

educar para la fe desde la conexión fe-justicia

La educación integral de la *fe* es uno de los componentes fundamentales que debe tener en cuenta un centro educativo cristiano. La educación confesional implica una orientación global dentro de un proyecto y de una filosofía de la vida, que podemos calificar como cristiana. El adjetivo «confesional» o «de la Iglesia», que aplicamos a determinados centros, especifica la comprensión que tiene la sociedad del tipo de enseñanza que se imparte. Se supone que todo el proyecto educativo está impregnado de una orientación o unos valores que entroncan en la tradición cristiana.

Por eso la educación en la *fe* tiene que atender a todas las implicaciones y consecuencias. Podemos definirla como una opción personal por la persona, el mensaje y la conducta de Jesús de Nazaret. Tiene *fe* aquel que se fía de él y del proyecto histórico que deriva de su persona y de su obra. Implica el ver a *Jesús* como palabra de Dios para mí, como interpelación y cuestionamiento de mi vida desde una perspectiva que es la que él adoptó en su vida. Tradicionalmente tendemos a acentuar el aspecto de creencias, el nivel doctrinal de la *fe*. De tal modo que un creyente sería aquel que aceptara la doctrina, y los valores que en ella se contienen. Pero este aspecto de creencias, este nivel teórico o «ideológico» es insuficiente y reductivo, aunque sea uno de los elementos sustanciales. La *fe* va mucho más allá y llama a la praxis, a la identificación con la persona, a la experiencia en la que Cristo se convierte en el eje referencial de la vida y en el modelo de la conducta personal, en el «tipo» que moldea las formas de reaccionar y de comportarse¹.

La *fe* está íntimamente conectada con el seguimiento, entendiendo éste no como una mera repetición estática y literalista de los hechos y dichos de Cristo, sino como un proceso dinámico, creador y vital en el que intento recrear esa

(1) Sobre las dimensiones de la *fe* véase mi artículo *La fe en Cristo hoy*, *Proyección* 28 (1981) págs. 179-92.

historia, cristificarme actualizando en mi vida lo que haría y diría *Jesús*². El seguimiento impregna la vida global del cristiano y tiene incidencia en todas las dimensiones y ámbitos de la existencia. No hay ningún espacio que sea neutro: es toda la vida humana la que debe estar determinada por la experiencia de la *fe* y sus consecuencias. No se puede ser cristiano en la vida privada, y no serlo en la «vida pública», como no se puede uno comportar como cristiano en la vida conyugal o familiar y olvidarse de serlo en lo profesional. Abarca a toda la persona como una opción global, como un riesgo. Por eso es siempre una opción libre que admite la duda, la inseguridad y la falta de claridad mental. En realidad tendemos a confundirla con la certeza que excluye toda vacilación o titubeo. Pero esto no es posible porque la *fe* se integra en el marco de las decisiones existenciales y no en el ámbito de las cosas de las que tenemos seguridades y certezas empíricas. No la necesitamos para constatar que dos y dos son cuatro, o para creer que existe China aunque nunca la hayamos visto personalmente. Tenemos suficientes pruebas que nos permiten afirmar la verdad del postulado matemático o geográfico. Sin embargo, en el caso de las relaciones personales el problema es muy otro, porque cuando yo confío en una persona, cuando me fío del otro y me abro a una relación de amor o de amistad, cuando creo en la verdad del otro y me arriesgo a tomar esa verdad como norma de mi vida, entonces estoy haciendo una opción de *fe*. Porque la *fe* es eso: fiarse del otro, confiar en él, arriesgarse a tomarlo como persona referencial de mi existencia, optar por su forma de vivir y de ver la vida. Y en ese campo no hay seguridades ni certezas exentas de riesgos y de dudas. Sólo puede haber una *fe* razonable con una opción suficientemente fundada.

Desde aquí tenemos que plantearnos la problemática de la educación desde el binomio *fe-justicia*. Y la primera cuestión que se puede plantear es qué tiene que ver la *fe* con la justicia y hasta qué punto tiene repercusiones para el orden social. En otra ponencia³ se abordará el tema desde la justicia: aquí nos centramos en reflexionar a partir de la *fe*.

I. La relación *fe-justicia*

Podríamos abordar el problema de la *justicia* como algo inherente a la *fe* cristiana por la especial relación que establece la tradición entre el Dios de Jesús y la *justicia*. Así podríamos analizar la tradición del Antiguo Testamento, y muy especialmente la tradición profética, para establecer que la *fe* en Jahvé es incompatible con la *injusticia*, y que no es posible una relación correcta con

(2) Cfr. Evangelista VILANOVA, *El seguimiento de Jesús*, Iglesia Viva 105/6 (1983) págs. 379-92; S. GALILEA, *El seguimiento de Cristo*, Bogotá 1981.

(3) Véase en este mismo número la ponencia de I. CAMACHO, *Educación para la justicia*, Proyección 30 (1983).

Dios si no se da la equidad en las relaciones interhumanas⁴. El Dios del Antiguo Testamento es sin duda un Dios que busca que se imponga un orden justo en la sociedad humana, y el culto a Dios implica, según los profetas, un comportamiento justo con los miembros de la sociedad y de forma especial con los más débiles como los pobres, las viudas, los huérfanos, el extranjero, etc.

También podríamos seguir este tema en la dinámica del mensaje de Cristo. El Evangelio de Mateo es el que más resalta la «nueva justicia» que viene a traer Jesús; por su parte, el evangelio lucano siempre ha sido considerado como el «evangelio social» por excelencia, preocupado por las implicaciones sociales del evangelio y por todo lo concerniente a lo que nosotros denominaríamos «problema social». Y es que Jesús continúa, radicaliza y perfecciona la crítica profética y hace de ella el centro de su mensaje: la relación con Dios pasa por la relación con el prójimo, y el que se pregunte cómo está su vinculación con Dios tiene que preguntarse por el tipo de relaciones que establece con los demás. La tradición cristiana primitiva denuncia una relación con Dios al margen del prójimo, y subraya la identificación de Jesús con el pobre, el marginado, el necesitado... Si el mandamiento del amor va mucho más allá de la estricta *justicia*, y por eso rebasa la ley del talión, es evidente que la supone como presupuesto indispensable sobre el que hay que establecer cualquier teología de la caridad y fraternidad cristiana. Y se asimilan rasgos proféticos del A.T. como los referentes a la imposibilidad de tributar un culto aceptable a Dios cuando somos deudores de alguna manera respecto al hermano⁵.

