dignidad personal y social, gracias al «sentido nuevo» que le otorga el encuentro con Jesucristo. En su horizonte está la generación de unas «nuevas relaciones», un humanismo solidario universal en el que la novedad cristiana tiene un papel irremplazable. Con esta caracterización de la dignidad queda saldada la cuestión de la significatividad del anuncio, decididamente referida a todos y cada uno de los miembros de la humanidad y considerada, por así decir, *ex parte pauperum*, con una mirada que asume la perspectiva de los últimos. El fundamento cristológico y trinitario, explícito en la propuesta del papa, introduce de lleno su visión del ser humano dentro del discurso de una antropología específica y originalmente cristiana. Esta especificidad cristiana, sin embargo, no quita nada a la pertinencia de su propuesta, en medio de otros discursos que andan titubeantes en búsqueda de lo propiamente humano. Al contrario, muestra una mano tendida, dispuesta a unirse en el camino de la búsqueda, en la medida en que nadie se encuentra dispensado de la dialéctica por la cual la propia dignidad, actuada plenamente en el horizonte y la orientación de la vida nueva en Cristo, se realiza solo en la entrega a los demás. Así, la significatividad del *kérygma* deja de situarse por entero en un espacio engañosamente (diríamos también farisaicamente) objetivo, y fuera del alcance de los más débiles, para convertirse en algo mostrado humildemente en el testigo y ofrecido con paciencia a todos.

En lo que se refiere a la *relevancia*, hemos encontrado en la propuesta de Francisco elementos que permiten describir las instancias principales que hay que tener en cuenta en la apropiación subjetiva de la fe, además de una cierta fundamentación teológica de la cualidad «atractiva» de las mediaciones. En la exhortación hay abundantes referencias al proceso por el cual la persona llega a construir su vida a partir de la experiencia de la misericordia divina, y cómo esa experiencia es sostenida por la referencia permanente al *kérygma*. Se destaca la importancia de las mediaciones esenciales por las cuales la Iglesia va construyéndose día a día (liturgia y catequesis), cuya relevancia se describe condicionada por la calidad de la «mistagogía». Además, se hace hincapié en la vertiente social de la difusión de la fe: se delinea el proceso por el cual la

fe impregna las culturas y cómo no puede pensarse una evangelización que prescindiera de entrar en las tensiones de la búsqueda de la verdad y del bien posible junto a todos los que en sociedad forman el sujeto histórico. El papel de la Iglesia aparece así ligado a los temas del diálogo y el acompañamiento. En esta vertiente de la relevancia, volcada en la configuración cristiana de la persona «real» al ritmo de sus «etapas posibles», la propuesta del papa parece empujar a la antropología a asumir críticamente los resultados de una cierta fenomenología religiosa y de la comunicación humana, tal como la encontramos en Ricoeur o ya de algún modo en Newman. En concreto, parece obligada una atención propiamente teológica a la cultura, y el modo en el cual el Evangelio puede asumirla según el modo manifestado en la encarnación del Verbo. Todo ello solo puede ser tratado teológicamente en el marco de una teología de la gracia más atenta a sus mediaciones. Como resultado, la reflexión teológica no puede despreocuparse de los que aún no han dado un explícito asentimiento al anuncio cristiano y debe más bien dar cuenta de cómo la realidad histórica del Evangelio nos ha situado a todos ante la interpelación de Cristo, que ninguno puede dejar de responder constantemente. Como la dignidad, tampoco la relevancia del *kérygma*, es meramente una relevancia «para otros», sino que involucra indisolublemente también a la comunidad cristiana, que se hace responsable de sus discursos, itinerarios y expresiones en cada lugar y en cada circunstancia.

En tercer lugar, *Evangelii gaudium* ahonda en la condición intrínsecamente *testimonial* del ser cristiano. Nos encontramos entonces con la figura, claramente delineada, del «discípulo misionero»: miembro de su pueblo, partícipe de sus procesos históricos y de su cultura, que por el encuentro vital con Cristo se encuentra sumido en la gran corriente de alegría de la que es cauce la Iglesia. Desde su pertenencia al Pueblo de Dios, el discípulo misionero participa del dinamismo de inclusión universal puesto en marcha por la encarnación del Hijo de Dios, por el cual intenta que nadie quede excluido del pueblo como sujeto histórico ni de la experiencia de la misericordia que Dios nos ha revelado en Jesucristo. Esta figura del discípulo misionero solo adquiere tonos reales si se contempla de forma inseparable junto a las otras dos dimensiones. De ahí que sea caracterizado como testigo de Jesús –que muestra y ofrece a otros la significatividad radical de la salvación, verdad de Cristo y verdad del hombre, como dignidad personal actuada en la entrega– y que no pueda realizarse de forma relevante en medio de nuestro mundo sin

el continuo discernimiento eclesial de las mediaciones –en una misión que ha de ejercerse en el corazón del pueblo–.

