

Revista Aragonesa de Teología



Centro Regional de Estudios
Teológicos de Aragón



Universidad
Pontificia
de Salamanca

Año XXIX – N° 58 – 2023

EDITA

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección

Manuel Fandos Igado

Subdirección

Armando Cester Martínez

Comité científico

ALDAVE MEDRANO, M ^a ESTELA (CRETA)	GÉNOVA OMEDES, FRANCISCO JOSÉ (CRETA)
ANDREU CELMA, JOSÉ MARÍA (CRETA)	JAIME NAVARRO, JESÚS (CRETA)
ARREGUI MORENO, FERNANDO (CRETA)	LUMBRERAS ARTIGAS, BERNARDINO (CRETA)
BLANCO BERGA, JOSÉ IGNACIO (CRETA)	PÉREZ PUEYO, EDUARDO (CRETA)
BROTÓNS TENA, ERNESTO JESÚS (OBISPO DE PLASENCIA)	NOVOA PASCUAL, LAURENTINO
FERNÁNDEZ GARCÍA, PLÁCIDO	VADILLO COSTA, PABLO (CRETA)
FRAILE YÉCOR, PEDRO (CRETA)	
GARCÍA MARTÍNEZ, FRANCISCO (UPSA)	

Comité asesor

AGUADED GÓMEZ, JOSÉ IGNACIO (UHU)	LÓPEZ PENA, ZÓSIMO (USC)
BRAVO ÁLVAREZ, MARÍA ÁNGELES (UZ)	MARTA LAZO, CARMEN (UZ)
CORTÉS MOREIRA, SANDRA (UALG)	MARTOS ORTEGA, JOSÉ MANUEL (UNIR)
DEL REAL, MARÍA FERNANDA (UNIR)	PÉREZ ESCODA, ANA MARÍA (U. NEBRIJA)
DIEZ BOSCH, MIRIAM (BLANQUERNA)	PÉREZ RORÍGUEZ, MARÍA AMOR (UHU)
GADEA, WALTER (UNIA)	WROBLEWSKI, DAVID (UZ)
LOPES NETO, MIGUEL (UCP)	

Administración

C.R.E.T.A

Ronda Hispanidad, 10. 5009. Zaragoza

Impresión

COPY CENTER DIGITAL

ISSN: 1135-0547

Depósito Legal: z-169/95

Índice de contenidos

EDITORIAL: El festín.....	5
• Una Pastoral del Turismo <i>Laudato Si</i> : renovar el valor de las personas y de la casa común (<i>Miguel Lopes Neto, Margarida Franca y Sandra Cortes Moreira</i>)	7
• El martirio de la Iglesia de Zaragoza según la correspondencia entre el arzobispo Rigoberto Doménech y la Nunciatura de Madrid (1936 – 1939) (<i>Ismael Arevalillo García</i>)	25
• Las personas con discapacidad en la acción pastoral de la Iglesia. Necesidades de apoyo de las familias y de las Instituciones Católicas (<i>María Ángeles Bravo Álvarez y Pablo Vadillo Costa</i>)	53
• La acción caritativa-social eclesial tiene su fundamento en el ejercicio de la justicia-caridad-misericordia: en el seguimiento de Jesucristo (<i>Armando Cester Martínez</i>).....	77
• El profeta Elías y la soledad en la defensa de Yahvé (<i>Rafael Fleta Soriano</i>)	97
• Una mirada al capital espiritual. ¿Una posible fuerza renovadora? (<i>David Radoslaw Wroblewski</i>)	121
• Pecado, culpa, sufrimiento (<i>José Ignacio Blanco Berga</i>)	147

EDITORIAL

El festín

Camino de los seis lustros de historia de nuestra Revista Aragonesa de Teología, que tiene sentido y vida gracias a los lectores que nos vienen acompañando durante todo este tiempo, presentamos en este número 58 un «festín» de reflexiones por la variedad, por el interés, por la novedad, por la oportunidad, porque nuestros lectores son acreedores de lo que aquí se recoge.

Es tradicional en el elenco de publicaciones tanto de carácter divulgativo como de carácter académico y científico que los equipos editoriales no se hagan responsables de las opiniones o puntos de vista que los autores presentan en sus propuestas, también en nuestra revista mantenemos esta tradición. Y lo hacemos precisamente porque este espacio es abierto, plural dispuesto y disponible para que quienes estén trabajando, estudiando, investigando, reflexionando en cualquiera de los muchos aspectos que aplican y afectan a la vida de la Iglesia, al conocimiento y a la vida y experiencia de fe de los creyentes tengan una atalaya desde la que compartir sus visiones.

Desde esta premisa en este número podemos encontrar un trabajo elaborado por un equipo de profesionales que trabajan en la Pastoral del Turismo en Portugal, que nos comparten algunas ideas en las que se establecen unas interesantes relaciones entre el fenómeno del turismo, la pastoral que se articula en torno al mismo y las lecciones magistrales que nos ofreció el Papa Francisco con su *Laudato Si*.

Seguido de estas ideas, compartimos un trabajo de investigación en el que partiendo de fuentes históricas que se custodian en el Vaticano, podemos conocer de primera mano algunos informes que se enviaron desde España a la Santa Sede en las aciagas fechas de algunos de los momentos más crueles en nuestra guerra civil. Todo muy contextualizado en nuestra tierra e Iglesia local.

En el siguiente artículo se cambia de tercio totalmente y nos adentramos en la realidad pastoral que surge al reconocernos todos hijos de Dios y sujetos de su Amor, más allá de las circunstancias personales, y se recogen algunas consideraciones en torno a las demandas y necesidades de la atención a las personas que presentan algunos elementos diferenciales más o menos sustantivos y que les configuran como «diferentes» de los estándares habi-

tuales, sujetos que en términos escolares diríamos que son merecedores de atenciones educativas especiales, particulares, diferenciadas y, en todo caso, inclusivas, además de personalizantes y personalizadoras en lo posible.

Como se ve, en términos de festín, unos entrantes variados y potentes, que nos anuncian que este número es heteogéneo, es casi una macedonia de elementos que, siendo ricos en sí mismos, al combinarse son capaces de demostrar que, en casi todas las ocasiones, la suma de las partes es menos que el producto final, un producto que parece tomar entidad propia una vez creado.

Acompaña a este banquete de productos un cuarto trabajo que reflexiona en torno a la caridad, a la justicia, a la misericordia, al Amor con mayúsculas que se ve y se descubre siempre en los más desfavorecidos y vulnerables. Un amor, un compromiso que interpela al creyente y que es presentado con mucho criterio y solvencia en este artículo.

Una amalgama de reflexiones y trabajos ante los que, como es casi costumbre en nuestra revista, no podía faltar alguna incursión en los muchos y variados trabajos relacionados con la Sagrada Escritura que habitualmente tienen altavoz en estas páginas. En este caso, una reflexión en torno al Profeta Elías contextualizada en su época desde la que se descubre cómo el profeta es entendido como un valedor de Yahvé frente a los dioses del momento.

Y si al profeta Elías lo podemos encuadrar en torno al año 900 antes de Cristo, la reflexión en torno al capital y capital espiritual –el siguiente artículo de este número– es planteada casi con un salto de 3000 años al presentar este capital espiritual como una fuerza renovadora para las personas en la actualidad. Un capital espiritual que, salvadas las diferencias y los tiempos, de alguna manera era referido por el profeta Elías.

Después de estos saltos en el tiempo, y esta variedad en los contenidos y en las formas de presentarlos pensamos que era oportuno poder cerrar este número con un último trabajo más intemporal, más ‘eterno’ más intimista, a la vez particular y eclesial. De profundización en la fe, de gratitud y dolor, de articulación entre los extremos; de gratitud por ser capaces de sentirnos agraciados con la experiencia de vivir la culpa y el pecado desde la fe, la esperanza y el amor, a pesar del dolor que esta culpa y pecado, sin duda, nos inflige.

Una Pastoral del Turismo *Laudato Si*: renovar el valor de las personas y de la casa común

A Pastoral Care of Tourism *Laudato Si*: renewing the value of people and of the common home

Miguel Lopes Neto

Universidad de Huelva/España

miguel.lopes@alu.uhu.es

<https://orcid.org/0000-0003-0211-344X>

Margarida Franca

Instituto Politécnico de Leiria/Portugal

margarida.franca@ipleiria.pt

<http://orcid.org/0000-0002-3892-6170>

Sandra Cortes Moreira

Universidad de Huelva/España

sandra.cortes70@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4067-3501>

Resumen

Partiendo de la reflexión sobre lo que la Iglesia y su Magisterio actual proponen como camino para una Pastoral específicamente vinculada al Turismo; considerando las reflexiones de entidades supranacionales sobre este tema; con referencia al análisis realizado en las V Jornadas Nacionales de Pastoral del Turismo (Coimbra, 2023), este artículo propone una reflexión sobre el concepto de Pastoral del Turismo, señalando la necesidad de que incluya dimensiones como el Patrimonio Religioso, la Acogida y la Sinodalidad, como ejes vertebradores de una acción dirigida al desarrollo integral del ser humano (que incluye no solo las dimensiones del conocimiento, sino también la ética, la economía y la sostenibilidad) y de un proceso de aprendizaje permanente que permita a los agentes turísticos adaptarse y formarse como primeros anunciadores del Evangelio.

Palabras clave: Turismo, *Laudato Si*, Pastoral, sostenibilidad, ecología integral

Abstract

Starting from a reflection on what the Church and its current Magisterium propose as a path for a Pastoral Care specifically linked to Tourism; considering the reflections of supranational entities on this subject; with reference to the analysis carried out at the 5th National Conference on Tourism Pastoral Care (Coimbra, 2023), this article proposes a reflection on the concept of Tourism Pastoral, pointing out the need to include dimensions such as Religious Heritage, Welcoming and Synodality, as the backbone of an action aimed at the integral development of the human being (which includes not only the dimensions of knowledge, but also ethics, economy and sustainability) and of a process of lifelong learning that allows tourism agents to adapt and form themselves as the first heralds of the Gospel.

Key words: Tourism, *Laudato Si*; Pastoral care, sustainability, integral ecology

Introducción

La búsqueda de la felicidad y el bienestar es, por supuesto, el resorte que nos hace tomar decisiones y abrir caminos en todas las áreas del conocimiento humano. Pero cuando se trata de turismo, esta búsqueda de la felicidad es una motivación mayor para que todos queramos salir de la comodidad del hogar, de nuestro tiempo y espacio cotidianos y sentir y conocer otras comunidades de pertenencia, estén lejos o cerca. Experimentar cosas nuevas, entrar en contacto con otros pueblos y culturas, contemplar las maravillas de la naturaleza y el patrimonio.

Otra de las cuestiones clave a recordar cuando hablamos de turismo es la palabra y el concepto de experiencia, porque para quien viaja, lo más importante no es siempre la distancia recorrida, ni la cantidad de dinero invertido, sino la calidad de las propuestas a las que tiene acceso y que generan en él un mundo imperecedero de emociones, que integrarán el acervo individual de sus conocimientos, pero sobre todo de sus sentimientos, despertando recuerdos transformadores.

Una tercera idea se centra en la propuesta, muy bien explicada en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (nº 61), así como en diversos documentos de la UNESCO¹ y de la OMT², que es central cultivar una cultura de diálogo y colaboración, basada en valores éticos, presentes en la relación con el Otro, el Medio Ambiente y el Patrimonio y en la profundización de las «competencias interculturales», todo lo cual promueve el desarrollo integral del ser humano: aprender a conocer; aprender a hacer; aprender a vivir juntos; y aprender a ser³.

De ahí la noción de que viajar no es solo ir, sino un proceso interminable, en el que se prepara, se experimenta y se aprende, o como dice Tejedor⁴, se va, se mira y, sobre todo, se comprende, es decir, un proceso educomunicativo, en el que todos los implicados, al ser mediadores, se convierten, como decía

¹ Cf. *Investing in cultural diversity and intercultural dialogue: UNESCO world report*. París: UNESCO, 2009, 45-46

² Cf. *Tourism Definitions*, UNWTO, Madrid, 2019

³ Cf. J. Delors, “La Educación encierra un tesoro, informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI”, UNESCO, 1996, 88-102

⁴ Cf. S. Tejedor, “Manual para la creación de guías de viajes. Cómo contar el mundo en la era COVID-19”. UOC, Barcelona, 2021

Paulo Freire⁵, en sujetos de conocimiento y sujetos de aprendizaje, idea que da lugar a un concepto objeto de investigación por parte de Côrtes-Moreira, uno de los autores de este texto, que se denomina Alfabetización Turística. Como tal, este concepto acaba convirtiéndose en un pilar de la planificación estratégica asociada a esta actividad. Costa y Pereira⁶ dicen: «Por lo tanto, no basta con que los destinos tengan un “atractivo en bruto”, que cuenten con recursos potencialmente excelentes... lo que realmente se necesita es que los destinos sean capaces de potenciar nuestros sentidos y transportarnos al Olimpo de las emociones y las experiencias».

Según Costa y Pereira⁷ se trata de una industria que combina «una visión filosófica y ecléctica con una perspectiva material y tangible». Trabaja con sensaciones y éstas se construyen cada vez más en torno a lo diferente; estamos ante una actividad que involucra a personas -entidades supranacionales o nacionales con responsabilidades políticas (OMT, Gobiernos, etc.), Organizaciones Gestoras de Destinos, anfitriones y turistas-, factor que de ninguna manera puede ser ignorado; estamos ante una ocupación que, si bien promueve el contacto directo con la naturaleza, tiene que ser estrictamente respetuosa con metodologías que no la dañen. En otras palabras, estamos hablando de algo que, involucrando estos tres factores y siendo, como hemos mencionado, un proceso de aprendizaje permanente, debe necesariamente promover el crecimiento y el desarrollo sostenibles, reflejando el respeto y la valorización de un equilibrio indispensable para el mantenimiento y la preservación de nuestro planeta⁸.

Pero también necesita condiciones materiales para que pueda funcionar, que implican necesidades reales y concretas de alojamiento, restauración, transporte, en definitiva, características de una actividad económica que pretende obtener beneficios y prestar servicios a quienes disfrutan de su tiempo de descanso y ocio.

⁵ Cf. P. Freire, “Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa”. Paz e Terra, Sao Paulo 2007.

⁶ Cf. C. Costa, e V. Pereira, *Orientações Estratégicas. V Jornadas da Pastoral do Turismo - A caminho de uma Pastoral “Laudato Si”*, Livro de Atas [em produção]. Coimbra: Pastoral do Turismo. Portugal., 2023, 3.

⁷ C. Costa, e V. Pereira, *Orientações Estratégicas...*, 4

⁸ Afirmaciones que se recogen en el *Código Ético Mundial para el Turismo* (ONU-OMT, 2021)

Ante la complejidad y multidimensionalidad del turismo, hemos partido del concepto de «Ecología Integral», desarrollado y propuesto por el Papa Francisco en la Encíclica *Laudato Si*, para reflexionar sobre el papel de esta Pastoral, con el fin de señalar algunos caminos que nos parecen los que deben singularizarla.

¿Qué se puede entender por pastoral y, en particular, por pastoral del turismo?

La pastoral es una de las actividades fundamentales de la Iglesia católica y su objetivo es acompañar y guiar a los fieles en la vivencia de su fe y en el cumplimiento de la misión evangelizadora de la Iglesia. Se refiere y señala los esfuerzos que la Iglesia realiza para conducir y guiar a las personas en el camino de la salvación, a través de una amplia variedad de acciones e iniciativas (incluyendo la liturgia, la catequesis, la asistencia espiritual, la promoción de la caridad y la solidaridad, la evangelización, entre otras), que tienen como objetivo acercar a cada hombre y mujer a Dios y al prójimo, creciendo en su espiritualidad, capacidad de relación y aplicación de los valores cristianos.

La pastoral es, por tanto, un modo de actuar de la Iglesia, transversal a los distintos ámbitos de trabajo que se desarrollan dentro de la institución, que implica no solo a los sacerdotes, sino a todos los fieles, para discernir las necesidades espirituales y sociales de las personas y desarrollar estrategias eficaces para satisfacerlas. Es esencial para que el mensaje del Evangelio llegue a todas las personas y puedan conocer el mensaje de Cristo como propuesta de santidad y salvación.

Si los Doctores de la Iglesia, como San Agustín⁹, subrayaron la importancia de la pastoral para la formación de los fieles y para la misión evangelizadora de la Iglesia, destacándola como una misión que los pastores deben ejercer con humildad, sabiduría y amor, el Papa Francisco en la Exhortación Evangélica *Evangelii Gaudium* considera que la acción pastoral de la Iglesia coincide con la idea de una Iglesia en salida, una búsqueda de las periferias (que es, por supuesto, una expresión utilizada en sentido figurado, pero que prefigura la necesidad de llegar a aquellos a los que no suele llegar el mensaje cristiano), que permita no solo crecer en la fe, sino también en el compromi-

⁹ San Agustín, “A Doutrina Cristã”, 1997.

so con la transformación social, como expresión de la misericordia y el amor de Dios.

A partir de estas ideas, definir lo que es hoy la Pastoral del Turismo, un área específica dentro de esta acción más general, implica necesariamente una amplitud y una capacidad de mirar al mundo, como nos pide el Santo Padre, considerando que todos -suponiendo que las periferias formen parte de los destinatarios a alcanzar- deben ser objeto de esta rama de la pastoral.

En otras palabras, no solo debemos centrarnos en las necesidades espirituales de los turistas (independientemente de si son o no católicos o solo buscan respuestas a sus necesidades espirituales) y de los peregrinos, sino de todos los que trabajan en este sector. Como primera oportunidad para anunciar el Evangelio, que busca transformar la experiencia del turismo en una oportunidad de encuentro con Dios y con la Iglesia, «puede ser tiempo sagrado, tiempo de celebración y alegría compartida, de liberación, de (des)encuentro, tiempo de salvación (que confiere salud), tiempo de acción de gracias y de contemplación»¹⁰; es también una posibilidad para ofrecer orientación sobre actividades, opciones culturales y religiosas, dando a conocer y compartiendo la cultura de la acogida y la hospitalidad y la identidad cristiana católica. Al mismo tiempo, tiene la función de educar y sensibilizar a las comunidades sobre la importancia de la sostenibilidad y la responsabilidad social enfatizando la protección del medio ambiente, el respeto a la cultura local y la promoción del desarrollo económico justo y solidario.

Teniendo en cuenta todo esto, proponemos que la reflexión sobre este concepto se centre en los análisis más recientes del Magisterio de la Iglesia, especialmente los propuestos por el actual Santo Padre, que están en sintonía con los tiempos contemporáneos y las necesidades de los hombres y mujeres de hoy.

Una ecología integral: el concepto que puede sustentar una nueva visión del ministerio de turismo

En efecto, de acuerdo con la Encíclica *Laudato Si* «la protección del medio ambiente debe ser parte integrante del proceso de desarrollo y no puede considerarse de forma aislada». Pero, al mismo tiempo, cobra actualidad la

¹⁰ N.Vilas Boas, “A Pastoral do Turismo: Da peregrinação ao Santuário”, 2012, 53.

necesidad imperiosa de un humanismo que apele a distintos tipos de conocimiento, incluido el económico, para una visión más holística e integradora. Hoy en día, el análisis de los problemas medioambientales es inseparable del análisis de los contextos humano, familiar, laboral y urbano, y de la relación de cada persona consigo misma, que genera una forma específica de relacionarse con los demás y con el medio ambiente. Existe una interacción entre los ecosistemas y entre los distintos mundos de referencia social, demostrando así una vez más que «el todo es mayor que la parte».

En esta Encíclica que acabamos de citar, el Papa Francisco nos presenta una profunda y muy clara reflexión sobre el estado de nuestro mundo (nuestra Casa Común, Hermana y Madre Tierra), refiriéndose específicamente a una crisis que involucra los temas separados de la naturaleza y su preservación y los problemas económicos y sociales, afirmando que existe una crisis «única y compleja», de naturaleza «socioambiental», y que «las pautas para una solución requieren un enfoque integral para combatir la pobreza y restaurar la dignidad de los excluidos y, al mismo tiempo, cuidar de los excluidos y, al mismo tiempo, «cuidar de la naturaleza» y de todas las criaturas que habitan el planeta.

En este sentido, define la puesta en práctica de una Ecología Integral, es decir, una mirada global sobre todas las cuestiones de la vida humana. Concretamente, se refiere a una ecología que constituya un equilibrio entre el medio ambiente, la economía, la sociedad y la cultura, una ecología de la vida cotidiana, propicia a la creación de redes de comunión y pertenencia y al cambio del modelo económico que ha llevado al planeta a un estado de degradación social y medioambiental sin precedentes.

Francisco señala un hecho que será decisivo para entender este concepto: todo está interconectado y, por lo tanto, es necesario mirar el lugar que el hombre ocupa en el mundo y las relaciones que establece con su entorno, para ver mejor un camino a seguir. Tal concepto implica que «ninguna rama de la ciencia y ninguna forma de sabiduría pueden ser transcritas, ni siquiera la sabiduría religiosa con lenguaje propio». También implica que todo ser humano debe participar en este proceso, ya que, en su opinión

«No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No puede haber ecología sin una antropología adecuada. (...) No se puede exigir a los seres humanos un com-

promiso con el mundo si, al mismo tiempo, no se reconocen y valoran sus capacidades particulares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad. (...) No se puede proponer una relación con el medio ambiente sin una relación con los demás y con Dios. Sería un individualismo romántico disfrazado de belleza ecológica y un encierro asfixiante en la inmanencia» (Laudato Si).

De la misma manera, es imposible dejar de lado el valor que tiene el trabajo, ya que no se puede pensar solo en la producción masiva de bienes (que puede causar y causa daños a los ecosistemas), ni en la explotación de los trabajadores, sino en un equilibrio entre la necesidad de producción y ganancia y la estabilidad del planeta y de las personas, estabilidad que no es solo de carácter financiero, sino emocional y de salud física y mental.

Señalando las diversas dimensiones de este concepto, Francisco en esta misma Encíclica nos advierte que, inspirándonos en San Francisco de Asís, necesitamos mostrar «un cuidado particular por la creación de Dios y por los más pobres y abandonados», porque en este santo podemos ver «cuán inseparables son la preocupación por la naturaleza, la justicia para con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior».

La preocupación por construir un equilibrio que permita el surgimiento de propuestas de crecimiento económico/desarrollo más respetuosas con estas diversas dimensiones también está presente en instituciones globales como la Organización de las Naciones Unidas, sobre todo cuando, en su propuesta de Agenda 2030, señala los diversos Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), que, centrados en la cuestión de la sostenibilidad, no solo nos remiten a cuestiones medioambientales, sino también a la promoción de la educación/formación, el respeto a los demás, la justicia y la igualdad, por ejemplo en la definición de los salarios, y el respeto a la diversidad cultural, religiosa y patrimonial, como forma de garantizar el atractivo, la mejora de las condiciones de vida y, sobre todo, el equilibrio y el respeto que harán que cualquier actividad sea más plenamente ecológica.

Según la Pastoral do Turismo - Portugal¹¹, esta industria es «altamente inclusiva» porque permite «el contacto y la socialización entre seres humanos

¹¹ *Mensagem para o Dia Mundial do Turismo, 2022*

de diferentes culturas, religiones, etnias y formas de vida y la adquisición del conocimiento del otro y del diferente, factores que reducen/eliminan la discriminación o el rechazo de lo que nos es (o fue) ajeno». Este hecho se traduce, en opinión de la organización, en su capacidad para crear puestos de trabajo «para personas con diferentes niveles de cualificación», integrándolas en el mercado laboral y formándolas para mejorar sus competencias e inteligencias individuales.

Al mismo tiempo, involucra a «académicos e investigadores de distintas ciencias sociales, o ingenierías tecnológicas más especializadas (hoy imprescindibles, por ejemplo, en la distribución y comercialización online de productos turísticos y que tienen posibilidades de desarrollo y afirmación en este sector)». Y por último, subrayan, los productos turísticos se valoran tanto más «cuanto mejor es su calidad medioambiental y su promoción del desarrollo social de las poblaciones que visitan, es decir, cuanto mayor es el índice de sostenibilidad que promueven».

Desde este punto de vista, el ministerio de turismo tendrá una importante responsabilidad a nivel mundial, en el sentido de que puede ser precursor -¡y esperamos que lo sea! - en la defensa y desarrollo de acciones y proyectos que, como afirman Costa y Pereira¹² «se centren más en la felicidad de las personas, intentando que adquieran 'bienes' (intangibles) que les permitan mejorar sus niveles de felicidad y avanzar hacia un mayor equilibrio en términos emocionales, psicológicos y espirituales». Aunque este modelo no se vea favorecido por los diversos sistemas económicos en funcionamiento, existe «una oportunidad y una responsabilidad que puede ser promovida por la Pastoral del Turismo», no solo en Portugal, sino por toda la Pastoral del Mundo.

Existe, por lo tanto, la posibilidad de repensar el propio concepto de pastoral del turismo, para que, a partir de esta nueva visión propuesta por Francisco, se defina un pensamiento común, una reflexión que dé herramientas a los diversos agentes pastorales implicados en esta área, para actuar proponiendo estrategias de defensa integral del planeta y de la humanidad.

¹² C. Costa, e V. Pereira, *Orientações Estratégicas...*, 5-6

¿Qué proponemos para un nuevo ministerio de turismo?

La Pastoral de Turismo de Portugal (PTP), creada en 2012, con nuevo equipo y estatutos en 2021, define su misión de la siguiente forma:

La Pastoral del Turismo - Portugal (PTP) quiere que todos los que realizan actividades relacionadas con el turismo (trabajadores del sector, visitantes, laicos y sacerdotes que ejercen funciones en esta pastoral, entre otros) comprendan que se trata de una actividad de la Iglesia (y, por tanto, siempre realizada para cumplir la misión de la Iglesia, en cualquier ámbito), que permite que la Palabra de Dios y la identidad católica lleguen a todos, contribuyendo a la dinámica del sector turístico, como promotor del respeto a la dignidad de la persona humana y de la búsqueda del bien común¹³.

Esta misión implica, desde la perspectiva de todos los que forman parte del equipo de Portugal, que trabaja como organización perteneciente a la Conferencia Episcopal Portuguesa (CEP) y de su Director, el Padre Miguel Lopes Neto, una forma muy particular de establecer relaciones con todos aquellos que trabajan en el sector turístico y que, dentro de la Iglesia, son agentes de pastoral. De hecho, esta creación de partenariados, sinergias y proyectos que puedan desarrollarse con organizaciones dentro y fuera de la Iglesia Católica es una de las señas de identidad de lo que, desde la perspectiva del PTP, debe ser la pastoral del turismo.

Partiendo de la idea expuesta anteriormente, de que se trata de una industria que debe poner en práctica una Ecología Integral, la pastoral turística debe acompañar los retos a los que se enfrenta día a día, que se expresan de diversas formas:

1. A través del cambio de algunos destinos turísticos y de la demanda de los mismos, particularmente después de la pandemia del COVID;
2. Fortaleciendo el uso de las nuevas tecnologías y de las redes sociales, que facilitan la llegada a los públicos objetivo, la creación de redes y la cooperación para promover medidas más justas a través del uso de la tecnología y de los medios digitales;

¹³ Missão, Visão e Valores da PTP - <https://www.pastoraldoturismo.pt/sobre/>

3. Atendiendo las necesidades, deseos y demandas cambiantes de los turistas, que buscan cada vez más un bienestar más holístico, una mayor seguridad, la naturaleza, lo original y/o la sencillez, así como lo espiritual y religioso.

En este sentido, el Turismo Pastoral podría desempeñar un papel importante como instrumento para promover el consenso, la apertura al mundo y a los demás, superando conflictos y diferencias. No solo debe ser un actor que vea en el «Turismo Religioso una posibilidad de respuesta a la incertidumbre y a la demanda de seguridad afectiva, que todos buscamos, ya que este producto turístico es algo que añade al turista, que es una propuesta seria para asignar sentido a muchas cuestiones de la sociedad contemporánea», sino que debe desarrollar esfuerzos hacia una «nueva praxis», «ya no solo preocupada por el peregrino, sino por todos los turistas, una Pastoral que base su acción en el enlace y la disponibilidad para estar al lado de quienes trabajan en este sector (o pueden llegar a hacerlo): agentes, académicos, comunicadores, etc.), haciéndose verdaderamente útil y visible para todos, sirviendo al Pueblo de Dios en su totalidad».

Así, la misión evangelizadora está fuertemente marcada por la dimensión testimonial, como también defiende el Magisterio de la Iglesia, especialmente el que corresponde a los últimos Papas y, muy concretamente, al Papa Francisco. Más que hacer proselitismo, o acciones de carácter marcadamente asociado a la predicación, es importante hacer accesible, explicar y vivir el sentido de la Fe, especialmente lo que se encuentra en dimensiones como:

1. El Patrimonio religioso - En su mayor parte fuente de grandes catequesis cuando se construyó en tiempos pasados, hoy puede ser una puerta de entrada a la comprensión de la dimensión espiritual que subyace en él;
2. La acogida - Influye fuertemente en la imagen del creyente, de la comunidad, de la Iglesia, es decir, la persona que acoge al turista y, a través de esta imagen, de este testimonio, estará transmitiendo el Evangelio y el rostro de Cristo, acogedor para todos, en todas las circunstancias;
3. La Sinodalidad - Participar e involucrarse en iniciativas que no son solo responsabilidad de la Iglesia, contribuyendo de forma útil, activa y comprometida con movimientos/organizaciones o entidades que ten-

gan proyectos útiles y de gran valor social. Como dijo el Padre Manoel Filho¹⁴, Director de Pastur/Brasil, en las V Jornadas Nacionales de Pastoral, «la sinodalidad se percibe a través de la gran articulación vivida en la pastoral, cuando se relaciona de forma transversal dentro de la Iglesia y, fuera de ella, con toda la sociedad». Escucha, diálogo, transversalidad, trabajo en red, organicidad socio-transformadora, construcción participativa, evaluación y retomar el camino son las palabras clave señaladas por el responsable de la Pastoral del Turismo de Brasil para esta acción comprometedora, que permite que Dios se manifieste en las acciones de todos como un signo vivo y significativo.

En el fondo, como señala Fandos-Igado en las V Jornadas Nacionales de Pastoral¹⁵, estaremos hablando de Dios y, sin duda, esta forma de testimonio que utilicemos para decir quién es será decisiva para la propia identidad de la Iglesia. De hecho, este mismo autor nos dejó algunas pistas para esta reflexión, sobre cómo pensar la comunicación que debemos hacer de Dios, de un Dios que sigue presente y a nuestro lado:

«Aquí hay una pista de trabajo para el asunto de la pastoral del turismo: ser capaces de presentar, de hacer ver, de permitir que se experimente un Dios verdadera y auténticamente interpelante, provocador... liberador de esta autorreferencialidad del hombre a la que acabo de referirme. (...) En este contexto cabe preguntarse si la actual situación no será consecuencia del modo en que hemos pensado y hablado de Dios. (...). ¿Cómo presentamos a Dios? (...) El verdadero «eclipse de Dios es la ausencia de la relación con él», porque las palabras vivas siempre nacen de la experiencia.

De ahí la necesidad, ante la crisis de Dios que padecemos, de una reacción pastoral que no se conforme con decirnos cosas de Dios, sino que provoque y facilite el encuentro con Él. Es

¹⁴ M. Filho, *A Pastoral do Turismo em uma perspectiva sinodal e Laudato Si*. V Jornadas da Pastoral do Turismo - A caminho de uma Pastoral "Laudato Si", Livro de Atas [em produção]. Coimbra: Pastoral do Turismo. Portugal, 2023

¹⁵ M. Fandos-Igado, "Pastoral del Turismo. Un itinerario para el desarrollo integral de la persona humana. Laudato si. Una propuesta de ecología integral". *V Jornadas da Pastoral do Turismo - A caminho de uma Pastoral "Laudato Si", Livro de Atas [em produção]*. Coimbra: Pastoral do Turismo. Portugal, 2023.

necesario educar, por lo tanto, la mirada y la escucha. (...) Dios, el Dios revelado y entregado en Jesús, no solo sigue siendo pensable, sino que es, también hoy, palabra buena, de gozo, liberación y vida, para todo hombre y mujer.

Mostrémoslo así en nuestras actuaciones en el ámbito del turismo, sí también del turismo».

Un camino sinodal respetuoso del Evangelio: pistas y estrategias para una pastoral *Laudato Si* - líneas de acción

La Pastoral de Turismo de Portugal dice que es aquella que¹⁶:

Busca renovar los caminos de la evangelización, de la Palabra, del compartir y del descubrimiento interior; una pastoral que nos aleje de los lugares cotidianos, de lo conocido o común, hacia lugares que añadan sentido a la pertenencia religiosa; que nos permita pensar de otra manera y que nos haga más conscientes de los demás, dándonos la mano con las distintas comunidades para difundir y realzar la identidad, la cultura y el valor patrimonial de cada una, de cada lugar, de cada persona.

Por lo tanto, creyendo que viajar es un proceso educomunicativo y que tenemos una responsabilidad añadida de dar testimonio de Dios, tenemos ante nosotros la posibilidad de recorrer algunos caminos y desarrollar algunas estrategias que nos permitan llevar el Evangelio a todos y también ser constructores de una nueva visión, basada en la propuesta de la Encíclica *Laudato Si*, una visión, como dicen Costa y Pereira¹⁷, «más consciente y humanista del turismo», que promueva el diálogo intercultural, la sostenibilidad y la implicación de las comunidades locales, una visión que permita desarrollar experiencias profundamente impactantes y atractivas para cualquier turista. Si podemos tener a los jóvenes como fuertes aliados en el desarrollo de acciones/proyectos que involucren estos conceptos, es importante involucrar a todos, con el fin de poner este equilibrio entre la sostenibilidad ambiental

¹⁶ *Mensagem para o Dia Mundial do Turismo, 2022*

¹⁷ C. Costa, e V. Pereira, *Orientações Estratégicas...*

y la realización espiritual, emocional e intelectual en la cima de nuestras prioridades.

Así, de las V Jornadas Nacionales de Pastoral Turística surgieron cinco líneas de trabajo, resumidas por los dos relatores del evento, Costa y Pereira¹⁸, que serán las que la PTP se esforzará en promover a partir de ahora, enviándolas con todas sus preocupaciones y reflexiones a la Santa Sede, concretamente a los responsables del Dicasterio para la Nueva Evangelización, que tutela esta área en la estructura vaticana. Os dejamos con el texto íntegro de estas propuestas, que son, para la PTP, la sistematización de un pensamiento que ha ido madurando y que, creemos, puede aportar riqueza y nuevos retos a todos los que trabajan en este ámbito.

El camino hacia nuevos enfoques...

Los enfoques académicos y económicos del turismo se encuentran en una encrucijada, oscilando entre tendencias consumistas más tangibles y enfoques cognitivos y espirituales. El turismo pastoral puede realizar una importante contribución en este ámbito, influyendo en el desarrollo del sector a través de las siguientes acciones:

1. Promoviendo la reflexión sobre la definición, conceptualización y orientación programática del turismo, con especial énfasis en el papel que las personas pueden desempeñar en el turismo, y cómo el turismo religioso y el turismo espiritual deben posicionarse en estos debates;
2. Reflexionando sobre cómo la profundización en dimensiones más cognitivas puede utilizarse como vía para la el desarrollo interior de las personas, para la comunicación entre ellas y como puerta de acceso a la fe.

Las personas...

Es esencial revitalizar el papel que deben desempeñar las personas como elementos últimos y fundamentales en la construcción de un sector turístico hecho de personas y para las personas. En este contexto, la Pastoral podría crear una agenda que reflexione sobre las siguientes cuestiones

¹⁸ C. Costa, e V. Pereira, *Orientações Estratégicas...*

1. Qué papel deben jugar las personas y los recursos humanos en el turismo;
2. Cómo deben desarrollarse y fomentarse las relaciones interpersonales en el turismo. El papel de la acogida y la hospitalidad son fundamentales para el éxito del turismo, y las organizaciones pastorales tienen una voz decisiva y una contribución que hacer en este ámbito, que podría resultar decisiva en la forma en que estas cuestiones pueden ser reinventadas y valoradas en el sector turístico.

La gestión del patrimonio...

La Iglesia tiene a su cargo una parte significativa de los recursos patrimoniales y culturales, que figuran entre los activos más importantes para atraer turistas y para el éxito del sector. Por ello, la Pastoral debería incluir en su agenda la cuestión de cómo debe gestionarse el legado patrimonial de la Iglesia:

1. ¿Cuál es la organización y gestión del patrimonio religioso y cuál es su contribución a la afirmación de la identidad del turismo?
2. Cómo abordar y fomentar la financiación de la rehabilitación del patrimonio religioso.

La sostenibilidad económica...

El crecimiento y desarrollo del turismo requiere el desarrollo de prácticas medioambientales que contribuyan a la preservación y promoción de nuestra casa común. En línea con la encíclica *Laudato Si'*, el ministerio de turismo debería reflexionar sobre las siguientes cuestiones:

1. ¿Cómo se pueden desarrollar modelos de negocio compatibles con las prácticas de turismo religioso y espiritual?;
2. ¿Qué contribución puede hacer el turismo religioso y espiritual a la creación de prácticas sostenibles y a la protección de nuestra casa común?.

La búsqueda de gobernanza para el sistema...