Con otras palabras a partir de la tradición cristiana es posible fundamentar sólidamente la conexión *fe-justicia*, y esto se mantiene en la tradición de la Iglesia Antigua durante los cinco primeros siglos, tanto en la predicación, que hace del tema una de las claves de la comprensión del cristianismo⁶, como en la enseñanza y praxis sacramental, que establecen la incompatibilidad entre

(4) Sobre el tema de la justicia en el A.T. véase R. SIVATTE, *La práctica de la justicia criterio de discernimiento de la verdadera experiencia de fe, según el Antiguo Testamento*, en: *La justicia que brota de la fe* (Obra colectiva), Santander 1983, págs. 13-34; A. ALONSO DIAZ, *Las buenas obras (o la justicia) dentro de la estructura de los principales temas de teología bíblica*, en: *Fe y justicia* (Obra colectiva), Salamanca 1981, págs. 13-60.

(5) Cfr. J. I. GONZALEZ FAUS, *Jesús y los demonios. Introducción cristológica a la lucha por la justicia*, en: *Fe y justicia*, págs. 61-98; *Tesis sobre el cristianismo y la lucha por la justicia*, en: *La teología de cada día*. Salamanca 1976, págs. 283-92; X. ALEGRE, *La inhumanidad del hombre y la protesta de Dios. La justicia como clave de comprensión de los evangelios sinópticos*, en: *La justicia que brota de la fe*, págs. 35-62.

(6) J. VIVES, *Pobres y ricos en la Iglesia primitiva*, *Misión Abierta* 74 (1981) págs. 553-70; *¿Es la propiedad un robo? Las ideas sobre la propiedad privada en el cristianismo primitivo*, en: *Fe y Justicia*, págs. 173-213. Entre los Padres de la Iglesia destaca S. Juan Crisóstomo en su denuncia de la injusticia. Una rica síntesis de algunas de sus homilias puede encontrarse en *Corintios XIII 1* (1977) págs. 93-104.

los sacramentos y las conductas injustas⁷. A partir de aquí podríamos establecer una historia del binomio en la praxis y enseñanza cristiana y analizar cuáles son las causas históricas que han llevado a una pérdida de conciencia de las implicaciones socioeconómicas y sociopolíticas de la fe, así como a la marginación del tema de la *justicia* en la conciencia cristiana desde una espiritualidad intimista, privatizante e individualista como la que se expresa en la Imitación de Cristo, de Tomás de Kempis, que tanto influjo ha ejercido en la tradición cristiana.

Sin embargo, el planteamiento que escojo para mi tema va más allá de lo específicamente intracristiano, propio de una determinada tradición religiosa, para establecer las implicaciones de la fe para la *justicia* desde una perspectiva más amplia atendiendo las conexiones y condicionamientos antropológicos y sociales de la fe. La fe no es meramente algo privado que pertenece a la conciencia del individuo y que carece de consecuencias para la estructuración de la sociedad. Al contrario, la reflexión de las ciencias humanas, de la historia de las religiones, de la filosofía y de la teología a lo largo del siglo XX ha ido acentuando progresivamente la importancia de la fe, de la visión de Dios, y de las doctrinas religiosas para los diversos ámbitos de la vida humana y más concretamente para el político y económico.

Fe y Sociedad

En realidad se podría decir que existe una continua interacción e interrelación entre la estructuración de la sociedad y la fe en Dios, de tal manera que la primera determina a la segunda y viceversa. Los cambios socioculturales y económicos acarrearán una transformación en el hombre y en la visión de Dios, y viceversa una determinada orientación religiosa desencadena una dinámica con evidentes consecuencias sociopolíticas y socioeconómicas. Así por ejemplo M. Weber estableció la conexión de la perspectiva protestante de la fe (concretamente la calvinista, que acentúa la importancia del trabajo y castiga el ocio como un pecado; que resalta la actividad económica y el crecimiento de la riqueza como signo de la voluntad salvífica de Dios; y que establece la necesidad de una ascética intramundana en la que el hombre trabaja y engrandece su patrimonio económico viviendo al mismo tiempo austeramente y sobriamente) con el nacimiento y desarrollo del capitalismo en Occidente. No cabe duda de la interacción entre las nuevas formas de fe religiosa que nacen con la Reforma protestante y el desarrollo económico/político de Occidente; como tampoco se puede dudar del efecto dañino, desde una perspectiva económico-social, que tuvieron las religiones hindúes con su insistencia en la con-

(7) V. CODINA, *Dimensión social del bautismo*, en: *Fe y justicia*, págs. 99-134; J. M. CASTILLO, *Donde no hay justicia no hay eucaristía*, id., págs. 135-172.

templación, con su respeto y veneración de la vaca como animal sagrado, y con sus tendencias a la pasividad y a la consideración no utilitarista de la naturaleza, en el subdesarrollo de la India y en general en la estructuración y retraso de las sociedades asiáticas⁸.

La religión, la visión de Dios, la perspectiva de la fe, tienen amplias repercusiones en la vida social y económica, y pueden actuar como elemento movilizador o retardador, como factor de denuncia y de protesta o como factor legitimador y aglutinador de un statu quo social determinado. De ahí la importancia que tiene para los poderes públicos, (y para los poderes fácticos), de la sociedad el control de la religión y la defensa de una perspectiva de la fe que al menos no sea nociva a sus intereses socioeconómicos y sociopolíticos. De esto tenemos evidentes pruebas en nuestra historia más reciente, en la que sólo determinados obispos, sacerdotes y teólogos tenían acceso privilegiado a los medios de comunicación estatales (y más concretamente a la Televisión), mientras se vetaba a otros cuya perspectiva de fe era muy diferente. Y de la misma forma ocurre en la actualidad. Así tenemos noticias del plan Rockefeller para invadir América Latina de sectas fundamentalistas que favorecen los intereses norteamericanos en el Subcontinente, minando al mismo tiempo la influencia católica, que ha llegado a ser peligrosa por su compromiso sociopolítico y por el despliegue de una teología que subraya las implicaciones sociopolíticas y desestabilizadoras de la fe cristiana.