De este esbozo, no surge una nueva antropología del *homo ecclesiasticus*, plana y sin sombras, convenientemente distanciada de la figura de un pretendido «hombre sin Dios». El foco no está puesto en el polo de la *identidad* cristiana, que muestre el modelo de una persona ya informada por la gracia. Se trata, en cambio, de hacer resaltar la *relevancia* de la novedad de vida en Cristo para todas las personas que se encuentran, como diría Francisco, «en las periferias existenciales» del sufrimiento, de la exclusión social o del pecado. En definitiva, aquellas personas que más necesitan ver su corazón sanado, alguien que les asegure una promesa de alegría, experimentada en el encuentro entre quienes se reconocen hermanos y madurada en la paciencia misericordiosa, que sepa acompañar a cada una, con su particular carga de «gozo y esperanza, tristeza y angustia» (GS 1), en su proceso de crecimiento hacia una libertad más plena y una respuesta decidida a la gracia que la solicita. A todas ellas, la Iglesia debe dirigirse para estimular su esperanza, como hizo Jesús –«¡bienaventurados!»–, y como en este tiempo hace Francisco: «Me gustaría decir a aquellos que se sienten lejos de Dios y de la Iglesia, a los que son temerosos o a los indiferentes: ¡El Señor también te llama a ser parte de su pueblo y lo hace con gran respeto y amor!» (EG 113). En estas palabras se encierra el deseo y la motivación primera de toda teología concebida como servicio a una Iglesia que se adentra en una nueva etapa evangelizadora y, por ende, de una antropología al servicio de un nuevo humanismo: una antropología «de todo hombre».

REFERENCIAS

- Alfaro, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Alszeqhy, Zoltan, y Maurizio Flick. *Il Creatore: l'inizio della salvezza*. Firenze: Libreria editrice Fiorentina, 1961.
- . *Il vangelo della grazia*. Firenze: Libreria editrice Fiorentina, 1964.
- “Antropología e teología: un ripensamento urgente”. *Teologia* 34/3 (2009).
- Arzubialde, Santiago. “La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner”. *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005): 291-314.

- Associazione Teologica Italiana. *L'identità e i suoi luoghi: L'esperienza cristiana nel farsi dell'umano*. Milano: Glossa, 2008.
- Balthasar, Hans Urs von. *Die Gottesfrage Des Heutigen Menschen*. Wien: Herold Verlag, 1956.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Benanti, Paolo. "La gioia del Vangelo nel cambio antropologico. La ricerca del senso e del valore etico dell'umano". *Gregorianum* 96 (2015): 77-97.
- Boeve, Lieven, Yves De Maeseneer, y Ellen Van Stichel, ed. *Questioning the Human: Toward a Theological Anthropology for the Twenty-first Century*. New York: Fordham University Press, 2014. DOI: <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823257522.001.0001>
- Brague, Rémi. *Lo propio del hombre: Una legitimidad amenazada*. Madrid: BAC, 2014.
- Castaño, Ángel. "El kerigma y su significado en *Evangelii gaudium*". En *La misión que nace de la alegría del encuentro: En el surco de Evangelii gaudium*, editado por Juan Carlos Carvajal, 123-150. Madrid: Universidad San Dámaso, 2015.
- Castro, Francisco A. "Cuarenta años de Antropología teológica. Flick y Alszeghy, *Fundamenti* (1970)". *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010): 515-546.
- . *Cristo y cada hombre: Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011.
- Conesa, Francisco, ed. *El cristianismo, una propuesta con sentido*. Madrid: BAC, 2005.
- Congregación para la Educación Católica. "Educar al humanismo solidario: Para construir una 'civilización del amor' 50 años después de la *Populorum progressio*" 16 de abril de 2017. Consultado el 23 de septiembre de 2017. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20170416_educare-umanesimo-solidale_sp.html.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. *Documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida, 13-31 de mayo de 2007): «Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida» (Jn 14,6)*. Bogotá: Centro de publicaciones del CELAM-Paulinas, 2008.