La Iglesia desempeña un papel primordial en la gestión del patrimonio cultural y natural del que es responsable. Pero su acción debe considerarse de

forma complementaria pero igualmente influyente a nivel del sistema turístico existente. En este sentido, la pastoral del turismo debería plantearse las siguientes cuestiones:

1. ¿Qué tipo de organización y estructura pueden tener los Servicios Pastorales de Turismo en el sistema turístico global?;
2. ¿Qué perfil de relaciones, cooperación interinstitucional y creación de redes y puentes deben establecerse con otras organizaciones turísticas?.

Referencias

- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitutio Pastoralis «Gaudium et Spes»* (7 Decembri 1965), in AAS 58 (1966), 1025-1115, <https://acortar.link/Bb6K9P>
- COSTA, CARLOS e PEREIRA, VARICO, “Orientações Estratégicas. V Jornadas da Pastoral do Turismo - A caminho de uma Pastoral “*Laudato Si*””, *Livro de Atas [em produção]*. Coimbra: Pastoral do Turismo. Portugal, 2023
- FANDOS-IGADO, MANUEL, “Pastoral del Turismo. Un itinerario para el desarrollo integral de la persona humana. Laudato Si. Una propuesta de ecología integral”. *V Jornadas da Pastoral do Turismo - A caminho de uma Pastoral “Laudato Si”*, *Livro de Atas [em produção]*. Coimbra: Pastoral do Turismo. Portugal, 2023
- FREIRE, PAULO. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 36ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007
- FILHO, MANOEL, *A Pastoral do Turismo em uma perspectiva sinodal e Laudato Si. V Jornadas da Pastoral do Turismo - A caminho de uma Pastoral “Laudato Si”*, *Livro de Atas [em produção]*. Coimbra: Pastoral do Turismo. Portugal, 2023
- PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium: Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, <https://acortar.link/JBGPbu>
- PAPA FRANCISCO, *Carta Encíclica Laudato si’ do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da Casa Comum*. Vaticano: Tipografia Vaticana. 2015, <https://acortar.link/eiFba3>
- PASTORAL DO TURISMO – PORTUGAL, *Mensagem para o Dia Mundial do Turismo 2022*, <https://acortar.link/J72HKt>
- SANTO AGOSTINHO, *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus, 1997
- TEJEDOR, SANTIAGO, *Manual para le creación de guías de viajes. Cómo contar el mundo en la era COVID-19*. Col. Manuales. Editorial UOC: Barcelona, 2021
- ONU (s.d.). *Agenda 2030 – Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS)*. <https://ods.pt/>

- UNESCO, *Investing in cultural diversity and intercultural dialogue: UNESCO world report*. Paris: UNESCO, 2009, <https://acortar.link/ZJLXg8>
- UNWTO (s.d.). *El Turismo en la Agenda 2030*. <https://acortar.link/SXKnaq>
- UNWTO, *UNWTO Tourism Definitions*, UNWTO, Madrid, 2019 DOI: <https://doi.org/10.18111/9789284420858>
- VILAS BOAS, NUNO FERNANDO DE SÁ, *A Pastoral do Turismo: Da peregrinação ao Santuário*. Dissertação final de Mestrado. Braga: Universidade católica Portuguesa/Faculdade de Teologia, 2012, <https://acortar.link/WmyqwX>

El martirio de la Iglesia de Zaragoza según la correspondencia entre el arzobispo Rigoberto Doménech y la Nunciatura de Madrid (1936 – 1939)

The martyrdom of the Church of Zaragoza according to the correspondence between archbishop Rigoberto Doménech and the Nunciature of Madrid (1936 – 1939)

Ismael Arevalillo García, OSA

ismaelarevalillo@yahoo.es

<https://orcid.org/0000-0002-3283-104X>

Resumen

En este artículo presento la relación escrita que Rigoberto Doménech, arzobispo de Zaragoza, remitió al pro – nuncio apostólico, el cardenal Tedeschini, al encargado de Negocios de la Santa Sede en España, Mons. Silvio Sericano, y al nuncio, Mons. Gateano Cicognani, con el fin de comunicarles todas las pérdidas humanas y daños morales y materiales, que habían sido ocasionados por los anticlericales en esta demarcación eclesiástica con motivo del levantamiento cívico - militar del año 1936. El tercer documento citado es más completo y se divide en cinco apartados: Cuestiones Generales, Personas, Cosas Sagradas, Otros Bienes de la Iglesia y Culto. A su vez, el lector podrá apreciar cómo cada uno de los títulos principales se fragmentan en una serie de cuestiones concretas que son contestadas con la mayor precisión y detalle posible.

Estos escritos están datados, el primero el 24 de marzo de 1936, el segundo el 9 de junio de 1936, y el tercero en noviembre de 1938. Son, a mi juicio, una fuente de primer orden para conocer los sucesos descritos y que hacen referencia a un periodo muy triste de nuestra Historia Eclesiástica.

Palabras clave: anticlericalismo, persecución, Frente Popular, parroquias, mártires

Abstract

In this text I present the report written that Rigoberto Doménech, archbishop of Zaragoza sent to pro – apostolic nuntius, cardinal techescihi, to the charge of affaires of the Holy See in Spain, monsignor Silvio Sericano, and that the apostolic administrator, monsignor Gregory Modrego presentes to the apostolic nuncio Gateano Cicognani so that all the human losses and moral and material damages that had been caused by the anticlericals in these ecclesiastical demarcations on the occasion of the civic-military uprising of 1936 were recorded. This second document is divided into five sections: General Questions, Persons, Sacred Things, Other Goods of the Church, and Worship. At the same time, the reader will be able to appreciate how each of the main titles are divided into a series of sections with specific questions in reference to it and that are answered with the greatest precision and detail possible.

These writings, the first dated on 24th of march 1936, second on 9th of june of 1936, and the third corresponding to november of 1941, are, in my opinion, a first-rate source for knowing the events described and which refer to a very sad period of our Ecclesiastical History.

Key Word: anticlericalism, persecution, Frente Popular, parishes, martyrs

Introducción

Desde las elecciones de febrero de 1936, la situación de inestabilidad política, económica y social en estas regiones catalanas era un hecho evidente. Los continuos enfrentamientos en el Parlamento protagonizados por las diversas fuerzas de derechas y de izquierdas era algo cotidiano. Esta crispación se tradujo en una violencia callejera protagonizada por las clases más populares que habían simpatizado con las ideas laicistas impulsadas y propagadas por los partidos de izquierdas, que habían puesto el ojo de mira en la Iglesia como enemigo a abatir si se querían cambiar las cosas.

Esta mentalidad anticlerical caló de tal manera, que la persecución contra la Iglesia católica española antes y durante todo el conflicto bélico, personifica un caso singular dentro de la Historia de la Iglesia universal, pues el número de mártires, la crueldad y sobre todo, la destrucción de templos, objetos, imágenes y demás obras de arte, no tiene parangón en ningún otro país europeo.

Durante los meses de febrero al 18 de julio de 1936, en las provincias españolas se fueron produciendo sucesos violentos contra la Iglesia de manera aislada; si bien, esta situación era la antesala de lo que estaba por llegar a partir del estallido de la guerra.

Y esto aconteció. En todas las provincias se empezaron a formar comités revolucionarios siendo sus primeras acciones al ocupar una localidad el cierre de la iglesia y la búsqueda y detención de los sacerdotes. Todas las diócesis que quedaron en territorio republicano, como es el caso de Toledo, sufrieron un auténtico infierno, por más o menos tiempo.

En este artículo, realizado a partir de los datos tan detallados que nos dan los Informes que el arzobispo Rigoberto Doménech envió a la Nunciatura de España, presento cómo sucedieron y las consecuencias de estas acciones anticlericales, mencionadas anteriormente, en la Archidiócesis. A partir de la lectura de los mismos el lector se dará cuenta no solo de la precisión de los datos que nos revelan, sino del alcance de la barbarie protagonizada por las turbas anticlericales en estas dos diócesis, pues el número de víctimas: sacerdotes, laicos, religiosos y religiosas; el alcance de la destrucción de edificios religiosos: catedrales, seminarios, iglesias, capillas, conventos, ermitas; y el saqueo y expolio de obras de arte: cuadros, tallas, objetos de orfebrería, retablos ... es pavoroso.

Se trata de una documentación inédita que se corresponde al pontificado de Pío XII, cuyo archivo se abrió a los investigadores apenas hace tres años.

Los documentos que se conservan en el Archivo Apostólico Vaticano en relación a la temática expuesta son tres.

El primero es un escrito del arzobispo metropolitano del 24 de marzo de 1936¹, en el que da respuesta a la solicitud presentada por el nuncio apostólico, el cardenal Tedeschini, el 19 de marzo de 1936², con el fin de que todos los pastores le enviaran una relación de las acciones anticlericales cometidas en sus diócesis desde las elecciones del 1 de febrero. La misiva de contestación se inicia con estas palabras:

Emmo. Y Rvdmo. Sr. Cardenal pro – Nuncio Apostólico

Mi venerado y apreciado Sr. Cardenal Pro – Nuncio:

Tengo el honor de remitir a V. Emna, Rvma. la relación de los atropellos cometidos en esta archidiócesis contra las personas y templos.

Estos días se agravan porque llegan las noticias de los desmanes cometidos en todas partes. En la lista anoto los que han tenido alguna mayor o menor importancia. Prescindo de algunas otras vejaciones secundarias en cuestión de campanas, entierros e intromisiones de los alcaldes en cosas de la Iglesia. El número de estos casos es crecido, no lo incluyo porque son atropellos, no desmanes, que es lo que V. Emna. Rvma. me pide.

Los sucesos ocurridos en las diferentes localidades hasta la data de la crónica son los que siguen:

- Alpartir. El 24 de febrero las turbas arrojaron piedras a la casa del cura, y el 7 de marzo reprodujeron con la pedrea, e incluso amenazaron al cura con degollarlo.

¹ AAV., Arch. Nunz. Madrid, (ARCHIVO APOSTÓLICO VATICANO. FONDO NUNCIATURA DE MADRID) caja 945, fascículo 3, fols. 397 r – 399 r.

² *Ibid.*, fol. 338 r – v.

- Fuendejalón. El Ayuntamiento quiso incautarse de la ermita de Nuestra Señora del Castillo, habiendo resuelto en 25 de febrero de 1935 el Tribunal Provincial de los Contencioso Administrativo nulo otro acuerdo anterior a la incautación. El gobernador ordenó que se le entregase la llave.
- Novillas. Uno individuos por la noche quemaron las puertas de la iglesia parroquial y la prendieron fuego. El vecindario acudió pronto a sofocarlo.
- Pradilla de Ebro. El día 23 de febrero, después de un mitin socialista en que se excitó a atropellos contras las personas devotas, las turbas arrojaron botellas inflamables a la sacristía y no se propagó el fuego a la iglesia por la intervención de vecindario.
- Torres de Berellén. Unos cuarenta hombres entraron en la iglesia y rompieron todas las imágenes El cura regente tuvo que salir de la población para evitar males mayores, y al que nombró el arzobispado no le permitieron entrar en el pueblo, pues salieron a recibirlo con estacas. Después de esto, las turbas quemaron la ermita.
- Zuera. Hubo grandes alborotos. Al salir el señor cura de la iglesia, lo rodearon y amenazaron con peligro grave su vida. Viéndose que era imposible contener el tumulto, a fin de apaciguar a los alborotadores, encerraron al cura en la cárcel y al día siguiente los llevaron escoltado a Zaragoza, dejándolo allí en libertad.
- Blesa (provincia de Teruel). Amenazaron al cura con incautarse de la iglesia y la casa parroquial para convertirla en escuela.

El segundo documento es la correspondencia que el 9 de junio de 1936, don José Pellicer, por estar el arzobispo de visita pastoral, remitió al cardenal pro- nuncio en Madrid, Mons. Federico Tedeschini³, para comunicarle los desmanes antirreligiosos cometidos en la diócesis desde el 1 de abril de 1939

³ Previamente Mons. Tedeschini, con fecha de 1 de junio de 1936, había solicitado a las diócesis una nueva relación estadísticas de los acontecimientos antirreligiosos acontecidos, en AAV., Arch. Nunz. Madrid, caja 967, fascículo 1, fol. 3 r.

hasta la fecha. Esta información sería recibida por Mons. Sericano, encargado de Negocios de la Santa Sede en España⁴.

Los vecindarios que aparecen en la misiva son:

- Used. En este pueblo fue expropiada violentamente y sin retribución ninguna la casa parroquial, llegando el sr. cura a interponer un pleito contencioso.
- Zuera y Torres de Berrellén. En la fecha del escrito, estas parroquias continuaban sin párroco por oposición del Ayuntamiento y de algunos vecinos.
- Caspe. En esta ciudad, y estando allí el señor arzobispo de visita pastoral, las milicias populares incendiaron la puerta de la iglesia de los PP. Franciscanos, los que por mandato del alcalde, de conformidad con el señor gobernador, tuvieron que salir de la población en un plazo brevísimo.
- Fuentesclaras. En este pueblo violentaron dos veces las puertas de una dependencia de la iglesia, llegando incluso a poner cerradura nueva y apoderándose del local.
- La Hoz de la Vieja. Prohibieron tocar las campanas. Acción que se llegó a dar en otras poblaciones.

Todos estos desórdenes y abusos provocarían que muchas parroquias quedaran desprovistas de asistencia religiosa, tal y como notifica el prelado a Mon. Sericano el 3 de julio de 1936. Las demarcaciones eclesiásticas que se vieron afectadas por esta situación fueron⁵:

Zuera: con 4.000 habitantes. Los sujetos del Frente Popular persiguieron al cura y al coadjutor que tuvieron que abandonar el pueblo. El primero estuvo encarcelado y escoltado por la guardia civil que los subieron a un auto pudo llegar a Zaragoza. Las religiosas de Santa Ana tuvieron que ir a la casa matriz de la capital.

⁴ AAV., Arch. Nunz. Madrid, caja 967, fascículo. 1. fol. 114 r. Mons. Tedeschini estuvo al frente de la Nunciatura de Madrid hasta el 10 de junio de 1936, le sustituyó Mons. Sericano, encargado de Negocios de la Santa Sede en Madrid.

⁵ AAV., Arch. Nunz. Madrid, caja 967, fascículo 2, fols. 300 r – 301 r.

Torres de Berrellén: con 1.770 habitantes. El día 17 de febrero por la noche entraron unas cuarenta personas por una ventana en la iglesia, y destrozaron algunas imágenes. Expulsado el señor cura, fue enviado otro sacerdote a los cinco días, a quien mujeres, mozos y chiquillos con palos, estacas y garrotes no dejaron entrar en el pueblo.

El tercer documento del Archivo Apostólico que nos permite conocer todas las consecuencias que la retaguardia republicana dejó en la Archidiócesis de Zaragoza, es el Informe que el administrador - arzobispo Rigoberto despachó al nuncio apostólico en España, Mons. Gaetano Cicognani en noviembre de 1938. Se trata de un escrito muy preciso que fue elaborado a base de una serie de cuestiones y que va describiendo todos los sucesos referidos al periodo al que hago referencia en el estudio. El título del mismo es: *“Relación de los hechos ocurridos con motivo de la guerra determinada por el levantamiento cívico – militar de 18 de julio de 1936. Archidiócesis de Zaragoza”*⁶.

El contenido de esta extensa crónica es el que redacto en las siguientes páginas.

I. CUESTIONES GENERALES

1. *Causas determinantes, por lo que atañe al territorio de la diócesis, de la situación violenta que hizo posible la revolución.*

Como la fuente, casi la única, de riqueza en la demarcación de la diócesis es la agrícola, sobre ella, principalmente, en el quinquenio pre – revolucionario se trabajó para crear dificultades de orden religioso y político. Se fundaron diversas organizaciones políticas y sindicales, que tomando gran incremento, impusieron, hasta con violencia nuevas distribuciones de las tierras en el concepto de arrendamiento y aparcería; todo ello apoyado por las autoridades y sostenido por una propaganda oral y gran difusión de la prensa.

2. *Partidos políticos de derecha en la diócesis, id. de izquierda, cuáles eran los predominantes y en qué proporción aproximada.*

⁶ AAV., Arch. Nunz. Madrid, caja 1197, fascículo 4, fols. 456 r – 469 r.

Se establecieron entre los primeros: Acción Popular, Comunión Tradicionalista y Renovación Española, siendo el de Acción Popular el más pujante entre los de derecha.

Las organizaciones de izquierda eran también múltiples, tales como: Confederación Nacional del Trabajo, Unión General de Trabajadores, Radicales Socialistas, Izquierda Republicana, etc..., si bien eran los dos primeros partidos los que predominaban, aunque sus programas eran coincidentes en casi todos sus postulados.

3. *Actuaciones revolucionarias inmediatas a la guerra; su relación con la Iglesia, ¿se formaron listas negras y qué personas entraron en ellas?*

Fueron muy intensas, pero sin actos de violencia, manteniéndose los elementos extremistas cada vez más unidos, contenidos por la esperanza de la revolución. Se formaron «listas negras» encabezadas por los sacerdotes y religiosos de cada población o parroquia, siguiéndoles aquellas personas que por sus actuaciones más políticas que religiosas, habían adquirido prestigios más o menos fundados en los sectores político y social, siendo mayor el número de los de relieve social que los de arraigo político. En Zaragoza estaban destinadas al exterminio unas treinta mil personas de derechas.

4. *Actitud del pueblo ante los desmanes ocurridos, ¿fueron de las mismas localidades los que los causaron? Su fue así, ¿hubo reacción por parte del pueblo?*

Ante los desmanes cometidos por las «hordas marxistas»⁷ la actitud de los habitantes de los pueblos fue en los más de cobardía. Los saqueos de los templos y de los domicilios de las personas de orden que pudieron huir hacia la ciudad con anterioridad a la ocupación roja, se efectuaron a la pasividad, siendo en muchos casos dirigidos por los propios vecinos unidos a los invasores.

⁷ A lo largo del documento aparecen expresiones: “hordas marxistas, dominio rojo, Alzamiento, Movimiento...” que formaban parte del lenguaje utilizado en la época a la que corresponde el escrito. Sin connotaciones por mi parte.

Impuestos por el pánico, los elementos sanos quedaron desarticulados, además de que hubiera hecho inútil toda defensa, pues las leyes del Gobierno solo concedían a usar armas a los elementos extremistas.

5. *Durante el «dominio de los rojos» ¿hubo grandes defecciones en el pueblo?*

Hay mucha variedad. En algunos hubo grandes defecciones; en otros, la mayoría, más temor que claudicación. Numerosas personas simpatizaron o aparentaron conformidad con ellos. Infundió en bastantes personas frialdad e indiferencia, y acaso, dudas sobre la necesidad de la Iglesia y sus ministerios.

La totalidad de los sacerdotes y religiosos murieron dando pruebas inequívocas de heroicos ministros de Cristo, con edificación declarada y manifiesta de sus mismos verdugos, y en muchos casos, hermooseando sus muertes con actos de sacrificio y humildad, y con manifestaciones de que morían gozosos por la causa de Dios y la salvación.

6. *¿Qué efecto ha producido en la estimación del pueblo el cambio del «régimen marxista» por el del gobierno nacional?*

En unos ha producido acobardamiento, en la mayoría alegría y entusiasmo. Los primeros porque veían desaparecer una situación, «la roja» en la que habían visto una abundancia económica que les permitía dar rienda suelta a su libertinaje, en la que el dinero que habían acumulado en proporciones para ellos hasta entonces desconocida, les hacía disponer de medios para saciar sus deseos de lujo; se veían viviendo en las casas de los ricos, y al ver la pérdida de todo esto y la de la posesión, que creían perpetua y segura de las tierras que habían trabajado como meros jornaleros, los sumió en aquel estado deprimente.

Los otros, opuestos a tan funesto sistema, cuyas tristes consecuencias habían sufrido, después de la llegada de «los nacionales» vivían contentos porque la nueva situación les prometía orden y justicia.

7. *El hecho de la guerra ¿ha producido en el pueblo reacción religiosa y sentido de mejora de costumbres?*

La reacción religiosa debida, indudablemente, al sensible sedimento de la obra de impiedad, es todavía escasa en la vida interior, pero más abundante en las manifestaciones externas de fe. Entre las mujeres, la frecuencia de sacramentos ha adquirido proporciones considerables y consoladoras; entre los hombres es menos, pero no hay decaimiento y sí augurios de aumento y de resurgimiento claro y evidente. Las costumbres han mejorado notablemente, pues a ello obliga el haber mantenido el principio de autoridad y el temor al castigo de la ley.

8. *En especial dígase si los católicos han demostrado solicitud en regularizar su situación religiosa, legalizando matrimonios, bautizando a sus hijos, aplicando sufragios por sus difuntos, etc.*

Han demostrado solicitud en regularizar su situación religiosa en cuanto se refiere al bautismo de sus hijos. Legalizan a sí mismo sus matrimonios civiles y concubinatos, quedando algunos por realizarlo para cuando regresen de las guerras o de la otra zona los hombres con quienes han de ultimar su legalización.

Respecto de los sufragios, no son proporcionados al cálculo de los fallecidos. Tal vez sea esto debido a la falta de medios para celebrar funerales o la pobreza en la que los ha sumido la invalidez de la “moneda roja” que en gran abundancia se posee.

II. PERSONAS

A) El Obispo

1. *¿Fue asesinado? En caso afirmativo indíquese la fecha, el lugar y la forma en que lo fue y por quiénes.*

No dominaron «los rojos» en la capital ni en la mitad de la Archidiócesis. Solo fueron invadidos en el comienzo de la guerra setenta y ocho pueblos, quedando libres los otros ciento y ochenta y nueve restantes.

2. *Actos de heroísmo que hubiese practicado con ocasión de su martirio.*

No fue ocupada por los anticlericales Zaragoza, la capital de la Archidiócesis.

3. *Si no fue asesinado, díganse los agravios que pudo sufrir, cárcel, destierro, ausencia forzosa, señalando el tiempo y sitio de sus vejámenes y la forma con que se le trató.*

No sufrió nada por lo dicho anteriormente.

B) Canónigos y beneficiados de las catedrales y colegiatas

1. *¿Fueron asesinados algunos? Especificquense número y circunstancias de lugar, forma y tiempo.*

No fueron asesinados.

2. *Ejemplaridad de las víctimas; si dirigieron la palabra a sus verdugos, en qué términos, si fueron varios, indíquese la forma de comportarse entre sí.*

Por lo dicho no hubo lugar a esa ejemplaridad.

3. *Si no fueron asesinados, dígase si fueron detenidos, encarcelados u obligados a ausentarse, lugar y tiempo de la detención, encarcelamiento o ausencia, si fueron objeto de vejámenes o malos tratos, clase y tiempo de la duración de éstos.*

No fueron detenidos ni encarcelados.

C) Religiosos de ambos sexos

Respóndase de la misma forma del apartado B) con indicación de la orden o instituto a que pertenecían.

Fueron asesinados doce padres Escolapios del colegio de Alcañiz; nueve padres y seis hermanos de la Orden de Predicadores del convento de Calanda; tres padres y cuatro hermanos Mercedarios del

convento de Estercuel; dos padres y un hermano de la Congregación de la Misión del convento de Alcorisa; un padre Franciscano del convento de Caspe, que suman treinta y ocho religiosos varones. Algunos de ellos se dirigieron a los fusileros expresando, que a ellos y a los demás, perdonaban de corazón; todos dieron muestras de admirable resignación y entereza, asistiéndose mutuamente, confesándose y alentándose con amor fraternal.

Respecto a las religiosas, ninguna fue sometida al martirio, sino que desposeídas de todo cuanto era de su exclusiva propiedad, fueron destinadas a la asistencia social y a servidumbre, haciéndolas trabajar en los oficios más bajos. Todas se estimularon en dar muestras de verdaderas religiosas, dando en todo momento señales de un gran espíritu religioso.

D) Párrocos, otros sacerdotes y seminaristas

Respóndase en la misma forma anterior. En cuanto a los párrocos, indíquese la categoría de su parroquia; de los demás sacerdotes, sus cargos respectivos; de los seminaristas, a qué sección pertenecían: humanidades, filosofía, teología.

- Párrocos – arciprestes 3
- Párrocos de término 3
- Párrocos de ascenso 18
- Párrocos de entrada 14
- Párrocos rurales 2
- Alumnos de Teología 2
- Alumno de Humanidades 1
- Beneficiados parroquiales 15
- Coadjutores 14
- Capellanes 4
- Adscritos 3
- Díaconos 2
- Alumnos de Filosofía 1⁸

⁸ El Informe indica el nombre de cada uno de estos mártires y la parroquia que tenía enco-

Durante el «dominio rojo» fueron cruelmente perseguidos los sacerdotes, y también los seminaristas de cursos superiores. Algunos, detenidos por los «marxistas» en sus propios domicilios fueron llevado al lugar donde fueron fusilados, siendo durante el trayecto, insultados, maltratados y escarnecidos. Otros fueron encarcelados, y algunos, que huyeron fueron buscados, y una vez capturados y llevados a la población, los hicieron objeto de befa pública e inmediatamente fueron asesinados, algunos de ellos con verdadera crueldad y refinamiento. La actitud de todos ante tanto sufrimiento fue verdaderamente edificante. Murieron glorificando a Dios, rogando por sus verdugos y alegres por su gloriosa muerte.

E) Fieles

1. *Número total de asesinados en la diócesis. ¿Lo fueron precisamente por sus ideas religiosas?, ¿cuántos?*

El número de fieles asesinados es difícil de comprobación, ya que algunos han desaparecido y no se tiene noticia cierta de su muerte. Aproximadamente: tres mil. La razón de muchos de estos asesinatos parece que no fuera exclusivamente por las ideas religiosas de las víctimas, sino más bien por su filiación política, por pertenecer y actuar en los varios grupos de derechas en que particularmente, por lo menos, se señalaron de siempre; y es indudable que influyó en el ánimo de sus enemigos la conducta valerosa de los mismos durante los días anteriores al asedio y «dominación roja»; pues además de la condición social, estaban dotados de bienes de fortuna y oponían su negativa constante a tomar parte en asociaciones y empresas tendenciosas.

2. *Actos de heroísmo practicados en su martirio.*

Hasta ahora, no consta ciertamente si se practicó alguno; pero sí el que muchos de los asesinados lograron morir absueltos o reconciliados, teniendo advertencia suficiente para disponer sin pensar más que en el juicio de Dios. De muchos, se sabe por detalles que relata el pueblo, que eran fervientes y continuas las invocaciones

mendada.

al Señor. Recibieron el martirio con resignación cristiana y concediendo el perdón para sus enemigos, a la vez que se animaban, levantando en muchos casos el espíritu de algunos débiles.

III. COSAS SAGRADAS

A) Templos

a. Catedral y colegiata: su fábrica

1. *Si han sufrido daños, en qué cuantía, y por qué causa física. Su valoración.*

No han sufrido daños.

2. *Si han sido incautadas, por quién y a que usos de han destinado.*

No han sido incautados

3. *Tiempo que ha estado en poder de los revolucionarios.*

No han estado en su poder.

b. Iglesias parroquiales

1. *Número de ellas que en la diócesis han sido destruidas o notablemente mutiladas en su fábrica.*

- Todos los templos parroquiales comprendidos en la «zona marxista», y que ascienden a ciento ochenta y ocho, sufrieron desperfectos de verdadera importancia en su fábrica.
- Totalmente destruidos, catorce, a saber: Aguilón, Alloza, Bádenas, Castellote, Farlete, Fuendetodos, Herrera de los Navarros, Letux, Más de las Matas, Monegrillo, Monaspe, Pina de Ebro, Santolea, Urrea de Gaén.
- Notablemente mutilados, diecisiete: Albalate del Arzobispo, Almonacid de la Cuba, Codo, La Fresneda, Lagata, La Iglesuela del Cid, Lécera, Leciñena, Luesma, Mediana, Montalbán, Oliete, Osera de Ebro, Plenas, Puebla de Albortón, Rudilla y Sástago.

- Notablemente deterioradas, nueve: Bujaraloz, Calanda, Caspe, El Collado, Fabara, Fuenferrada, Fuentes de Ebro, Híjar y Muniesa.
- Algo deterioradas, nueve: Alborge, Alpenés, Ariño, Corbatón, Escatrón, Piedrahita, Valdealgorfa, Villar de los Navarros y Villafraanca de Ebro.

Las ciento veintinueve restantes tienen intacta la fábrica.

2. *Cuántas han sido incautadas y destinadas a otros usos y a cuáles.*

Todos los templos parroquiales que conservan su fábrica, fueron destinados a múltiples usos: mercado de abastos, haciendo de cada capilla una tienda; de sus dependencias, almacenes y viviendas, refugios contra los bombardeos, cárceles, talleres de confección en los que obligaban a trabajar a las jóvenes cristianas; e instalaciones de fábricas.

3. *Cuántas, no habiendo sido destruidas, han sido cerradas al culto.*

Todas las iglesias fueron cerradas al culto, no celebrándose acto alguno religioso por las razones ya expuestas.

4. *Cálculo global aproximado de los daños sufridos en sus fábricas por los templos parroquiales.*

Hacer un cálculo, siquiera global, de los daños causados en sus fábricas, no es posible. La magnitud de los templos, torres y tejados; la extensión grandiosa de sus buenos pavimentos en muchos de ellos; y el derribo necesario a que hay que someter las obras posteriormente realizadas por los anticlericales, hacen casi imposible el calcular el importe de su restauración. Aproximadamente podrían tasarse los daños en la suma de doce millones de pesetas.

c. Otros templos

1. *Santuarios y ermitas existentes en la diócesis; en qué número han sido destruidas o notablemente dañados.*

Todos los existentes en las parroquias invadidas han sido destruidos en su mayor parte; los demás, notablemente mutilados. Entre

los santuarios destruidos, notables por su historia y devoción filial hacia ellos, estaban: en Alcañiz, el de Nuestra Señora de los Pueyos; en Albalate, el de Nuestra Señora de los Arcos; en Belchite, el de Nuestra Señora del Pueyo; en Calanda, el de Nuestra Señora del Pilar; en Cortes de Aragón, el de Nuestra Señora de Aliaga; y en Herrera el de Nuestra Señora de la Sierra de Herrera.

2. *Si no fueron destruidos a qué fueron destinados.*

Fueron incautados y profanados desde el primer momento de la ocupación, y destinados los mismos a semejantes fines que los templos parroquiales: almacenes, albergue de tropas ...

3. *Dígase lo mismo de las iglesias de religiosos y religiosas.*

Los conventos de religiosos fueron aprovechados por «los rojos» para sus fines; respecto a sus iglesias y oratorios, todos han corrido la misma suerte que los templos parroquiales.

4. *Igual de todos los templos no parroquiales diocesanos.*

En muy pocas parroquias, excepción hecha de los santuarios y ermitas, había templos filiales. Las que contaban con ellos, fueron destruidos o mutilados, tanto en su exterior como en su interior.

B) Mobiliario litúrgico

a. Catedral y colegiatas

1. *Si han sido destruidos o han sufrido graves desperfectos el coro, órgano, retablo.*

No han sufrido desperfectos.

2. *Tablas pictóricas, telas, tapices, códices, imágenes de talla deterioradas o destruidas.*

Intactos en las catedrales.

3. *Si entre las imágenes destruidas, de Jesucristo, la Virgen o los santos había alguna a la que se profesara especial devoción.*

No han sido destruidas.

4. *Vasos sagrados, contando entre ellos las campanas, ornamentos, objetos de culto destruidos o desaparecidos. Consígnese su clase, número, valor histórico y artístico.*

En la catedral no han sufrido deterioro

5. *Si tenía catedral, o la diócesis, un recinto para museo o custodia de sus tesoros, indíquese lo que haya sido de ellos.*

En la catedral había un museo de tapices y otras obras de arte que se conserva.

6. *Valor aproximado de las pérdidas sufridas por la catedral y colegiadas, en la totalidad de pertenencias de su mobiliario.*

Ninguna pérdida.

b. Otras iglesias

1. *Consígnese globalmente el número de órganos, retablos, tablas pictóricas, imágenes de talla, vasos sagrados y su clase, campanas, ornamentos, tapices que han desaparecido o han sido destruidos en la diócesis.*

- Pintura

- Belchite: un lienzo que representaba a Cristo yacente, de autor desconocido.
- Blesa: un díptico pintado.
- Cantavieja: dos retablos con pinturas de Ribalta y dos cuadros al óleo del mismo autor.
- Cervera del Rincón: un tríptico gótico pintado en madera que servía de retablo.

- Chipriana: cuatro tablas pintadas que servían de altar, de siglo XV, en la ermita de Nuestra Señora de la Consolación.
 - Escatrón: dos tablas góticas pintadas en la ermita de Santa Águeda.
 - Fortanete: un cuadro representando que Jesucristo descubriendo las llagas a Santo Tomás.
 - Fuendetodos: las puertas exteriores e interiores de un gran armario, así como las bóvedas del templo parroquial pintadas por Goya.
 - Huesa del Común: un tríptico de madera pintado.
 - La Hoz de la Vieja: una tabla pintada, de siglo XV, que representaba a Santa Bárbara.
 - Lécera: unas tablas, de mérito extraordinario, con las imágenes de San Valero y dos diáconos.
 - Leciñena: una tabla, del siglo XV, que representaba el Calvario y un lienzo pintado al óleo con San Pedro y San Pablo.
 - Molinos: un retablo de tablas pintadas, y un cuadro de San Fabián y San Sebastián.
 - Olocán del Rey: un retablo con pinturas flamencas, en tablas, del siglo XV.
 - La Puebla de Albortón: tres tablas pintadas, góticas, y un retablo plateresco con tablas primorosamente pintadas, del siglo XVI.
 - Singra: un retablo pintado.
 - Alcañiz: catorce lienzos con sus magníficos marcos dorados a fuego, del siglo XVI.
 - Híjar: un retablo.
- **Escultura**
- Azaila: un alabastro que representaba a la Virgen Santísima, con ángeles y dos figuras orantes, del siglo XV.

- Caspe: dos pequeñas imágenes de madera policromada, que representaban a San Sebastián y a San Pedro de Alcántara.
- Olocán del Rey: una escultura de la Virgen llamada “La Virgen de la Naranja”, de estilo bizantino.
- Villar de los Navarros: una imagen de la Virgen, en madera, del siglo XIV.
- Albalate del Arzobispo: un grandioso retablo, del siglo XVII, obra de Pedro de Jáuregui.
- Alborgue: un crucifijo de marfil, de gran tamaño.
- Varios sepulcros y mausoleos, tallados en jaspe, en las parroquias de Alcañiz, Caspe y Moyuela.

- Orfebrería

- Fortanete: una cruz de cristal de roca.
- Aguilón, Albalate del Arzobispo, Bádenas, Belchite, Cañizar, Caspe, Crivillén, Cuevas de Cañart, Cuevas de Portalrubio, Ejulve, Ferrerueta de Huerva, Fórnoles, Herrera de los Navarros, Lécera, Linares de Mora, Puebla de Albortón, Puebla de Híjar, Rodén, Rudilla, Segura, Singra, Torrecilla del Rebollar, Torre de Arcas, Valdeconejos y Villar de los Navarros: veinticinco cruces procesionales, góticas, de plata sobredorada con esmaltes.
- Torre del Compte: una crismera de plata repujada.
- Aguilón, Albalate del Arzobispo, Cuevas de Cañart, Moyuela, obón, Puebla de Híjar, Tronchón y Villarluengo: ocho custodias de plata sobredorada, algunas con esmaltes.
- Linares de Mora: un tríptico con esmalte de Limoges, del siglo XV.
- Albalate del arzobispo: un relicario de estilo gótico que tenía una reliquia de la Santa Espina.
- Leciñena: dos relicarios. Uno con el Lignum Crucis, regalo del Gran Maestre de la Orden de San Juan de Jerusalén; y otro del siglo XV.

- Belchite: un portapaz de plata.
- Pinar de Ebro: un portapaz de marfil.
- Belchite: un cáliz de estilo plateresco.
- Alcañiz: dos cálices cincelados, regalado uno por Isabel II, y otro por el general Cabrera.
- Fórnoles: un cáliz de gran mérito y valor, del siglo XIV, empleado por San Vicente Ferrer para celebrar misa.
- Mezquita de Loscos: dos cálices de estilo gótico con esmaltes.

El reseñar la importancia y consignar el valor contenido en los templos en este aspecto, es una imposibilidad real, porque de todo ello no se había hecho una tasación exacta, y los datos y reseñas particulares que tuvieron las parroquias se han perdido.

El número de objetos y su valor histórico y artístico de esta diócesis era tan importante y extraordinario, que mereció varias menciones honoríficas en la Exposición Hispano – Francesa celebrada en el año 1908 en esta capital; y en la Exposiciones Nacionales de Barcelona y Sevilla en los años 1927 – 1929.

2. *Detállense las obras de pintura, escultura, orfebrería notables por su factura o valor, que hayan sido destruidas o hayan desaparecido.*

Contestado en la pregunta anterior.

3. *Valor aproximado global de las pérdidas sufridas en este orden por las iglesias parroquiales, santuarios, otras y de religiosos.*

De momento no se puede dar una cantidad que indique el valor global de las pérdidas.

c. Cementerios y sepulturas

1. *Número de nuevas incautaciones con motivo de la revuelta.*

Desde el momento de la invasión todos los cementerios pasaron a depender de los comités rojos locales, que procedieron a quitar

de ellos todo símbolo exterior religioso: inscripciones, capillas, cruces, etc.