La fe cristiana, como cualquier otra, tiene una plurifuncionalidad que le permite jugar distintos papeles en la sociedad⁹. La visión religiosa del hombre es la expresión tanto de la cosmovisión personal de cada persona, como de sus ideales, de sus proyectos, de sus valores y de sus metas. Con otras palabras la religión es una expresión de nuestro proyecto global de vida, y un instrumento privilegiado para conocer la dinámica vital de una colectividad o de un individuo. En realidad, el estudio de la fenomenología religiosa determina el conocimiento que tenemos de un grupo humano, ya que la evolución de la mentalidad religiosa expresa, causa y al mismo tiempo es la resultante de los cambios socioculturales y económicos. La evolución en la imagen de Dios es paralela a la de la sociedad, aunque la transformación de las estructuras socioculturales no acarrea automáticamente el cambio de mentalidad religiosa. La mentalidad y las estructuras caracteriológicas, afectivas y religiosas de un pueblo o colectividad son mucho más lentas y difíciles de cambiar que la transformación del entorno sociocultural. Pero a largo plazo es evidente que un cambio sociopolítico y económico en profundidad incide en los plantea-

(8) M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid 1955; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. II*, Tübingen 1920, págs. 363-76.

(9) Véase P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971, págs. 51-83.

mientos religiosos de un grupo, como por ejemplo se puede constatar en los grupos que pasan del campo a la ciudad¹⁰.

En realidad podemos decir que según la visión de *Dios* que tenemos así nos definimos en nuestras aspiraciones más profundas. No es sólo el hombre el que ha sido creado a su imagen y semejanza, como nos dice la revelación bíblica, sino que creamos una *imagen* según nuestra propia subjetividad. Nuestra visión de *Dios* es «nuestra» en el sentido más literal. Todos hablamos de *Dios* según las definiciones oficiales de la Iglesia, que aprendimos desde pequeños en el catecismo, pero debajo de esa representación oficial (*sabida*, doctrinal) todos vivimos una en la que volcamos nuestras aspiraciones, nuestros miedos, deseos, apetencias y traumas. Es el *Dios* vivenciado, *sentido*, experimentado, que resulta de nuestra dinámica personal y que muchas veces se diferencia de forma radical del oficial que se nos enseña en el catecismo. Una cosa es la fe oficial a la que nos adherimos y otra muy distinta la fe real que vivimos y sentimos; por eso detrás de los mismos conceptos uniformes que utilizamos todos (*Dios*, Iglesia, Cristo, salvación...) se esconden realidades vivenciadas subjetivamente de forma muy heterogénea y a veces incluso incompatibles entre sí. La uniformidad aparente del catolicismo, como la de cualquier grupo religioso, se diluye cuando apelamos a las vivencias que tenemos cada uno de la divinidad y a las formulaciones y definiciones que damos según nuestra experiencia y nuestra forma de ver la vida. Entonces podemos encontrarnos con que bajo la palabra *Dios* o Cristo se dan contenidos semánticos muy diferentes, donde lo que uno presenta como definición es rechazado por el otro como un ídolo, como algo incompatible con la propia experiencia y vivencia. Con otras palabras, tenemos que distinguir entre el orden del saber y el orden del sentir, que frecuentemente no coinciden. Y aunque haya gente que sepa que *Dios* es bueno, que el evangelio es una buena noticia y que Cristo viene a salvarnos de la justificación por la ley y la norma, muchas veces bajo esas afirmaciones doctrinales se sigue viviendo al *Dios* terrible del castigo, que busca en nuestra vida los menores resquicios del pecado y que nos amenaza con el castigo eterno al menor descuido. Muchos cristianos formulan a *Dios* según las afirmaciones del Nuevo Testamento pero lo viven según imágenes del Antiguo Testamento¹¹.

(10) Esto ha sido estudiado ampliamente por E. FROMM, *The Dogma of Christ and other essays on Religion*, New York 1966, págs. 1-95; *Escape from Freedom*, New York 1965, págs. 27-36. Véase E. CAPARROS, *El carácter social según E. Fromm*, Salamanca 1975, págs. 51-82; 119-126. También ha sido estudiado por W. REICH, *La psicología de masas del fascismo*, México 1973, págs. 9-68. Véase L. MARCHI, *W. Reich. biografía de una idea*, Barcelona 1974, págs. 243-291.

(11) Esta distinción entre el orden del saber y el orden del sentir es una de las aportaciones fundamentales de Freud al pensamiento contemporáneo. Cfr. L. BEIRNAERT, *Psicoanálisis y ateísmo*, en: *El ateísmo contemporáneo. I/1* (Obra colectiva), Madrid 1971, págs. 254-70; A. VERGOTE, *Interpretaciones psicológicas de los fenómenos religiosos en el ateísmo contemporáneo*, id., págs. 417-82.

La divinidad se convierte así desde una perspectiva antropológica en la expresión que sintetiza y resume nuestro proyecto global de vida, en el concepto en el que volcamos nuestras aspiraciones más profundas «haciéndonos un retrato a nuestra imagen y semejanza»¹². Según el *Dios* en el que creemos así es nuestro proyecto global de vida. «Dime que *Dios* tienes y te diré como eres», podríamos afirmar. El hombre que se abre a la trascendencia y que se plantea el problema religioso expresa en esa dimensión trascendente lo más íntimo y más nuclear de su propia vida. Por eso la apertura del hombre a la divinidad tiene que confrontarse con la revelación que se expresa en el mensaje de Jesús de Nazaret. Tenemos que establecer un diálogo y una interacción entre la divinidad que vivimos y sentimos y la imagen de *Dios* que se nos presenta en Jesús de Nazaret, de manera que se produzca una reestructuración no sólo teórica sino también afectiva y vivencial de nuestra imagen según el modelo que nos presenta Jesús. Este es el sentido de la lectura de la biblia, de la oración y de la contemplación, del estudio del mensaje bíblico y de las diversas formas de espiritualidad. La imagen que nos presenta Jesús es la referencial, que debe servir de criba y cuestionamiento a nuestras imágenes vividas con objeto de que seamos cada vez más cristianos, y se produzca la identificación entre el *Dios* en el que vivencialmente creemos y el que nos presenta Jesús¹³.