- Cura, Santiago del. "Afirmación radical del hombre: Dios trinitario y ateísmo contemporáneo". En *Dios-Trinidad y ateísmo*, editado por Raúl Berzosa, Leonardo Rodríguez, Santiago del Cura, Fernando Javier Joven, Camino Cañón y Fernando Sebastián, 109-185. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.
- Dotolo, Carmelo. *Teologia e postcristianesimo. Un percorso interdisciplinare*. Brescia: Queriniana, 2017.
- Forte, Bruno. *La trasmissione della fede*. Brescia: Queriniana, 2014.
- Francisco. *Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio «Evangelii gaudium»* (23 de noviembre de 2013). *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013): 1019-1137.
- . *Videomensaje al Congreso Internacional de Teología organizado por la Pontificia Universidad Católica Argentina* (1-3 de septiembre de 2015). *Acta Apostolicae Sedis* 107 (2015): 977-982.
- . *Discurso a los participantes en el V Congreso de la Iglesia italiana* (10 de noviembre de 2015). *Acta Apostolicae Sedis* 107 (2015): 1284-1293.
- . *Discurso a la comunidad académica del Pontificio Instituto «Juan Pablo II»* (Roma, 27 de octubre de 2016). *Acta Apostolicae Sedis* 108 (2016): 1226-1230.
- "Gesù Cristo e l'uomo: il caso serio della libertà". *Teologia* 35/3 (2010).
- González de Cardedal, Olegario. *El quehacer de la teología*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Juan XXIII. *Discurso en la solemne apertura del Concilio Vaticano II «Gaudet Mater Ecclesia»* (11 de octubre de 1962). *Acta Apostolicae Sedis* 54 (1962): 786-795.
- Kearny, Richard. *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Ladaria, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC, 1993.
- . *El Dios vivo y verdadero: El misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.
- "Lineamenti di Antropologia Teologica: interpretazioni". *Teologia* 36/3 (2011).
- Martín Velasco, Juan. *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Menke, Karl H. *Teología de la gracia: El criterio del ser cristiano*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- . *Sacramentalidad: Esencia y llaga del catolicismo*. Madrid: BAC, 2014.

- Mouroux, Jean. *L'expérience chrétienne: Introduction à une théologie*. Paris: Aubier, 1952.
- Pannenberg, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Pensar el hombre: la teología ante los nuevos planteamientos antropológicos*. XLVIII Jornadas de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, 20-21 de octubre de 2016.
- Pié-Ninot, Salvador. *La Teología Fundamental*. 7.^a ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009.
- . *Teología fundamental*. Madrid: BAC, 2016.
- Prades, Javier. *Dar testimonio: La presencia de los cristianos en la sociedad plural*. Madrid: BAC, 2016.
- Rahner, Hugo. *Eine Theologie der Verkündigung*. Freiburg: Herder, 1939.
- Rahner, Karl. *Hörer des Wortes: zur Grundlegung einer Religions-philosophie*. München: Kösel, 1941.
- . *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.
- . “Experiencia de la gracia”. En *Escritos de teología*, vol. 3, 103-107. Madrid: Taurus, 1961.
- . “Sobre la posibilidad de la fe hoy”. En *Escritos de Teología*, vol. 5, 11-31. Madrid: Taurus, 1964.
- . “Historia del mundo e historia de la salvación”. En *Escritos de Teología*, vol. 5, 115-134. Madrid: Taurus, 1964.
- Ricoeur, Paul. *Fe y filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. 2.^a ed. Buenos Aires: Docencia-Almagesto, 1994.
- . *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Sanna, Ignazio. *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*. Brescia: Queriniana, 2001.
- . *L'identità aperta: Il cristiano e la questione antropologica*. Brescia: Queriniana, 2006.
- Scola, Angelo. “Per un'antropologia drammatica”. *Teologia* 36 (2011): 559-572.
- Sínodo de los Obispos. XIII Asamblea general ordinaria (7-28 de octubre de 2012). “Mensaje al Pueblo de Dios”. *L'Osservatore Romano* (edición semanal en lengua española), 04.11.2012, 3-9.
- Taylor, Charles. *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 2006.
- . *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. Madrid: Fondo de cultura económica, 2003.

- Théobald, Christoph. "El Concilio y la 'forma pastoral' de la doctrina". En *Historia de los dogmas*, vol. 4, dirigido por Bernard Sesboüé y Christoph Théobald, 373-402. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.
- Torrallba, Francesc. *¿Qué es la dignidad humana?: Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*. Barcelona: Herder, 2005.
- Uríbarri, Gabino. "Teología de 'ojos abiertos': A raíz del primer Encuentro Iberoamericano de Teología". *Razón y fe* 275 (2017): 265-270.
- Vergottini, Marco, ed. *Gesù Cristo e il nuovo umanesimo*. Milano: Centro Ambrosiano, 2015.