2. *¿Ha habido profanación de algunos cementerios?*

Todos los invadidos en las ciento setenta y ocho parroquias con las acciones señaladas en el apartado anterior, y también porque los vecinos elegidos para víctimas eran sacrificadas muchas veces en el interior de ellos.

3. *Profanación de sepulturas y si lo ha sido la de algún personaje famoso.*

Lo fueron en muchos lugares, no solamente en los cementerios, sí que también en panteones existentes en los templos.

- En Alcañiz fue profanado el sepulcro y mausoleo, tallado en jaspe, con la estatua yacente del cardenal Ram y el panteón de canónigos en la misma parroquia, antigua colegiata.
- En Caspe los fueron dos sepulcros: uno de don Juan Fernández Heredia, Gran Maestre de la Orden de San Juan de Jerusalén; el otro, el obispo Dr. García, hijo de la ciudad.
- En Calanda lo fueron el panteón de los señores Fortón Cascajares y el del cardenal Cascajares sería abierto y registrado. En Estercuel, el panteón de los ascendientes de los señores marqueses de Lazán y Navarrés.
- En Híjar los restos del venerable padre SELLERAS, que se guardaban en un nicho junto al altar mayor del templo parroquial, asimismo verificaron la profanación del excelentísimo señor deán de la Santa Iglesia Metropolitana el Dr. Florencio Jardiel Dobato, entusiasta benechor de este pueblo.
- En Moyula, profanaron el mausoleo del que fue arzobispo de la diócesis, hijo ilustre y benefactor de este pueblo, don Pedro Apaolaza.
- En Samper de Calanda, el panteón de los PP. Agustinos, desde antiguamente allí establecidos.

- En Samper del Salz, la sepultura del célebre abad Guillermo, propulsor de la Orden Cisterciense en Aragón.
 - En otros muchos lugares las sepulturas de sacerdotes y antiguos párrocos, lo mismo que las de algunas personas de derecha. Estas profanaciones tuvieron carácter de barbarie: arrastraron los restos haciendo escarnio de ellos, en medio de horribles blasfemias, terminando por quemarlos después de rociados con gasolina.
4. *Forma de profanación de las tecas con cuerpos santos o de las reliquias sagradas.*

En los lugares donde este hecho sacrílego se ha consumado se realizó inutilizándolas para apoderarse del metal valioso que las contenía, y esparciendo estas por el suelo o arrojándolas al fuego.

5. *Cómo se ha realizado la inhumación de cadáveres durante el tiempo del dominio marxista, de los católicos y de los enemigos de la Iglesia.*

Se han inhumado los cadáveres durante el «dominio rojo» en los cementerios colocando a los fusilados en zanjas y en hileras, superpuestos de tres en tres los cuerpos; exhumando de los nichos a los personajes muertos hace años, y colocando en los mismos a «los marxistas»; siguiendo la norma de colocar en la tumba del más prestigioso al más distinguido criminal. La diferencia entre la inhumación de católicos y marxistas era en que para éstos gastaban todo el aparato en banderas, cánticos y músicas, con asistencia obligada de todo el vecindario, y para los de orden o derechistas, se verificaba en medio de la más grande indiferencia, y sin rito alguno religioso.

IV. OTROS BIENES DE LA IGLESIA

A) Seminarios

1. *Si el Seminario o Seminarios diocesanos fue destruido total o parcialmente y valor del daño producido en su fábrica.*

El Seminario Menor, establecido en la villa de Belchite, durante el asedio a esta población, y por estar enclavado en sitio muy estratégico para la defensa de la misma, fue notablemente mutilado en su fábrica. Los daños producidos en ésta serían de notable importancia debido a las grandes mejoras en él introducidas durante el pasado decenio y que de modo aproximado podrían evaluarse en la suma de 370.000 pesetas.

2. *Si fue incautado y a qué usos se le destinó.*

Dicho seminario menor, durante la dominación, los invasores no pudieron obtener de él ningún aprovechamiento debido al estado ruinoso en que quedó.

3. *Si su biblioteca se conservó o ha sido expoliada o destruida; números de volúmenes perdidos.*

La biblioteca que constaba de tres mil volúmenes, y cuyo valor era aproximadamente de 40.000 pesetas, fue destruida durante el asedio a dicha villa.

4. *Importa aproximado de los daños causados en su mobiliario.*

Por el menaje, motores, transformador eléctrico, ropero y demás muebles, ascienden los daños, aproximadamente a 150.000 pesetas; en concepto de lo perdido en objetos de culto, altares, imágenes, ornamentos, copones, cálices, etc., suma 50.000 pesetas. De mérito artístico existía un tríptico del siglo XV, valorado en 10.000 pesetas. Ascendiendo todos los daños causado en este Seminario Menor a 600.000 pesetas

B) Palacio episcopal

1. *Si fue destruido o incautado; importe de los daños causados en el primer caso; uso a que se le destinó en el segundo.*

No fue destruido ni incautado por no estar en zona roja.

2. *Valor de los daños causados en el mobiliario de palacio, si lo tuvo.*

Ninguno.

3. *Suerte que ha cabido a los archivos de Curia y Secretaría, y particularmente al archivo secreto.*

Se conservaron intactos.

C) Casas parroquiales

1. *Número de ellas con que contaba la diócesis, cuántas han sido total o parcialmente destruidas; importe global aproximado de los daños causados.*

De ciento setenta y ocho parroquias que fueron invadidas por las «fuerzas marxistas» ciento cincuenta y una poseían casa parroquial, de las cuales, totalmente no ha sido destruida ninguna, sino que al ser sometidas a otras distribuciones interiores, han sufrido desperfectos de consideración, aumentados por un lamentable descuido en su conservación. Sin embargo, el ser tan considerable el número de ellas hace por lo mismo que las obras de reparación se aproximen a 300.000 pesetas.

2. *Si fueron incautadas las no destruidas, y a qué usos se destinaron.*

Como consta por lo dicho en el párrafo anterior, todas fueron incautadas, destinándose las mejores de ellas a alojamientos de directivos políticos y militares de los rojos, instalaciones de oficinas de control y cooperativas.

3. *Suerte que ha cabido al archivo parroquial.*

Muy pocas parroquias son las que han podido salvar los libros sacramentales y demás documentos archivados. Todos fueron pasto de las llamas ya en los primeros momentos de la invasión. Y si cuentan con alguno en alguna de ellas, ha sido debido bien a que los señores curas tuvieron tiempo de salvaguardarlos, bien

a que algunos de los comités, para efectos de fiscalización y de garantía para obligar a la incorporación a filas a los incluidos por la edad, tuvieron cuidado de hacerse dueños de los libros corrientes de bautizados.

También con estos incendios se han perdido documentos de importancia histórica, tales como bulas pontificias de antiguas concesiones, escrituras de fundaciones, censos, etc. Se sabe de bulas en las parroquias de Alcañiz; otra del papa Urbano VIII instituyendo la fiesta de precepto de la Santa Espina para Samper del Salz, y la del Papa Luna elevando a colegiata la parroquia de Alcañiz.

D) Otras pertenencias de la Iglesia

1. *Si la Mitra, el Seminario o las parroquias y santuarios tenían fincas rústicas o urbanas, qué ha sido de ellas. Valor global de los daños y pérdidas.*

Lo correspondiente al seminario de Belchite.

2. *Valores de Estado, nacionales o extranjero, industriales, en qué cantidad han sido incautados, robados o destruidos. Consígnese la cantidad correspondiente a Mitra, catedral, Seminario, parroquia, cofradías, fundaciones, diócesis, etc.*

La Mitra, la Catedral y el Seminario no han sufrido nada, por no llegar a estar la capital «bajo dominio rojo». Las parroquias invadidas han sido desposeídas de todo, sin que hasta el presente se pueda dar nota exacta de las cantidades robadas o desaparecidas.

V. CULTO

1. *Si el culto católico fue parcial o totalmente suprimido en la diócesis durante el dominio rojo, y por qué causas, prohibición, temor justificado, falta de sacerdotes, etc.*

El culto externo fue totalmente suprimido en las parroquias invadidas desde el primer día en que entraron «los rojos». La causas prin-

cipales fueron el fusilamiento de sacerdotes y religiosos, e incendio casi a la vez de todas las iglesias, conventos y ermitas, y el temor justificado ante aquellas hordas de asesinos, que en medio de blasfemias y amenazas de muerte obligaron a desprenderse a los fieles de todo objeto que tuviera sabor o fuera señal de cristiano.

No obstante, en privado, practicaban los fieles con precauciones, prácticas y rezos, como el Santo Rosario y hasta la Adoración al Santísimo Sacramento en algunos lugares, proporcionando todos estos ministerios algunos sacerdotes supervivientes y ayudados por piadosos y esforzados seglares.

2. *Promedio del tiempo en que estuvo suspendido todo culto religioso.*

La parte de la diócesis que fue invadida por las «fuerzas marxistas» se señaló el 26 de julio de 1936, empezando la «liberación» de las parroquias el día 13 de marzo de 1938, siendo por tanto la suspensión del culto por un periodo de un año y ocho meses.

3. *Si hubo en algún sitio conato alguno de implantación de otro culto o superstición.*

No se implantó ningún culto ni hubo conato. Se celebraron algunas reuniones masónicas, que no tuvieron ambiente debido a la nula preparación intelectual de los habitantes de la zona invadida, gente sencilla y ruda.

4. *¿Se dieron imitaciones sacrílegas de culto católico? ¿Se utilizaron para ella ornamentos y utensilios sagrados?*

Se hicieron algunas imitaciones del culto católico en algunas ocasiones, sobre todo al principio de la invasión, vestidos los extremistas con ornamentos sagrados, parodiando cantos litúrgicos y terminado, después de algunas arengas, incendiando los ornamentos en un montón. También hubo en muchos lugares la profanación sacrílega de vasos, que utilizaron para beber vino o licores. Los ornamentos se emplearon asimismo en fines particulares y en funciones teatrales para mofa y escarnio del culto católico.

5. *¿Se profanaron las sagradas formas o las imágenes sagradas? Forma de la profanación y en qué imágenes se cebó particularmente la impiedad. Otros sacrilegios si los hubo.*

Las Sagradas Formas fueron en muy pocos lugares profanadas, debido a que los señores sacerdotes dispusieron de algún tiempo para la consumición de las mismas. Profanáronse, en cambio, cuantas imágenes encontraron, arrastrando unas, quemando otras, y haciendo ejercido de tiro sobre ellas las juventudes libertarias. Las imágenes en las que se cebó más la impiedad fueron las de Cristo, adorado bajo sus diversas formas, y las de la Santísima Virgen.

6. *Durante el dominio rojo de los marxistas, ¿se celebró clandestinamente el culto católico en algún sitio?, ¿se administraron los sacramentos? Consígnese la forma en que se tenía el culto, sus actos principales, la forma de administración de los sacramentos, especialmente el de la Penitencia y Eucaristía.*

En uno o dos lugares, donde quedó el sacerdote oculto, pudo celebrarse, de modo clandestino, el culto. Se administró el sacramento del Bautismo en muchos casos, resultando en algunos, nulo; en los más, dudosos, debido a la falta de instrucción religiosa de algunas piadosas mujeres que a esto se prestaban. El de la Penitencia se administraba con mayores dificultades. El de la Extrema – Unción, muy rara vez. No se celebró ningún matrimonio canónico. La Santa Misa se celebró en algunos sitios. Para esto se habilitaba una habitación, la más conveniente, según las circunstancias; sobre una mesa se extendían corporales, a veces un mantelillo, otras, sin él; utilizando copa o cáliz de cristal y oficiando el sacerdote revestido, al menos, de estola. Las Formas Consagradas, que habían de comulgarse, eran después entregadas en un bolsito a las personas piadosas.

En la parroquia de Sástago, el sacerdote don Carlos Roche Arrieta, celebró innumerables actos: horas santas, novenarios, rezos de Santo Rosario, pláticas, lecturas piadosas, siguiendo incluso el orden litúrgico de la Iglesia, bendición de candelas, imposición de la santa ceniza, bendición de ramos, Semana Santa con Monumento, adoración de la cruz y bendición del cirio pascual.

7. *Posibles abusos que se cometieron en ello y frutos de vida cristiana que se lograron.*

Según se señala en el número anterior, el único abuso, debido a la falta de instrucción de las gentes, fue el que algunos de los bautismos administrados fueron nulos o sospechosos, después subsanados en lo posible. Por lo demás, puede decirse que las personas que dicho- samente participaban de los sacramentos y prácticas de piedad, sentían más fe, estaban más unidos por los lazos de caridad cristiana, socorriéndose cuanto podían y corriendo a auxiliar a quienes sabían que necesitaban de algún socorro. Sentían la separación de la Madre Iglesia, pero encontraban en las prácticas cristianas un consuelo plenamente satisfactorio, aún en medio de constantes peligros. Otros de los frutos logrados después de la liberación de los pueblos, es que durante «el dominio rojo» era muy frecuente y pública la blasfemia, incluso entre las mujeres y niños de corta edad, y después, sin haber mediado ninguna prohibición por parte de las autoridades, ha desaparecido en gran parte.

Conclusión

Estas tres crónicas nos exponen una buena síntesis de lo que significó para la Iglesia católica de Zaragoza la persecución religiosa del siglo XX en España: cientos de vidas humanas martirizadas por el simple hecho de confesar la fe cristiana, millares de personas condenas a vivir en el ostracismo con el fin de que no fueran descubiertas por asesinos anticlericales, la incautación y el expolio de bienes de la Iglesia y de congregaciones religiosas, y finalmente, el destrozo y consiguiente pérdida para siempre de un incalculable tesoro artístico plasmado en imágenes, cuadros, órganos, edificios...

Pero también nos revelan una serie de datos muy importantes en la vida eclesial de esta archidiócesis: la fortaleza de la fe de tantos mártires religiosos o seglares que murieron bendiciendo a Dios y a los criminales, la constancia, en la medida de lo posible dadas las circunstancias adversas, en la celebración de los sacramentos por parte de los cristianos y el legado de una hermosa tradición de nobles sentimientos cristianos plasmados en tanta belleza material, iconográfica, pictórica...

**Las personas con discapacidad
 en la acción pastoral de la Iglesia.
 Necesidades de apoyo de las familias y
 de las Instituciones Católicas**
**People with disabilities in the pastoral action
 of the Church. Support needs of families and
 Catholic institutions.**

María Ángeles Bravo Álvarez
 Universidad de Zaragoza
 marian@unizar.es

<https://orcid.org/0000-0003-2743-2965>

Pablo Vadillo Costa
 Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA)
 pablo.vadillo@cretateologia.es

<https://orcid.org/0000-0001-9748-59>

Resumen

La discapacidad es un fenómeno complejo resultado de la interacción de la persona y sus condiciones de vida en un determinado contexto. Esta interacción se ve afectada positivamente por la introducción de recursos y estrategias (apoyos) que mejoran su funcionamiento ya que reduce la discrepancia persona-entorno y los resultados personales se mejoran. No obstante, estos apoyos deben ser individualizados y centrados en la persona con discapacidad y sus necesidades. Por ello, el objetivo de este estudio ha sido analizar las necesidades de las personas con discapacidad y sus familias, así como de las Instituciones que las acogen, de modo que se pueda valorar a partir de ellas el perfil e intensidad de apoyo que requieren para que puedan participar de manera activa y autodeterminada en nuestras comunidades cristianas. La recogida de información se realizó mediante dos encuestas diseñadas *ad hoc*, una aplicada a familias y otra a Instituciones. Los resultados indican que las familias presentan importantes necesidades de para obtener información, necesidad de asesoramiento, de apoyo/alivio y necesidad de contactos y comunicación. Instituciones constatan la presencia de mayores necesidades

en personas con discapacidad y sus familias, demandando espacios de formación especializada.

Palabras clave: Catequesis, discapacidad, necesidades de apoyo, inclusión, Iglesia.

Abstract

Disability is a complex phenomenon resulting from the interaction of the person and their living conditions in a certain context. This interaction is positively affected by the introduction of resources and strategies (supports) that improve its functioning since it reduces the person-environment discrepancy and personal results are improved. However, these supports must be individualized and focused on the person with disabilities and their needs. Therefore, the aim of this study has been analyse the needs of people with disabilities and their families, as well as the Institutions that host them, so that the profile and intensity of support they require can be assessed based on them that they can participate actively and self-determined in our Christian communities. Information was collected through two ad hoc designed surveys, one applied to families and the other to Institutions. The results indicate that families have important needs to obtain information, a need for advice, support/relief, and a need for contacts and communication. Institutions confirm the presence of greater needs in people with disabilities and their families, demanding specialized training spaces.

Keywords: Catechesis, disability, support needs, inclusion, Church.

Introducción

La manera de entender y atender hoy en día la discapacidad no se limita al ámbito teórico, sino también al escenario práctico ya que determina la necesidad de reestructurar aquellas políticas, prácticas, actitudes y normativas que dificultan la plena participación en la sociedad de las personas con discapacidad¹. Lejos quedó la visión comprensiva de la discapacidad como una deficiencia intrínseca al individuo valorada en términos de menor rendimiento y actividad cotidiana respecto de la norma, donde el diagnóstico subyugaba sus vidas². Esa visión categorizadora, estigmatizadora y alienante de las personas con discapacidad en función del «criterio que faltaba», llevó a la introducción de medidas rehabilitadoras para « paliar el déficit » y a valorar a las personas con discapacidad en función a lo que los demás hacían por ellos, presuponiendo su escasa o nula capacidad para actuar como el principal agente causal de su propia vida y mantener o mejorar su calidad de vida. El objetivo de las prácticas, actitudes y normativas de entonces residía en intentar convertir a la persona con discapacidad en lo que los demás consideraban normativo o típico, sin « defectos » o, al menos, que éstos no fueran apreciables. Esta visión de la discapacidad obviaba algo esencial: la integridad de la persona, digna y con derechos³.

A finales del siglo XX surgen nuevas formas de pensar acerca de la discapacidad, desdibujándose una ruptura radical con el modelo médico-asistencial tradicional. Uno de los grandes impulsores de este cambio conceptual fue promovido por la entonces llamada Asociación Americana para el Retraso Mental⁴. La discapacidad deja de considerarse algo inherente al individuo, para pensarse como un proceso dinámico resultado del desajuste en la interacción entre las características de la persona y las demandas del entorno. Se caracteriza así por una serie de limitaciones funcionales tanto en el desempeño de roles como de tareas, que surgen como resultado de la interacción de dimensiones

¹ K. Aristizábal, “Cuando hablamos de discapacidad, ¿de qué hablamos? Una revisión teórica y jurídica del concepto”. *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 21(40), 2021, 59-72.

² M. L. Aparicio, “Evaluación de la concepción de discapacidad y de las condiciones de vida proyectadas para las personas en esta situación”. En R. Berrueto y S. Conejero (Eds.), *El largo camino hacia una educación inclusiva*, Vol. I, Universidad Pública de Navarra, 2009, 129-138.

³ Ministerio de Derechos Sociales y Agenda 2030, Estrategia Española sobre Discapacidad 2022-2030 para el acceso, goce y disfrute de los derechos humanos de las personas con discapacidad. Aprobada por Consejo de Ministros de 3 de mayo de 2022.

⁴ Asociación Americana sobre el Retraso Mental. *Definición, clasificación y sistemas de apoyo*, 1992 (1997 Ed. castellano).

personales y contextuales (i.e., Dimensión I. Funcionamiento intelectual y habilidades adaptativas; Dimensión II. Consideraciones psicológicas/emocionales; Dimensión III. Consideraciones físicas/de salud/etiológicas y; Dimensión IV. Consideraciones ambientales). El planteamiento requiere por tanto del diseño e implementación de estrategias de apoyo individualizados con el objetivo de optimizar el funcionamiento humano de la persona con discapacidad y su calidad de vida⁵.

La discapacidad es, por tanto, un fenómeno complejo resultado de la interacción de la persona y sus condiciones de vida en un determinado contexto, interacción afectada positivamente por los apoyos individualizados y centrados en la persona con discapacidad y sus necesidades. Así, se sitúa al individuo en el centro de todas las decisiones que afecten a su vida y ubica el núcleo del problema fuera de la persona, desempeñando los apoyos un papel imprescindible en posibilitar un nivel de independencia, relaciones, contribuciones, participación en los contextos de vida típicos y el bienestar y calidad de vida de la persona⁶. Esta manera de entender a las personas con discapacidad implica además reconocerlas como sujetos de derecho y con derechos (recogido así en la Convención Internacional de los Derechos de las Personas con Discapacidad, 2006), y lleva implícito que la persona con discapacidad sea el protagonista y agente central de la propia vida de modo que dirige las propias acciones para vivir según sus preferencias y objetivos personales (i.e., autodeterminación).

Justificación

La autodeterminación ha tomado a lo largo de las últimas décadas un papel muy importante en la vida de las personas con discapacidad y han sido

⁵ E. De Ploy, E. y S.F. Gilson, S. F., *Rethinking disability: Principles for professional and social change*. Thompson Books/Cole, 2004; H. Hahn y A.P. Hegamin, A. P., “Assessing scientific meaning of disability”, *Journal of Disability Policy Studies*, 12, 2001, 114-121; M.H. Rioux, “Disability: The place of judgment in a world of fact”, *Journal of Intellectual Disability Research*, 41(2), 1997, 102-111.; R.L. Schalock, “The emerging disability paradigm and its implications for policy and practice”, *Journal of Intellectual Disability Research*, 14(4), 2004, 204-215.; M.L. Wehmeyer; W-H.E. Buntinx; D.L Coulter; Y. Lachapelle; R.A. Luckasson; M.A. Verdugo; S. Borthwick-Duffy; V. Bradley; E.M. Craig; D.L. Coulter; S.C. Gómez; A. Reeve; K.A. Shogren; M.E. Snell; S. Spreat; M.J. Tassé; J.R. Thompson, y M.H. Yeager, “The intellectual disability construct and its relation to human functioning”, *Intellectual and Developmental Disabilities*, 46(4), 2008, 311-318.

⁶ K. Aristizábal, “Cuando hablamos de discapacidad...”

numerosos los estudios que han analizado los factores personales y contextuales que contribuyen a desarrollar y mostrar una mayor o menor autodeterminación. Más allá de los factores personales, los investigadores señalan que la riqueza y oportunidades que proporciona el entorno en el que vive la persona con discapacidad son factores clave para que la persona actúe de forma autodeterminada⁷. Estos autores⁸ aportan mayor evidencia en esta línea al señalar que todas las personas con discapacidad podían mejorar su autodeterminación si contaban con los apoyos apropiados y se les ofrecían oportunidades para participar en acciones autodeterminadas, especialmente cuando esos apoyos se brindaban según las necesidades de la persona.

Pese a la evidencia que demuestran numerosas investigaciones actuales, con frecuencia, la escasez de oportunidades y servicios de apoyo en la comunidad⁹, en el hogar o en la escuela¹⁰ es demasiado usual. Por este motivo, el objetivo principal de este estudio ha sido encontrar vías de acción que faciliten y promuevan la participación de las personas con discapacidad como miembros de pleno derecho de nuestras comunidades cristianas, analizando las necesidades de apoyo de las personas con discapacidad y sus familias en Zaragoza (Aragón) desde la perspectiva de las propias familias y desde las Instituciones aragonesas.

Metodología

Se aplicaron dos cuestionarios, uno dirigido a las familias con al menos un miembro con discapacidad, y otro dirigido a Instituciones aragonesas.

⁷ C. Mumbardó-Adam, C.; J. Guàrdia-Olmos y C. Giné Giné, C. "An integrative model of self-determination and related contextual variables in adolescents with and without disabilities", *J. Appl. Res. Intellect. Disabil.*, 33, 2020, 856–86.; E. Vicente; C. Mumbardó-Adam; V.M. Guillén; T. Coma-Roselló; M.A. Bravo-Álvarez y S. Sánchez, "Self-determination in people with intellectual disability: The mediating role of opportunities". *Int. J. Environ. Res. Public Health*, 17, 2020, 6201.

⁸ E. Vicente et al. "Self-determination in people..."

⁹ J. Robertson; E. Emerson; C. Hatton; N. Gregory; S. Kessissoglou; A. Hallam, y P.N. Walsh, "Environmental opportunities and supports for exercising self-determination in community-based residential settings". *Res. Dev. Disabil.*, 22, 2002, 487–502.

¹⁰ E.W. Carter; K. L. Lane; M.R. Pierson y B. Glaeser, B, "Self-determination skills and opportunities of transition-age youth with emotional disturbance and learning disabilities". *Except. Child.*, 72, 2006, 333–346.

A) Cuestionario dirigido a familias

Adaptando los ítems del cuestionario para valorar las necesidades de los padres de niños con necesidades educativas CSNP a la acción evangelizadora en el ámbito eclesial, el cuestionario empleado aplicado a familias quedó conformado por 28 ítems, los cuales fueron clasificados en diferentes escalas según el cuestionario inicial. Para la selección y formulación de los ítems definitivos, se siguieron las directrices empleadas en la escala CSNP que incluyen los resultados y conclusiones de estudios científicos actualizados para este estudio. A su vez, los ítems fueron verificados a partir de la revisión del equipo de expertos que conforma el equipo de trabajo e investigación teológico, pastoral y catequética que forma parte del Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón. De esta manera, el cuestionario se estructuró de acuerdo a las siguientes escalas:

1. Escala de necesidades para obtener información

La información recogida en esta escala hace referencia a las necesidades de la familia con al menos un miembro con discapacidad en cuanto a la necesidad de obtener información relacionada con el acceso a los sacramentos de iniciación cristiana, itinerarios catequéticos y vivencia de la fe en el ámbito de la discapacidad. Los siguientes ítems componen la escala:

- Es importante para mí obtener información específica sobre la discapacidad de mi hijo en lo referente a la posibilidad de acceso a los sacramentos de la iniciación cristiana. (Ítem 1)
- Tengo interés en obtener información sobre itinerarios de catequesis donde se atiendan conjuntamente a niños con y sin discapacidad. (Ítem 5)
- Es una ayuda recibir información escrita sobre la fe y la discapacidad (folletos, libros, internet...). (Ítem 6)
- Tengo interés en conocer formas de vivir la fe que pueda hacer yo mismo activamente en casa. (Ítem 13)
- Quiero que me informen detalladamente sobre el contenido de los itinerarios de catequesis inclusivos o de actividades eclesiales con personas con discapacidad. (Ítem 16)

2. Escala de necesidades de asesoramiento

La escala de necesidad de asesoramiento complementa a la escala de necesidad de información al incorporar ítems que faciliten formular caminos conjuntos con las familias como miembros activos en la acción evangelizadora. Los siguientes ítems componen la escala:

- Desearía tener espacios formativos con especialistas en pastoral con personas con discapacidad. (Ítem 4)
- Necesito más información sobre posibilidades de estimular y acompañar la fe de mi hijo tanto para ahora como para el futuro. (Ítem 7)
- Considero importante tener un sacerdote o un catequista que pueda ser órgano de contacto, aunque no forme parte de la asistencia inmediata de mi hijo. (Ítem 11)
- Me gustaría ser incluido de forma activa en las actividades de catequesis y de la parroquia para seguir con la estimulación en casa. (Ítem 12)
- Desearía una persona con experiencia para poder hablar sobre mis sentimientos y preocupaciones personales. (Ítem 14)
- Desearía obtener ayuda sobre los efectos de la discapacidad en la vida de fe. (Ítem 19)
- Desearía tener más sugerencias sobre mi comportamiento en la educación en la fe de mi hijo. (Ítem 21)
- En los lugares parroquiales en los que mi hijo sea atendido, desearía también que nos implicasen a los padres. (Ítem 22)

3. Escala de necesidades de apoyo/alivio

La escala de necesidad de apoyo/alivio registra las necesidades de apoyo de los padres de generar espacios cristianos de tiempo libre y respiro. Los siguientes ítems conforman esta escala:

- Desearía espacios para el tiempo libre de mi hijo que ayude a su desarrollo personal, con los demás y con el Señor Jesús. (Ítem 2)

- Me gustaría poder aprovechar posibilidades accesibles de tiempo libre y de vacaciones familiares donde sea factible desarrollar una verdadera educación en valores cristianos. (Ítem 9)
- Desearía ofertas especiales para el tiempo libre de los hermanos de niños con discapacidad donde sea factible desarrollar una verdadera educación en valores cristianos. (Ítem 18)
- Para nosotros es interesante tener acceso a paseos/tiempo libre conjuntamente con familias con valores cristianos de otros niños con discapacidad. (Ítem 20)
- Desearía tener más posibilidades de ayuda en situaciones del día a día. (Ítem 27)

4. Escala de necesidad de contactos y comunicación

La escala de contactos y comunicación recopila información por un lado sobre necesidades de fomento de la estructuración del contacto entre padres y especialistas en catequética y discapacidad, y por otro sobre una mayor necesidad de contactos sociales complementarios. Componen la escala los siguientes ítems:

- Desearía tener espacios cristianos de relación de los hermanos o de otros niños sin discapacidad con el niño con discapacidad. (Ítem 3)
- Me gustaría tener un contacto más intensivo con padres de familia que viven situaciones parecidas, tanto con hijos con discapacidad como con hijos sin discapacidad. (Ítem 8)
- Considero importante una cooperación buena y amigable con sacerdotes, catequistas, terapeutas y pedagogos que trabajen con mi hijo. (Ítem 10)
- Valoro como importante recibir respuestas abiertas y claras de los agentes de pastoral en todas las preguntas que conciernen a mi hijo. (Ítem 15)
- Me gustaría hablar más con especialistas en pastoral sobre los retos especiales y la carga en la vida cotidiana con un niño con discapacidad. (Ítem 17)

- Desearía que mi Parroquia pudiera ofrecerme más apoyo para estabilizar o mejorar la situación y el clima familiar. (Ítem 23)
- Me gustaría poder incluir mis propias ideas en las actividades eclesiales. (Ítem 25)
- Desearía tener más contactos sociales con valores cristianos (amigos, familia...). (Ítem 28)

En el diseño del cuestionario se han utilizado preguntas dicotómicas tienen dos posibles opciones de respuesta Sí/No con el objetivo de conocer la decisión de los encuestados sin ahondar en múltiples posibilidades. Una de las limitaciones de las preguntas con opción de respuesta dicotómica es que solo ofrecen dos opciones de respuesta, lo que limita la capacidad del encuestado para proporcionar información detallada y precisa sobre su opinión o experiencia. Por este motivo, el cuestionario ofrece al final del mismo una opción de respuesta abierta (Ítem 29) donde se da la oportunidad de realizar cualquier comentario adicional.

B) Cuestionario a Instituciones

El cuestionario enviado a Instituciones se confeccionó con tres preguntas de respuesta abierta:

- ¿En su opinión, cuál es el impacto de la discapacidad en la familia en lo referente a la posibilidad de acceso a los sacramentos de la iniciación cristiana y su participación en la comunidad eclesial?, ¿Cuáles son las necesidades y demandas que usted observa experimentan las familias con miembros con discapacidad?
- ¿Considera usted que las necesidades de las familias con miembros con discapacidad son las mismas que las de las familias que no tienen integrantes con discapacidad?
- Desde su experiencia, ¿qué propone para mejorar la protección, acompañamiento y el apoyo a las familias con miembros con discapacidad?

Procedimiento y participantes

La cumplimentación de los cuestionarios de familias e Instituciones se cumplimentaba online a través de Forms de Office 365 y un responsable designado del equipo de trabajo e investigación teológico, pastoral y catequética que

forma parte del Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón recopiló la información enviada. Para garantizar la confidencialidad y el anonimato de los datos, se utilizaron códigos de identificación para reemplazar cualquier información de índole personal de los participantes.

Los cuestionarios fueron enviados tanto a las parroquias de Zaragoza por medio de las delegaciones de catequesis, como a los profesores del Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón. Del mismo modo, se solicitó la colaboración de la Conferencia Episcopal Española en su departamento de evangelización y personas con discapacidad en la difusión de este cuestionario. A su vez, desde el mismo equipo de investigación se difundió este cuestionario entre los delegados de catequesis de las diócesis españolas. Además, se hizo llegar a representantes de algunas entidades, empresas y/o fundaciones que trabajan con personas con discapacidad. Este estudio fue presentado también en las XXIX Jornadas de Teología en Aragón, invitando a los asistentes a conocer el proyecto de investigación, darle difusión y promoverlo entre los diferentes agentes. Todo envío fue acompañado de una carta de presentación, asegurando, especialmente, un clima de confidencialidad y respeto a los datos proporcionados y asegurando la no utilización de éstos ni con fines comerciales ni con fines utilitaristas de las personas con discapacidad.

A) Instituciones

Un total de 12 Instituciones y organizaciones que atienden a personas o familias con discapacidad participaron en el estudio (Tabla 1). Cada organización designó una persona responsable de la cumplimentación del cuestionario y fue enviado vía online.

Tabla 1. Distribución de Instituciones participantes.

	Frecuencia	Porcentaje
Colegios	1	8,33
Parroquias	4	33,33
Instituto Aragonés de Servicios Sociales	3	25,00
Diputación General de Aragón	1	8,33
Asociaciones	2	16,66
Delegación de catequesis de Teruel y Albarracín	1	8,33
Total	12	100

B) Familias

Los participantes pertenecientes al grupo de familias aragonesas que voluntariamente y de manera anónima participaron en el estudio del estudio fueron 15. Los datos demográficos vienen recogidos en la tabla 2.

Tabla 2. Datos demográficos de las familias participantes.

		Frecuencia	Porcentaje
Edad de los padres	45-54 años	5	33,33
	55-64 años	6	40,00
	Más de 64 años	3	20,00
	NS/NC	1	6.67
	Total	15	100
Número de hijos en la unidad familiar	1 hijo	2	13,33
	2 hijos	7	46.67
	3 hijos	3	20,00
	4 hijos	2	13,33

Las unidades familiares refieren que el 40,00% de la muestra tiene al menos un miembro con discapacidad por Trastorno del Neurodesarrollo (autismo, discapacidad intelectual, trastorno por déficit de atención con/sin hiperactividad), el 13,33% tiene al menos un miembro de la unidad familiar con discapacidad por enfermedad mental, y el 13,33% señala al menos un miembro de la unidad familiar por discapacidad física (visual, auditiva o motora). Un 33,33% prefiere no indicar el tipo de discapacidad (NS/NC). Las edades de las personas con discapacidad son dispares, oscilando entre los 7 años y los 63 años. No obstante, el mayor porcentaje se sitúa entre 7 y 13 años (60%), seguido de personas comprendidas entre 30 y 50 años (20%) y, en igual medida mayores de 50 (20%).

Análisis de resultados

A) Instituciones

El 91,67% de las Instituciones participantes considera que la principal dificultad que encuentran las familias con al menos un miembro con discapaci-

dad repercute directamente en encontrar entornos inclusivos en el acceso a los sacramentos de la iniciación cristiana y su participación en la comunidad eclesial. Señalan encontrar dificultades para facilitar apoyos apropiados individualizados y oportunidades para participar en acciones autodeterminadas. Las respuestas ofrecidas por los participantes de las Instituciones que colaboraron en el estudio se reflejan en las tablas 3, 4 y 5

Tabla 3. Respuestas a la pregunta: ¿En su opinión, ¿cuál es el impacto de la discapacidad en la familia en lo referente a la posibilidad de acceso a los sacramentos de la iniciación cristiana y su participación en la comunidad eclesial?, ¿Cuáles son las necesidades y demandas que usted observa experimentan las familias con miembros con discapacidad?

Motivación

Materiales para la preparación, catequistas de apoyo a la diversidad, formación en diversidad

Que no hay personas preparadas para trabajar con estos niños o personas. Muchas veces las instalaciones tampoco están adaptadas a sus necesidades ni los materiales utilizados. No se sienten acogidos ni integrados.

Muchos culpan a Dios de lo que están viviendo sin ver y encontrar en él el apoyo, el cariño y la fe.

Incomprensión ante el mal.

Acceso a culto y centros y necesidades de acompañamiento orientación y cobertura social.

Falta de apoyo.

Más apoyo en el día a día.

Sentirse comprendidos, apoyados, y superar el hecho de sentirse diferentes y con dificultades. Y que todo eso no les frene para sentirse felices, orgullosos y plenos.

Ayuda en tareas diarias y apoyo.

Acogida e integración.

Tratarlos como miembros de la Iglesia, todos somos hijos de Dios y cada uno como es debe ser incluido, acogido y querido.

De apoyo integral en todos los ámbitos: tanto desde lo económico, ya que normalmente soportan un nivel de gasto más elevado que entre el resto de familias, emocional, de información y orientación en las diferentes esferas (educativas, formativas, laborales, sanitarias, de protección jurídica...) y fundamentalmente en todo lo relativo a la accesibilidad universal.

Tabla 4. Respuestas a la pregunta: ¿Considera usted que las necesidades de las familias con miembros con discapacidad son las mismas que las de las familias que no tienen integrantes con discapacidad?

No. Tienen mucha más dificultad.

No

No pueden ser las mismas. Deberían tener las mismas oportunidades y ofrecerles la solución a sus necesidades para que alcanzar el objetivo final de toda persona o niño que se acerque a nosotros, sea factible.

Diferentes contextos y realidades.

Aumenta exponencialmente.

No

No

No

No

Algunas son comunes, pero otras son específicas.

Son mayores porque necesitan más apoyo, acompañamiento y asesoramiento sobre la vida espiritual del discapacitado. Según el grado de discapacidad es difícil valorar la comprensión que tienen.

No

Tabla 5. Respuestas a la pregunta: Desde su experiencia, ¿qué propone para mejorar la protección, acompañamiento y el apoyo a las familias con miembros con discapacidad?