De ahí que no toda representación dentro del cristianismo sea cristiana, sino aquella que se asemeja a la de Jesús. Por eso de la imagen de *Dios* que presentamos y que enseñamos se deduce una determinada forma de entender la vida, de configurar la sociedad y de colocarnos ante el problema de la injusticia en el mundo. En la personalidad humana no hay compartimentos estancos y la correspondencia e interacción entre lo sociopolítico y socioeconómico y la fe es constante. Es evidente que no se lee el evangelio de la misma forma en un palacio que en una choza, y bajo los intentos de presentar una imagen de Dios y una educación de la fe al margen de los problemas sociopolíticos y económicos se oculta, en el mejor de los casos, una gran ingenuidad que no tiene en cuenta la aportación de las ciencias humanas (antropología, psicología, sociología, filosofía...), cuando no se encubre un interés consciente y deliberado en mantener y sustentar un determinado orden social y económico bajo la apariencia de neutralidad. En una sociedad conflictiva con profundas injusticias estructurales, como la nuestra, no hay neutralidad posible

(12) Este es el contenido básico de la crítica de Feuerbach a la religión. Nuestra visión de Dios está condicionada por nuestra propia subjetividad y por nuestra biografía. Sin embargo, de eso no se deduce que Dios no exista, sino que tenemos que relativizar nuestras imágenes de él. Cfr. P. GOMEZ GARCIA, *Reducción antropológica del cristianismo según Feuerbach*, *Proyección* 23 (1976), págs. 257-69.

(13) Este es el sentido de la «depuración» de la fe en la experiencia espiritual. Cfr. G. PLATZBECKER, *Helpfen zum Glauben-können*, *Geist und Leben* 54 (1981), págs. 3-12.

de la fe: según el tipo de fe y la visión de Dios que se fomenta así resulta una dinámica con incidencia sociopolítica.

Tipos de religiosidad y visión de Dios

Así se da lo que conocemos como religiosidad natural o cósmica, «tradicional», que es la típica de los grupos rurales. Este tipo de religiosidad se caracteriza por una visión de Dios como Señor de la naturaleza, omnipotente y terrible. Es una forma de vivir la fe que acentúa los aspectos afectivos y experienciales, que subraya lo sensorial (busca tocar, sentir, oler...) y que tiende a símbolos tangibles y visibles que puede palpar. Es una religiosidad estética y naturalista que insiste en la omnipotencia de Dios y en su función de juez supremo que nos demanda cuentas por nuestros pecados, y que ya en esta vida nos castiga por nuestras acciones. Este tipo de visión de Dios y de presentación de la fe cristiana, tiene evidentes connotaciones mágicas y supersticiosas y se encuentra muy extendido en la religiosidad del pueblo andaluz, sobre todo en los grupos de procedencia rural¹⁴.

Es evidente que esta forma de presentar a Dios, que contiene una gran carga de religiosidad natural y de las raíces paganas anteriores a la cristianización, favorece una determinada actitud ante los problemas sociales, económicos y políticos. Es un tipo de experiencia religiosa que privilegia la resignación y sumisión ante el destino, la pasividad y el conformismo ante los designios de Dios, la supremacía de lo estético sobre lo ético, de lo experiencial/vitalista sobre lo conceptual/racional, la comprensión del sufrimiento como compensación por el pecado humano. En definitiva, es un tipo de presentación de la fe cristiana que favorece la inhibición y pasividad ante los problemas sociales, políticos y económicos. El peso se pone en Dios y no en el hombre, y se cae en una concepción de la providencia divina que hace de Dios el auténtico agente de la historia humana a expensas del hombre¹⁵.

Esta visión de Dios es también la que en última instancia encontramos en la religiosidad devocional tan extendida en Andalucía y en el pueblo. Un tipo de religiosidad que se caracteriza por la acentuación del culto y de las prácticas religiosas, y que pone el acento en devociones (escapularios, novenas, rosarios, triduos, quenarios, etc.) y prácticas culturales y religiosas que están muy difundidas en nuestra tierra. Este tipo de religiosidad devocional tiende a establecer un ámbito sacral de la vida en la que se da culto a Dios, que está

(14) Sobre esta religiosidad «natural» característica del mundo rural véase L. MALDONADO, *Religiosidad popular*. Madrid 1975, págs. 21-64; M. WEBER, *Economía y sociedad. I*, México 1969, págs. 369-417. Weber analiza los factores que separan la religiosidad urbana de la rural.

(15) Véase la excelente descripción de C. DOMINGUEZ, *Aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradicional andaluza*, *Proyección* 29 (1982) págs. 51-63; 133-150.

separado o tiene poca relación con el ámbito profano. De ahí la abundancia de sacramentalismo y devociones, y la escasa incidencia ética y social, así como su manifiesta tendencia al individualismo. Se da una desconexión entre culto y vida diaria: eso permite ser un «capillita» con una amplia gama devocional y sacramental, al mismo tiempo que se dan comportamientos en la vida diaria totalmente al margen de la fe que se profesa en el ámbito sacral. En realidad así se le da a Dios una parte de la vida (se «cumple» con Dios en las prácticas religiosas) para expulsarlo de la vida diaria¹⁶.

A este tipo de presentación de la fe subyace una concepción utilitarista de Dios. Se hacen votos y promesas para ganarse el favor de Dios, para que él intervenga en la vida haciendo mercedes y sacando de apuros. Es una visión en la que Dios actúa como «tapahuecos» al servicio de mis intereses, y en la que busco granjearme su benevolencia con ofrendas, oraciones y tributos de claro parentesco mágico-supersticioso.

No cabe duda de que tanto la religiosidad naturalista o cósmica como la religiosidad devocional se han dado ampliamente en nuestro pueblo y han caracterizado en gran parte la vivencia cristiana de Andalucía. De ahí, se sigue la tendencia al inmovilismo en el ámbito social, que magníficamente se expresa en *El gran Teatro del Mundo* de Calderón de la Barca: Dios nos da a cada uno un papel en este teatro del mundo, y se trata de que cada uno cumplamos nuestro papel lo mejor posible y no de que busquemos cambiar nuestros papeles. No hay que luchar para que el pobre sea rico, ni el monje comerciante, ni el militar rey. Cada uno tiene su papel y tiene que cumplirlo lo mejor posible sin pretender cambiarlo.