Personas que se dediquen a esta tarea.

Formación en diversidad, orientaciones.

Personas preparadas para trabajar o poder acercarse a ellas.

Estar disponibles.

Disponer de materiales adaptados para cada necesidad o saber y conocer donde poder conseguirlos.

Espacios de acogida e información

Grupos con formación adecuada de apoyo en el ámbito físico psíquico social y esfera religiosa en todos sus aspectos trascendencia... enfermedad... dolor... limitación.

Visibilidad.

Más ayuda, entender por lo que pasan.

Brindar comprensión y, sobre todo, ganas de vivir y seguir adelante **CON ALEGRÍA!**

Menos burocracia y más servicios sociales.

Escucha y acogida de los casos y situaciones.

Atención personalizada.

Solicitar ayuda, asesoramiento y consejo tanto en la Delegación de Catequesis como en personas/instituciones que trabajen con este tipo de situaciones.

Hay que acogerles, estar a su lado, hacer catequesis con ellos en grupo si es posible y apoyo individual si es necesario. Son familias con una gran entrega y sacrificio, gran ejemplo para el resto de la comunidad. Lo mejor es que se sientan integradas como una familia más en las actividades parroquiales.

En primera instancia, mejorar la accesibilidad de todas las instalaciones, así como ser flexibles a las realidades y necesidades de cada familia. Formación entre los integrantes y quienes en la iglesia van a tener contacto con las personas con discapacidad a propósito del trato adecuado hacia ellas que también servirá para eliminar ideas preconcebidas y falsos mitos.

B) Familias

El 81,33% de las familias encuestadas señala necesidad de apoyo de los padres de generar espacios cristianos de tiempo libre y respiro (Escala de necesidades de apoyo/alivio). Un 82,5% manifiesta presentar necesidades de fomento de la estructuración del contacto entre padres y especialistas en catequética y discapacidad, además de presentar necesidad de contactos sociales complementarios (Escala de necesidad de contactos y comunicación). El 71,85% refiere necesidad de asesoramiento para generar caminos conjuntos con las familias como miembros activos en la acción pastoral (Escala de la necesidad de asesoramiento); y un 67,77% indica la necesidad de obtener información relacionada con el acceso a los sacramentos de iniciación cristiana, itinerarios catequéticos y vivencia de la fe en el ámbito de la discapacidad (Escala de la necesidad para obtener información).

La Tabla 6 muestra los resultados de cada uno de los ítems que conforman la escala. Analizar cada uno de los ítems permite obtener información más precisa de las necesidades específicas en cada uno de los cuatro ámbitos (i.e., cuatro escalas de necesidades).

Tabla 6. Distribución de respuestas de las familias participantes por ítems.

Escala	Ítems	Frecuencia	Porcentaje
Escala de la necesidad para obtener información	1	8	53,33
	5	9	60,00
	6	13	86,67
	13	12	80,00
	16	10	66,67
	26	9	60,00

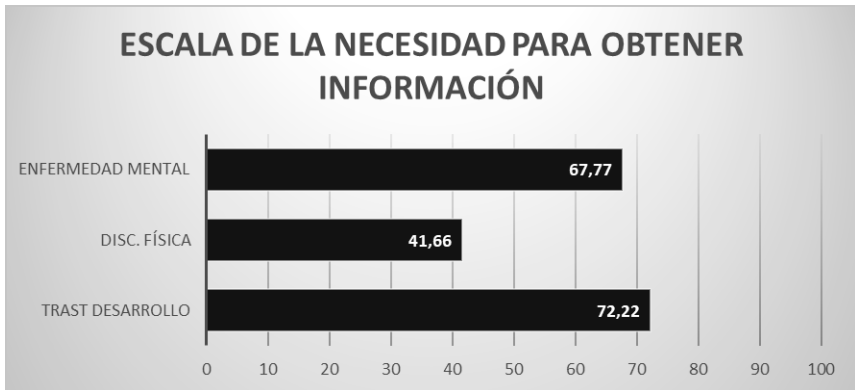
Escala de la necesidad de asesoramiento	4	9	60,00
	7	10	66,7
	11	12	80,00
	12	10	66,7
	14	12	80,00
	19	10	66,7
	21	11	73,3
	22	12	80,00
	24	11	73,3
Escala de la necesidad de apoyo/alivio	2	13	86,7
	9	11	73,33
	18	11	73,3
	20	12	80,00
	27	14	93,3
Escala de la necesidad de contactos y comunicación	3	11	73,3
	8	12	80,00
	10	11	73,3
	15	13	86,7
	17	11	73,3
	23	14	93,3
	25	13	86,7
	28	14	93,3

La información registrada señala que las familias encuestadas, pese a manifestar necesidades de apoyo en todos los ámbitos valorados, refieren que recibir información escrita sobre la fe y la discapacidad (folletos, libros, internet...) supone una ayuda de gran valor en cuanto a su necesidad de recibir información. Esta necesidad se complementa con la importancia que le dan a disponer de un sacerdote o un catequista que pueda ser órgano de contacto,

aunque no forme parte de la asistencia inmediata de su hijo; tener accesible a una persona con experiencia para poder hablar sobre sus sentimientos y preocupaciones personales; y valoran que en los lugares parroquiales en los que su hijo sea atendido, pudieran implicasen también los padres.

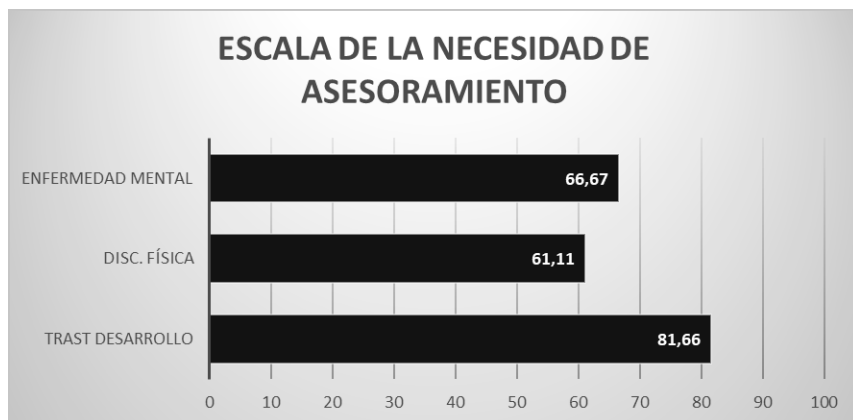
Por su parte, existen grandes necesidades de apoyo en situaciones del día a día y manifiestan el deseo de que su Parroquia pudiera ofrecer más apoyo para estabilizar o mejorar la situación y el clima familiar. Finalmente, comparten su aspiración por tener más contactos sociales con valores cristianos (amigos, familia...).

Valorando las necesidades que presentan las familias participantes teniendo en cuenta el diagnóstico de la/s persona/s con discapacidad en el núcleo familiar, comprobamos que tener un miembro con trastorno del neurodesarrollo (p.e., autismo, discapacidad intelectual...) supone grandes necesidades en cuanto a la necesidad de obtener información (Gráfica 1).



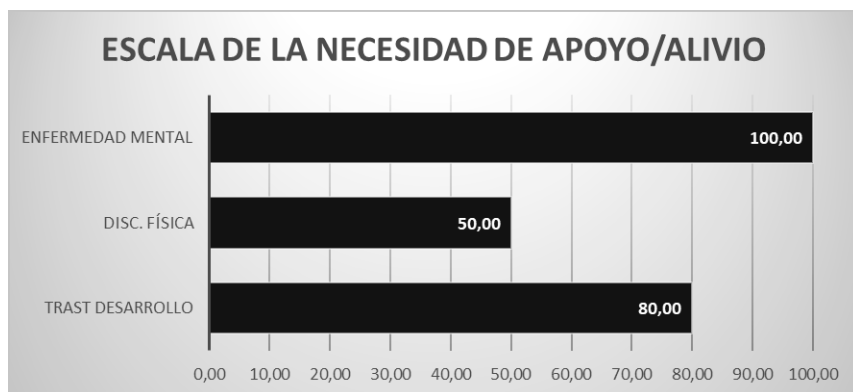
Gráfica 1. Comparativa de necesidades para obtener información según diagnósticos.

Si tenemos en cuenta las necesidades de asesoramiento según discapacidad según diagnósticos, nuevamente aquellas familias que tienen a uno o varios miembros en la familia con un diagnóstico de trastorno del neurodesarrollo refieren importantes necesidades de asesoramiento para generar caminos conjuntos con las familias como miembros activos en la acción pastoral (Gráfica 2).



Gráfica 2. Comparativa de necesidades de asesoramiento según diagnósticos.

No obstante, las familias con uno o varios miembros con discapacidad por enfermedad mental son el grupo que manifiesta en su totalidad presentar necesidades de apoyo de los padres de generar espacios cristianos de tiempo libre y respiro, así como necesidades de fomento de la estructuración del contacto entre padres y especialistas en catequética y discapacidad, y mayor necesidad de contactos sociales complementarios (Gráfica 3 y 4).



Gráfica 3. Comparativa de necesidades de apoyo/alivio según diagnósticos.



Gráfica 4. Comparativa de necesidades de contactos y comunicación según diagnósticos.

Discusión

El análisis de los resultados obtenidos de las encuestas ha puesto de relieve que existe una preocupación en las familias encuestadas sobre la dimensión religiosa y la presencia de necesidades en todos los ámbitos abordados en el estudio. Las familias encuestadas y personas con discapacidad presentan necesidades importantes de apoyo/alivio especialmente señalan la importancia de generar espacios cristianos de tiempo libre y respiro. Señalan la relevancia en el establecimiento de relaciones de contacto y comunicación entre padres y especialistas en catequética y discapacidad, además de relaciones sociales complementarias; así como necesidad de asesoramiento para generar caminos conjuntos con las familias como miembros activos en la acción pastoral. Además, se pone de manifiesto en la inmensa mayoría de los participantes la necesidad de obtener información relacionada con el acceso a los sacramentos de iniciación cristiana, itinerarios catequéticos y vivencia de la fe en el ámbito de la discapacidad. Mención especial requiere el señalamiento de todas las familias y personas con enfermedad mental participantes en cuanto a la solicitud de apoyo y alivio, reclamando de la comunidad cristiana espacios de encuentro y participación, ayuda y orientación, escucha activa y comprensiva, máxime si tenemos en cuenta que uno de los rasgos más propios de la comunidad cristiana es la acogida.

En definitiva, los resultados obtenidos en todas las escalas evaluadas, muestran la preocupación por parte de la comunidad cristiana como facilitadora y posibilitadora de la vida de fe de las personas con discapacidad. El Pueblo de Dios conformado por las gentes que viven en un determinado territorio en un momento concreto de la historia no participa de la comunidad cristiana si una parte de ellos, a causa de su discapacidad, no pueden participar y vivir la fe en su comunidad. Existe el peligro y la tendencia de hacer “espacios seguros” para personas con discapacidad desconectándolas de sus contextos y de sus realidades generando comunidades donde sí puedan vivir la fe, pero fuera de su contexto natural. Las encuestas a familiares y personas con discapacidad han puesto de relieve que las propias comunidades no disponen, o presuponen no disponer, de los elementos necesarios para que las personas con discapacidad puedan participar en los itinerarios de catequesis o en la propia experiencia de la fe de manera activa y autodeterminada. Las personas participantes provenientes de Instituciones también reclaman formación específica en la atención a personas y familias con personas con discapacidad

De este modo, se hace necesario seguir avanzando en el proceso de generación de auténticos espacios de participación, empoderamiento y crecimiento tanto a nivel humano como cristiano y dotar a las Instituciones proveedoras de apoyo de la formación necesaria para el ejercicio de acciones y prácticas en este ámbito. En esta línea, en 2012 la Conferencia Episcopal Española en su departamento de evangelización con personas con discapacidad, publicó ya unas orientaciones como base de todo proceso de catequesis con personas con discapacidad. Presentaba, sobre todo, algunas orientaciones sobre cómo desarrollar los itinerarios en las comunidades cristianas. Pese a ello, es preciso continuar dando pasos significativos que faciliten y posibiliten su inclusión en la comunidad cristiana y en los procesos de transmisión de la fe tal y como reconocen Sutton (2013) y Rizzo (2012) y ofrecer a las personas con discapacidad y sus familias los apoyos apropiados según sus necesidades y oportunidades de participación en acciones autodeterminadas tanto en la comunidad civil (Vicente et al., 2020) como eclesial. Así lo señala también el papa Francisco en su encíclica *Fratelli tutti* (FT 98):

Quiero recordar a esos «exiliados ocultos» que son tratados como cuerpos extraños en la sociedad. Muchas personas con discapacidad “sienten que existen sin pertenecer y sin participar”. Hay todavía mucho “que les impide tener una ciudadanía plena”. El objetivo no es sólo cuidarlos, sino “que participen

activamente en la comunidad civil y eclesial. Es un camino exigente y también fatigoso, que contribuirá cada vez más a la formación de conciencias capaces de reconocer a cada individuo como una persona única e irrepetible”.

Tal y como indica el papa Francisco, aún queda camino por delante generando modelos más inclusivos que no se limiten a la atención y cuidado de las personas con discapacidad y sus familias, sino que se requiere de acciones que les doten como ciudadanos de pleno derecho capaces de participar de manera activa y autodeterminada en nuestras comunidades cristianas. En este sentido, los resultados de la encuesta pueden ofrecer un marco de reflexión sobre cuáles son las necesidades que manifiestan las personas e Instituciones participantes y así promover e implementar desde los servicios o entidades cristianas proveedoras de apoyo en el ámbito de la discapacidad estrategias, diseños, prácticas y evaluaciones cuyo eje central verse en torno a la introducción de los apoyos apropiados según sus necesidades y oportunidades de participación en acciones autodeterminadas.

Conclusiones

Nos encontramos en un escenario urgente. El desarrollo de espacios adaptados, la transformación de procesos a favor de la inclusión, la superación de contextos negativos, pesarosos o lastimosos de la discapacidad, la búsqueda de nuevas formas de protagonismo y crecimiento en la fe, el progreso del número de comunidades donde las personas con discapacidad puedan vivir y experimentar su fe, ya no es una opción banal sino un tarea prioritaria y necesaria.

Las encuestas realizadas han puesto de manifiesto el interés por parte de las personas con discapacidad, de sus familias y de las instituciones que con ellas trabajan, la urgencia de un cambio en el escenario en el que se pueda dar un paradigma totalmente diferente. El paradigma de los apoyos seguramente debiera ser el mínimo que todas las entidades debieran desarrollar para favorecer su inclusión y su participación. En el ámbito eclesial, adquiere gran importancia tanto la comunicación simbólica como la verbal, especialmente la oral, donde la Palabra es proclamada, comunicada y predicada, y recibida por aquel que la escucha. En esta línea, como comunidad cristiana, no podemos mirar hacia otro lado en cuanto a la preocupación de las personas con discapacidad y sus familias acerca de su participación en nuestra comunidad.

De hecho, ellas manifiestan en este estudio una mayor implicación por parte de la comunidad cristiana en los diferentes procesos de escucha y acogida y ponen de relieve su preocupación e interés por formar parte de la comunidad cristiana. Las Instituciones reclaman, a su vez, generar espacios formativos que les ayuden a fomentar e implementar estrategias, diseños, prácticas y evaluaciones que mejoren la atención y participación de los miembros con discapacidad de sus comunidades cristianas.

Puede ser ahora el momento de plantearnos si de verdad estamos dispuestos a ello y a desarrollar nuevos espacios donde las personas con discapacidad puedan tener participación activa, convirtiéndose no solo en protagonistas sino en discípulos misioneros activos en el seno de la comunidad cristiana tanto hacia dentro de ella como hacia el exterior.

Referencias

- APARICIO, M. L., “Evaluación de la concepción de discapacidad y de las condiciones de vida proyectadas para las personas en esta situación”. En R. Berrueto y S. Conejero (Eds.), *El largo camino hacia una educación inclusiva*, Vol. I, Universidad Pública de Navarra, 2009, 129-138.
- ARISTIZÁBAL, K. V., “Cuando hablamos de discapacidad, ¿de qué hablamos? Una revisión teórica y jurídica del concepto”. *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 21(40), 2021., 59-72. <https://doi.org/10.22518/jour.ccs/2021.1a05>
- ASOCIACIÓN AMERICANA SOBRE EL RETRASO MENTAL, *Definición, clasificación y sistemas de apoyo*, Alianza Editorial , 1992 (1997 Ed. castellano).
- CARTER, E. W., LANE, K. L., PIERSON, M. R. y GLAESER, B., “Self-determination skills and opportunities of transition-age youth with emotional disturbance and learning disabilities”, *Except. Child.*, 72, 2006, 333-346.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA - COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA EVANGELIZACIÓN, CATEQUESIS Y CATECUMENADO, *Orientaciones en la acción evangelizadora, catequética y pastoral de la Iglesia con y para personas con discapacidad*, Edice, 2021.
- DEPLOY, E. Y GILSON, S. F., *Rethinking disability: Principles for professional and social change*. Thompson Books/Cole, 2004
- Hahn, H. y Hegamin, A. P., “Assessing scientific meaning of disability”, *Journal of Disability Policy Studies*, 12, 2001, 114-121.
- MINISTERIO DE DERECHOS SOCIALES Y AGENDA 2030, *Estrategia Española sobre Discapacidad 2022-2030 para el acceso, goce y disfrute de los derechos humanos de las personas con discapacidad*. Aprobada por Consejo de Ministros de 3 de mayo de 2022. Ministerio de Derechos Sociales y Agenda 2030.
- Mumbardó-Adam, C., Guàrdia-Olmos, J., Giné Giné, C., “An integrative model of self-determination and related contextual variables in adolescents with and without disabilities”. *J. Appl. Res. Intellect. Disabil.*, 33, 2020, 856-86.

- NACIONES UNIDAS. Derechos Humanos. (13 de diciembre, 2006). *Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad*. Recuperado de <http://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/tccconvs.pdf>
- RIOUX, M.H., “Disability: The place of judgment in a world of fact”, *Journal of Intellectual Disability Research*, 41(2), 1997, 102-111.
- RIZZO, D., *Faith, family, and children with special needs: How Catholic parents and their kids with special needs can develop a richer spiritual life*. Loyola Press, 2012
- ROBERTSON, J., EMERSON, E., HATTON, C., GREGORY, N., KESSISSO-GLOU, S., HALLAM, A. Y WALSH, P.N., “Environmental opportunities and supports for exercising self-determination in community-based residential settings”. *Res. Dev. Disabil.*, 22, 2001, 487–502.
- SCHALOCK, R. L., “The emerging disability paradigm and its implications for policy and practice”, *Journal of Intellectual Disability Research*, 14(4), 2004, 204-215.
- SUTTON, L. R. (2013). *How to welcome, include, and catechize children with autism and other special needs: A parish-based approach*. Loyola Press. 2013
- VICENTE, E., MUMBARDÓ-ADAM, C., GUILLÉN, V. M., COMA-ROSELLÓ, T., BRAVO-ÁLVAREZ, M. A. Y SÁNCHEZ, S., “Self-determination in people with intellectual disability: The mediating role of opportunities”. *Int. J. Environ. Res. Public Health*, 17, 2020, 6201.
- WEHMEYER, M. L., BUNTINX, W. H.E., COULTER, D. L., LACHAPPELLE, Y., LUCKASSON, R. A., VERDUGO, M.A. BORTHWICK-DUFFY, S., BRADLEY, V., CRAIG, E. M., COULTER, D. L., GOMEZ, S. C., REEVE, A., SHOGREN, K. A., SNELL, M. E., SPREAT, S., TASSÉ, M. J., THOMPSON, J. R. Y YEAGER, M. H., “The intellectual disability construct and its relation to human functioning”, *Intellectual and Developmental Disabilities*, 46(4), 2008, 311–318. [https://doi.org/10.1352/1934-9556\(2008\)46\[311:TIDCAI\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1352/1934-9556(2008)46[311:TIDCAI]2.0.CO;2)

La acción caritativa-social eclesial tiene su fundamento en el ejercicio de la justicia-caridad-misericordia: en el seguimiento de Jesucristo

**The ecclesial charitable-social action has its
 foundation in the exercise of justice-charity-
 mercy: in the following of Jesus Christ**

Armando Cester Martínez

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA)

armando.cester@cretateologia.es

<https://orcid.org/0009-0005-1206-0005>

Resumen

La caridad es el amor de Dios entregado al mundo por medio de Jesucristo, que actúa por la fuerza del Espíritu. Es el amor de Dios que transforma interior e integralmente a la persona humana dotándole de una capacidad de amar a los demás, tal como Jesucristo nos amó: con entrañas de misericordia.

Nuestra manera de hacer operante esa caridad, está en el seguimiento de Cristo, por eso debemos lanzar una mirada atenta a la vida de Jesús en la que su amor se hace preferencial por los más pobres, ya que nos traza el camino de nuestra propia existencia: amar a nuestros semejantes, especialmente a los empobrecidos, mediante unas relaciones cercanas, de persona a persona y contando con ellos y desde ellos.

Este amor incluye necesariamente el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo, lo que implica una exigencia absoluta de justicia.

No podemos olvidar que el desvalido que tenemos que amar se encuentra siempre en sociedad, por lo que se le debe servir en el plano social, eliminando aquellos factores comunitarios que causan su indigencia.

Toda acción y servicio para con los marginados, no puede ser para tranquilizar nuestra conciencia, sino motivo de nuestro compromiso cristiano que

actualiza la presencia de Cristo en nuestra sociedad, haciendo realidad el Reino de Dios.

Palabras clave: Amor, caridad, misericordia, pobreza, justicia

Abstract

Charity is the love of God given to the world through Jesus Christ, acting through the power of the Spirit. It is God's love that transforms the human person interiorly and integrally, giving him or her the capacity to love others, just as Jesus Christ loved us: with a heart of mercy.

Our way of making this charity operative is in the following of Christ, which is why we must take an attentive look at the life of Jesus in which his love becomes preferential for the poorest, since it traces for us the path of our own existence: to love our fellow human beings, especially the impoverished, through close relationships, person to person and relying on them and from them.

This love necessarily includes the recognition of the dignity and rights of others, which implies an absolute demand for justice.

We cannot forget that the underprivileged whom we must love are always to be found in society, so they must be served on the social level, eliminating those communal factors that cause their destitution.

Every action and service for the marginalised cannot be to ease our conscience, but is a motive for our Christian commitment that actualises the presence of Christ in our society, making the Kingdom of God a reality.

Key words: Love, charity, mercy, poverty, justice

La primacía del amor

La altura espiritual de una vida humana está marcada por el amor, que es lo primero y primordial¹, esto nos recuerda el papa Francisco y nos advierte: «lo que nunca debe estar en riesgo es el amor, el mayor peligro es no amar» (FT 92).

En el Nuevo Testamento² resuena con fuerza la llamada al amor fraterno³, un amor que debe alcanzar a todos especialmente a los pobres, despreciados y olvidados⁴.

Hoy en día, todos percibimos y convivimos con grandes masas de población, que se ven excluidas de la sociedad y se les considera, a quienes forman parte de ellas, desechos y sobrantes, siendo explotados en todos los sentidos⁵.

Debemos escuchar este clamor, a ello nos exhorta vivamente el Papa, ya que: «Hacer oídos sordos a este clamor cuando nosotros somos los instrumentos de Dios para escuchar al pobre, nos sitúa fuera de la voluntad del Padre y de su proyecto (...). Y la falta de solidaridad en sus necesidades afecta directamente a nuestra relación con Dios» (EG 187); y añade que, en cada lugar, los cristianos alentados por sus Pastores están llamados a escuchar este sufrimiento y actuar en consecuencia⁶.

Por ello nuestros Obispos, nos hacen un llamamiento a que desde una auténtica y continua renovación y conversión al Evangelio, ésta, se traduzca en una esmerada solicitud por los pobres desde el encuentro con Cristo, desde su seguimiento⁷, con su justicia⁸, viendo con sus ojos y sintiendo con su corazón misericordioso⁹.

¹ Cf. Francisco, *Fratelli Tutti*. Carta encíclica, Asís 2020, 92. Este documento se citará como FT.

² En adelante NT.

³ Cf. Gal 5,5; 1 Jn 2,10-11; 1 Jn 3,14; 1 Jn 4,20.

⁴ Cf. FT 61.

⁵ Cf. Francisco, *Evangelii Gaudium*. Exhortación Apostólica, Roma 2013, 53. Este documento se citará como EG.

⁶ Cf. EG 191.

⁷ Cf. Conferencia Episcopal Española, *Iglesia, servidora de los pobres*. Instrucción Pastoral, Ávila 2015, 34. Este documento se citará como ISP.

⁸ “El Señor es justo, él no comete injusticia” (Sof 3,5).

⁹ Cf. ISP 34

«Buscad primero que reine la justicia» (Mt 6, 33)

La injusticia es la principal causa de la pobreza, generadora a su vez de otras causas que también actúan en la aparición de esta. Por eso, constatando su valor etiológico en la aparición de la marginación nos plantea la necesidad de erradicarla a base de luchar por la justicia¹⁰.

Esta contienda por la justicia lleva implícito un comportamiento personal justo¹¹, así como realizar una denuncia profética de la injusticia cuando esta subyugue a personas y estados¹².

Estamos hablando, en definitiva, de no buscar la solución al problema de la pobreza y exclusión desde un modelo asistencialista que intenta paliar los efectos de esta, sino que tratamos de superar o eliminar la causa que la produce actuando sobre las estructuras sociales de pecado¹³.

«La acción a favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo son una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio»¹⁴. Esta declaración supone el explícito reconocimiento del estatuto estrictamente teológico que corresponde a la justicia: ésta, al formar parte de la evangelización misma –como declaraban los Obispos– es un elemento nuclear de la identidad cristiana¹⁵.

El papa Francisco, después de señalarnos la primacía de los pobres en la evangelización y de afirmar que ésta es signo inequívoco del Reino que Jesús vino a traer; nos señala con contundencia que existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los empobrecidos a los que no deberemos abandonar nunca¹⁶.

¹⁰ Esta lucha por la justicia supone para la Iglesia y los cristianos una exigencia fundamental: Cf. Comisión Episcopal de Pastoral Social. Conferencia Episcopal Española, *La Iglesia y los pobres*, Madrid 1994, 40, 45-46. Se citará como IP. Por eso, teniendo en cuenta el necesario discernimiento evangélico, los cristianos debemos colaborar con todos aquellos que luchan por un mundo mejor y una sociedad más justa y solidaria: Cf. IP 50.

¹¹ Cf. IP 48-49.

¹² Cf. IP 51-54.

¹³ Cf. EG 188, 202.

¹⁴ Sinodo de Obispos 1971, *Documentos*, Salamanca 1972, Introducción f.

¹⁵ Cf. Benedicto XVI, *Verbum Domini*. Exhortación Apostólica, Roma 2010, 100.

¹⁶ Cf. EG 48.

Esta acción y servicio para con los marginados, no puede ser para tranquilizar nuestra conciencia, ni estar llena de gestos de caridad a la carta, nos sigue advirtiendo Francisco, ya que la propuesta es el Reino de Dios¹⁷.

Por eso, desde su fe, muchos cristianos han promovido acciones en favor de la justicia para hacer concreta la palabra del Señor, que ha venido a proclamar la liberación de los oprimidos y un año de gracia para todos¹⁸; aguardando «unos cielos nuevos y una tierra nueva en los que habite la justicia» (2 Pe 3,13).

Dios nos exige un compromiso claro a favor de la justicia¹⁹, por eso espera de nosotros, en primer lugar, que realicemos obras de justicia en el orden social y nos situemos especialmente al lado de los débiles y desvalidos; reconociendo las causas de la pobreza y discriminación, así como que luchemos por lograr unas condiciones sociales justas que contribuyan a la erradicación de la pobreza y marginación²⁰.

Por ello, nadie puede sentirse dispensado de la preocupación por los pobres y la justicia social²¹ y se debe cuestionar el sistema social injusto con una acción en favor de la justicia que, fecundada por la fe, exprese el amor del Dios de Jesucristo por los marginados e indefensos²². Todos debemos «vivir el Evangelio de la fraternidad y la justicia» (EG 179).

Justicia y caridad

Es importante subrayar la estrecha relación que existe entre justicia y amor como base de actuación de la Iglesia, sus comunidades y de los mismos cristianos en la lucha contra la pobreza²³. Se aprecia claramente que la caridad y

¹⁷ Cf. EG 180.

¹⁸ Cf. Lc 4,18-19; Benedicto XVI, *Porta fidei*. Carta Apostólica, Roma 2011,13.

¹⁹ Cf. EG 203.

²⁰ Cf. Am 5,7-24; 6,12; Os 2,21.

²¹ Cf. EG 201.

²² Cf. Comisión Episcopal de Pastoral Social. Conferencia Episcopal Española, *Tú solidaridad es su voz*. Comunicado para el día del amor fraterno en la festividad de Jueves Santo, Madrid 1999.

²³ Cf. Así lo proclama claramente el Magisterio eclesial: «Entre evangelización y promoción humana existen vínculos de orden eminentemente evangélicos como es el de la caridad; en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico desarrollo del hombre? No es posible aceptar que la obra de evangelización

la justicia no solo no se contraponen, sino que se complementan y se necesitan: el amor incluye necesariamente, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo, lo que implica una exigencia absoluta de justicia. No se puede amar sin cumplir lo que reclama la justicia, que será siempre lo mínimo debido al hombre, y tampoco pueden cumplirse las exigencias de la justicia si no es desde la plenitud del amor que busca el bien completo del género humano, más allá de unas relaciones meramente formales. Separar caridad y justicia equivale a dejar el amor cristiano vacío de su contenido concreto. La conversión a Dios y al prójimo implica una exigencia absoluta de justicia; y a su vez, la justicia alcanza su plenitud en el amor.

La caridad no se yuxtapone a la justicia, sino que la afirma y, al hacer esto, le permite ser realmente lo que debe ser sin correr el riesgo de sustituirla²⁴. La confusión ha podido producirse cuando la caridad de ayer se ha convertido, en muchos casos, en la injusticia de hoy; acciones benéfico-caritativas como los subsidios familiares y las pensiones para la vejez, que antaño eran dominio de la caridad, las leyes las han convertido en deberes de justicia²⁵. Para que el ejercicio de la caridad sea irreprochable y aparezca tal como es, se debe cumplir antes que nada con las exigencias de la justicia²⁶, ya que la caridad no sería verdadera si no estuviera enfocada a la transformación de la realidad de las personas y pueblos para que cuanto antes dejaran de necesitar la ayuda que se les presta. Por eso, las obras de caridad no solamente no excluyen,

pueda y deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy en día que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo. Si esto ocurriera, sería ignorar la doctrina del evangelio sobre el amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad» (Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*. Exhortación Apostólica, Roma 1975, 31). Este documento se citará como EN. «El amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia» (Juan Pablo II, *Centesimus annus*. Carta encíclica, Roma 1991, 58). «La Iglesia no puede ni debe quedarse al margen de la lucha por la justicia» (Benedicto XVI, *Deus caritas est*. Carta encíclica, Roma 2005, 28. Este documento se citará como DCE). «La Iglesia nunca puede sentirse dispensada del ejercicio de la caridad, porque el hombre más allá de la justicia tiene y tendrá siempre la necesidad del amor» (DCE 29). «La justicia es inseparable de la caridad, intrínseca a ella» (Benedicto XVI, *Caritas in veritate*. Carta encíclica, Roma 2009, 6. En adelante se citará como CIV).

²⁴ Cf. J.M. Madruga, «El cristiano ¿decisión ética o acontecimiento y encuentro?», *Cor XIII* 120 (2006) 79.

²⁵ V. Gestel, *La Doctrina Social de la Iglesia*, Barcelona 1964, 138.

²⁶ Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, Roma 1965, 77. Este documento se citará como GS; CIV 6; Concilio Vaticano II, *Apostolicam actuositatem*. Decreto sobre el apostolado de los seglares, Roma 1965, 8; Constitución Apostólica «Fidei Depositum», *Catecismo de la Iglesia católica*, Madrid 1992, 2446.

sino que presuponen la lucha por la justicia²⁷. Impulsar la instauración de un orden social justo, corregir desde el amor los efectos deshumanizadores de las injusticias yendo más allá de la estricta justicia, son objetivos que definen la verdadera naturaleza de la acción caritativo-social²⁸.

Así pues, amor y justicia deben integrarse y perfeccionarse en la praxis. Habría que apostar por una integración dialógica y no solo dialéctica de ambas: «La justicia tensa el horizonte de lo debido en continuo e inacabado crecimiento, y la caridad es el elemento que modula el tono y el estilo a la justicia»²⁹. El verdadero amor hacia los pobres no es un vago sentimiento de cercanía o compasión hacia ellos que sustituya a la justicia; es más bien, una verdadera actitud de ternura³⁰ capaz de dar plenitud a la justicia, por eso, la caridad queda vacía de contenido concreto si no aparece mediada por aquella. Por esta razón, la justicia adquiere para el creyente el valor de camino a través del cual se alcanza la plenitud de la caridad: el amor se concreta y precisa de la justicia, pero será siempre trascendido en la caridad³¹; aun en el marco de la sociedad más justa, la caridad seguirá siendo necesaria³².

Por ello, los cristianos estamos llamados a superar la justicia humana mediante la caridad³³. La justicia es condición indispensable para el ejercicio de la caridad, ya que brota y nace de la Creación, pero a la luz de la Revelación, es iluminada por la caridad, que amplía su horizonte: por sí sola la justicia no basta, más aún, puede llegar a negarse a sí misma, si no se abre a la fuerza más profunda que es el amor³⁴, ya que a la justicia que nos estamos refiriendo, no lo es solamente en el aspecto legal, sino ético y sobre todo profético: en la Biblia, para los profetas, la justicia significó la defensa de los derechos humanos de todos los hombres, en especial de los más débiles. Los

²⁷ Cf. IP 81.

²⁸ Cf. L. Novoa, «Hacia una civilización del amor», *Revista Aragonesa de Teología* 28 (2008) 35-36, 43-44.

²⁹ J.L. Segovia, «Lo utópico de la caridad y de la justicia», *Cor XIII* 123 (2007) 133.

³⁰ Cf. FT 194.

³¹ Cf. CIV 6; Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Roma 2004, 206. En adelante este documento se citará como C. El papa Francisco nos recomienda con insistencia el uso y estudio de este documento: Cf. EG 184.

³² Cf. DCE 28.

³³ Cf. IP 48.

³⁴ Cf. C 203, 206.

profetas con el término justicia más que referirse a una justicia distributiva, se refieren a la ayuda al desgraciado y oprimido³⁵.

Por esta razón y desde esta perspectiva, una justicia «Bíblica» sin amor, no permitiría al cristiano volcarse sobre el pobre y marginado como un hermano, ofreciéndole más de «lo debido». Justicia sin amor reduce las relaciones humanas a unas matemáticas deshumanizadas y deshumanizadoras del “a cada uno lo suyo” reduciendo a la persona a una unidad de derechos en el plano de una igualdad igualitaria con el resto de los seres humanos³⁶.

Podemos concluir sin miedo a equivocarnos que no hay caridad sin justicia, ni justicia sin caridad.

Actuar en justicia: la denuncia y el anuncio proféticos

La vida del cristiano exige, en sí misma, la denuncia profética. Dios no quiere mantenerse en silencio ante la injusticia, por eso, dejó este ministerio a los profetas del Antiguo Testamento y a la Iglesia del NT. Por ello, la Iglesia no puede ni debe callar ante las injusticias y tiene la misión profética de denunciar la violación de la dignidad humana, especialmente la de los pobres³⁷.

Así, no sólo lo reconocen, sino que lo proponen nuestros Obispos³⁸: se deben denunciar las condiciones sociales injustas que excluyan a las personas del pleno ejercicio y desarrollo de su dignidad, y es tarea no sólo de las instituciones de acción caritativo-social, sino de toda la comunidad cristiana.

Los Obispos nos dicen las características que debe reunir este profetismo: «Partidario no partidista, popular no demagogo, sencillo y evangélico, pero no ingenuo, ni simplista» (IP 53). A la vez, nos advierten del peligro que suponen las subvenciones de las Administraciones a las organizaciones caritativo-sociales de la Iglesia, que pueden debilitar la dimensión de la

³⁵ Cf. J.L. Sicre, *Con los pobres de la tierra*, Madrid 1985, 14-15; W. Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Santander 2013, 61.

³⁶ Cf. R. Echarren, «Caridad y Justicia. Dimensión social de la caridad», *Cor XIII* 117-118 (2006) 200.

³⁷ Cf. IP 51.

³⁸ Cf. Conferencia Episcopal Española, *La caridad en la vida de la Iglesia*. Propuestas, Madrid 1993, Propuesta I.2; Propuestas I.2.a y I.2.b. Este documento se citará como CVI.

denuncia profética en estas³⁹, por lo cual les hacen un llamamiento para que salvaguarden su libertad profética. Y, por último, proclaman claramente que “la caridad incluye la denuncia de las injusticias” (CCA 22).

A la función profética de la Iglesia pertenece tanto el anuncio como la denuncia⁴⁰, incluso debemos manifestar que el anuncio es más importante que la denuncia y que esta no puede prescindir de aquel que le brinda su verdadera consistencia⁴¹. La denuncia descubre las causas de la injusticia, pero el anuncio ofrece las soluciones ante los problemas detectados. Ambos aspectos, en definitiva, se necesitan y son inseparables: la denuncia sin anuncio conduce a la violencia y al pesimismo, y el anuncio sin denuncia corre el peligro de caer en la ingenuidad.

Podemos concluir diciendo que la voz profética de los cristianos es proyecto de un mundo mejor, programa de trabajo y camino hacia una sociedad más justa y solidaria⁴².

Caridad política: actuando sobre las estructuras sociales de pecado que producen pobreza y exclusión

La acción caritativo-social incluye actuar a tres niveles: asistencial, frente a una situación de necesidad urgente; a nivel de promoción social, para incidir sobre las causas que radican en la propia persona y, por último, por la reforma o cambio de estructuras, que actúa sobre las causas sociales⁴³. No son tres aspectos incompatibles entre sí, muy al contrario, son complementarios y se debe trabajar simultáneamente en los tres niveles.

Históricamente, se ha trabajado más lo asistencial, la limosna, la ayuda directa. Sin quitarle valor, hay que manifestar, que la simple ayuda sin abordar lo promocional o estructural, hace que la situación del pobre se mantenga permanentemente en dependencia de la ayuda que se le presta, creando

³⁹ Cf. Conferencia Episcopal Española, *La caridad de Cristo nos apremia*. Reflexiones en torno a la «eclesialidad» de la acción caritativa y social de la Iglesia, Madrid 2004,41. Este documento se citará como CCA.

⁴⁰ Cf. Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*. Carta encíclica, Roma 1987, 41. Este documento se citará como SRS; IP 51.

⁴¹ Cf. SRS 41; IP 46.

⁴² Cf. IP 54.

⁴³ Cf. FT 116; IP 112.

pasividad en él y robándole el protagonismo debido en la acción de salir de su situación de necesidad.

Por eso, los Obispos se manifiestan claramente en contra de esta ayuda paternalista que no considera los otros dos planos de la acción caritativa-social⁴⁴; y proponen claramente la necesidad de transformar las estructuras que causan o agravan la pobreza⁴⁵. Para ello, advierten, que no se puede echar mano de soluciones simplistas, es necesario abordar esta tarea desde el trabajo interdisciplinar de economistas, sociólogos, politólogos y moralistas⁴⁶. Los cristianos deben estar formados y ayudados por la Doctrina Social de la Iglesia⁴⁷.

Existen opiniones dentro de la Iglesia, que pretenden justificar la abstención de los cristianos en su lucha por el cambio de estructuras alegando una falta de fundamento bíblico o cristológico, ya que, según ellos, Jesús no vino a cambiar estructuras sociales. Para otros, como Aguirre⁴⁸ o González-Carvajal⁴⁹ la religión de Jesús era política, porque se dirigía al conjunto del pueblo de Israel y aspiraba a una transformación muy honda de su situación y de sus relaciones sociales. Era un proyecto que hoy clasificaríamos como teocrático, porque consideraba que la aceptación tanto personal como social de Dios y de sus Mandamientos, supondría y traería consecuentemente la justicia y la fraternidad al pueblo elegido.

De una manera u otra, el Magisterio es rotundo al respecto, defendiendo la implicación de la Iglesia en la reforma o supresión de estructuras que provocan la exclusión y marginación, y no disociando esta tarea de la conversión personal del corazón en el sentido del amor y de la paz⁵⁰.

⁴⁴ Cf. IP 113.

⁴⁵ Cf. IP 87.

⁴⁶ Cf. IP 52.

⁴⁷ Cf. IP 65; CA 35, 58, 61. «Retomemos la Doctrina Social de la Iglesia hagamos que se conozca: ¡es un tesoro de la tradición de la Iglesia!» (Francisco, *Discurso a los miembros de la Fundación Centesimus Annus Pontifice*, Roma 2021).

⁴⁸ Cf. R. Aguirre, «Reflexiones bíblicas sobre la caridad política», *Cor XIII* 110 (2004) 17.

⁴⁹ Cf. L. González-Carvajal, *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres*, Santander 2009, 227-228.

⁵⁰ «La Iglesia considera importante y urgente la edificación de estructuras más humanas, más justas, más respetuosas de los derechos de las personas, pero es consciente que aun las mayores estructuras se convierten en inhumanas si no hay una verdadera conversión del corazón y de la mente por parte de quienes viven en esas estructuras o las rigen» (EN 36). Los hombres alcanzados por el amor de Dios son capaces y deben cambiar las estructuras sociales injustas: Cf. C 4.

El cambio de estructuras se enmarca para el cristianismo, en la llamada caridad social y política, que debe desplegarse en la comunidad social y política interviniendo sobre ésta, para promover el mayor bien posible a la comunidad en su conjunto⁵¹.

Esta caridad adquiere el calificativo de «política» cuando incide en las estructuras sociales de pecado para transformarlas en estructuras sociales de Gracia que contribuyan al establecimiento del Reino de Dios en nuestra Historia⁵².

No podemos olvidar que el desvalido que tenemos que amar se «encuentra» siempre en «sociedad», por lo que se le debe amar en el plano social, lo que significa, según las situaciones, servirse de las mediaciones sociales para eliminar aquellos factores comunitarios que causan su indigencia. Es pues, muy claro, que el esfuerzo dirigido a organizar y estructurar la sociedad de modo que el prójimo no tenga que padecer miseria, es un acto de caridad⁵³.

Se puede afirmar de una manera rotunda, que es posible amar a nuestros semejantes mediante unas relaciones cercanas, de persona a persona, pero también mediante unas relaciones lejanas, que afronten los problemas y desgracias colectivas, llegando a hacer el bien a muchos individuos a la vez. Vemos de una manera diáfana, que no se trata sólo de que el amor pueda tener una dimensión política, sino que debe tenerla, porque el amor a una persona concreta quedaría incompleto si no intentara modificar las situaciones sociales que le hacen ser pobre. Ambas mediaciones, la asistencial y la política, sin olvidarnos de la promocional, son necesarias y se exigen mutuamente⁵⁴.

El amor político⁵⁵ no es, pues, una forma derivada ni secundaria del amor, es más bien, una dimensión fundamental de la caridad que busca el bien del

⁵¹ Cf. FT 180-184.

⁵² Cf. A. Esteve, «La caridad política y Cáritas», *Cor XIII* 110 (2004) 364.

⁵³ Cf. C 208; EG 205.

⁵⁴ Cf. L. González-Carvajal..., *Excluidos*, 169-170; FT 182.

⁵⁵ Con el tema de la «caridad política», se abre aquí una línea de reflexión cuya profundización no es procedente abordar en este momento, porque sería desviarnos de nuestro trabajo, pero que sin duda es muy interesante y es necesario tener presente, para lo cual remitimos a: J.M. Díaz Sánchez, «Dimensión práctica de la caridad política. Algunas consideraciones», *Cor XIII* 110 (2004) 235-271. Para consultar una amplia bibliografía sobre este tema, acudir a: J.M. Díaz Sánchez, «Alguna bibliografía para completar los temas tratados», *Cor XIII* 110 (2004) 413-449.

prójimo a través del servicio público y estructural a los demás, logrando así que el amor sea verdaderamente universal⁵⁶.

El servicio misericordioso para con el prójimo⁵⁷

La acción caritativo-social de la Iglesia no puede prescindir de la lucha por la justicia, pero tampoco del amor de los cristianos hacia los marginados, que hace que los problemas, angustias y necesidades de estos, sean sentidas como nuestras y, por tanto, nos veamos impelidos, lanzados a actuar para solucionarlas como si fueran dificultades exclusivamente nuestras⁵⁸.

Esta misericordia nace del amor que Dios nos tiene y de la comprensión que despierta en nosotros, haciéndonos vivir la común experiencia de ser hijos de un mismo Padre y, por consiguiente, en fraternidad común. De esta manera el amor «filial» deviene en «fraternal», y el prójimo cobra una especial dimensión amorosa para nosotros.

Dios se nos revela como apasionado por el destino y los sufrimientos de sus criaturas y como disposición a padecer y compartir sus dolores y angustias. Esta manera de «ser» de Dios la designamos como misericordia⁵⁹ y la dirige de forma preferencial a los pobres⁶⁰. Encontró su realización máxima en Jesús que en su proexistencia acoge al que se encuentra abandonado, y estando abierto a todos eliminando las barreras de la exclusión y de la marginación. La vida de Jesús está jalonada de gestos y opciones que luchan contra la pobreza con una misericordia que se hace solidaria. Jesús anuncia la misericordia del Padre, pero sobre todo la vive: la misericordia de Dios se hace real en Jesús de Nazaret.

Las situaciones de pobreza, necesidad o dolor humano producen en Jesús un profundo sentimiento de conmiseración y de afecto entrañable: se le conmueven las entrañas, experimenta una honda compasión⁶¹.

⁵⁶ Cf. L. González-Carvajal..., *Excluidos*, 171; CIV 7; FT 165 y180.

⁵⁷ Cf. E. Bueno de la Fuente, «Una teología profética: el Dios misericordia ante la pobreza», *Cor XIII* 143 (2012) 50-60, 62-63, 66; W. Kasper..., *Misericordia*, 60-62, 68-79, 153-154; M. Gesteira, «Jesús y los pobres», *Cor XIII* 117-118 (2006) 42-43.

⁵⁸ Cf. EG 193.

⁵⁹ Cf. EG 37.

⁶⁰ Cf. EG 198.

⁶¹ Cf. Mc 1, 40-45; 9, 14-29; Mt 9, 35-36; Mt 14, 14-15; Lc 7, 13.

Su misericordia también aparece en las parábolas donde él describe sus propios sentimientos⁶².

Y Jesús actúa y siente así, porque Dios es así. En la misericordia que Jesús muestra se plasma y se refleja la misericordia misma de Dios, y la comunidad de los que creen en Él, deben así mismo mostrar su misericordia.

El «ser» misericordioso eclesial está fundado en el «ser» misericordioso de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Por eso, la Iglesia y todas sus organizaciones dedicadas a la ayuda a los empobrecidos y necesitados, como diaconía eclesial que son, no pueden ser consideradas unas agencias de servicios sociales o unas ONG al uso, sino que, como cuerpo de Cristo, la Iglesia y éstas, son y deben ser, sacramento de la presencia de Cristo en nuestra Historia y, por tanto, sacramento de misericordia.

La designación Iglesia-misericordia, nos permite acceder a su «ser» más genuino y profundo. La misericordia⁶³ como participación del Dios cristiano, y también, ser prolongación de este, como entrega de su amor gratuito que se ofrece a quienes no tienen más que su pobreza⁶⁴. En ello se hace concreto el seguimiento de Cristo y se descubre al mismo Cristo en el empobrecido.

Todas las organizaciones caritativo-eclesiales deben vivir por tanto de la misericordia y para la misericordia: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36). Misericordia no es un sencillo sentimiento sensiblero, es pasión, es sentir-con, padecer-con, es volcarse desde el corazón herido sobre la miseria y el sufrimiento humano, para compartirlo, interiorizarlo y erradicarlo si se puede. Es la misericordia, lo que define y manifiesta mejor al Dios de Jesucristo y lo que debe definir, mover y caracterizar a toda la comunidad eclesial.

⁶² Cf. Lc 10, 25-37; Mt 18, 27.

⁶³ «La Iglesia tiene que ser 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)

⁶⁴ Cf. EG 198. «Esta preferencia divina, por los pobres, tiene consecuencias en la vida de fe de todos los cristianos, llamados a tener “los mismos sentimientos de Jesucristo” (Flp 3,5). Inspirada en ella, la Iglesia hizo una opción por los pobres entendida como una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana (...) Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica» (EG 198)

El seguimiento de Jesucristo

La misericordia cristiana consiste en el fondo en encontrarse con Jesucristo en la persona del empobrecido y de quien sufre. De ahí que la misericordia no sea primeramente una cuestión ético-moral, sino de fe en Cristo, de encuentro con Cristo y de seguimiento de Cristo⁶⁵

La misericordia, es pues, existencia vicaria cristiana: comunidad de vida y misión con Jesucristo. La existencia del discípulo es entendida, a semejanza de la de Jesús, como ser para los demás, como proexistencia.

En la víspera de su pasión, Jesús, ofrece a sus discípulos un ejemplo: Él les presta el más bajo servicio lavándoles los pies. Así también han de actuar ellos, siendo servicio hacia los demás⁶⁶. Eso los puede llevar por la caridad de Cristo recibida, hasta la entrega extrema; pues nadie tiene caridad más grande que quien da la vida por sus amigos⁶⁷.

Podemos decir que caridad es «el amor de Dios entregado al mundo por medio de Jesucristo, que actúa por la fuerza del Espíritu»⁶⁸. Es el amor de Dios que transforma interior e integralmente a la persona humana dotándole de una capacidad de amar a los demás, tal como Jesucristo nos amó⁶⁹.

Y es camino evangélico, es la vía de manifestar la Buena Noticia de que Dios nos ama personalmente a cada uno de nosotros, porque anticipa en esta vida temporal lo que es la esencia de la vida eterna⁷⁰.

Sin embargo, si queremos encontrar la clave hermenéutica de la caridad, nos debemos volver hacia Jesucristo; ya que Él mismo es la «Buena Noticia»⁷¹ y plena encarnación del amor de Dios; que, a su vez, nos manifiesta un amor

⁶⁵ Cf. W. Kasper..., *Misericordia*, 147.

⁶⁶ Cf. Jn 13, 14-17; J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid 2011, 80-81.

⁶⁷ Cf. Jn 12, 25-26; 15, 13-14.

⁶⁸ R. Prat, *Tratado de teología pastoral. Compartir la alegría de la fe*, Salamanca 2005, 501.

⁶⁹ Cf. CIV 1.

⁷⁰ Cf. R. Prat, *Pastoral...*, 502.

⁷¹ Cf. A. Nolan, *¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo*, Santander 1981, 76-77. «En Cristo, la caridad en la verdad se convierte en el rostro de su Persona» (CIV 1). «Toda la vida de Jesús, su forma de tratar a los pobres, sus gestos, su coherencia, su generosidad cotidiana y sencilla, y finalmente su entrega total, todo es precioso y le habla a la propia vida» (EG 265).

misericordioso que alcanza a todo el género humano⁷² y de manera especial a los sufrientes y pecadores⁷³ reclamando una entrega total al amor incondicional de Dios y al prójimo⁷⁴. La caridad, es pues, no sólo el mensaje central de Jesús sino su modo de vida.

Nuestra manera de hacer operante esa caridad está en el seguimiento de Cristo⁷⁵, amando a todos⁷⁶ incluso a los enemigos⁷⁷.

Por eso debemos lanzar una mirada atenta a la vida de Jesús en la que su amor se hace preferencial por los más débiles,⁷⁸ ya que nos traiza el camino de nuestra propia existencia⁷⁹.

La presentación de algunos rasgos de la vida de Jesús en su relación con los marginados, tiene como finalidad aquí, que nos ayude a entender cómo la caridad es verdaderamente camino evangélico, porque es el itinerario existencial de Jesús; y nos sirva también de discernimiento para un correcto seguimiento de Cristo que sea prolongación, en nuestro mundo y en nuestra historia, de la presencia salvadora del Dios de Jesucristo; ya que en la mirada a la historia de Jesús, el creyente no satisface un anhelo intelectual, sino que aprende fundamentalmente a ser su discípulo en condiciones cambiantes, en hacerlo contemporáneo, para que su acción tenga en nuestras manos los mismos ecos liberadores que tuvo para los pobres de la sociedad judía de su tiempo.

La lectura atenta de los Evangelios nos permite recoger los rasgos de Jesús de Nazaret que fundamentan nuestro seguimiento⁸⁰:

- a) Llamado por el Padre a anunciar una Buena Noticia: la salvación para el género humano. Porque el Dios que viene a reinar en la vida del hombre es un Dios liberador que busca la recuperación de todo

⁷² Cf. Ft 85. «La misericordia de cada persona se extiende a su prójimo, pero la misericordia del Señor alcanza a todos los vivientes» (Si 18,13).

⁷³ Cf. Mc 1, 41; 2, 17; Lc 7, 13.

⁷⁴ Cf. Mc 12, 28-31. Es inseparable la relación entre amor a Dios y amor al prójimo: Cf. DCE 16.

⁷⁵ Cf. Mc 8, 34 ss.

⁷⁶ Cf. Jn 13, 34-35; IP 18; DCE 18.

⁷⁷ Cf. Lc 6, 35; IP 18; C 196.

⁷⁸ Cf. Lc 4, 18-19.

⁷⁹ Cf. SRS 42.

⁸⁰ Cf. J.A. Pagola, *Jesucristo. Catequesis cristológicas*, Santander 1997, 17-22.

hombre perdido⁸¹, que se preocupa por los últimos⁸², que sabe acoger y perdonar⁸³, y que llama a una gran fiesta a los hombres y mujeres de todos los tiempos⁸⁴.

- b) Un hombre para servir a los demás: Jesús ha venido a servir y no a ser servido⁸⁵. No encontramos nunca a Jesús actuando egoístamente en busca de su propio interés⁸⁶.
- c) Cercano a los necesitados⁸⁷: siempre está de parte de los que más ayuda necesitan para ser personas libres.
- d) Jesús es liberador y salvador: cura, sana⁸⁸, garantiza el perdón a los que se encuentran dominados por el pecado y les ofrece la posibilidad de rehabilitarse⁸⁹. Ofrece a las personas esperanza para enfrentarse a los problemas de la vida y el misterio de la muerte⁹⁰.
- e) Jesús es fiel hasta la muerte: se nos ofrece en los relatos evangélicos como hombre fiel a su Padre, fiel a sí mismo y fiel a su misión hasta la muerte. Nos muestra, pues, una radicalidad en el servicio que nos marca el camino de su seguimiento.

El servicio caritativo-social eclesial

El ministerio de la caridad de la Iglesia asume «los gozos y las esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren» (GS 1). Asumir sus condiciones de vida, apoyar

⁸¹ Cf. Lc 15, 4-7.

⁸² Cf. Mt 20, 1-6.

⁸³ Cf. Lc 15, 11-32

⁸⁴ Cf. Mt 22, 1-14.

⁸⁵ Cf. Mc 10, 45.

⁸⁶ No busca dinero ni seguridad (Cf. Mt 8,20; Lc 16,30). No pretender poder alguno (Cf. Jn 6, 15). No se preocupa de su propia fama (Cf. Mt 9, 10-13; 11, 19).

⁸⁷ Cf. EG 186,269. Jesús acoge a los niños (Cf. Mc 10, 13-16) a las mujeres marginadas por la sociedad judía (Cf. Lc 8, 2-3; 10, 38-42; 13, 10-17). Se acerca a los enfermos, leprosos, enajenados: considerados pecadores por la sociedad (Cf. Mc 1, 23-28; 1, 40-45; 5, 25-34). También defiende a los samaritanos considerados como pueblo extraño e impuro (Cf. Lc 9, 51-55).

⁸⁸ Cf. Mt 9, 35.

⁸⁹ Cf. Mc 2, 1-12; Lc 7, 36-50; Jn 8, 2-10.

⁹⁰ Cf. Mt 5, 3-11; Lc 14, 25-24.

sus justas aspiraciones y cargar con sus sufrimientos, supone y acredita, hacerlo desde el seguimiento de Jesucristo. Cautivados por su modelo de vida, el cristiano debe integrarse en la sociedad compartiendo la vida con todos, escuchando sus inquietudes, tratando de solucionar con ellos sus necesidades, alegrándose con los que están alegres y llorando con los que están tristes y, sobre todo, comprometiéndose en la construcción de un mundo mejor, junto a los demás⁹¹. Pero todo esto debemos hacerlo, tal como nos dice Francisco: «No por obligación, no como un peso que nos desgasta, sino como una opción personal que nos llena de alegría y nos otorga identidad» (EG 269).

Y este seguimiento de Cristo, debe ser tal, que más que una imitación de su hacer sea una actualización de Él mismo, que acoge, acompaña, sana, libera y salva a través de las manos de los cristianos que realizan esta diaconía eclesial. Así esta acción aspira a que no sea ella la reconocida principalmente, ni tampoco los que la llevan a cabo, sino Él, a través del servicio del amor: «Le reconocieron al partir el pan» (Lc 24, 32).

Esto nos obliga a cada cristiano y cada comunidad desde la “opción preferencial por los pobres” a salir a las periferias para acompañarlos desde la cercanía y el encuentro con ellos⁹².

Los cristianos estamos llamados a cuidar a los frágiles y sufrientes, contando con ellos y desde ellos⁹³. Los empobrecidos no han de ser, en consecuencia, solo destinatarios de nuestro servicio, sino motivo de nuestro compromiso, configuradores de nuestro ser y hacer⁹⁴.

Cada excluido es inmensamente sagrado y merece nuestra entrega. Ya lo dice el Papa: Si logras ayudar a una sola persona a vivir mejor, eso ya justifica la entrega de tu vida⁹⁵. Ellos nos evangelizan, nos llevan a Dios⁹⁶, y son la medida de nuestra salvación⁹⁷.

⁹¹ Cf. EG 269.

⁹² Cf. EG 270; FT 115,234.

⁹³ Cf. EG 209; FT 169,187.

⁹⁴ Cf. ISP 35.

⁹⁵ Cf. EG 274; FT 194.

⁹⁶ Cf. EG 272.

⁹⁷ Cf. Mt 25,31-46.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, R., “Reflexiones bíblicas sobre la caridad política”, *Corintios XIII* 110 (2004) 9-46.
- BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*. Carta encíclica, Roma 2005.
- *Caritas in veritate*. Carta encíclica, Roma 2009.
- *Verbum Domini*. Exhortación Apostólica, Roma 2010.
- *Porta Fidei*. Carta Apostólica, Roma 2011.
- BUENO DE LA FUENTE, E., “Una teología profética: el Dios misericordia ante la pobreza”, *Corintios XIII* 143 (2012) 56-72.
- CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*. Constitución pastoral, Roma 1965.
- *Apostolicam actuositatem*. Decreto, Roma 1965.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La caridad en la vida de la Iglesia*. Propuestas, Madrid 1993.
- *La caridad de Cristo nos apremia*. Reflexiones, Madrid 2004.
- *Iglesia, servidora de los pobres*. Instrucción pastoral, Ávila 2015.
- COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iglesia y los pobres*, Madrid 1994.
- *Tú solidaridad es su voz*. Comunicado de Jueves Santo, Madrid 1999.
- CONSTITUCIÓN APOSTÓLICA “FIDEI DEPOSITUM”, *Catecismo de la Iglesia católica*, Madrid 1992.
- DÍAZ-SÁNCHEZ, J.M., “Dimensión práctica de la caridad política. Algunas consideraciones”, *Corintios XIII* 110 (2004) 235-271.
- “Alguna bibliografía para completar los temas tratados”, *Corintios XIII* 110 (2004) 413-419.
- ECHARREN, R., “*Caridad y Justicia. Dimensión social de la caridad*”, *Corintios XIII* 117-118 (2006) 187-201.
- ESTEVE, A., La caridad política y Cáritas, *Corintios XIII* 110 (2004) 341-412.
- FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*. Exhortación Apostólica, Roma 2013.

- Fratelli Tutti*. Carta encíclica, Asís 2020.
- Discurso a los miembros de la Fundación Centesimus Annus Pontifice*, Roma 2021.
- GESTEIRA, M., “Jesús y los pobres”, *Corintios XIII* 117-118 (2006) 11-60.
- GESTEL, V., *La Doctrina Social de la Iglesia*, Barcelona 1964.
- GONZALEZ-CARVAJAL, L., *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres*, Santander 2009.
- JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*. Carta encíclica, Roma 1987.
- *Centesimus annus*. Carta encíclica, Roma 1991.
- KASPER, W., *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Santander 2013.
- MADRUGA, J.M., “El cristiano ¿decisión ética o acontecimiento y encuentro?”, *Corintios XIII* 120 (2006) 55-90.
- NOLAN, A., *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*, Santander 1981.
- NOVOA, L., “Hacia una civilización del amor”, *Revista Aragonesa de Teología* 28 (2008) 33-46.
- PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*. Exhortación Apostólica, Roma 1975.
- PAGOLA, J.A., *Jesucristo. Catequesis cristológicas*, Santander 1997.
- PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Roma 2004.
- PRAT, R., *Tratado de teología pastoral, Compartir la alegría de la fe*, Salamanca 2005.
- RATZINGER J., *Jesús de Nazaret. Desde la Entrada de Jesús hasta la Resurrección*, Madrid 2011.
- SEGOVIA, J.L. “Lo utópico de la caridad y de la justicia”, *Corintios XIII* 123 (2007) 121-151.
- SICRE, J.L., *Con los pobres de la tierra*, Madrid 1985.
- SINODO DE OBISPOS 1971, *Documentos*, Salamanca 1972.

El profeta Elías y la soledad en la defensa de Yahvé

The prophet Elijah and loneliness in the defense of Yahweh

Rafael Fleta Soriano

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA)

rafael.fleta@cretateologia.es

<https://orcid.org/0009-0008-7433-304X>

Resumen

Elías aparece en el siglo IX a.C. como el profeta por excelencia en el Antiguo Testamento. Su defensa del yahvismo llega hasta el extremo de poder considerarle el campeón del monoteísmo. Entre sus características destaco una especial: todo el enfrentamiento contra el dios rival, Baal, lo hace desde la soledad. A pesar de que se percibe que otros profetas existían en aquel momento, solo aparece Elías llevando todo el peso de la defensa de Yahvé hasta el extremo reprochar al pueblo el haberle dejado solo y de pedir la muerte porque ya no soporta la presión.

Palabras clave: Elías, Baal, Jezabel, Ajab, profeta, soledad, Antiguo Testamento

Absract

Elijah appears in the 9th century BC as the prophet par excellence in the Old Testament. His defence of jahvism goes so far that he can be considered the champion of monotheism. Among his characteristics I would like to highlight a special one: the whole confrontation against the rival god, Baal, is carried out in solitude. Although it is clear that other prophets existed at that time, only Elijah appears bearing the full weight of the defence of Yahweh to the point of reproaching the people for having left him alone and asking for his death because he could no longer stand the pressure.

Key words: Elijah, Baal, Jezebel, Ahab, prophet, loneliness, Old Testament

Situación política

Época previa a la llegada de Elías¹

A la muerte del rey Salomón (931 a.C.), este dejaba a su sucesor un reino en muy mala posición económica y con gran parte de la población descontenta, sobre todo en el Norte. Con David y Salomón el reino resistió, pero a la muerte de este Roboán, su hijo, no tuvo la capacidad de mantenerlo unido dando lugar a dos Estados pequeños e insignificantes para la política de su tiempo.

La ruptura del reino, sucedida a la muerte de Salomón, está relatada en 1Re 12-14, donde se presenta a las tribus del Norte como equivocadas al tomar la decisión (los textos se escribieron en el Reino de Sur, Judá) pero también hablan de la poca capacidad política de Roboán. Concretamente podemos leer en 1Re 12,1-19 una narración sobre los hechos que llevaron a la ruptura.

En el Reino del Sur la sucesión de reyes parece no haber tenido muchos problemas porque siguió la dinastía de David. Era un reino económicamente pobre, compuesto, sobre todo, por estepas y lejos de las grandes rutas comerciales. Pero en el Norte sí que había mucho más desarrollo productivo y, además, se encontraba dentro de las rutas comerciales internacionales. Esto animaba a ocupar el poder, lo que unido a que no había sucesión dinástica, las dinastías que allí surgieron duraron muy poco tiempo.

En el Norte la sucesión al trono no se daba automáticamente. Roboán, hijo de Salomón, tuvo que ir al Norte, a Siquén, para ser coronado. El texto habla de las conversaciones que precedían a la coronación del rey (el texto ya citado 1Re 12,1-19). En este caso le pidieron a Roboán que quitara cargas que Salomón había les había impuesto. Parece que el Norte se sentía agraviado. La respuesta del rey, según el texto, aconsejado por los más cercanos a él y no por sus consejeros, despreció las peticiones del Norte dando una respuesta desafiante: más impuestos y mayor opresión.

El resultado de las conversaciones acabó en el fracaso y el surgimiento de dos grupos distintos en Israel, el Reino de Norte o Israel y el Reino del Sur o Judá. Judá nunca aceptó esta situación y buscó la unión, pero el Norte no estaba interesado.

¹ Cf. J. Soggin, *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, Bilbao 1999, 2 ed., 253-266; cf. J. Bright, *La Historia de Israel. Edición aumentada con introducción y apéndice de William P. Brown*, Bilbao 2003, 307-320.

También se presenta a Jeroboán como elegido por Dios para reinar en el Norte incluso antes de la muerte de Salomón. Según 1Re 11,29-40, el profeta Ajías de Silo le traspasa la realeza con el signo de romper el manto en doce trozos y darle a Jeroboán diez de esos trozos como símbolo de las doce tribus del Norte sobre las que va a reinar. Puede ser que Jeroboán ya se hubiera rebelado contra Salomón, teniendo que huir a Egipto y regresando una vez muerto Salomón. Otras noticias se dan de estos hechos: Roboán decidido con su ejército a conquistar el Norte rebelde, pero es frenado por el profeta Semayas (1Re 12,21-24) y otra que parece más real y cuenta cómo Roboán y Jeroboán estuvieron siempre en guerra, continuada por sus sucesores (1Re 15,16).

Además, todo queda definitivamente empañado con la separación religiosa que acaba en cisma. Jeroboán no podía permitir que los habitantes del Reino del Norte se dirigieran a Jerusalén, por lo que construyó dos santuarios: uno el Betel, al norte de Jerusalén y sur de su reino, y otro en Dan, al norte del reino. Utilizó la imagen de un toro de oro, llamado con desprecio «becerro de oro», figura utilizada por los cananeos. Pero más que adorarlo como divinidad, como decían en Judá, servía como asiento para Dios, igual que el arca de la alianza en Jerusalén.

La lucha entre los dos reinos siguió durante décadas, llevando la ventaja el Norte, ya que era más poderoso económica y demográficamente. La guerra fue constante en la época de Roboán, Abías y Asá, reyes de Judá y de Jeroboán I, Nadab y Basá en Israel. Hasta tal extremo llegó el enfrentamiento que Judá pidió ayuda a los arameos de Damasco (1Re15,18-20) pagándoles un tributo para que rompieran políticamente con el Norte y les atacaran. Esto dio comienzo a las guerras de Israel con sus vecinos del norte, causándole muchos problemas. Solo se llegó a tener cierta tranquilidad cuando la frontera entre el Norte y el Sur fue establecida de forma permanente en tiempos de Asa, rey de Judá (913 a.C.- 873 a.C.).

La dinastía de Omrí²

Después de obtener la independencia, el Reino del Norte fue gobernado durante años por Jeroboam I. Le sucedió su hijo Nadab, derrocado por un golpe militar y asesinado él y su descendencia. Tomó el mando como rey

² Cf. I. Finkelstein – N. A. Siberman, *La Biblia desenterrada*, Madrid 2011, 3 ed., 189-217; cf. J. L. Sicre Díaz – J. Campos Santiago – V. Pastor Julián – M. Navarro Puerto, *Historia y Narrativa*, Estella (Navarra) 2017, 271-278.

Basá, desatando la guerra contra Judá. Después de la muerte de Basá su hijo Elá y sus descendientes fueron exterminados por Zimrí, que reinó solo unos días. El pueblo israelita declaró, finalmente, rey a Omrí.

Ante la falta de sucesión dinástica en el Reino del Norte, Omrí intentó establecerla. Omrí dará lugar a la primera dinastía del Reino del Norte o Israel, despreciada desde el Reino de Judá, que es desde donde se escribe esta historia, pero importante e influyente en su época. Los sucesores de Omrí llegarán a ser poderosos, apareciendo, incluso, en los anales del Imperio Asirio.

A pesar del desprecio de esta dinastía en el primer libro de Reyes, por la arqueología sabemos que Ajab, hijo de Omrí, y contra el que posteriormente se enfrentará el profeta Elías, fue un rey poderoso. Construyó grandes ciudades, tuvo un ejército poderoso y conquistó nuevos territorios. Llegó a casarse con Jezabel, hija de Etbaal, rey de los sidonios, con lo que también extendió sus lazos internacionales.

Su reino tenía riquezas naturales, comercio con otros reinos, una buena organización burocrática, pero en la Biblia esto queda silenciado porque no permite que esta dinastía supere a la dinastía de David en el reino del Sur. Las excavaciones en Samaría muestran una ciudad lujosa, mucho más que la Jerusalén de su tiempo. La dinastía de Omrí gobernará durante cuarenta años.

Así, Omrí fundó la capital, Samaría, y puso el cimiento de la dinastía. Ajab, su hijo, aumentó el poder del reino del Norte política y económicamente, se alió con el reino de Judá para atacar Aram-Damasco, reino al otro lado del Jordán. Herido en la batalla, falleció de vuelta a Samaría. Su valoración bíblica es muy dura, acusándole de idolatría y de su matrimonio con la extranjera y pagana Jezabel (1Re 16,30-33), que llevó el sacerdocio pagano a Samaría.

A Ajab le sucedió Ocozías quien, para el autor bíblico, pecó también gravemente. Después de haber tenido un accidente que le dejó prácticamente sin movimiento, envió a unos mensajeros para que consultara Baal-Zebú, dios filisteo porque quería saber si se recuperaría. Elías, el profeta, salió al paso de los mensajeros y recriminó al rey su actitud por invocar a un dios extranjero y no a Yahvé.

El último rey de la dinastía de Omrí fue Jorán, hermano de Ocozías. Se unió a Josafat, rey de Judá, para atacar al rey Mesá de Moab. El profeta Eliseo anun-

ció su victoria, pero solo porque acompañaba al rey de Judá. Finalmente, la dinastía de Omrí fue totalmente destruida. En el enfrentamiento con Jazael, rey de Damasco, Jorán fue herido. Justo entonces, Elías ungió como rey de Israel e Jehú, general del ejército para que acabara con la dinastía de Omrí. Jehú mató a Jorán y acabó con Ocozías, rey de Judá, que estaba refugiado en Meggido. A continuación, le llegó el turno a Jezabel y a sus descendientes. La dinastía se extinguió completamente.

Crisis religiosa³

Dentro de la crisis religiosa que provocó la alianza del Reino del Norte con los fenicios a través del matrimonio entre Ajab y Jezabel, dos nombres resumen la introducción del sincretismo religioso en Israel: Baal, dios cananeo y Jezabel, princesa fenicia.

Baal

Dentro del mundo de las creencias cananeas destaca el dios Baal. A raíz de los descubrimientos de Ugarit en 1929 se conoce mejor el panteón de dioses cananeos con sus himnos, rituales, epopeyas y mitos. Entre ellos aparece un poema dedicado al Ciclo de Baal que contiene su lucha por convertirse en el rey de los dioses. Todo esto entra dentro de un sistema politeísta en el que El es el dios principal y Baal tiene un relieve especial. Este dios El tiene bastante relación con el Dios bíblico.

Dentro de la mitología ugarítica, Baal no tiene unos orígenes claros, su situación no es destacada y no cuenta con la protección de los dioses superiores El y Athirat. Pero Baal aspira al poder, por lo que se tiene que enfrentar contra Yam, dios del agua y del mar y también contra Mot, dios de la muerte. Baal aparece en la lucha como el dios de la tempestad, del rayo y de la lluvia, todo ello en favor de la fertilidad de los campos. Hay características del Baal ugarítico que se corresponden con el Yahvé bíblico.

³ Cf. A. Piquer, “El mundo de los cananeos. Textos y creencias”, *Reseña Bíblica* 84 (2014) 5-14; F. Ramis Darder “Visión panorámica de la mitología cananea: El ciclo de Bal’lu/Anatu”, *Reseña Bíblica* 84 (2014) 15-24.

Posiblemente los autores bíblicos asimilaron características de Baal y de otras divinidades cananeas para atribuírselas a Yahvé. La religión de Israel estuvo muy influenciada por el politeísmo cananeo circundante llegando incluso a dar culto al mismo tiempo a Yahvé junto con Baal y otras divinidades hasta que se abrió camino el monoteísmo estricto. No sabemos exactamente en qué momento de la monarquía el movimiento yahvista inició su lucha y su enfrentamiento contra todo lo que rodeaba el culto a Baal.

Aparecen como personajes principales en esta lucha Elías y Eliseo (siglo IX a.C.) en el primer y segundo libro de Reyes. Los rituales cananeos de adoración a Baal se mantendrían durante gran parte del primer milenio antes de Cristo y coexistirían con el yahvismo sobre todo en el reino del Norte. El ejemplo lo tenemos en la lucha de Elías contra la reina Jezabel, fenicia, que introdujo el culto a Baal en el Reino del Norte cuando se casó con el rey Ajab.

*Jezabel*⁴

Jezabel aparece en el primer libro de Reyes como hija de Etbaal, rey de los sidonios, quizá también de Tiro. Es la esposa de Ajab, rey de Israel (Reino del Norte). Se la presenta como introductora del culto a Baal en Israel, donde tras su matrimonio con Ajab, logra que este construya un templo a Baal en Samaría (1Re 16,32). Jezabel también introduce en Israel a los sacerdotes que dan culto a Baal. Se le recuerda también por el episodio de la viña de Nabot (1Re 21,1-16), donde logra el asesinato de este para apoderarse de su viña. También amenaza y persigue al profeta Elías después de los sucesos del monte Carmelo. Finalmente, Jehú, tras una revuelta militar, acaba con ella (1Re 9,30-37).