Esta concepción estática, y de escasa movilidad social deriva de estas formas de religiosidad y es la que explica la escasa sensibilidad del catolicismo del siglo XIX ante el problema social; es una de las causas del acusado anticlericalismo de nuestro pueblo. Basta con leer algunas de las predicaciones de los más famosos predicadores del siglo XVIII y XIX, como por ejemplo el Beato Fray Diego de Cádiz, para comprender las consecuencias sociopolíticas de estas formas de presentar y vivir la fe: pobreza y riqueza responden a un designio de Dios y son las consecuencias del pecado original; el pobre con su paciencia y resignación se gana el cielo, y el rico con su caridad y filantropía se gana la benevolencia divina. La desigualdad aparece como algo inhe-

(16) Cfr. J. MARTIN VELASCO, *Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial*, Pastoral Misionera 11 (1975) págs. 47-57. Véase también G. THILS, *La religion populaire: approches, définition*, Revue Théologique de Louvain 8 (1977) págs. 198-210.

Esta religiosidad devocional, tan extendida en Andalucía, cobra nuevo auge en situaciones de crisis como la actual. Cfr. S. TRAVER, *De santo a santo*, Cambio 16 n.º 529 (1982) págs. 67-68.

rente al plan de Dios o, al menos como consecuencia de un orden natural impregnado por el pecado original y no como el resultado de la injusticia humana¹⁷. Estas formas de presentación del mensaje cristiano subyacen todavía hoy en grupos muy afectados por estos tipos de experiencias religiosas y es una de las causas determinantes del conservadurismo sociopolítico que les caracteriza.

II. Situación actual

En la actualidad la situación ha cambiado como consecuencia tanto de las grandes transformaciones socioeconómicas y políticas que ha experimentado nuestro país, como también a causa de la profunda evolución que se ha dado en el catolicismo desde el Concilio Vaticano II. La visión de Dios que hoy prevalece en el catolicismo es mucho más plural y polifacética que hace unas décadas y el tipo de sociedad marcadamente urbana en el que vivimos es muy diverso al de la época tradicional de nuestro catolicismo. Esto ofrece nuevas posibilidades para una educación en la fe y al mismo tiempo plantea nuevos desafíos.

Por una parte, nos encontramos en una sociedad crecientemente secularizada, que elimina las fronteras entre lo sagrado y lo profano reivindicando la autonomía del orden temporal y debilitando el influjo de las instituciones eclesiales sobre las estructuras de la sociedad. La gran tentación ante esto es la de confinar la religión al ámbito privado del individuo, eliminando o limitando la influencia de las ideas y valores inspiradas en la tradición cristiana en el ámbito de la vida pública. Se tiende a separar la fe de los problemas sociopolíticos y por tanto de la injusticia estructural vigente en el orden social. Y para esto se acude a una visión privatizante de la fe, que la confina a lo sacral/cultural (cada vez más marginada en una sociedad crecientemente profana) y que insiste en lo devocional, lo naturalista y lo privado. No cabe duda de que así se favorece la inhibición ante los graves problemas de la sociedad y se ofrece una buena base a las críticas que acusan a la religión de favorecer la fuga del mundo, el desinterés por lo terreno y la inhibición ante los conflictos de la sociedad humana. Bajo el pretexto de evitar la politización de la religión y de la fe, se cae en una fe inhibidora, políticamente conservadora y legitimadora del statu quo social, castrada de todas sus dimensiones ético-sociales. Es la fe propia de

(17) DIEGO JOSE DE CADIZ, *Sermones panegíricos II*, Madrid 1976, págs. 295-96. Abundantes testimonios pueden encontrarse en J. A. PORTERO, *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX*, Zaragoza 1978, págs. 167-87; 217-29. Esta es una de las causas del fuerte anticlericalismo popular desde al menos el s. XIX Cfr. C. MARTI, *Presencia de la Iglesia en el mundo obrero español: exigencias de reconciliación*, Pastoral misionera 11 (1975) págs. 108-21; J. CARO BAROJA, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*. Madrid 1980, págs. 160; 208-34; J. ORDOÑEZ MARQUES, *La apostasía de las masas y la persecución religiosa en la provincia de Huelva (1931-36)*. Madrid 1968, págs. 217-54.

una concepción individualista y burguesa de la vida, que insiste en las virtudes individuales y en el ámbito personal privado (de ahí la importancia que concede a lo que concierne a la sexualidad) y que minusvalora la dimensión social del hombre y su responsabilidad histórica¹⁸.

Un segundo reto estriba en el agnosticismo imperante en la sociedad y en la indiferencia religiosa. Se da un pasotismo religioso, que reduce las tradiciones cristianas a mero bagaje histórico y sociocultural que se respeta y tolera sin más; cuando no se tiene una visión mucho más negativa de la religión, como limitación de la libertad humana y como un conjunto de normas morales potencialmente cargadas de intolerancia y dogmatismo.

El fenómeno de la indiferencia religiosa y del agnosticismo responde a una pluralidad de causas y de circunstancias que no son sino el resultado de un largo proceso sociocultural¹⁹. Sin embargo, no cabe duda de que una de ellas, y de las más importantes, estriba en el carácter cerrado de la sociedad actual por influjo de la mentalidad científica. La ciencia se ha convertido en la nueva religión y en el nuevo mito del hombre del siglo XX, y la mentalidad científica impregna las estructuras mentales de los miembros de nuestra sociedad. Y esa mentalidad científica practica un ateísmo «metodológico» que es aceptable cuando se mantiene en los límites estrictos de la ciencia: se trata de buscar explicaciones immanentes a los fenómenos que se estudian sin recurrir a una explicación religiosa o trascendente. Lo malo es que, con frecuencia, se extrapola esta correcta actitud científica y se hace de ello una filosofía de la vida que se cierra a la trascendencia y que rechaza a priori cualquier apelación a un principio trascendente. Se subraya lo inmanente, las certezas científicas (válidas en el campo de las cosas, pero insuficientes para todos los ámbitos de la persona), lo inmediato, lo empírico, lo experiencial... Es claro que esto lleva a una sociedad clausurada sobre sí misma y con una creciente incapacidad para la apertura a la trascendencia, a las utopías e ideales, a las opciones de fe que en última instancia no admiten una fundamentación meramente racional, etc. Es lo que ha llevado a algunos pensadores de nuestro tiempo a definir la sociedad científica como la del hombre unidimensional, la sociedad administrada, que cae bajo el yugo del positivismo científico²⁰.