En la Biblia, Jezabel ha quedado unida a la idolatría. Su esposo, Ajab, aparece como persona débil que no actúa ante los manejos de Jezabel e, incluso, saca partido de las actuaciones de su mujer. Su hija Atalía se casará con el rey Joram de Judá, dando lugar a la extensión hacia el sur del culto a Baal. Este mismo nombre del dios Baal lo lleva Jezabel en su

⁴ Cf. E. Ferris Beach, *Las cartas de la reina Jezabel. Religión y política en el Israel del siglo IX a.C.*, Salamanca 2007, 13-22; cf. P. Buis, *El libro de los Reyes*, (Cuadernos Bíblicos 86), Estella (Navarra) 1995,25.

propio nombre: «zebul» alude a su Dios llamándole «príncipe» (Baal-Zebul: Baal el Príncipe).

Tenemos que situar a Jezabel en un período muy importante para la historia del Reino del Norte (Israel). Hay un gran desarrollo económico, el Estado también crece, los asirios avanzan hacia el Mediterráneo. Históricamente Jezabel era una gran baza política ya que procedía de Tiro (o Sidón), en todo caso de los fenicios, gran pueblo comerciante a través del Mediterráneo. Por otra parte, Israel había desarrollado su agricultura y con Omrí se había iniciado una dinastía que conseguiría éxitos militares. La unión de Ajab, hijo de Omrí, y de Jezabel, hija de Etbaal, daba lugar a una alianza muy beneficiosa tanto para Israel como para los fenicios, aunque iba a surgir otro problema: el sincretismo religioso.

La lucha en medio de la soledad⁵

La entrada de Elías en escena sigue a la presentación de Ajab como rey de Israel. La presentación de Ajab es bastante negativa: «Ajab ofendió con su conducta al Señor más que todos sus predecesores» (1Re 16,30). Y enumera sus pecados: «No contento con imitar los pecados de Jeroboán, hijo de Nabar, se casó con Jezabel, hija de Etbaal, rey de los sidonios y dio culto a Baal adorándolo. Construyó un altar a Baal en el templo que le había edificado en Samaría. Erigió también un poste sagrado irritando al Señor, Dios de Israel, más que todos los reyes de Israel que le había precedido» (1Re 16,31-33). La presentación de Ajab, hijo de Omrí, no puede ser más negativa.

De aquí parte el ciclo de Elías. Los relatos sobre este profeta están divididos en tres bloques (1Re 17-19; 21; 2Re 1; 2,1-18). Todos tienen en común que Elías lucha contra Baal y sus profetas y se enfrenta a Jezabel y al esposo de esta, el rey Ajab, que quiere desplazar a Yahvé y colocar en su lugar a Baal. También plantará cara a Ocozías, hijo de Ajab, por su poca confianza en Yahvé. La lucha va a ser a muerte y muy desigual. Mientras que Elías está solo, Jezabel cuenta con la fuerza del poder, sobre todo el de su esposo Ajab, rey de Israel. Esta es una de las características principales del relato, la

⁵ Cf. P. Zamora, *Historia. El libro de Reyes I. La fuerza de la narración*, Estella (Navarra) 2011, 321-471; cf. R. Duarte, *Historiografía deuteronomista: Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes*, Estella (Navarra) 2017, 386-413.

soledad de Elías frente a todo el aparato del Estado que quiere imponer su religión traída del extranjero.

1Re 17-19

La soledad del comienzo en el ministerio de Elías queda patente. Aparece en solitario y prácticamente de la nada. Solo se cita su procedencia. Esta soledad la va a llevar al destierro debido a la venganza del rey Ajab por realizar una profecía sobre la sequía en Israel. Se encontrará nuevamente solo defendiendo a Yahvé en el monte Carmelo frente a Baal y sus profetas, lo que le lleva a clamar que solo queda él de los profetas de Yahvé. Incluso más adelante, cuando tenga que huir al monte Horeb perseguido por Jezabel volverá a clamar por dos veces, nuevamente, que solo queda él y, además, quieren matarle.

- 1Re 17,1-6 Soledad en los orígenes y en el destierro

El comienzo del enfrentamiento sigue a la enumeración de los pecados de Ajab. Elías es natural de Tisbé de Galaad, al otro lado del Jordán. Se dirige a Ajab para anunciarle una gran sequía por su comportamiento. En realidad, el enfrentamiento ya se dirige contra Baal, por ser este el dios de la lluvia y la tempestad. ¿Quién será el verdadero Dios? ¿Quién controlará y enviará la lluvia, Baal o Yahvé? Su anuncio profético no es dado como se hacía con las fórmulas habituales, sino de forma directa: «¡Vive el Señor, Dios de Israel, a quien sirvo, ¡que en los próximos dos años no habrá lluvia ni rocío si yo no lo ordeno!» (1Re 17,1).

Nada más hacer el anuncio, tiene que salir a la soledad del destierro, al torrente Querit. Aunque en Oriente la sequía no es algo extraño, aquí aparece como castigo de Dios. Y el castigo viene de un personaje que no sabemos prácticamente de dónde viene ni quién es, pero que habla en nombre de Dios. La reacción del rey no puede ser favorable, justamente, al contrario. Por ello el profeta desaparece de la escena, ya que es el mismo Dios el que le anima a desaparecer.

En el torrente Querit, oculto entre las grietas del terreno sobrevive de la providencia divina. En una narración novelada aparece Elías alimentado por unos cuervos que le llevan el sustento diario, pan y carne, por

la mañana y por la tarde. Aquí parece destacarse que la obediencia de Elías hacia Dios lleva a tener abundancia, en este caso, doble ración de alimento. En el fondo, lo que contrasta aquí es cómo Dios cuida de quien le obedece, aunque esté en una situación precaria y en una tierra hostil.

- 1Re 17,7-16 Elías solo en tierra extranjera

La salida del exilio de Elías se produce también por mandato divino. El torrente del que bebe Elías se seca y Dios le ordena salir de allí y dirigirse a Sarepta. En su soledad, Elías se dirige a un lugar desconocido para él que, curiosamente, es el lugar de procedencia de su mayor enemiga: Jezabel. Se dirige a Sarepta de Sidón, territorio donde es rey el padre de Jezabel (1Re 16,31). La huida de Elías, dirigida por Dios, le lleva a un lugar peligroso. Quizá esto esté escrito aquí como ironía.

El agua se va a cambiar por alimento. Elías llega a Sarepta y pide agua. Parece que allí no hay sequía. Pero cuando solicita alimento, la viuda, en cuya casa se aloja, dice que apenas tiene para sobrevivir. De todas formas, está el mandato de Dios: «Yo ordenaré a una viuda de allí que te alimente» (1Re 17,9). En este relato se explica cómo se pudo mantener Elías con vida. Esta viuda de Sarepta no reconoce a Elías como hombre de Dios sino como alguien que está de paso.

La viuda obedece a Elías, aunque advirtiéndole que ya no le queda más alimento y que van a morir de hambre ella y su hijo. La viuda le expone de forma dramática que apenas le queda nada para sobrevivir. Pero llega el contraste, porque si ella obedece al profeta a través del Señor, Dios de Israel, no faltará harina ni aceite.

Elías hace el milagro. La viuda ha sido puesta a prueba y su recompensa ha sido tener alimento y librarse del hambre. Todo se cierra con una contraposición: lo que iba a acabar en hambre y muerte, ha acaba en alimento y vida. La contraposición entre Dios y Baal vuelve a surgir. Dios es quien domina la naturaleza, no Baal. La palabra de Dios siempre se cumple porque tiene un plan trazado. Además, aún en la soledad y el exilio, Dios sigue cuidando de su mensajero, ya sea con agua o con alimento, ocupándose incluso de quienes no tienen su fe. Quizá se quiera resaltar aquí el contraste: Dios cuida, incluso, a quien cree en Baal y este no puede cuidar.

- 1Re 17,17-24 Yahvé supera a Baal: el niño liberado de la muerte

Se abre una escena distinta a la anterior. La escena simplemente es introducida por un «Después de esto...». Y se presenta una historia de resurrección para demostrar que Dios es el Señor de la vida y de la muerte. Elías va a tomar la iniciativa. Con una acción, la de tumbarse tres veces sobre el niño, se indica una acción de transferencia entre el profeta y el niño. La madre ocupa el lugar principal en el drama pidiendo explicaciones a Elías por lo ocurrido. Elías traslada su queja a Dios.

Hay que darse cuenta de que la muerte es un mal absoluto en el Antiguo Testamento porque los muertos no pueden alabar a Dios. Dios es el Señor de la vida y tiene poder sobre la muerte, por lo que puede devolver la vida a un muerto. Elías va a ser de quien se sirva para devolver la vida al niño. La viuda, que había hecho alusión a sus pecados para encontrarse en esta situación, ve ahora en Elías a un hombre de Dios.

Se demuestra aquí que, en esta escena, que tiene lugar en Sarepta, en tierra de Sidón, tierra de Baal, Yahvé interviene, y tiene poder no solo sobre la tempestad, la tormenta y la lluvia, sino sobre la vida y la muerte. En el fondo hay una visión polémica contra las divinidades que no son capaces de guardar la vida de aquellos que les adoran. Curiosamente no se resalta la vertiente milagrosa del acto, sino que parece presentarse como un drama en el que Dios sale victorioso sobre otras divinidades.

- 1Re 18,1-19 Elías, sin contar con los profetas ocultos, se enfrenta al rey Ajab⁶

Se da un tiempo de tres años para continuar el camino de Elías. Se supone que, al hilo de la trama, sigue la sequía que había sido anunciada en 1Re 17,1. Tres años de sequía en un lugar ya de por sí árido son una gran desgracia y hambre y pobreza. Elías recibe el mandato de Yahvé de presentarse ante Ajab para comunicarle que va a hacer llover. El hambre ya era extrema en Samaría. Con esta afirmación se introduce el episodio

⁶ El enfrentamiento de fondo entre Ajab y Elías viene por la sequía tan prolongada. ¿Quién tiene la culpa, Baal o Yahvé?. Es la polémica sobre el sincretismo religioso oficial en el siglo IX a.C. en el reino del Norte: Cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Vol I. De los comienzos hasta el final de la monarquía* (Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales 1), Madrid 1999, 273-294.

de Abdías, servidor del rey Ajab y a quien le encarga buscar agua por las fuentes del país.

Aquí nos enteramos de que Abdías es un devoto de Dios y que ha salvado del exterminio a cien profetas, librándolos de la persecución de Jezabel y ocultándolos en cuevas a la vez que los alimentaba. Nos enteramos de que quedan todavía profetas en el reino de Israel, aunque ocultos. Solo uno, Elías, es un profeta itinerante, solo y perseguido. Los otros profetas vivían en grupo y se parecen a los profetas de los que se habla en el ciclo de Eliseo (2Re 2-8). No son del tipo profeta-predicador al que pertenece Elías.

Ajab y Abdías, cada uno por su lado, emprenden la búsqueda de agua. Pero aquí podemos destacar cómo el rey la busca principalmente para sus caballos y mulos, es decir, para su ejército. El ejército de Ajab era numeroso y su caballería importante. Contrasta con la preocupación que debería tener para con sus gobernados. Aquí ni se nombran. Parece que el reino y su ejército, símbolo del poder militar, están por encima de la población que carece de agua y de alimento.

Abdías se encuentra con Elías, quizá al norte del país, ya que este se mueve por Galaad y Fenicia y, poco después, lo hará por el monte Carmelo. Quizá no fueran desconocidos, ya que el texto nos dice que Abdías lo reconoció. En el diálogo hay desconfianza, ya que los dos, a pesar de ser seguidores de Yahvé, están en distintos bandos. Abdías sospecha de Elías porque le cree un profeta extremista y Elías desconfía de Abdías porque ve en él un servidor del rey. El diálogo que tiene lugar entre ellos resulta curioso por el significado de sus nombres: Abdías significa «Siervo de Yahvé» y Elías «Mi Dios es Yahvé».

Este encuentro de Elías con Abdías sirve para mostrar cómo todavía quedaban yahvistas sinceros en el reino del Norte, aunque tuvieran que ocultar su fe. A la vez, sirve para presentar a Jezabel como perseguidora de los profetas de Yahvé y, de paso, separar más las figuras de Jezabel y Elías. Además, Elías no parece muy impresionado de que queden todavía cien profetas. Él se considera el único profeta de Yahvé. De todas formas, va creciendo la oposición Jezabel-Elías, aunque ahora a quien se mencione sea a Ajab, el rey.

Encargado Abdías de avisar a Ajab de que ha encontrado a Elías, el rey se presenta y exclama delante del profeta: «¿Eres el azote de Israel?». Que el rey se presente delante del profeta no es habitual, pero parece que Elías quiere tener la oportunidad de huir en caso de necesidad, por eso quiere jugar en su terreno. No está de más tener la frontera fenicia cerca. El rey le recrimina que por su predicación a favor de Yahvé haya llegado la sequía. De esta forma, Baal, enfadado, también habría ordenado la sequía sobre el país. Ajab considera a Elías un rebelde causante de la falta de lluvia. Elías considera a Ajab responsable de la situación por abandonar a Yahvé y seguir a los ídolos.

Se va a producir el desafío entre Yahvé y Baal, es decir, entre Elías y los profetas de Baal a partir de 1Re 18,19: «Manda reunir conmigo en el monte Carmelo a todo Israel, a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal y a los cuatrocientos profetas de Asera que comen en la mesa de Jezabel». Podrían ser profetas llegados desde Sidón a Israel y afincados en la corte. La muerte de estos profetas, producida en la escena siguiente, podría provocar grandes conflictos entre Israel y su aliado de Sidón.

- 1Re 18,20-40 La soledad en la defensa del yahvismo

Llegamos a un enfrentamiento directo entre los seguidores de Baal y Elías, único profeta que parece quedar en la defensa de Yahvé. Solo, se enfrenta a todos los profetas de Baal en un desafío a muerte. ¿Quién traerá la lluvia tan necesitada? Baal es considerado el dios de la tempestad y de la lluvia. ¿Podrá estar Yahvé a la misma altura? Yahvé ha guiado a los israelitas por el desierto, pero ¿qué sabe de lluvia y de cosechas?

Podemos decir que hemos llegado al tema central del capítulo con este enfrentamiento. El resultado de este desafío, que se convierte en un juicio, va a ser decisivo para Israel. Elías lleva la iniciativa y el peso de la acción que tiene como fin demostrar quién es el verdadero Dios. Este tendrá que demostrarlo enviando fuego⁷ sobre los sacrificios expuestos.

⁷ El mismo Elías puede ser considerado como un personaje de fuego, signo de su servicio a Yahvé (fuego en el Carmelo, fuego en el Horeb y fuego en el Jordán): Cf. J. R. Flecha, "Elías: La fe en tiempos de crisis", en J. Alegre Aragüés – J. R. Flecha – L. Alonso Schöckel – P. I. Fraile – J. I. Blanco – V. Morla Asensio – A. Del Agua – J. Ruiz Martorell, *Personajes del Antiguo Testamento*, Estella (Navarra) 1998, vol I, 164-179; cf. también en la conferencia "Elías, el profeta que se alzó como el fuego" de J. L. Sicre en <https://canal.march.es/es/coleccion/elias-profeta>

Elías se autoproclama como el único profeta de Yahvé que queda, aunque sabemos por el texto anterior que, al menos, había cien más escondidos por Abdías en cuevas.

La soledad del profeta se hace notar, ya que el pueblo prácticamente queda mudo ante la pregunta del profeta: «¿Sólo he quedado yo de los profetas de Yahvé, mientras que los profetas de Baal son cuatrocientos cincuenta?» (1Re 18,22). La diferencia entre una parte y otra es evidente y parece que está dramatizada por el narrador. El relato lleva al suspense. ¿Qué ocurrirá? Las fuerzas están completamente desequilibradas. Elías va a requerir una respuesta milagrosa. Entonces el pueblo, atraído por lo espectacular, responde que está de acuerdo con el desafío.

El tono satírico prevalece en Elías. Parece darles ventaja a los profetas de Baal en sus preparativos y en sus invocaciones. El ritual de estos profetas se complica y la súplica a su dios se va incrementando. La invocación es continua, de la mañana hasta el mediodía. La danza se realiza alrededor del altar, pero sigue el silencio. Baal parece no poder responder. En el fondo puede estar la crítica a cultos paganos.

Pero todavía sigue creciendo la invocación de los profetas de Baal: Baal, respóndenos, y la consiguiente mofa de Elías: ¡Gritad más fuerte! Quizá Baal esté ocupado en otras cosas. Gritos, cortes en la piel para que corriera la sangre, todo lo intentan los profetas de Baal para atraer la atención de su Dios. Ante el lector todo queda como teatro y es aprovechado por Elías para destacar lo ridículo de estas acciones y, de paso, recordar que las prácticas religiosas del yahvismo se habían alejado de las anteriores.

Acabada sin éxito la acción de los sacerdotes de Baal, es Elías quien va a actuar. Los profetas de Baal son muchos y muy ruidosos, Elías actúa con tranquilidad y pide la atención y colaboración del pueblo. El pueblo será el testigo de lo que ocurra porque seguirá con atención las acciones de Elías. Con cierto suspense, Elías canaliza el altar y realiza unos trabajos secundarios, reconstruyéndolo con doce piedras, una por cada tribu de los hijos de Jacob.

[que-se-alzo-como-fuego-943](#) [consultada el 28 de junio de 2023].

Todo esto lo realiza sobre el altar del Yahvé, que había sido derruido. Se hace referencia a la demolición de altares de la que se culpa a Jezabel, quien habría introducido el culto a Baal en Israel, destruyendo toda oposición. En estas condiciones, Elías pide la intervención de Yahvé invocándole como el Dios de Abrahán, Isaac e Israel (cambia Jacob por Israel recordando Gn 32,29). Yahvé también es el Dios de la tormenta y el fuego, por lo que está capacitado para hacer descender el fuego sobre el sacrificio.

La consecuencia final es que el fuego de Yahvé cae sobre el altar y consume todo lo que hay en él. Se debe observar que todavía no había nubes, pues la tormenta no había llegado. Yahvé es un Dios poderoso ya que hace descender fuego del cielo sin ni siquiera haber nubes. La respuesta de Yahvé al profeta Elías ha sido inmediata, pues su oración ha sido escuchada. El fuego ha demostrado la aprobación del sacrificio por parte de Yahvé.

Como epílogo de esta escena aparece el pueblo proclamando dos veces que Yahvé es Dios. El pueblo obedece al instante las órdenes del profeta y detiene a los profetas de Baal. Pero el auténtico director de la situación es Elías, el que ordena detenerlos y ejecutarlos. Puede estar de fondo una respuesta a Jezabel, quien había perseguido a profetas yahvistas. Se habría iniciado una lucha violenta en la que Elías toma parte acabando con los profetas de Baal.

- 1Re 18,41-46 Triunfo de Elías

La tensión anterior se va desvaneciendo en estos versículos finales, aunque hay dos elementos sorprendentes. El primero es el rito de Elías para atraer la lluvia cuando esta ya estaba anteriormente conseguida por el triunfo sobre Baal. La otra es la falta de reacción de Ajab frente al resultado del desafío. Incluso Elías le acompaña hasta Yezrael. Quizá quiera demostrar esto que sigue siendo necesaria la intervención profética para con Yahvé y que el yahvismo ha salido triunfante, de ahí que Elías acompañe al rey Ajab. Al final, todo el capítulo habla, más que de un altar y un sacrificio, del Dios de Israel que debe ser el único en todo el territorio.

- 1Re 19,1-8 Soledad y deseo de muerte en la huida

Continúa el relato anterior y se ve la consecuencia para Elías: la huida. Si se había mostrado valiente desafiando al rey y a la corte, ahora huye. Jezabel no había estado presente en el desafío de Elías a los profetas de Baal, pero ahora, enterada, quiere acabar con la vida de Elías. Las consecuencias de la violencia que ha ejercido Elías ahora van a caer sobre él. La reina jura por sus dioses que Elías tiene que morir. Y Elías acaba en el desierto, lugar de muerte por excelencia.

El desierto está fuera del alcance de Jezabel, ya que es Berseba, al sur de Judá. Incluso Elías se adentra un día en este desierto y desea morir porque ya no aguanta más. Se nos presenta al profeta en soledad, agotado, incluso sin el criado que le acompañaba. La soledad le lleva a expresar lo que siente y desea la muerte. Su debilidad y su humanidad quedan en evidencia. Pero no es solo Elías el único personaje bíblico que huye. También Moisés y David, dos grandes figuras, tuvieron que huir.

No es abandonado Elías a su suerte, sino que goza de la protección de Dios. La tensión narrativa que mostraba la soledad y el abandono pasa ahora a la ayuda y el sostenimiento. Un ángel le ordena levantarse y comer. La primera vez es para reparar fuerzas, la segunda para ponerlo en camino. No se precisa que el monte Horeb fuera su destino, pero hacia allí se dirige en un largo camino. De fondo parece estar la peregrinación de los israelitas por el desierto y el tiempo que pasó Moisés en el monte. Dios ha llevado su plan: le ha alimentado, como a los israelitas en el desierto, y lo ha llevado hasta su monte.

- 1Re 19,9-18 Solo quedo yo y quieren matarme

Pasamos a una nueva escena que ocupa el centro del relato de teofanía. Cueva y monte son los dos lugares que aparecen. La cueva donde se refugia Elías y el monte, lugar asociado normalmente con la manifestación de Dios. El nombre del monte es Horeb. Según otras tradiciones puede ser el Sinaí. Pueden ser dos formas de llamar al mismo monte, pero desconocemos su ubicación. Lo que espera Elías ahora es la decisión que Yahvé tenga sobre su persona y sobre su ministerio.

Yahvé hace acto de presencia de varias formas. Y la pregunta resulta extraña: «¿Qué haces aquí, Elías?» (1Re 19,9). Si Yahvé mismo parece

haberle conducido hasta el Horeb, ¿cómo le pregunta esto? De fondo está el intento de Elías de abandonar su ministerio. El profeta piensa que es el último que defiende a Yahvé en Israel y que está a punto de ser exterminado porque la reina Jezabel ha ordenado su muerte. Elías ha arduo en el celo por Yahvé, pero ahora solo queda él.

Yahvé se acerca y le pide que salga de la cueva donde Elías se ha refugiado. Se suceden una serie de imágenes teofánicas que han sido interpretadas de diversas formas. Se suceden tres fenómenos naturales: primero el viento fuerte, luego el terremoto y después el fuego, pero Yahvé no estaba en ninguno de ellos. Estos fenómenos hacen alusión a la experiencia del Sinaí y también parecen comparar a Yahvé con Baal. A todo esto, siguió un ligero susurro, forma en la que Yahvé ha elegido revelarse. Puede ser que Yahvé sea también el Dios del silencio, forma complementaria de las anteriores. Existen también interpretación de estos fenómenos con sentido espiritual.

El encargo que le da Yahvé parece sacar a Elías de su soledad y de su depresión. Tiene que volver e ir, incluso, más lejos, hasta Damasco. Repite Elías que es el único profeta que queda, pero es corregido por Yahvé: todavía quedarán siete mil que no adoren a Baal y sean fieles a Yahvé. El programa con el que vuelve Elías parece estar claro: ya que Israel no se convertido a Yahvé, serán las fuerzas políticas las que intervingan en la persona del rey de Damasco, de Jehú en Israel y del profeta Eliseo.

- 1Re 19,19-21 Soledad mitigada: la vocación de Eliseo

La vuelta de Elías demuestra que ha superado sus miedos y que ha aceptado la misión que Yahvé le ha encomendado. En este momento aparece Eliseo, llamado a ser profeta por Elías. No procede su vocación de experiencias místicas ni de visiones, sino de la llamada de Elías. La vocación es completamente distinta a la de Elías, ya que de este solo se dice que procedía de Tisbé de Galaad y directamente se pasa en el texto a su profecía sobre la falta de lluvia.

Elías pide a Eliseo respuesta inmediata ante su llamada. El manto que echa sobre él transmite la personalidad y la función del dueño y es signo de llamamiento y posteriormente, de sucesión. Eliseo pide despedirse de

sus padres. La respuesta que Elías da se podría traducir también como “¿Sabes qué te he hecho?” (1Re 19,20). Podría estar contrariado porque Eliseo no ha dado una respuesta rápida. Pero la vocación de Eliseo no deja lugar a dudas, pues sacrifica la yunta de bueyes significando que no hay vuelta atrás.

1Re 21

Soledad en la defensa ante la injusticia. Contra las autoridades y el pueblo.

- 1Re 21,1-16

La primera parte del capítulo está dedicada a los hechos. Ajab, el rey, quiere una posesión, una viña perteneciente a Nabot porque está al lado de su palacio. La negativa de Nabot es rotunda, ya que es herencia de sus padres. Ni pagándole dinero ni cambiándola por otro terreno la va a obtener. No se explicita en el relato, pero quien es habitante de esa tierra es Nabot por ser de Yezrael mientras que a Ajab se le nombra explícitamente como rey de Samaría. Ya en Lv 25,23-28 se habla de mantener la posesión de la tierra, obligación para un yahvista.

Se muestra a Ajab muy irritado porque ve limitada su autoridad por el yahvismo. Este freno que le impone la ley al rey va a ser soltado por Jezabel. La reina, que era fenicia, es decir, extranjera, no se sentía obligada por estas leyes y veía al rey como dueño de todo. No comprendía que en Israel tierra y vida estaban unidas y escoge el camino más corto para llevar adelante sus intenciones: una acusación injusta contra Nabot, propietario de la viña. Dos testigos falsos declararán contra Nabot por blasfemo contra Dios y el rey. El resultado es la ejecución de Nabot y la entrega de la viña al rey. Como ironía, posteriormente Jehú matará a Jorán, hijo de Ajab, y arrojará su cuerpo a la viña de Nabot (2Re 9,25-26).

- 1Re 21,17-29 Nuevo enfrentamiento de Elías con Ajab

Queda el desenlace de la narración. Yahvé responde inmediatamente al abuso de Ajab y Jezabel. Elías va a ser quien traiga el mensaje divino de condena. Yahvé es quien establece la ley y él es quien reparte justicia. Elías aparece de la nada de forma sorpresiva y se encuentra con Ajab,

probablemente en la viña que este había arrebatado a Nabot y lanza una serie de oráculos encabezados por una frase: «¡Has matado y encima has tomado posesión!» (1Re 19,21).

Se le comunica al rey que en el mismo lugar que ha muerto Nabot, allí los perros lamerán la sangre suya. Dios va a castigar de una forma muy dura pues ha habido asesinato, robo y apropiación injusta de una tierra. Que alguien no fuera enterrado era una maldición que ahora va a caer sobre el rey. Y no solo sobre él. Su mujer, Jezabel, también tendrá un destino similar por haber urdido todo el plan: su carne será devorada por los perros en Yezrael. Incluso los parientes de Ajab seguirán la misma suerte.

El fondo de todo esto aparece en los versículos siguientes: el culto idólatrico. Se acusa a Ajab de comportarse de forma abominable siguiendo a los ídolos seguramente empujado por Jezabel. Pero todavía quedaba en él el sentimiento yahvista. Así, toda la escena acaba de una forma inesperada: con el arrepentimiento de Ajab, que rasga sus vestiduras, se viste de sayal y ayuna. Por todo esto él no va a ser castigado, sino que el castigo se va a hacer efectivo en su descendencia.

2Re 1; 2,1-18

- 2Re 1 Defendiendo el yahvismo frente al rey Ocozías

Sigue el ciclo de Elías apareciendo este como el defensor más destacado del yahvismo⁸. Nadie le acompaña, él solo se basta para defender la fe en Yahvé. Ahora el texto se centra en la figura de Ocozías. Elías y Ocozías son figuras totalmente contrarias. Frente a Elías, Ocozías sigue los cultos extranjeros y, sobre todo, a Baal.

El reino de Israel ha cambiado de rey, pues ahora está en el poder Ocozías, hijo de Ajab. La dinastía, por los anteriores oráculos de Elías (1Re 21,17-29) parece que va a desaparecer. Moab ya se ha sublevado contra Israel y Ocozías ha sufrido un accidente, por lo que quiere consultar a Baal Zebub, venerado en Ecrón, ciudad filisteo. El rey espera recibir de

⁸ La religión cananea siempre fue muy atrayente para los israelitas: cf. F. Varo, “Israel ante los cultos locales y familiares de Canaán”, *Reseña Bíblica* 84 (2014) 25-34.

este Dios un oráculo de curación, pero se va a encontrar con todo lo contrario, pues interviene Elías recriminándole su actitud. Se va a producir un nuevo choque entre la corte de Samaría tomada por Baal y el yahvismo defendido por Elías.

La paciencia de Elías frente a la dinastía de Omrí, Ajab y Ocozías se agota y a este último le da su veredicto por consultar a un Dios pagano: no se levantará de la cama y morirá. Ocozías envía a sus soldados para detener a Elías, pero este invoca a Yahvé y baja fuego del cielo que acaba con los soldados. Así en dos ocasiones. Aparece otra vez el fuego, que ya había sido utilizado en el Carmelo y en el Horeb. Se podría denominar a Elías el profeta del fuego.

Elías se acerca a donde está el rey y le da su sentencia fatal: por haber desconfiado de Yahvé y haber consultado un dios extranjero, morirá. El pecado de Ocozías consiste en reconocer el poder a un dios extranjero y olvidarse de que Israel tiene su Dios, Yahvé. Este capítulo contiene la última intervención de Elías antes de desaparecer. Aunque el monarca sea otro, el problema sigue siendo el mismo, la denuncia ante la idolatría y la persecución contra el profeta. A Ocozías le seguirá en la dinastía de Omrí su Jorán.

- 2Re 2,1-18 Elías arrebatado al cielo

El último relato sobre Elías lleva la desaparición de este y la sucesión asumida por Eliseo, que va a ser el heredero de Elías. Todo parece transcurrir en un día y tiene el tono de una procesión, pues se van moviendo de un lugar hacia otro: de Guilgal a Betel, de Betel a Jericó, de Jericó al otro lado del Jordán. Y en estos lugares aparecen coros de profetas que advierten a Eliseo de la desaparición de su maestro Elías. Parece tener un ritmo procesional que ya se había dado anteriormente cuando hacia el Horeb con etapas en Berseba, el desierto y el monte hasta que se produce la teofanía.

En el relato Elías se quiere separar por tres veces de Eliseo. El solitario Elías quizá vea un aumento de la actividad profética en Israel. Aparece un grupo de profetas en Betel, otro grupo en Jericó y cincuenta hombres de un grupo de profetas que se acercaron a Elías y Eliseo en la orilla del Jordán. Podría haber sido esto excesivo para el solitario Elías, quien

había combatido en la soledad la idolatría representada por Baal empeñando, incluso, su vida. Todavía parece resonar su queja desafiante: «¿Solo quedo yo de todos los profetas de Yahvé?».

Al final Elías va a ceder ante Eliseo y le va a conceder dos tercios de su espíritu, es decir, le va a nombrar sucesor. Dos tercios era lo que recibía en hijo mayor de la herencia familiar. También hay resonancias bíblicas en esta última aparición de Elías, pues con su manto divide las aguas del Jordán (aunque sea en dirección contraria) aludiendo al paso de Josué (Jos 3,17) e, incluso, al de Moisés en el mar Rojo (Ex 14,21). Así, la historia se concentra en maestro y discípulo, en Elías y Eliseo, que hacen pensar en Moisés y Josué y la sucesión de uno por otro. Incluso Elías se dirige a Moab, donde murió y fue enterrado Moisés en el anonimato y Elías va a desaparecer en un torbellino hacia el cielo.

Conclusiones

Todas las escenas que aparecen en el ciclo de Elías las podemos incluir en tres bloques. El primero hace referencia a la sequía (1Re 17-19), el segundo a la viña de Nabot (1 Re 21) y el tercero al enfrentamiento entre Elías y el rey Ocozías por pedir este la intervención de Baal por su enfermedad (2Re 1). Sigue el paso de ciclo de Elías a Eliseo con la desaparición misteriosa de Elías (2Re 2,1-18). En todos estos pasajes interviene Elías como único profeta que se enfrenta a Baal y defiende a Yahvé dando la impresión de hacer una defensa en solitario del Dios de Israel.

El texto parece dejar claro que no queda nadie más que Elías en Israel para hacer frente a la idolatría. Esto no es totalmente cierto, ya que Abdías, servidor del rey Ajab y yahvista, había escondido en dos cuevas a cien profetas para librarlos de la persecución. También en 1Re 20 aparece un profeta anónimo que anuncia la victoria del rey Ajab sobre Benedad, rey sirio y otro le recrimina no haber obedecido a Yahvé en la victoria. Incluso en 1Re 22 aparece Miqueas ben Yimlá, llamado por Ajab para que profetice sobre la guerra que se avecina. Este profeta es muy parecido a Elías: solo contra todos profetizando en contra del rey, acaba en la cárcel. Además, antes de que Elías desaparezca, en su deambular con Eliseo, se encuentran con varios grupos de profetas.

Solo como profeta no estaba Elías. Entonces: ¿Por qué esa insistencia en que solo queda él para defender el yahvismo frente a la idolatría? El texto así lo va relatando y, conforme va avanzando se ve un paralelo entre Moisés y Elías. Moisés tiene que enfrentarse él solo al Faraón, rival de Yahvé. Elías se enfrenta, sin ninguna ayuda, a Ajab y Jezabel, quienes representan a Baal. Todo el campo queda despejado para la lucha, para que esta se vea con claridad. Elías mostrará el poder de Yahvé frente a la muerte (hijo de la viuda de Sarepta), frente a la sequía (monte Carmelo), frente a la injusticia (viña de Nabot y frente a la desconfianza en Yahvé (enfermedad de Ocozías).

Comienza la soledad de Elías desde sus orígenes, ya que solo es presentado como procedente de Galaad, al borde del desierto en la zona norte de Transjordania. Su vocación no se relata y poco tiene que ver con la de los grandes profetas. A la soledad de los orígenes le sigue la soledad del destierro, pues tiene que huir por anunciar la sequía en Israel. A esto sigue la escena del monte Carmelo, donde Elías se queja de que solo queda él para enfrentarse a cuatrocientos profetas de Baal. El pueblo está expectante pero no le apoya. La soledad se vuelve a mostrar de nuevo cuando tiene que huir al monte Horeb perseguido por Jezabel y pide la muerte porque ya no puede más. Incluso en este monte repite por dos veces que solo queda él como profeta y que le buscan para matarle. En la viña de Nabot experimenta la soledad por defender la injusticia cometida por el rey. Nadie más defiende la causa de Nabot cuando Jezabel ha despreciado la ley de la Alianza. Finalmente volverá en solitario a recriminar a Ocozías, hijo de Ajab, por pedir la intervención de Baal para sanarle.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Vol I. De los comienzos hasta el final de la monarquía* (Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales 1), Trotta, Madrid 1999.
- BRIGT, J., *La Historia de Israel. Edición aumentada con introducción y apéndice de William P. Brown*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2003.
- BUIS, P., *El libro de los Reyes*, (Cuadernos Bíblicos 86), Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995.
- DUARTE, R., *Historiografía deuteronomista: Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2017.
- FERRIS BEACH, E., *Las cartas de la reina Jezabel. Religión y política en el Israel del siglo IX a.C.*, Sígueme, Salamanca 2007.
- FINKELSTEIN, I. – N. A. SIBERMAN, *La Biblia desenterrada*, Siglo XXI, Madrid 2011, 3 ed.
- FLECHA, J. R., “Elías: La fe en tiempos de crisis”, en J. Alegre – J. R. Flecha – L. Alonso Schöckel– P. I. Fraile – J. I. Blanco – V. Morla Asensio – A. Del Agua – J. Ruiz Martorell, *Personajes del Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998, vol. I, 164-179.
- PIQUER A., “El mundo de los cananeos. Textos y creencias”, *Reseña Bíblica* 84 (2014) 5-14.
- RAMIS DARDER, F. “Visión panorámica de la mitología cananea: El ciclo de Bal’lu/Anatu”, *Reseña Bíblica* 84 (2014) 15-24.
- SICRE DÍAZ, J. L. – J. CAMPOS SANTIAGO – V. PASTOR JULIÁN – M. NAVARRO PUERTO, *Historia y Narrativa*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2017.
- SICRE, J. L., <https://canal.march.es/es/coleccion/elias-profeta-que-se-alzo-como-fuego-943> [consultada el 28 de junio de 2023].
- SOGGIN, J., *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1999, 2 ed.
- VARO, F., “Israel ante los cultos locales y familiares de Canaán”, *Reseña Bíblica* 84 (2014) 25-34.
- ZAMORA, P., *Historia. El libro de Reyes I. La fuerza de la narración*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2011.

Una mirada al capital espiritual. ¿Una posible fuerza renovadora?

A view of spiritual capital. A possible renewing impact?

David Radoslaw Wroblewski

Universidad de Zaragoza

dwroblewski@unizar.es

<https://orcid.org/0000-0002-8258-8236>

Resumen

Vivimos en una sociedad marcada por el concepto del capital. La vida cotidiana se va inundando de diferentes capitales: capital humano, capital físico, capital cultural, capital intelectual, capital social, capital psicológico, capital emocional, capital religioso. De aquí, el lenguaje económico cada vez más se va infiltrando en todas las áreas de la vida: vamos creando activos sociales, ofertando productos, rentabilizando los espacios sociales, almacenando recursos. Sin embargo, en este panorama, hace apenas 15-20 años, surge un nuevo capital, capital espiritual, un concepto, que conecta lo intangible: la espiritualidad, con lo duradero y persistente: el capital.

El presente trabajo se centra en este concepto novedoso, y al mismo tiempo atractivo, ya que aporta una contribución vital para la realidad de la secularización de la sociedad de hoy. El concepto del capital espiritual propone una mirada renovadora a las vivencias y experiencias, que sean religiosas, espirituales, e incluso cotidianas, diarias, pero vivirlas de otra manera. Vivir experiencias desde el capital espiritual es vivir en una profundidad, en una coherencia, en una actitud de búsqueda. Vivir desde capital espiritual es vivir desde un recurso transformador, que toca a fondo las personas, que descoloca los esquemas y modos de vida. Tiene una capacidad para inducir a una transformación y a un cambio de vida, a un crecimiento personal. De esta manera, el presente trabajo recorre por las diferentes definiciones y comprensiones del capital espiritual. Además, buscamos modos de descubrir el capital espiritual hoy. Finalmente, señalamos un ejemplo real de la experiencia vivida desde el concepto.

Palabras clave: Espiritualidad, capital espiritual, transformación, secularización, experiencias personales.

Abstract

We live in a society marked by the concept of capital. Daily life is flooded with different capitals: human capital, physical capital, cultural capital, intellectual capital, social capital, psychological capital, emotional capital, religious capital. Therefore, the economic language is increasingly infiltrating all areas of life: we are creating social assets, offering products, making social spaces profitable, storing resources. However, in this panorama, just 15-20 years ago, a new capital emerged, spiritual capital, a concept that connects the intangible: spirituality, with the lasting and persistent: capital.

The present study focuses on this new and attractive concept, since it provides contribution to the reality of the secularization of today's society. The concept of spiritual capital proposes a renewing outlook on the experiences, such as religious, spiritual, or even daily, routine one, but living them in a different way.

Living those experiences from the spiritual capital is living in depth, in coherence, in an attitude of search. Living from spiritual capital is living from a resource that transforms, and deeply touches people, disrupts routine schemes and ways of life. It has the capacity to induce in a change of life, and personal growth. In this way, the present study shows different definitions and understandings of spiritual capital. In addition, we look for ways to discover spiritual capital today. Finally, we point out a real example of the experience lived from the concept.

Key words: Spirituality, spiritual capital, transformation, secularization, personal experience.

Introducción

El concepto del capital espiritual puede sorprender y crear el asombro a primera vista, ya que la modernidad ha creado un fuerte dualismo bien arraigado de la separación entre los conceptos físicos y metafísicos. En consecuencia, resulta chocante asociar la palabra capital, lo material, lo acumulable, lo distributivo, con la palabra espiritual que designa más bien lo inmaterial, lo no acumulable, lo individual contrario de los distributivo.

Dawkins comentaba: «la religión y la espiritualidad son las expresiones de la naturaleza humana débil en la respuesta a incertidumbre de la vida moderna»¹, y el capital es todo lo contrario, es persistente, duradero. Más aún, otros perciben la religión y la espiritualidad principalmente como elementos de la cultura, algo muy claramente intangible, como un elemento más de las tensiones sociales². Sin embargo, la realidad es bien distinta. Los estudios empíricos confirman, que la religión y la espiritualidad son una parte esencial (y no residual) de la sociedad de hoy. Según el informe reciente del Centro de Investigación PEW³ (2020), un total de 84% de la población mundial todavía se considera religiosa⁴. Partiendo de esta realidad, nuestro trabajo se ha centrado en analizar el concepto del capital espiritual. Un concepto, que propone una mirada renovadora a las vivencias y experiencias, que sean religiosas, espirituales, e incluso cotidianas, diarias.

Vivir desde capital espiritual es vivir desde un recurso transformador, que toca a fondo las personas, que es una riqueza que descoloca los esquemas y modos de vida. Tiene una capacidad para inducir a una transformación y a un cambio de vida, a un crecimiento personal, de tal manera, que el sujeto lleva un modo de vida coherente y auténtica.

De aquí, nuestro estudio se centra en dos aspectos. La primera contribución se refiere a la visibilidad del tema. Hasta la fecha el tema se ha investigado en la literatura anglosajona. Encontramos muy pocos trabajos al respecto, que

¹ R. Dawkins, *The God Delusion*, Boston, MS: Houghton Mifflin, 2006

² Cf. P. Bourdieu, *The Forms of Capital*. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, edited by J. G. Richardson. *New York: Greenwood Press, 1986, 241-258*; S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, NY: Simon & Schuster, 1996

³ Pew Research, 2020. [www.pewresearch.org].

⁴ La sociedad española no refleja este porcentaje.

no sean de este ambiente⁵. Es una cuestión novedosa, que apenas se remonta a hace 15-20 años, atractiva y al mismo tiempo aporta una contribución vital para la realidad de la secularización. De esta manera proponemos una breve revisión de la literatura sobre el concepto.

Y segundo, queremos señalar cómo vivir una vivencia desde el capital espiritual. Hoy se necesitan nuevas estrategias para evangelizar, nuevos modos de vida para ‘chocar’ contra el mundo, contra la indiferencia, anonimato, exceso de individualismo. «El mundo, que ha cobrado conciencia de sí mismo y de sus leyes vitales, se siente muy seguro de sí mismo. El hombre ha aprendido a componérselas solo en todas las cuestiones importantes»⁶.

Nuestro trabajo está estructurado de la siguiente forma. En primera parte señalamos el enfoque de la sociedad marcada por el concepto del capital. La segunda sección presenta el surgimiento del concepto del capital espiritual. En tercera parte recorremos las diferentes definiciones del significado del capital espiritual, así matizamos el concepto. En la siguiente sección buscamos modos de descubrir el capital espiritual hoy. Señalamos un ejemplo real de la experiencia vivida desde el concepto. Terminamos con breves conclusiones.

La sociedad marcada por el concepto del «capital»

La forma en que conocemos el mundo está marcada e influenciada por el concepto de capital. El lenguaje económico se va infiltrando en todas las áreas: en la educación, cultura, ocio, deporte, salud, trabajo, incluso en el amor, o en la fe. La sociedad desarrolla y adapta el lenguaje mediante la creación de los activos sociales, ofertando productos, rentabilizando los espacios sociales, almacenando recursos. El vocabulario económico forma la columna vertebral del progreso social. Así, la terminología de la vida cotidiana se inunda de diferentes capitales: capital humano, capital físico, capital cultural, capital intelectual, capital social, capital psicológico, capital emocional, capital religioso, etc. Sin embargo, el concepto del capital en sí mismo remite a algo más tangible, acumulativo, medible, material.

⁵ Casi toda la literatura está en inglés.

⁶ Cf. D. Bonhoeffer, D., *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Sígueme, Salamanca, 2001, citado por D. Álvarez, “Un ejemplo de cristiano comprometido: Dietrich Bonhoeffer”, *Proyección XLIX*, 2002, 293-295.

Para encontrar el concepto en su origen tenemos que remitirnos a los grandes padres de la economía, al Adam Smith (1723-1790). Él es el primero que ha marcado el concepto del capital como riqueza⁷. Thomas Robert Malthus (1766-1834) formuló la ley sobre los rendimientos en la productividad del campo⁸. David Ricardo (1772-1823) se ha centrado en los protagonistas: los dueños de la tierra, del capital y los trabajadores. Él ha conectado diferentes conceptos: la renta, los intereses, los salarios, las ganancias, para hablar del concepto de generar la riqueza⁹. Karl Marx (1818-1883) se centró en su libro: «El capital» acerca de la conexión entre los capitalistas y los obreros¹⁰. Max Weber (1864-1920) presentó en su libro: «La ética protestante y el espíritu del capitalismo» la conexión entre la política, religión, y economía¹¹. Buscaba una relación causa-efecto entre los elementos mencionados.

John Maynard Keynes (1883-1946) hablaba de cuatro tipos de capital: financiero, del trabajo, material y de producción, para que la economía funcione de manera automática¹². John Kenneth Galbraith (1908-2006) conectaba la economía y los problemas socioeconómicos, analizando las causas de la pobreza¹³. Así, el concepto del capital ya en los siglos pasados englobaba más que solamente lo material.

Más recientemente, Sachs y Warner (1995), por ejemplo, hablan de la existencia de seis naturalezas de capitales: el comercial, el humano, intelectual, natural, social, y las infraestructuras. Todos ellos tienen su función. Roland y Landua¹⁴ (2011) señalan ocho capitales para describir el mundo: capital experiencial, espiritual, cultural, social, material, financiero, viviente, intelectual. Todos ellos son importantes, comentan.

⁷ Cf. A. Smith, Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, *In The Wealth of Nations*, 1976

⁸ Cf. T. Malthus, Principios de Política Económica. *Principles of Political Economy considered with a View to their Practical Application*, 1820

⁹ Cf. D. Ricardo, Principios de Economía y de Política. *Principles of Political Economy*, 1817

¹⁰ Cf. K. Marx, El capital. *Das Kapital*, 1867

¹¹ Cf. M. Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo. *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, 1905

¹² Cf. J. Keynes, J., Teoría general del empleo, el interés y el dinero. *The General Theory of Employment, Interest and Money*, 1936

¹³ Cf. J. Galbraith, *Capitalismo americano*, Barcelona: Ariel, 1952

¹⁴ Cf. E. Roland, & G. Landua. Las 8 formas de capital. Un sistema completo de entendimiento económico. 8 forms of capital, 2011 <http://www.8forms.org/8-forms-of-capital/>

Rima¹⁵ sí que señala el capital espiritual, pero como el último escalón de las formas de capital, como podemos ver en la Tabla 1.

Otros autores¹⁶ intentan, sin embargo, señalar la evolución de las diferentes formas de capital a lo largo del tiempo, vea la Figura 1. En el eje horizontal podemos observar el grado de intangibilidad para los diferentes tipos de capital. Aumenta el grado de intangibilidad a medida que pasamos del capital físico a niveles cada vez mayores hacia el capital intangible. El eje vertical, sin embargo, representa, según el autor, el grado de agregación con respecto a las diferentes formas de capital, pasando de la mayoría dimensión general y social a un nivel que se refiere a un nivel individual.

Tabla 1: Comparativa de diferentes formas del capital

	Capital natural	Capital manufacturado	Capital financiero	Capital humano	Capital social	Capital espiritual
<i>Materia prima</i>	La tierra	Capital natural	Proceso de fabricación y capital natural.	Inteligencia innata, talentos, dones y habilidades.	Estatus social y relación personal	Espiritualidad personal y profunda
<i>Formación</i>	Adquisición de recursos naturales: minería, perforación, talar, agricultura, etc.	Procesos de fabricación	Rentabilidad de inversión del capital manufacturado, de los alquileres, de mercados	Educación entrenamiento, experiencia.	Crear redes sociales de manera intencional y estratégica	Propiedades de formación que actúan catalíticamente sobre valores y espiritualidad.

¹⁵ Cf. S. Rima, *Spiritual Capital: A Moral Core for Social and Economic Justice*. University of Buckingham, 2013

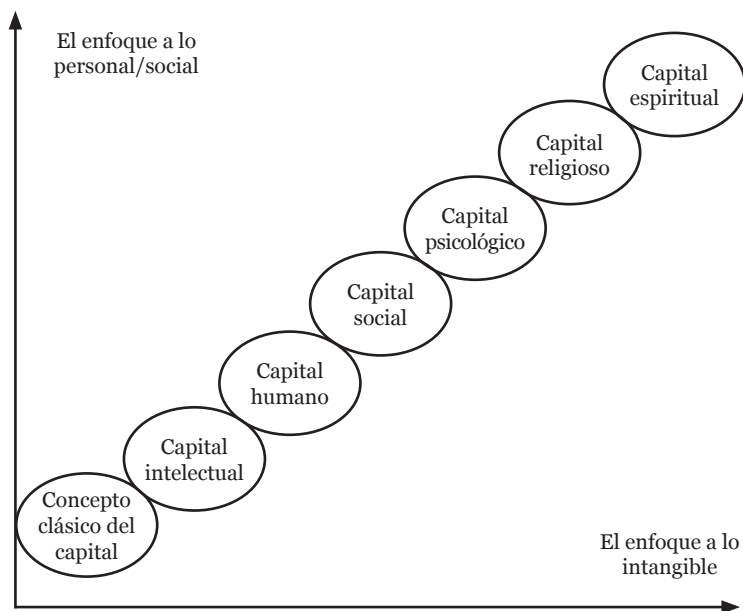
¹⁶ Cf. D. Gil-Domenech; F. Marimon & M. Mas-Machuca, M., Definition of Spiritual Capital as a part of Universities' Missions. *Proceedings of the II Research Workshop: Missions, leadership and sustainability*. UIC, Barcelona: OmniaScience, 2016

<i>Composición</i>	Minerales tierra cultivable madera, productos químicos, petróleo, gas natural.	Activos físicos	Activos financieros	Aumento del valor laboral	Redes sociales	Impulso metafísico que anima las formas existentes de capital que conducen a la acción.
<i>Inversión</i>	Fabricación, refinación construcción, etc.	Procesos de fabricación sostenidos y mejorados.	Mercados financieros	Empleo, I + D, emprendimiento	Aprovechando redes sociales para acciones	Aprovechar el tiempo y otras formas de capital con un compromiso a largo plazo para crear capacidad para el bien común
<i>Rentabilidad</i>	Se fabrica, alquila, capital manufacturado.	Aumento del capital físico	Aumento del capital financiero	Salarios más altos, mayor posición social.	Aumento del capital social y humano	Transformación social y económica y justicia

Fuente: Rima, 2013.

De esta manera, se podría ir añadiendo autores y los capitales presentes en la sociedad contemporánea. Estamos inmersos en los diferentes capitales. Hoy el concepto del capital sobrepasa por completo las fronteras y remite a todos los niveles de la vida cotidiana. Todos los autores señalan la evolución del concepto del capital y su creciente adquisición de los nuevos significados. De aquí, hablamos ya no de un capital sino de muchos capitales: capital financiero, social, cultural, emocional, material, intelectual, viviente, humano, psicológico, religioso, como hemos señalado anteriormente.

Figura 1: Evolución de las diferentes formas del capital



Fuente: Gil-Domenech, Marimon y Mas-Machuca (2016).

Surgimiento del concepto del capital espiritual

La noción del capital espiritual emerge en la literatura actual muy recientemente. El propio término re-surge al inicio del siglo XXI como consecuencia de que la espiritualidad deja de lado las imágenes negativas frecuentemente asociadas con la religión institucionalizada, y especialmente religión, como algo muy conservadora¹⁷ y comentan que «el término es suficientemente elástico, que se puede aplicar a todas las religiones, pero además a una amplia gama de actividades no religiosas consideradas virtuosas o terapéuticas. De esta manera, el propio concepto iba entrando en un discurso como un concepto relativamente limpio»¹⁸.

¹⁷ L. Iannaccone y J. Klick, (2003). "Spiritual Capital: An Introduction and Literature Review". *Prepared for the Spiritual Capital Planning Meeting*.

¹⁸ Spiritual Capital: An Introduction...

Los primeros autores definen el concepto de capital espiritual inmerso en alguna de las disciplinas: sociología, política, salud, educación, y lo tratan definir en el marco del ‘capital humano’, ‘capital social’, ‘capital intelectual’, ‘capital cultural’, ‘capital religioso’. A continuación vamos a señalar algunas de estas comprensiones.

En el marco del capital humano

El capital espiritual proporciona un modelo conceptual y una estructura general que da definición al capital humano y social. En otras palabras, el capital espiritual es una teoría unificadora para el modelo comúnmente utilizado del capital humano y social. Pero también es más. Es una dimensión normativa y direccional que da sentido y propósito a toda actividad humana¹⁹.

En el marco del capital social

Otros asocian el capital espiritual como un subproducto del capital social²⁰. Por otra parte, Berger y Hefner²¹ lo definen como el poder, influencia y conocimiento que el individuo adquiere por su participación en una sociedad a través de las instituciones religiosas.

En otro sentido Farr²² aborda el concepto desde el problema de la comunidad y construye sobre el valor de las relaciones sociales. Por su parte, Verter²³ plantea el capital espiritual como una reconfiguración del capital social desde la movilidad y fluidez del mercado espiritual contemporáneo. Iannaccone y Klick²⁴ lo definen como aquellos esquemas o patrones de creencias y de conductas, que se transmiten de una generación a otra, y entre familiares y amigos, pero referidos directa o indirectamente a una tradición religiosa.

¹⁹ Cf. T. Malloch, “Spiritual capital and practical wisdom”, *Journal of Management Development*, 29 (7/8), 2010, 755–759

²⁰ Cf. R. Wuthnow, “How Religious Groups Promote Forgiving: A National Study”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39(2), 2000, 125–139

²¹ Cf. P. Berger y R. Hefner, *Spiritual capital in comparative perspective*, Spiritual Capital Planning Meeting, 2003

²² Cf. J. Farr, “Social capital: a conceptual history”, *Political theory*, 32, 2004, 6–33.

²³ Cf. B. Verter, *Spiritual capital: Theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu*. *Sociological Theory*, 2003

²⁴ *Spiritual Capital: An Introduction...*

En el marco del capital cultural

Zohar y Marshal²⁵ lo definen desde el paradigma de la inteligencia espiritual y en términos generales como el valor de las creencias y significados personales, sociales o culturales que estimulan la creatividad, fomentan el comportamiento moral y motivan a las personas.

Baker y Miles-Watson²⁶ caracterizan el capital espiritual como la motivación de la cultura religiosa para la acción social a diferencia del capital religioso, que sería la acción social objetivada en el marco de los imaginarios de las tradiciones religiosas.

Verter²⁷ identifica tres formas de capital espiritual, reflejando tres formas de capital cultural, a saber, el capital espiritual como un estado “encarnado”, como un estado “objetivado” y como un estado “institucionalizado”. El estado encarnado se aplica al individuo, su posición, disposición, gustos, formación y credenciales en el área de religión. El estado objetivado se aplica a los bienes materiales y simbólicos asociados con la religión y la espiritualidad, tales como objetos votivos, textos sagrados, así como teologías e ideologías. Finalmente, el estado institucionalizado se refiere a estructuras organizativas como iglesias, seminarios y otras organizaciones religiosas que ejercen autoridad sobre los bienes espirituales, sean materiales o no²⁸.

En el marco del capital religioso

Baker y Skinner²⁹ ven el capital espiritual como el vivificador del capital religioso proporcionando entre otros aspectos el sistema de valores, la visión moral y una base de fe. En este sentido el capital religioso y espiritual están en una relación simbiótica, cada uno fortaleciendo al otro y actuando juntos, en de hecho forman un círculo virtuoso.

²⁵ Cf. D. Zohar e I. Marshal, *Spiritual Capital: Wealth We Can Live By*, Berrett-Koehler Publishers, 2004

²⁶ Cf. C. Baker, y J. Miles-Watson, “Faith and Traditional Capitals: Defining the public scope of spiritual and religious capital”. *Implicit Religion* 13 (1), 2010, 17-69.

²⁷ Spiritual capital: Theorizing religion...

²⁸ Cfr. B. Verter, *Spiritual capital: Theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu*. Sociological Theory, 2003

²⁹ Cf. C. Baker y H. Skinner, *Faith in Action – The dynamic connection between religious and spiritual capital*, Manchester: William Temple Foundation. 2006

Davies y Guest³⁰ engloban el término dentro de los estudios de espiritualidad y movimientos. Grace³¹ igual, conecta el concepto dentro de las tradiciones religiosas convencionales. Grace³² lo define como parte de fe y de los valores de una tradición religiosa.

Verter³³ redefine los términos del capital religioso y del capital espiritual y emplea el término capital espiritual para reflejar la naturaleza más fluida de la religión en el siglo XXI. Malloch³⁴ también sigue vinculando el capital espiritual al capital religioso, al concebirlo como los vínculos que unen a la gente en base a una fuente de felicidad trascendente. En esta misma línea se termina por identificar en la práctica capital espiritual y capital religioso en algunas otras obras³⁵.

Wood, Hill y Spilka³⁶ sin embargo, comentan todo lo contrario, el paradigma del capital espiritual viene a sustituir al del capital religioso, debido al declive de la religiosidad institucional y al auge creciente de la espiritualidad en el contexto del retorno de lo sagrado.

Un nuevo paradigma

Zohar y Marshall³⁷ (2004), Peat³⁸ (2005), y Rima³⁹, son los primeros autores, que esencialmente consideran el capital espiritual como un nuevo paradigma.

³⁰ D.J. Davies, y M. Guest, *Bishops, Wives and Children*. Burlington, VT: Ashgate, 2007

³¹ Cf. G. Grace, *Catholic schools: mission, markets, and morality*, London: Routledge, 2002

³² Cf. G. Grace, "Renewing Spiritual Capital: An Urgent Priority for the Future of Catholic Education Internationally". *International Studies in Catholic Education*, 2(2), 2010, 117-128.

³³ Spiritual capital: Theorizing religion with...

³⁴ Cf. T. Malloch, "Spiritual capital and practical wisdom", *Journal of Management Development*, 29 (7/8), 2010, 755-759

³⁵ Cf. B. Zinnbauer, "The emerging meanings of religiousness and spirituality: problems and prospects", *Journal of Personality*, 67, 6, 1995, 889-918; W. Roof, W. (1995). *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1995; R. Scott, (2001). "Are you religious or are you spiritual? A look in the mirror". *Spirituality and Health*, 2001, 26-28 y P. Marler y K. Hadaway, "Being Religious or Being Spiritual in America: A Zero-Sum Proposition?" *Journal for the Scientific of Religion* 41, 2002, 289-300.

³⁶ Cf. R. Wood; P. Hill y B. Spilka, B. (2009). *The psychology of religion. An empirical approach*. The Guildford Press. New York-London, 2009

³⁷ Cf. D. Zohar e I. Marshal, *Spiritual Capital: Wealth We Can Live By*. Berrett-Koehler Publishers, 2004

³⁸ Cf. F. Peat, (2005). "Spiritual Capital and Globalization", *Science and Religion: Global Perspectives*, Metanexus Institute, 2005

³⁹ Cf. S. Rima, *Spiritual Capital: A Moral Core for Social and Economic Justice*. University of

ma. Peat⁴⁰ argumenta que «el capital espiritual implica un llamado a un cambio de paradigma que involucre todo lo que sabemos sobre economía, negocios y gobernanza y siente que reunir esas dos palabras, espiritual y capital, es invitarnos a repensar nuestro mundo de una manera verdaderamente radical»⁴¹. En este contexto, Peat analiza la importancia de la confianza, la lealtad, la ética y la moralidad en el proceso de globalización, y hace un llamado a los líderes empresariales, bancarios y comunitarios para que «adopten la espiritualidad en el contexto de la política, la ecología, la economía y la comunidad»⁴².

Rima añade que «el capital espiritual es diferente de otras formas de capital en que es la única forma de capital que se invierte específicamente con el objetivo principal de beneficiar a alguien que no sea el actor individual que está en posesión del capital y que crea ese excedente valor»⁴³, y así colocándolo fuera del campo del «capital religioso». Eso limita el campo del capital espiritual haciéndole un súper conjunto de uno de esos capitales: capital humano, social y cultural. Como podemos ver, el debate está servido.

Definición del capital espiritual. Matizando el concepto

Podemos encontrar muchas definiciones del capital espiritual. Vamos a recorrer algunas de las más destacadas por la literatura, significativas en su sentido, y acertadas en nuestra opinión. Señalamos algunas palabras clave. Finalmente, pondremos la nuestra.

Grace define el capital espiritual como «recursos de fe y valores derivados del compromiso con una tradición religiosa»⁴⁴.

Verter⁴⁵ redefine los términos del capital religioso y capital espiritual y emplea el término capital espiritual para reflejar la naturaleza más fluida de

Buckingham, 2013

⁴⁰ Cf. F. Peat, (2005). "Spiritual Capital and Globalization", *Science and Religion: Global Perspectives*, Metanexus Institute, 2005

⁴¹ *Ibid*

⁴² *Ibid*

⁴³ Cfr. Rima, S. (2013). *Spiritual Capital: A Moral Core for Social and Economic Justice*. University of Buckingham.

⁴⁴ Cfr. G. Grace, *Catholic schools: mission, markets, and morality*, London, Routledge, 2002

⁴⁵ *Spiritual capital: Theorizing religion with...*

la religión en el siglo XXI. Quiere subrayar el cambio y los retos de la religión de este nuevo milenio.

Zohar y Marshall definen el capital espiritual como «un recurso transformador». Comentan los autores, podemos llamar el capital espiritual a aquellas experiencias, que transforman, que cambian el modo de actuar, que tocan a fondo, el interior de las personas. El capital espiritual es como una «riqueza por la que podemos vivir»⁴⁶.

Lillard y Ogaki⁴⁷ (2005) definen el capital espiritual como un conjunto de reglas para interactuar con las personas, la naturaleza y los seres espirituales y el conocimiento creído sobre mundo tangible y espiritual.

Voas comenta, que el capital espiritual consiste en «una reserva de activos individuales: cosmovisiones, estilos de vida, recursos mentales, conocimiento de doctrinas, etc. y bienes relacionales: lazos familiares, membrecías grupales, actividad comunitaria, redes sociales»⁴⁸.

Davis y Guest⁴⁹ (2007) señalan que la conceptualización del capital espiritual hay que concebir en la evolución y al desarrollo de la teoría de la demostración convincente de los límites borrosos entre el trabajo, la religión, la familia, la identidad, la experiencia de la vida. Podríamos comentar, que el autor borra las líneas entre los campos mencionados, todo se interconecta.

Wortham y Wortham⁵⁰ (2007) discuten la asociación entre valores personales, normas y estructuras sociales, e identifican varios indicadores empíricos que aprovechan tres dimensiones de capital espiritual: capital social (participación organizacional), práctica pública/ privada (oración) y espiritual subjetiva.

Grace, Caldwell y Harris defienden que el capital espiritual es una fuerza, que lleva a un grado de coherencia entre los valores, creencias y actitudes en la vida.

⁴⁶ Zohar, D. y Marshall, I. (2004). *Spiritual Capital: Wealth We Can Live By*. Berrett-Koehler Publishers.

⁴⁷ Cf. D. Lillard y M. Ogaki, *The Effects of Spiritual Capital on Altruistic Economic Behavior* (20). Unpublished Research Proposal: Cornell University and Ohio State University, 2005

⁴⁸ Cf. D. Voas, *Patterns of Inheritance of Spiritual Capital*. University of Manchester, 2005

⁴⁹ Cf. D.J. Davies y M. Guest, *Bishops, Wives and Children*. Burlington, VT: Ashgate, 2007

⁵⁰ Cf. R. Wortham y C. Wortham, "Spiritual Capital and the 'Good Life'", *Sociological Spectrum*, 27(4), 2007, 439-452.

Por su parte, Grace⁵¹ comparó el capital espiritual con el carisma, y lo definió como una forma de espiritualidad que puede renovar el mundo contemporáneo, un mundo que enfrenta una creciente secularización y decadencia de los valores religiosos. En otras palabras, el capital espiritual es «una fuerza renovadora».

Malloch⁵² define el capital espiritual como “el fondo de creencias, ejemplos y compromisos que son transmitidos de generación en generación a través de una tradición religiosa, y así conectan a las personas con «la fuente trascendental de la felicidad» humana”.

Zohar⁵³ explica que el capital espiritual es una riqueza, poder e influencia que obtenemos al «actuar desde un sentido profundo» de un significado, de nuestros valores más profundos y un sentido de propósito superior. Todo esto se expresa a través de una vida dedicada al servicio al otro.

Guest observa que el capital espiritual es un concepto que expresa «un flujo líquido de ideas y valores que connotan dimensiones del carisma latente en las tradiciones religiosas, y que son como bienes intangibles y esenciales en el entramado de las relaciones sociales comunitarias, al religar a las personas a sus dimensiones existenciales más profundas y significativas»⁵⁴.

Oh y Yoshikawa también definen la noción del capital espiritual como un concepto multidimensional, «compuesto de múltiples dimensiones tales como las creencias religiosas, prácticas, comportamiento, participación, conocimiento, habilidades y redes al multinivel, operando dentro y a través de múltiples niveles, individuales, familiares, comunitarias e institucionales»⁵⁵.

Rima encaja el capital espiritual dentro del desarrollo económico, guiado por las necesidades de los seres humanos, su entorno y sus vidas físicas, men-

⁵¹ G. Grace, “Renewing Spiritual Capital: An Urgent Priority for the Future of Catholic Education Internationally”, *International Studies in Catholic Education*, 2(2), 2010, 117–128.

⁵² T. Malloch, (2010). “Spiritual capital and practical wisdom”, *Journal of Management Development*, 29, 2010, 755–759

⁵³ D. Zohar, “Exploring spiritual capital: An interview with Danah Zohar”. *Spirituality in Higher Education*, 5(5), 2010, 1-8.

⁵⁴ Cf. M. Guest, *In Search of Spiritual Capital: The Spiritual as a Cultural Resource*, 2010

⁵⁵ Cf. S. Oh, y H. Yoshikawa, “Examining Spiritual Capital and Acculturation across Ecological Systems: Developmental Implications for Children and Adolescents in Diverse Immigrant Families”. *Contributions to Human Development*, 24, 2012, 77–98.

tales, sociales, culturales y espirituales, donde el capital espiritual sería la tercera pata o la parte faltante del taburete que incluye a sus parientes más conocidos: capital humano y social. Además, presenta cinco proposiciones que, en conjunto, constituyen un modelo de capital espiritual. Esas dimensiones son dinámicas, multidimensionales y multidireccionales. La primera, proposición subraya, de que las materias primas metafísicas son esenciales para la formación del capital espiritual. Segundo, es un proceso de formación de la creación efectiva de capital espiritual. Tercero, los recursos personales y espirituales se transforman en capital espiritual. Cuarto, hace falta hacer una inversión efectiva de capital espiritual. Y finalmente, la quinta, habrá un retorno individual y social de la inversión del capital espiritual⁵⁶.

Palmer y Wong⁵⁷ definen el capital espiritual como las capacidades individuales y colectivas generadas a través del valor espiritual intrínseco de cada ser humano.

Casson⁵⁸ añade un aspecto importante, el capital espiritual debe definirse como una cultura y recurso para que sea adquirido e intercambiado. Es el capital que está vinculado, incluso tenuemente, a tradición religiosa, pero reconoce la independencia del individuo y este capital está disponible para su transformación de acuerdo a las necesidades del individuo.

Vide y Wroblewski⁵⁹ (2023) señalan, que el capital espiritual es un recurso que puede combinar varias prácticas religiosas y experiencias personales que tienen la capacidad de cambiar a las personas, influir en la sociedad y conducir a una forma de vida coherente y auténtica.

En la estela de estas definiciones, proponemos nuestro concepto señalando la esencia del ‘capital espiritual’:

⁵⁶ Cf. S. Rima, *Spiritual Capital: A Moral Core for Social and Economic Justice*. University of Buckingham, 2013

⁵⁷ Cf. D. Palmer y M. Wong, Clarifying the concept of spiritual capital. Prepared for the Conference on the Social Scientific Study of Religion the Chinese University of Hong Kong, 10-13 July 2013.

⁵⁸ Cf. A. Casson, 2013). “Religious’ and ‘spiritual’ capitals: the experience of the celebration of Mass in the English Catholic secondary school”. *International Studies in Catholic Education*, 2013

⁵⁹ Cf. V. Vide y D. Wroblewski, “Eucharistic celebration as a source of spiritual capital. Case of spanish catholic school”, *Bogoslovska smotra*, próxima publicación en “international edition”, 2023

El capital espiritual es un recurso de fe, una fuerza interior, que puede ser derivada de una tradición religiosa concreta. Se expresa a través de las prácticas, vivencias, y experiencias profundas, interiores, personales, íntimas. Tiene una capacidad para inducir a una transformación y a un cambio de vida, a un crecimiento personal, de tal manera, que el sujeto lleva un modo de vida coherente y auténtica.

Buscando fuente del capital espiritual: se necesita un cambio de mirada

Hay muchos recursos espirituales y religiosos. Algunos están relacionados con el capital material (por ejemplo, objetos de fe tipo: estampas, medallas, crucifijos, etc.), el capital social (procesiones) y el capital cultural (el arte religioso: cuadros, pinturas). Un ejemplo de un recurso religioso y espiritual inequívoco es la Eucaristía, pero también la oración, lectura de la Biblia. Hay otros recursos, que no tienen una conexión directa con lo religioso, pero que afectan a la interioridad de las personas, puede ser un encuentro significativo (capital social), un testimonio de vida (capital social), una vivencia 'fuerte' tipo: muerte, sufrimiento (capital psicológico), etc. De aquí, son muchas estas vivencias, sin embargo, solo vivencias, experiencias, prácticas religiosas, que cambian desde dentro, que llevan a una transformación, que se "encarnan"⁶⁰ en nosotros, podemos llamar el capital espiritual.

Más aún, cada día tenemos muchas y variadas experiencias y vivencias, pero vivirlas como el capital espiritual no es fácil en tiempos de increencia, de pérdida de valores, de pérdida de experiencias positivas de vida, de vivir solo lo inmediato, lo verificable, lo razonable, lo material. En palabras de Llano: «la forma de experimentar el mundo cambia históricamente. Se entiende por experiencia el conocimiento de algo cuando este algo está en mí y yo en él. Si nunca he estado en el mar, mi conocimiento de este no pasará de ser algo teórico e imaginado. Se convertirá en experiencia el día en que vaya a la costa, o que me convierta en pescador de mar. Solo entonces podré decir que poseo un conocimiento presencial, vale decir, una experiencia del mar»⁶¹.

De aquí, nos enfrentamos con un reto nuevo. El hombre de hoy, empezando por los niños y jóvenes, vive de diferente manera, vive una cultura de consu-

⁶⁰ El concepto utilizado por Verter (2003) para definir el capital espiritual.

⁶¹ A. Llano, A. (2002). *Vale la pena creer hoy*, Ed. El tiempo, 2002

mo, de placer, de disfrute, del individualismo, de la cultura *fast-food*, de lo inmediato y lo rápido. En la Figura 2 podemos ver la paradoja de los valores del mundo de hoy, una mirada, que descoloca.

Figura 2: Los valores del mundo de hoy

El mundo ve la realidad
El mundo busca regalos, pero no sabe compartirlos.
El mundo busca placer, sexo, y no sabe vivir el amor.
El mundo confunde el libertinaje con la libertad.
El mundo busca disfrute de la vida, y no profundidad de las experiencias.
El mundo busca cosas gratis pero no sabe vivir la gratuidad.
El mundo vive el individualismo/ el «yo», pero no se da cuenta que el yo se realiza siempre en el servicio de los demás.
El mundo busca ruido / «descansa» con el ruido, pero es el silencio donde uno puede encontrarse con uno mismo.
Sabemos cruzar miles de kilómetros, pero nos cuesta pasar a saludar al vecino, al encontrarse con el prójimo.
Tenemos mucha información, pero nos comunicamos menos.
El mundo sabe dotar la vida de recursos, pero no sabe vivirlas, apreciar lo que tiene.
El mundo busca terapias para la espiritualidad, y no se da cuenta, que en la celebración eucarística tenemos un recurso de conexión con la trascendencia.

Fuente: Wroblewski (2020)

Benedicto XVI, ya señalaba hace años: «los cristianos no pueden ignorar la crisis que ha llegado a la sociedad; o simplemente, confiar en que el patrimonio de los valores transmitido a lo largo de siglos pasados pueda seguir inspirando y plasmando el futuro de la familia humana»⁶².

⁶² Benedicto XVI, La crisis de fe plantea un desafío comunicativo a la Iglesia, *Congreso mun-*

Podemos plantearnos las mismas preguntas, que Papa Pablo VI ha planteado hace casi 50 años. «¿Qué eficacia tiene en nuestros días la energía escondida de la Buena Nueva, capaz de sacudir profundamente la conciencia del hombre? ¿Hasta dónde y cómo esta fuerza evangélica puede transformar verdaderamente al hombre de hoy? ¿Con qué métodos hay que proclamar el Evangelio para que su poder sea eficaz?»⁶³

No se trata de reproducir muchas prácticas religiosas: misas, rosarios, procesiones, etc., u otras: hacer muchos voluntariados, sino, se trata de vivir las prácticas, vivencias, experiencias cotidianas de manera profunda, intensa, que se transformen en capital espiritual, es decir, que estas experiencias adquieran una fuerza renovadora para el sujeto.

De aquí, transformar las experiencias en auténticas experiencias, lo que podríamos llamar el capital espiritual, puede ser una posible fuente de frescura en el mundo lleno de prisas, de la superficialidad, trivialidad, huida de comprometerse, del anonimato, etc. Se trata de convertir las experiencias en experiencias significativas, cambiantes, importantes. Consiste en introducir el sentido profundo de las experiencias en la vida de las personas cambiando la realidad, que rodea. La riqueza de la experiencia vivida como la del capital espiritual despliega el interior, empuja a un cambio personal.

Aunque parece, que la sociedad ha elegido otro camino (lo que hemos visto sobre los valores de este mundo), sin embargo, «la necesidad de la experiencia espiritual⁶⁴ no es exclusiva de las personas que viven una religiosidad, sino de todo ser humano»⁶⁵. Personas buscan experiencias, que tocan el corazón, pero no saben cómo acceder a ellas, cómo vivirlas. Se «buscan caminos y senderos de trascendencia»⁶⁶, de profundidad.

La cuestión, que surge: ¿Cómo hacerlo? ¿Cómo transformar una experiencia aparentemente cotidiana, normal en una transformadora, profunda?

dial de la prensa católica, 7 de octubre de 2010.