(18) Esta situación ha sido expuesta por T. LUCKMANN, *La religión invisible*, Salamanca 1973, págs. 89-119. Es también sugerente la obra colectiva *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Tournai 1970, espec. págs. 11-105. Esta obra examina críticamente la repercusión de la secularización en el trabajo teológico actual.

(19) Sobre la problemática concerniente a la indiferencia religiosa véase el reciente número de *Concilium* 185 (Mayo 1983) dedicado al tema, así como el número segundo de 1983 de *Lumen Vitae*, también monográfico sobre el tema.

(20) H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Barcelona 1971, espec. págs. 31-49; 231-53; R. FRANCO, *Solidaridad en una sociedad insolidaria*, *Corintios XIII* 18/19 (1981) págs. 67-95; A. HORTAL, *La ciencia y la técnica como ideología*, *Revista de Fomento Social* 34 (1979) págs. 239-52.

La gran tentación para el cristianismo y para la Iglesia estriba en caer en el asistencialismo como apologética de la validez social de la religión. Es decir se defiende al cristianismo mostrando su validez social como institución asistencialista y benefactora que remedia o mitiga las lacras sociales, que no puede atender debidamente el Estado, y en la asistencia y satisfacción a los residuos irracionales y carismáticos que existen en una sociedad crecientemente racionalizada como la nuestra. Con otras palabras, la tentación consiste en aceptar este tipo de sociedad y buscar un lugar en ella mostrando la validez humanista de las instituciones eclesiásticas que la hacen merecedora del respeto de los ciudadanos. Pero con esto se olvida que una Iglesia que no hable de Dios en una sociedad cerrada, y un cristianismo que no sea portador de utopía e ideales supone una degeneración de lo que es la función social específica de una tradición religiosa y una perversión de lo que concierne intrínsecamente a los contenidos cristianos. Es evidente que los cristianos tienen que atender a las necesidades de la sociedad, en la medida de sus posibilidades, y la larga historia del cristianismo ofrece abundantes pruebas de ello en todas las épocas de la historia; pero esto no debe hacer olvidar que todo eso debe conectarse y vivirse en la apertura al Dios trascendente y cercano que se nos manifiesta en Jesús de Nazaret. De lo contrario la fe cristiana se incapacita para transformar el mundo según los postulados del evangelio. Y esta tentación, paradójicamente es resaltada por pensadores no cristianos que, sin embargo, se alarman ante la cerrazón de la sociedad que se incapacita para los ideales, la utopía y la religión,²¹. Es la que se da también frecuentemente en centros educativos eclesiales que forman magníficos profesionales y hombres capaces de una gran integración y rendimiento en la sociedad, pero que son incapaces de ofrecer una educación en la fe que los haga sensibles a las exigencias del mensaje cristiano y más específicamente a las exigencias de una fe que lleva a la justicia. De ahí la inoperancia, e incluso la indiferencia religiosa de tantos cristianos educados en colegios de religiosos que no han sabido transmitir adecuadamente los contenidos y las actitudes de la fe. Como instituciones educativas han sido eficaces y válidas, como centros de cristianización y de evangelización a veces han sido un fracaso.

III. Algunas Propuestas para la educación en la fe

Para acabar estas reflexiones quiero sugerir algunas propuestas que conciernen a la pedagogía desde el binomio fe-justicia. Ya hemos visto la correlación e interacción íntima que existe cuando se consideran ambas como ele-

(21) Véase M HORKHEIMER, *La función de la teología en la sociedad*, en: *A la búsqueda del sentido*, Salamanca 1976, págs. 125-36; Entreviú con H. Gumnior, *id.*, págs. 67-124; *Entrevista sobre la sociedad del futuro*, Teorema 3 (1973) págs. 393-401.

mentos integrantes en la estructuración tanto de la sociedad como de la misma persona. La fe nunca es algo aislado e independiente del resto de la sociedad, sino que se vive en un contexto social determinado sobre el que ejerce una influencia al mismo tiempo que la recibe. Es fe determinante y determinada. Y sólo es comprensible desde una comprensión global de la persona, sin caer en una consideración antropológica que estableciera una yuxtaposición entre fe y otros ámbitos personales como términos independientes y estrictamente separados.

La fe forma parte del programa educativo y se integra dentro de él. Y esta dinámica de la fe tiene que integrarse dentro de la función social que ejercen los centros de enseñanza: los centros educativos son centros primarios de socialización y de enculturación y constituyen una de las estructuras determinantes en el ámbito ideológico de la sociedad. Estos centros, como también los medios de comunicación social y muy especialmente la televisión, constituyen instituciones con un enorme peso social por el influjo que ejercen en los miembros de la sociedad a la hora de integrarlos en la sociedad y cultura vigente (siendo así factores de indoctrinación y de «ideologización» que nos hacen hijos de una cultura y sociedad determinada). Por eso tienen una enorme importancia, y el Estado y los poderes dominantes, en cualquier sociedad, tienen siempre un gran interés en su control y supervisión²².

Un centro educativo es así un factor de integración social, y ejerce por ello también un papel legitimador y configurador del status quo social vigente. Pero, junto a esto, una institución educativa tiene que jugar también una función crítica respecto a la sociedad, posibilitando en sus alumnos la formación de un espíritu crítico, enseñando a pensar y fomentando la formación de un espíritu analítico, y que sabe tomar distancias para hacer análisis social. Esta doble funcionalidad de los centros educativos, legitimadores y críticos a la vez, es la que ha dado lugar a algunas metodologías pedagógicas modernas, como la de Freire²³, que intentan superar la crisis educativa que se da en la actualidad, en la que ambas funciones han perdido efectividad, y muy especialmente la función crítica se ha deteriorado sustancialmente.