⁶³ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, Librería Editrice Vaticana, 1975

⁶⁴ Experiencias espirituales en el sentido de experiencias personales, íntimas

⁶⁵ Cf. V. Gorodischer, *Buscadores de fe. Un viaje a la espiritualidad contemporánea*, Emecé, Buenos Aires, 2012

⁶⁶ Cf. V. Vide, *Senderos de trascendencia en tiempos de increencia*.

La Profesora Danah Zohar, investigadora y pionera en el campo del capital espiritual, persona de referencia para el tema del capital espiritual, que ha promovido el uso del término, en una de sus entrevistas⁶⁷, explicó que su interés por el concepto de capital espiritual surgió de una situación cotidiana real. Que una pregunta inocente, a primera vista sencilla, vino a convertirse para ella en índice de capital espiritual. Aquella pregunta le cambió la vida, le hizo crecer, madurar, y enfocar su vida desde otra perspectiva.

Danah Zohar describió así el contexto: «Cuando mi hijo tenía cinco años, me preguntó mientras le estaba acostando para dormir: Mami, ¿por qué tengo la vida? En otras palabras, mi hijo, quería preguntarme: ¿qué será de mí en el futuro?»

La autora señala: «parecía una pregunta simple, pero me cogió desprevenida! Creo, que mi hijo buscaba una respuesta simple, tal como: serás médico como papá o científico como mamá. Sin embargo, tardé casi dos semanas en responderle».

Así que su respuesta fue: «tienes una vida, para que el mundo sea un lugar mejor gracias a ti, para que con tu vida marques una diferencia en las vidas de otros».

Y la autora concluye: «sigo pensando eso, que tenemos que lograr cambiar la vida de los otros».

De esta manera, una experiencia cotidiana, una pregunta aparentemente simple, se convierte en ejemplo de una vivencia profunda, se transformó en una experiencia que cambia la vida. Esta situación real, cotidiana, ha transformado la vida de la profesora Zohar. Esta pregunta le ha remitido a la experiencia, que llamamos hoy el capital espiritual.

¡El capital espiritual funciona así! Saca de la rutina, de los esquemas creados, compromete a otro nivel, lleva a otra dimensión de profundidad, hace recapacitar la vida, la percepción de los modos de actuar, marca la vida y ayuda a crecer como persona.

⁶⁷ Entrevista del 2010, publicada: Zohar, D. (2010). "Exploring spiritual capital: An interview with Danah Zohar". *Spirituality in Higher Education*, 5(5), 2010, 1-8.

De esta manera el objetivo es transformar las vivencias actuales en vivencias, que van más allá. A continuación vamos a señalar diez pistas (podrían ser doble e incluso triple) para ver cómo unas vivencias cotidianas, o religiosas, o espirituales pueden convertirse y transformarse en el capital espiritual. No vamos a descubrir ‘recetas milagrosas’, sino queremos señalar el camino ya descubierto, pero no empleado todavía en el nuevo concepto del capital espiritual.

Primero, hace falta ir más allá de lo inmediato. Hay que hacerse preguntas radicales en torno a sí mismos, a la vida, al sentido último de la historia, de lo cotidiano.

Segundo, es pararse en los momentos de dificultad: cuando uno experimenta las limitaciones, el fracaso, la dificultad, la muerte, aquello le puede inducir a una transformación interior.

Tercero, es recapacitar los modos de actuar y así, cambiar la manera actual de vivir, para centrarse en una actitud constante de búsqueda, y no de acomodarse.

Cuarto, favorecer el autodescubrimiento, el reconocimiento y el fortalecimiento de valores.

Quinto, es salir de la rutina, arriesgarse y borrar los esquemas creados.

Sexto, vivir en coherencia entre los valores, creencias y actitudes en la vida. En otras palabras, vivir acorde a los valores interiores, lo que uno cree y desea.

Séptimo, no quedarse con lo inmediato, sino ir descubriendo el verdadero sentido de las cosas, de las prácticas, vivencias, experiencias.

Octavo, no tener miedo de comprometerse.

Noveno, descubrir el carisma, es decir el sentido de vocación, que hace que la persona se siente realizada, que revela su verdadero yo con todo lo que hace, lo que vive, lo que piensa.

Décimo, ofrecer tiempos de calidad, no tiempos de sobra. Tiempos de calidad son los momentos de atención, de pararse, de conexión, de mirada (tomando

un café, hablando sin prisas, etc.), incluso de silencio (estando, por ejemplo, en la oración). Son momentos que transforman, que no se olvidan rápido. Por el otro lado, hay un exceso de tiempos de sobra: prisas, encuentros por conveniencia, por obligación. Estos no aportan nada a la vida de las personas, son tiempos perdidos y no deseados.

Conclusiones

El concepto del capital espiritual surge en últimos años como respuesta a la separación de la religión y de la espiritualidad.

Vivir experiencias desde el capital espiritual es vivir de manera diferente: en una profundidad, en una coherencia, en una actitud de búsqueda, en una transformación interior.

Además, vivir experiencias, que sean religiosas e cotidianas como capital espiritual es rentable, usando el vocabulario económico, porque trae muchos beneficios. Vide y Wroblewski⁶⁸ señalan varios, tales como, es una riqueza y la fuente desde donde brotan valores de solidaridad, de confianza, valores de agradecimiento, de compasión, de sentirse amado.

Vivir desde capital espiritual ayuda a descubrir el significado y el propósito de la vida. Desarrolla la capacidad de decidir. Lleva a la trascendencia y a la presencia de Dios. Es una fuente de bienestar, donde crece la experiencia de alegría, donde aumenta la capacidad de paz y armonía. Desarrolla la capacidad al compromiso y servicio social. Ayuda a superar situaciones adversas, tristes o estresantes, como la muerte de una persona amada, un accidente, depresión (resiliencia). Desarrolla vínculos sociales, y crea una conexión con la comunidad, entre otros beneficios.

En definitiva, se trata de recorrer las mismas experiencias y vivencias, pero de diferente manera, con una mirada, que va más allá, que trascienda la vida cotidiana, que irrumpa los esquemas ya creados.

⁶⁸ “Eucharistic celebration as a source of spiritual capital...”

Bibliografía

- BAKER, C. y MILES-WATSON, J., “Faith and Traditional Capitals: Defining the public scope of spiritual and religious capital”, *Implicit Religion* 13 (1), 2010, 17-69.
- BAKER, C. y SKINNER, H., *Faith in Action – The dynamic connection between religious and spiritual capital*, Manchester: William Temple Foundation, 2006
- BENEDICTO XVI, La crisis de fe plantea un desafío comunicativo a la Iglesia, *Congreso mundial de la prensa católica*, 7 de octubre de 2010.
- BERGER, P., y HEFNER, R. (2003). *Spiritual capital in comparative perspective*, Spiritual Capital Planning Meeting, 2003
- BONHOEFFER, D. (2001). Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio, *Sígueme, Salamanca*, citado por Álvarez, D. (2002). Un ejemplo de cristiano comprometido: Dietrich Bonhoeffer. *Proyección XLIX*, 293-295.
- BOURDIEU, P. (1986). The Forms of Capital. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, edited by J. G. Richardson. *New York: Greenwood Press*, 241-258.
- CASSON, A. (2013). “Religious” and “spiritual” capitals: the experience of the celebration of Mass in the English Catholic secondary school. *International Studies in Catholic Education*.
- DAVIES, D. J. y GUEST, M. (2007). Bishops, Wives and Children. *Burlington, VT: Ashgate*.
- DAWKINS, R. (2006). *The God Delusion*, Boston, MS: Houghton Mifflin.
- FARR, J. (2004). Social capital: a conceptual history. *Political theory*, 32, 6–33.
- GALBRAITH, J. (1952). *Capitalismo americano*. Barcelona: Ariel.
- GIL-DOMENECH, D., MARIMON F., & MAS-MACHUCA, M. (2016). Definition of Spiritual Capital as a part of Universities’ Missions. *Proceedings of the II Research Workshop: Missions, leadership and sustainability*. UIC, Barcelona: OmniaScience.
- GORODISCHER, V. (2012). *Buscadores de fe. Un viaje a la espiritualidad contemporánea*, Emecé, Buenos Aires.

- GRACE, G. (2002). *Catholic schools: mission, markets, and morality*. London: Routledge.
- GRACE, G. (2010). Renewing Spiritual Capital: An Urgent Priority for the Future of Catholic Education Internationally. *International Studies in Catholic Education*, 2(2), 117–128.
- GUEST, M. (2010). In Search of Spiritual Capital: The Spiritual as a Cultural Resource. In *A Sociology of Spirituality*, edited by Kieran Flanagan and Peter C. Jupp. Ashgate: Aldershot.
- HUNTINGTON, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, NY: Simon & Schuster.
- IANNACONE, L. y KLICK, J. (2003). Spiritual Capital: An Introduction and Literature Review. *Prepared for the Spiritual Capital Planning Meeting*.
- KEYNES, J. (1936). Teoría general del empleo, el interés y el dinero. *The General Theory of Employment, Interest and Money*.
- LILLARD, D. y OGAKI, M. (2005). The Effects of Spiritual Capital on Altruistic Economic Behavior (20). *Unpublished Research Proposal: Cornell University and Ohio State University*.
- LLANO, A. (2002). Vale la pena creer hoy. *Ed. El tiempo*.
- MALLOCH, T. (2010). Spiritual capital and practical wisdom. *Journal of Management Development*, 29 (7/8), 755–759.
- MALTHUS, T. (1820). Principios de Política Económica. *Principles of Political Economy considered with a View to their Practical Application*.
- MARLER, P. y HADAWAY, K. (2002). Being Religious or Being Spiritual in America: A Zero-Sum Proposition? *Journal for the Scientific of Religion* 41:289-300.
- MARX, K. (1867). El capital. *Das Kapital*.
- OH, S. y YOSHIKAWA, H. (2012). Examining Spiritual Capital and Acculturation across Ecological Systems: Developmental Implications for Children and Adolescents in Diverse Immigrant Families. *Contributions to Human Development*, 24, 77–98.
- PABLO VI. (1975). *Evangelii Nuntiandi*. Libreria Editrice Vaticana.

- PALMER, D. y WONG, M. (2013). Clarifying the concept of spiritual capital. Prepared for the Conference on the Social Scientific Study of Religion the Chinese University of Hong Kong, 10-13 July 2013.
- PEAT, F. (2005). *Spiritual Capital and Globalization, Science and Religion: Global Perspectives*. Metanexus Institute.
- PEW RESEARCH. (2016). www.pewresearch.org.
- RICARDO, D. (1817). Principios de Economía y de Política. *Principles of Political Economy*.
- RIMA, S. (2013). *Spiritual Capital: A Moral Core for Social and Economic Justice*. University of Buckingham.
- ROLAND, E. & LANDUA, G. 2011. Las 8 formas de capital. Un sistema completo de entendimiento económico. 8 forms of capital in <http://www.8forms.org/8-forms-of-capital/>
- ROOF, W. (1995). *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- SACHS, J. & WARNER, A. 1995. Economic Reform and the Process of Global Integration. *Brookings Papers on Economic Activity*, 1-118.
- SCOTT, R. (2001). Are you religious or are you spiritual? A look in the mirror. *Spirituality and Health*, 26-28.
- SMITH, A. (1776). Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones. *In The Wealth of Nations*.
- VERTER, B. (2003). *Spiritual capital: Theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu*. *Sociological Theory*.
- VIDE, V. (2013). Senderos de trascendencia en tiempos de increencia.
- VIDE, V. y WROBLEWSKI, D. (2022). Eucharistic celebration and spiritual capital: the experience of students in a Spanish Catholic school—A research report inspired by the work of Dr Ann Casson, UK (2013). *International Studies in Catholic Education*, 14(1), 4-23.
- VIDE, V. y WROBLEWSKI, D. (2023). Eucharistic celebration as a source of spiritual capital. Case of spanish catholic school. *Bogoslowska smotra*, próxima publicación en “international edition”.
- VOAS, D. (2005). *Patterns of Inheritance of Spiritual Capital*. University of Manchester.

- WEBER, M. (1905). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*.
- WOOD, R., HILL, P. y SPILKA, B. (2009). The psychology of religion. An empirical approach. *The Guildford Press. New York-London*.
- WORTHAM, R. y WORTHAM, C. (2007). Spiritual Capital and the “Good Life”. *Sociological Spectrum*, 27(4), 439–452.
- WROBLEWSKI, D. (2020). Dios en la ciudad del siglo XXI. *Máster en Teología Fundamental. Universidad de Deusto*.
- WUTHNOW, R. (2000). How Religious Groups Promote Forgiving: A National Study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39(2), 125–139.
- ZINNBAUER, B. (1995). The emerging meanings of religiousness and spirituality: problems and prospects. *Journal of Personality*, 67, 6, 889-918.
- ZOHAR, D. (2004). *Spiritual Capital: Wealth We Can Live by*, Berrett-Koehler Publishers.
- ZOHAR, D. (2010). Exploring spiritual capital: An interview with Danah Zohar. *Spirituality in Higher Education*, 5(5), 1-8.

Pecado, culpa, sufrimiento Sin, guilt, suffering

José Ignacio Blanco Berga

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA)

joseignacio.blanco@cretateologia.es

<https://orcid.org/0009-0000-5500-4090>

Resumen

Partiendo de algunas realidades, como la de que el pecado es un proceso doloroso y tensionante en las relaciones porque desenmascara (más que juzga) es una realidad procesual que nos aplica a todos, esta realidad procesual, como el propio amor o la fe, la libertad o la esperanza depende de la fase del proceso de relación con Dios en que un creyente se encuentra. Por ello, el pecado será vivido y experimentado de forma y nivel diferente. Sabiendo que la Cruz es la que señala al creyente el abismo del pecado porque en ella se muestra el rechazo del ser humano al Amor Absoluto y que, desde esta perspectiva surgen algunas preguntas como ¿qué le ha pasado y le pasa al corazón del ser humano que en cuanto se le ha presentado el Amor Absoluto lo ha rechazado hasta crucificarlo? Se aborda este trabajo que termina abriendo al lector a la realidad de que hay un paso en el itinerario de la relación con Dios o con Cristo Jesús en que el creyente es agraciado con la experiencia de vivir la culpa y el pecado desde la fe, la esperanza y el amor.

Palabras clave: Pecado, perdón, gracia, culpa, sufrimiento, salvación

Abstract

Starting from some realities, such as that sin is a painful and stressful process in relationships because it unmasks (rather than judges) is a processual reality that applies to all of us, this processual reality, like love or faith itself, freedom or hope depends on the stage of the process of relationship with God in which a believer finds himself or herself. Therefore, sin will be lived and experienced in a different way and at a different level. Knowing that it is the Cross that points out to the believer the abyss of sin because it shows the human being's rejection of Absolute Love and that, from this perspective, some questions arise such as what has happened and is happening to the

heart of the human being that as soon as Absolute Love has been presented to him, he has rejected it to the point of crucifying it? This work is approached and ends by opening the reader to the reality that there is a step in the itinerary of the relationship with God or with Jesus Christ in which the believer is graced with the experience of living guilt and sin from faith, hope and love.

Key words: Sin, forgiveness, grace, guilt, suffering, salvation

Introducción

Abordar el pecado en la actual situación es una tarea ardua. Y es ardua porque nos encontramos con una buena parte de los fieles católicos que se jactan de que no pecan. Otros abordan el pecado desde un examen de conciencia que les permite una cierta tranquilidad de conciencia, pero sin una transformación del corazón y, consecuentemente, de conducta. Otros creyentes lo viven como un proceso de relación con Dios y, desde esa relación experimentan el pecado como real.

Sin embargo, toda la Revelación está atravesada por la realidad del pecado, a mi juicio, de forma pedagógica. El Pentateuco lo hace de forma inicial, considerando «pecado» toda transgresión a los mandamientos de Yahveh. Los libros históricos, especialmente lo que constituyen la Historiografía Deuteronomista (Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes), ya introducen el aspecto relacional con Yahveh y empiezan a considerar el pecado no solo como transgresión a los mandatos de Yahveh, sino como infidelidad a Quien les salvó de la esclavitud de Egipto. Ellos mismos consideran como castigo por esa infidelidad el ser entregados en manos de los pueblos enemigos (Jueces 3). Ezequiel 16 expresa en clave esponsal la historia de relación entre Yahveh y Jerusalén. El cuarto cántico del Siervo (Is 52,13-53,12) ya anuncia, mediante un recurso proleptico, que el Siervo cargó con nuestros pecados. Los autores sapienciales van poco a poco acercándose al talante de Yahveh: «te compadeces de todos (Señor) porque todo lo puedes y pasas por alto los pecados de los hombres para que se arrepientan» (Sab 11,23).

Jesús, con un lenguaje más profético, pone de manifiesto el comportamiento de su Padre, Abbá, con los pecadores. No les pide primero que vayan a «confesarse»¹, sino que es Su mirada y Su comportamiento misericordioso lo que mueve a la conversión de los pecadores con los que se encuentra y el punto de apoyo cuando Él pide que le sigan.

Será Pablo, fariseo de pura cepa, quien desplegará con un lenguaje más teológico lo vivido por él en el encuentro con Jesús Resucitado en el camino hacia Damasco. Rom 3,23: «πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, «ya que todos pecaron y están privados de la gloria de Dios». Y

¹ Con algo de ironía digo aquí «confesarse». En la realidad de la época sería ir al Templo de Jerusalén a ofrecer un sacrificio por sus pecados.

en 3,28: «λογιζόμεθα γὰρ δικαιούσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου. «Pues sostenemos que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley».

Me parece pertinente lo aportado por la Revelación para «no hacer a Dios mentiroso» (1Jn 1,10). Excepto Jesús de Nazaret y María de Nazaret, los demás hemos pecado todos. Ahora bien, resulta mejor pedagógicamente hablando abordar el pecado por niveles, ya que, al ser el pecado una realidad procesual, como lo es también el amor, la fe, la libertad, la esperanza, depende de la fase del proceso de relación con Dios en que un creyente se encuentra. Por ello, el pecado será vivido y experimentado de forma y nivel diferente.

La experiencia de pecado es un proceso doloroso y tensionante en las relaciones porque es un proceso que desenmascara más bien que juzgador. Cristo Jesús lo realiza cuando el pecador no reconoce su pecado. Tampoco juzga al pecador, pero le guía hasta el desenmascaramiento, de forma que el pecador pueda hacerlo consciente. El pecado tiene la facilidad de ocultarse y lo hace con formas realmente sutiles. Pero no agradeceremos nunca de forma suficiente el hecho de que la luz de Cristo Jesús nos ayude a hacerlo consciente porque, de esa forma, nuestra libertad va creciendo y madurando.

Primer nivel: la culpabilidad psicológica²

Parece pertinente distinguir la «culpabilidad» y la «culpa». La culpabilidad es espontánea y, por lo mismo, no es responsable. Produce una sensación de malestar, ansiedad, ponerse colorado, etc. Mientras que la culpa, al ser fruto de un comportamiento consciente, sí que conlleva responsabilidad. Pertenecen a este ámbito determinados placeres que han sido internalizados a través de una educación cerrada y que, por ello, se han vivido como culpables espontáneamente.

La culpa aparece también en el ámbito de las relaciones interpersonales cuando éstas son vividas como amenaza de que algunas necesidades básicas queden vulneradas: miedo a ser rechazado, la valoración personal de uno mismo, la imagen de uno mismo que pueda quedar dañada... Existen otros

² J. GARRIDO, “Discernimiento cristiano del sufrimiento”, *Rev. Frontera/Hegian*, n° 83. *Ed. Frontera*, Vitoria, 2013, 36-38

ámbitos en que la culpa aparece y que no se suelen tener en cuenta, pero no dejan de tener su importancia: miedo a realidades que no controlamos, miedo a ser distintos, cuya consecuencia importante es el miedo a ser únicos, es decir a ser cada vez más yo mismo...

El ser humano no puede acceder a la cultura sino a través de la culpa en su justa medida, por supuesto. ¿Por qué digo esto? Porque la culpa, en su justa medida «estructura» por dentro al ser humano, ya que, al internalizar determinadas normas o valores (los valores son normas que la sociedad transmite a sus ciudadanos) permiten al ser humano diferenciar lo que está bien y lo que está mal, lo que humaniza y lo que deshumaniza. Esta internalización es la que nos distingue de los instintos que guían a los animales. Pero la educación enseña al ser humano a aplazar la gratificación de deseos³ y a decidir qué deseos gratifica y cuáles no, con lo que el ser humano empieza a adquirir la libertad interior necesaria para llegar a ser plenamente autónomo y, de esta forma, poder tomar decisiones.

Cuando un ser humano no ha podido gratificar una serie de necesidades o deseos en etapas iniciales de su existencia, ese impedimento no desaparece, sino que pasa al inconsciente de forma que permanece escondido, pero no olvidado. Si una persona dice que no siente a Dios no es suficiente decirle que la fe es oscura y que la aridez le purifica. Es muy conveniente preguntarse por el presupuesto psicológico de dicha aridez.

Segundo nivel: nivel moral del pecado

En el apartado anterior creíamos pertinente diferencia culpabilidad y culpa. En este segundo estadio cabe afirmar que el paso de la culpabilidad (siempre espontánea) a la culpa supone responsabilidad. Si esta responsabilidad tiene como referencia a Dios, entonces ya hablamos de pecado.

La responsabilidad la aprende el ser humano gracias a las normas. En las etapas iniciales de la existencia (infancia, adolescencia...) los humanos necesitamos puntos de referencia claros sobre lo que es bueno y lo que es malo, qué deseos puedo gratificar y cuáles no. De esta forma se configura la conciencia de culpa por el orden objetivo del bien y del mal.

³ J.I. BLANCO, "Comment Dieu éduque le désir du coeur humain?", *Rev. Prêtres du Prado*, nº 147, Lyon (France), 11-20.

En este nivel tiene gran importancia el examen de conciencia que nos permite clasificar el grado de culpa. La Iglesia católica, en su tradición, hace una diferencia clara entre pecado mortal, pecado venial e imperfección. En la misma tradición, la Iglesia ha recogido que el amor a Dios se realiza en el cumplimiento de sus mandatos. Si, como recoge la tradición del Antiguo Testamento, los mandamientos de la ley de Dios expresan la voluntad de Dios, entonces si se cumplen los mandamientos de Dios, se está cumpliendo la voluntad de Dios. De esta forma, el criterio que anima a cumplir los mandamientos de Dios para hacer la voluntad de Dios, es válido, pero no es tan válido lo que significa, ya que lo que busca es hacer objetivo lo que, por principio, no se puede objetivar: la fe, la esperanza y el amor.

¿Se puede medir o hacer objetiva la cantidad en que mi amor a Dios o al prójimo ha crecido en estos tres últimos años? Existe un peligro en ciertas tendencias científicas que pretenden hacer creer como verdadero solo lo que es verificable experimentalmente. Lo cual no es científico, ya que existe otro acceso a lo real que no es verificable científicamente y, sin embargo, es lo más real del ser humano: su capacidad de confiar aun cuando todo invita a tirar la toalla, de esperar contra toda esperanza, de amar a fondo perdido, de ser lo suficientemente libre como para morir por amor a Dios o al prójimo...

Cuando la culpa se fundamenta en el examen de conciencia, necesita normas más exigentes para desarrollar el sentido ético, y para no aumentar demasiado los sentimientos negativos, entonces rebaja las exigencias.

Si la Buena Noticia de Cristo Jesús se vive como un listado de exigencias o normas, entonces convertimos la relación de amor y amistad con Él en un generador de neurosis que no acepta la realidad y sus limitaciones⁴.

Si la culpa se fundamenta en la transgresión de una norma, ese tipo de culpa se vuelve deshumanizador, ya que, en ese caso, es más importante mantener el orden que la persona. Por eso, es especialmente consolador para el creyente la revelación que nos ha dejado Cristo Jesús del Amor Absoluto que es Dios Padre. Y el elemento consolador es la potencia que tiene la ley como agujero del pecado (Rom 3,20).

⁴ J. GARRIDO, *El conflicto con Dios hoy*. Ed. Sal Terrae, Santander, p. 137

Llegados a este punto se hace especialmente revelador el hecho de que con excesiva frecuencia se le otorga a la ley el arbitraje entre el bien y el mal para evitar que la subjetividad (que no el subjetivismo) asuma ese arbitraje, como si la subjetividad no fuese creada. Esta manera de razonar sería correcta si la cuestión de la culpa fuese principalmente racional. Pero, ¿qué hacer cuando el amor tiene que decidir entre la liberación de la persona o mantener el orden de la ley? Si Cristo Jesús ha muerto por nosotros y por nuestros pecados, justificándonos así de forma absolutamente gratuita, inutilizando las obras de la ley que buscaban merecer la salvación, ¿no ha puesto en evidencia el pecado oculto, pero no desaparecido, de quienes buscaban apropiarse de la salvación haciendo buenas obras? No faltará quien diga que eso puede pasar también con la ética de la autonomía. Por lo mismo, solamente la gracia libera definitivamente de la esclavitud del pecado en todas sus formas.

Tercer nivel: nivel del pecado en la ética de la autonomía

En la actualidad es frecuente escuchar que los cristianos de corte tradicional son moralistas, sin darse cuenta de que, en esa misma afirmación, ellos mismos también lo son. ¿Por qué? Sencillamente porque ellos basan su ética en la ética social y, como individuos, buscan autorrealizarse, siguiendo la corriente cultural de la autorrealización, frente a la ética del control de las pulsiones de otras épocas. De esta forma, caen en la tentación de la que quieren librarse: la pretensión de autosalvación.

En este nivel seguimos la pedagogía de la Revelación. Hasta el segundo nivel nos servía el Antiguo Testamento. A partir de ahora hemos de apoyarnos en San Pablo. La antropología de San Pablo está atravesada por la Redención/Liberación realizada por Cristo en su muerte por nuestros pecados y, al haberla asumido por obediencia de amor filial a Dios Padre y en solidaridad con los pecadores (Carta a los Hebreos), se ha revelado como redención gratuita. ¡Y cuánto nos molesta esta gratuidad!

Comenzamos por poner de manifiesto el desenmascaramiento (y no lo llamo juicio para no confundir lo que hacen Jesús y Pablo y lo que hace la ley) del poder destructor que tiene la ley en Rom 7. Y lo hacemos refiriéndonos a la ley vivida no a la ley como expresión del bien y del mal. La ley vivida es bastante ambivalente, es decir, donde la ley es buena se expresa también su lado no tan bueno.

La ley me hace responsable, pero no permite a la persona ser ella misma. Y la persona es mucho más que lo que hace.

La ley hace descubrir ataduras inconscientes. Por ejemplo: la persona cumple la ley por miedo a ser autónomo, a tomar decisiones en conciencia, por miedo a tener conflictos con Dios, por no fiarse de Dios, por necesitar su aprobación...

La ley hace comportarse bien a la persona, pero no le hace buena por dentro. La ley no se enraíza en la fuente del ser y por ello no transforma el corazón; como mucho transforma el comportamiento. Por eso, no hace buena a la persona.

La ley es cada vez más exigente. De esta forma reclama de la persona el olvido de sí misma, pero, al mismo tiempo produce mayor egocentrismo por ser cada vez más exigente. Así produce rebeldía interior y resistencias a la transformación del corazón (núcleo de la conversión). En la grandeza de la ley, que despierta la generosidad, aparece la miseria de la ley, que despierta el egocentrismo. Esto no es que los valores se opongan a los deseos. La cuestión es más de fondo: la verdad de la propia persona es que se protege de Dios en su sistema de vida ordenada y de conducta admirable, protegiéndose de Dios incluso a través de las exigencias radicales. En términos paulinos, eso es obra de la carne, es decir, del ser humano, no de Dios ni de su Espíritu Santo.

La ley también sirve para autojustificarse la persona. Ella se hace irreprochable, casi perfecta y generosa, de forma que cree tener algún derecho ante Dios. Lo cual indica que esa persona no se fía nada del amor de Dios, evita el juicio divino y convierte la ley en un sistema o medio de autosalvación. Pensando obrar de acuerdo a la voluntad de Dios, la persona peca de autosalvación.

La ley también pone en evidencia cómo la persona se resiste a Su amor absoluto, a abandonar sus sistemas de seguridad y a organizarme la vida desde lo que ella controla. Ante el vértigo que produce Su amor absoluto, la persona experimenta la necesidad de tener la última palabra sobre ella misma porque no quiere dejarse salvar por gracia. Hace de la ley un escudo de defensa para no dejar a Dios que se glorifique a sí mismo en ella con un amor que sobrepasa a cualquier ser humano. La ley hace realidad lo que dice Jesús en Jn 9,40: «vuestro pecado es mayor porque creéis que veis». Los que ven son los

ciegos. La ley que, en principio es buena, se convierte así en el instrumento para no dejarle a Dios que ame por gracia, es decir, gratuitamente.

Cuarto nivel: el pecado en el nivel teologal

Cuando el creyente es agraciado por Dios concediéndole empezar a vivir teologalmente su relación con Él y con el prójimo, la experiencia de pecado también cambia. Y este cambio nos lo ofrece la Revelación, teniendo en cuenta que el pueblo de Israel tardó en adquirir conciencia de pecado hasta que no tuvo una larga historia de relación con Dios.

En los relatos donde aparece el amor de Dios que elige, el corazón del ser humano se rebela y escapa. Da la impresión de que la presencia de Dios pone en evidencia los fondos oscuros del ser humano. Basta con echar un vistazo a Gn 3; Ex 32-33; Ez 16.

Pero lo extraordinario de esa puesta en evidencia de nuestros fondos oscuros es que nos ayuda, desde la fe a acoger una Nueva Alianza no basada ya en las tablas de piedra, sino en corazones de carne, transformados por el Espíritu Santo.

No obstante, el pecado, en este nivel, no desaparece, sino que permanece oculto para hacernos caer en la cuenta de que esa condición pecadora no tiene salida desde nuestras propias fuerzas ni de nuestro voluntarismo. Y aparece una paradoja: Aquél a quien hemos ofendido es el único que puede salvarnos.

Hay un paso en el itinerario de la relación con Dios o con Cristo Jesús en que el creyente es agraciado con la experiencia de vivir la culpa y el pecado desde la fe, la esperanza y el amor. Es cierto que, en este paso, el creyente se centra en el aspecto subjetivo de la fe, lo cual le llevaría a creer que todo depende de la confianza en la gracia. Pero esta actitud de confianza en la gracia no es subjetivista, sino basada en el acontecimiento pascual, «en el que Cristo murió por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación» (Rom 4,25).

Estas certezas de fe (la fe no tiene convicciones, las creencias, sí) de la Palabra de Dios y de la fe de la Iglesia están resultando conflictivas si pastoralmente las reducimos a su estadio previo al teologal: al reducir estas certezas, Jesu-

cristo queda como un modelo de comportamiento ético que se hace solidario con los seres humanos y muestra un cierto heroísmo al verlo crucificado. Durante bastante tiempo se ha presentado en la pastoral a Jesucristo como víctima sacrificial, de la que quedan restos en la liturgia de la Iglesia. ¿Qué imagen de Dios es la de un Dios que tiene que salvar mediante el sufrimiento de los inocentes?

La Cruz es la que señala al creyente el abismo del pecado porque en ella se muestra el rechazo del ser humano al Amor Absoluto. ¿Qué le ha pasado y le pasa al corazón del ser humano que en cuanto se le ha presentado el Amor Absoluto lo ha rechazado hasta crucificarlo? La implicación de cada uno de nosotros en ese drama la ha descrito admirablemente San Pablo: «me amó y se entregó por mí» (Gal2,20).

Para concluir me ciño a un dato de experiencia: ¿por qué el pecado apenas produce sufrimiento en la mayoría de los humanos? Puede ser porque solo percibimos como malo alguna realidad inmediata como puede ser la falta de salud, la pérdida afectiva de alguien, las injusticias sociales... Pero puede ser también porque evitamos la hondura de muerte y destrucción que produce el pecado. No obstante, San Pablo, cuando quiere transmitir la tradición que él ha recibido en 1 Cor 15, afirma sin dudar: «os transmito lo que yo mismo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados».

La mirada a Cristo crucificado permite a un creyente percibir que Quien pende de la cruz es el Hijo de Dios en cuanto manifestación del amor absoluto. Si Cristo ha muerto por nuestros pecados, yo y mis pecados somos causa. No causa explicativa, pero sí causa teológica. Muchos bautizados en la fe católica prefieren decir que no creen y por ello no pecan ni sufren, pero tampoco pueden confesar y agradecer que murió a favor de nuestros pecados, que su muerte es salvadora por gracia del Padre.

Llegados a este nivel toda pregunta sobre el sentido del sufrimiento es inútil, ya que ha sido desplazada por la realidad de una libertad que niega a Dios.

Hay tres preguntas que impiden toda justificación posible del mal y del sufrimiento del pecado:

- ¿Qué he hecho con tu amor, Padre?

- ¿Qué he hecho con tu Hijo?
- ¿Qué he hecho con tus hijos⁵?

Ante estas cuestiones el escándalo del sufrimiento da un giro de 180 grados. Lo no-debido comienza a percibirse como merecido. ¿Qué ha pasado? Que el escándalo no está en nuestro sufrimiento, sino *en el sufrimiento de Dios por nuestro pecado*. A nuestros santos les ha resultado evidente hasta llegar a formular que, en justicia, merecen el infierno.

Soy consciente de que formulaciones así se prestan a ser tergiversadas como, por ejemplo, que contengan un componente sadomasoquista en la relación con Dios. Pero, si tuviéramos conciencia de nuestro pecado contra Dios, reconoceríamos su verdad y el don de luz que trae a nuestra vida. Esa tergiversación puede darse. Pero aceptar el sufrimiento como merecido es inseparable de la confianza y la paz de quien fundamenta la existencia no en la justicia, sino en el perdón de Dios y en su gracia salvadora. Por eso, la justicia no tiene la última palabra sobre el sufrimiento y el mal. Primero, porque nunca podremos reparar el daño cometido; segundo, porque la relación con Dios está más allá de toda justicia; tercero, porque el mal y el sufrimiento del pecado se revela en el amor crucificado de Jesús.

¿En qué queda entonces nuestra responsabilidad ética, si nada podemos hacer, sino solo creer en su amor de gracia? La respuesta diferencia entre fundamentación y existencia. Nos fundamentamos solo en la fe, porque solo Dios salva por gracia y nos hace nacer de nuevo (Jn 3; Ef 2). Pero la nueva vida es real si produce una existencia nueva: «la fe opera por el amor» (Gal 5,6). Gracia es ser justificado por la fe y más gracia poder obrar según Dios.

¿En qué queda también la reparación? La cuestión de la reparación se presta a equívocos que, de hecho, han sido frecuentes en la tradición teológica y en la espiritualidad. Reparar no significa pagar por el daño del pecado, ni algo previo al perdón, ni tampoco algo posterior al perdón.

Jesucristo, el Mediador absoluto, asumió el pecado y todas sus consecuencias. Una vez perdonado y salvado por pura gracia, el adulto pecador tiene

⁵ J. GARRIDO, “Discernimiento cristiano del sufrimiento”, *Rev. Frontera/Hegian*, n^o 83. Ed. Frontera, Vitoria, 2013, 37-38.

que asumir las consecuencias de sus actos; y en ese volverse a Dios por el agradecimiento, la verdad de su conversión se manifiesta en la reparación, que, a su vez, es gracia. Tomamos en serio el amor de gracia en la medida en que me hago consciente de las dificultades que tengo para agradecer de verdad y con obras tanto amor recibido. El marido infiel que ha sido perdonado, repara: con un regalo, con una actitud más humilde, con un cambio de conducta...

El mal y, por ende, el sufrimiento del pecado solo lo puede reparar Jesucristo por nosotros; pero la grandeza de su salvación se manifiesta en la capacidad que nos da de amar con Él y por Él, asumiendo las consecuencias del pecado, pero de un modo totalmente nuevo, el que nace de su gracia. Aquí entra el sufrimiento vivido como amor que repara. Col 1, 24 llega a decir que «completamos lo que falta a la pasión de Cristo». Jesucristo no necesita que completemos nada. Y su suficiencia se muestra en la sobreabundancia de la vida que nos da hasta sufrir y reparar con Él.

No conviene olvidar una tentación que nos acecha con demasiada frecuencia: la tentación de sistematizar la novedad de la Revelación en una cosmovisión global, que dé razón del amor de Dios y del mal y el sufrimiento. Acecha a la espiritualidad y a la teología cristianas. Una consecuencia suele ser que, si somos salvados por gracia, la salvación futura y definitiva están garantizadas por la misma gracia. En este sentido, la lógica sustituye a la libertad y de Dios. Nuestra necesidad de asegurarnos para siempre la salvación nos hace objetivar el amor de Dios y nuestra respuesta. La trampa del pensamiento sistemático es que constituye una lógica que controla la realidad, teniendo la última palabra sobre aquello que, por definición, no puede ser determinado, la libertad.

Pensar asistemáticamente no es solo cuestión de pensamiento, sino de experiencia vital. No se puede vivir de fe, si pretendemos saber, objetivar y controlar la gracia salvadora. En la Biblia percibimos muy bien que sabemos lo que Dios quiere hacernos saber, no más. Y es que el verdadero saber de Dios y de sus planes, le pertenecen a Él en exclusiva. Saber de Dios depende de la relación con Él, y ésta siempre es fe, esperanza y amor en obediencia a su libertad y a su gracia.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