(22) Esta perspectiva ha sido desarrollada por P. BERGER – T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires 1968, págs. 74-95; 164-85. Sus conexiones con los centros de enseñanza pueden analizarse en A. GARCIA CORREA, *Cambio de las funciones del profesor de bachillerato*, Cuadernos de Realidades Sociales 18/19 (1981) págs. 215-20; J. A. LOPEZ HERRERIAS, *Consecuencias actuales y líneas de corrección, en el sistema escolar, del isomorfismo sincrónico entre el estamentarismo (feudal) y el inicio de las Universidades*, Cuadernos de Realidades Sociales 18/19 (1981) págs. 245-50.

(23) Cfr. F. SALINAS RAMOS, *Tres aspectos en la obra de Paulo Freire*, Cuadernos de Realidades Sociales 18/19 (1981) págs. 221-44.

Desde aquí podemos comenzar a hacer propuestas tendentes a la educación de la fe desde el binomio fe-justicia. Hay que enseñar a los alumnos a ver y comprender la sociedad y el entorno en el que viven. Hay que enseñarles a conocer el mundo y la sociedad en que vivimos tanto a nivel ideológico (datos, estadísticas, murales, lectura de periódicos...) como a nivel experiencial (poniéndolos en contacto con subculturas y grupos sociales con los que habitualmente no tiene contactos desde su habitat familiar y de clase social). Se trata de sensibilizar a los alumnos haciéndoles captar las profundas injusticias y desigualdades que se dan en el mundo de hoy, tanto a nivel nacional, como internacional; en el ámbito provincial y comarcal. Se trata de sensibilizar y hacer ver el entorno social en el que viven fomentando un espíritu crítico que ayude a superar la apariencia de bienestar, igualdad y justicia que fomenta la publicidad y la propaganda de los medios de comunicación.

Hay que hacerles ver el mundo más allá de sus apariencias, de claro contenido ideológico y político, para que tomen conciencia de la irracionalidad y de la injusticia con la que hemos estructurado nuestras sociedades consumistas e industriales. Así ponemos las bases para una sensibilización y educación ante los problemas de la justicia. Esta no es cuestión simplemente de meras cifras y estadísticas, sino que cobra vigencia cuando está anclada en experiencias directas y personales en las que las frías cifras se concretizan en rostros, personas y situaciones de opresión y de injusticia.

Junto a esta sensibilización de la justicia hay que comenzar una educación de la fe que parta de la experiencia común de los educandos. Pedagógicamente, hoy más que nunca, resulta conveniente partir de una teología *ascendente*, es decir partir de la experiencia humana y cotidiana de los alumnos intentando hacerles ver las huellas de la trascendencia de Dios en su vida²⁴. Hay que hacerles caer en la cuenta de que en medio de la negatividad de la vida, el hombre sigue aferrándose a los grandes ideales de justicia, de honestidad, de amor, más allá de las experiencias cotidianas que desmienten estos ideales. Hay que hacer ver que el hombre es constitutivamente un ser idealista, utópico, que en cada hombre hay un D. Quijote en potencia y que el hombre que renuncia a trascender su contexto empírico y social inevitablemente sufre un proceso de deshumanización y de cosificación. Hay que partir de la realidad en que viven los alumnos para enseñarles a buscar la presencia de Dios en su vida y a captar las preguntas sobre el sentido de la vida humana y sobre el significado de nuestra existencia como punto de partida que lleva a la pregunta sobre Dios. La educación en la fe debe ser más el provocar preguntas y ayudar a interpelarse que el dar respuestas, sobre todo cuando el alumno se encuentra ya en una fase (la pubertad) en la que le es posible reflexionar y personalizar su fe y creencias.

(24) Es lo que expuso de forma sencilla pero enormemente sugestiva P. BERGER, *Rumor de Angeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona 1975.

En un segundo momento, y una vez se ha dado una sensibilización con el problema de la justicia y de la fe, hay que pasar a un enjuiciamiento de la realidad desde la perspectiva cristiana. Aquí entraríamos en lo que desde la dinámica de la espiritualidad de la Compañía de Jesús implica el conjunto de meditaciones del Reino de Cristo, las dos banderas, y los tres grados de humildad. Lo específico de la espiritualidad ignaciana es precisamente la comprensión del mundo en el contexto de la lucha entre el bien y el mal y la presentación de Cristo como el que llama a participar en esa lucha. Una vez se ha alcanzado la fase primera, (que es más propia de una teología fundamental, y que busca sensibilizar ante el problema de la justicia y de la fe), se pasa a un nivel claramente cristológico que correspondería más a lo que denominamos teología dogmática.

En esta segunda fase es básica una presentación moderna y actualizada de la persona de Jesús, que, teniendo en cuenta el ambiente de increencia en que vivimos, favorezca pedagógicamente una teología que haga hincapié en la *cristología ascendente*: presentar al Jesús hombre, su programa y la síntesis de su comprensión de las relaciones del hombre con Dios y de los hombres entre sí²⁵. Existen en la actualidad muchas cristologías en español que pueden facilitar esa tarea pedagógica. Si se ha mostrado la irracionalidad y la injusticia del mundo en que vivimos, es fundamental también presentar el contenido del mensaje de Jesús resaltando sus dimensiones contraculturales y críticas respecto al mundo actual la utopía del Reino de Dios que crece en medio de la historia y que se plasma en el sermón del monte y la síntesis de las bienaventuranzas, debe ser el centro de la presentación del mensaje de Jesús.

Se trata de exponer la utopía cristiana como un proyecto de vida, como una opción libre y arriesgada. Hay que hacer ver el profundo contenido humanista del mensaje de Jesús y su carácter de denuncia de los valores sobre los que se basa nuestra sociedad. El cristianismo ha perdido fuerza de atracción precisamente porque se ha marginado gran parte de esta dimensión utópica y se ha caído en una exposición moralista y a veces leguleya del mensaje de Cristo. Hay que mostrar a Jesús como el enviado por Dios para *presentar* de nuevo al hombre el plan de Dios sobre él, roto por el pecado y la libertad humana, y para invitar a la construcción de una sociedad con un tipo de relación de los hombres entre sí que corresponda a la visión de Dios sobre el hombre. Es evidente que de esta presentación se deducen una serie de valores e ideales, una perspectiva, que hace posible una confrontación crítica con las ideologías tanto filosóficas, como religiosas y políticas actuales, descubriendo en

(25) Esta *cristología ascendente* responde al redescubrimiento de la Humanidad de Cristo, que es una de las insistencias de la teología actual. Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Jesús, hombre verdadero*, Iglesia viva 105/6 (1983) págs. 265-90. Sobre las *Cristologías* Cfr. E. BARON, *Nuevas Cristologías, id.*, págs. 411-16.

ellas rasgos y aspectos de ese mensaje, al mismo tiempo que se destacan los contrastes, las diferencias y las oposiciones.

Esta enseñanza debe hacer hincapié en el problema de la justicia y en los contenidos que ya indicaba en esta ponencia a/ hablar del Antiguo y del Nuevo Testamento. A/ mismo tiempo no se puede uno quedar en el innegable humanismo que se da en el mensaje de Jesús, que contiene un visión del hombre y de la sociedad en potencia, sino que hay que trascenderlo y abrirlo a su perspectiva estrictamente religiosa entroncándolo en el plan de Dios para el hombre²⁶. El hombre Jesús deja paso así a la comprensión de Cristo, el Hijo del Dios vivo (cristología ascendente) mostrando los fundamentos que llevaron a las comunidades primitivas a ver en Jesús el Dios hecho carne e historia.

Este enjuiciamiento de la sociedad y del mundo se hace así desde una perspectiva específicamente cristiana, y se presenta como la oferta cristiana que concurre en la sociedad con otras ideologías y explicaciones de la vida. Aquí se puede insertar fundamentalmente la conexión fe-justicia, tanto desde la dinámica de la fe (programa de Jesús que viene a combatir el mal y a liberar de la opresión), como desde la perspectiva de la justicia (que está por hacer en un mundo injusto e irracional que se ha analizado en la primera etapa). Es una opción y un riesgo.

Dentro de esta perspectiva se podría hacer una presentación *realista* de la Iglesia con sus lacras, pecados y miserias inherentes siempre a los testigos y discípulos de Jesús. Se podría mostrar de forma *realista* cómo la tentación del poder, del dinero y del prestigio es inherente a la Iglesia y al cristiano desde la misma vida de Jesús²⁷, y cómo la consideración de las contradicciones actuales de la Iglesia no deben llevar al descompromiso, a la omisión, o a un cristianismo libre, condenado a la inoperancia y teológicamente injustificado. Hoy es mucho más eficaz una presentación de la Iglesia desde la óptica de la «casta prostituta» que desarrollaron los Padres de la Iglesia, que una eclesiología triunfalista e ideal, que silencia o niega los errores y pecados de la Iglesia y que en cualquier caso no responde ni a la realidad que constatan los alumnos, ni a la clara tendencia antiinstitucional y antieclesial que se da en muchos jóvenes de hoy.

Por último hay que subrayar la importancia del compromiso cristiano en favor de la justicia, como última etapa de esta educación en la fe. Hay que presentar la vocación cristiana como la que *nos lleva* a superar un cristianismo tradicional, basado en la religión naturalista y devocional que hemos criticado

(26) J. M. GONZALEZ RUIZ, *El cristianismo no es un humanismo*, Barcelona 1966, págs. 67-122.

(2) Cfr. J. A. ESTRADA, *Las tentaciones de la Iglesia*, Proyección 25 (1978) págs. 265-78.

anteriormente, para abrirnos al compromiso cristiano y a la transformación del mundo. Aquí tiene su cabida la teología del laicado desarrollada a partir del concilio Vaticano II, que subraya la autonomía del orden temporal y, al mismo tiempo la necesidad de consagrar el mundo a Dios por la actividad transformadora del laico.

Se pasa así de una visión de Dios que margina al hombre, y que favorece la pasividad y la resignación, a otra que fomenta el compromiso y la responsabilidad histórica del cristiano. El Dios cristiano es el Dios trino, que derrama su Espíritu sobre el hombre y que le muestra en Jesús el camino a seguir. Es por tanto el Dios que lleva al análisis crítico de la realidad desde el espíritu cristiano (lo que teológicamente llamamos discernimiento espiritual). Es el que postula superar las apariencias del mundo para captar la lucha a muerte entre el bien y el mal, que ha entrado en fase acelerada desde la venida de Jesús. Esto implica la capacidad de captar las mil formas de alienación de la sociedad actual («el mal bajo especie de bien») y las mil trampas por las que caemos en la dinámica de pecado de la sociedad).

Con otras palabras hay que presentar al Dios liberador que nos libera a nosotros y nos capacita para asumir adultamente nuestras responsabilidades en la sociedad. Así se supera un paternalismo infantil que mantiene al hombre en una sumisión inmadura, propia de una concepción de Dios como la que se da en la religiosidad tradicional de matiz naturalista o devocional, para hacernos captarnos como agentes de la historia y responsables de ella ante nosotros mismos y ante Dios. Hay que atender de forma singular a la imagen de Dios que transmitimos y a la relación que establecemos entre Dios y el hombre. Y sobre todo hay que desarrollar el aspecto operativo y pragmático de la fe, (tan presente en la espiritualidad ignaciana), que insiste en los hechos más que en las palabras, y que potencia la actividad comprometida y apostólica tanto como la dimensión contemplativa y de oración.

El actuar lleva a la búsqueda de la libertad y de la justicia a nivel individual y social, mostrando la interrelación causal que existe entre ambos, siempre en el contexto de la utopía del Reino a la que invita Jesús. Así se trasluce el carácter de opción y de riesgo que entraña la fe y la imposibilidad de convertirla en una certeza racional que la degradaría a mera creencia ideológica. susceptible de llevar al dogmatismo y a la intolerancia, así como a las mil formas de proselitismo. En última instancia la educación en la fe desborda el nivel de ideas para convertirse en la transmisión de experiencias que interpelen y contagien el deseo de experimentar y vivir esa dinámica²⁸.

(28) El cristianismo siempre está amenazado por el peligro de reducir la fe a una creencia, y la comunión de fe a la homogeneidad ideológica. Este es un punto clave de la teología espiritual de M. LEGAUT, *Pasado y... ¿porvenir del cristianismo?*, Estella 1972, págs. 115-47.

El binomio fe-justicia aparece así como estructurante de una fe comprometida, en la que se integra uno de los componentes decisivos de cualquier humanismo auténtico, y que al mismo tiempo supera ese humanismo integrándolo en una fe trascendente. «Todo lo humano es nuestro», decían los cristianos en los primeros siglos dentro del imperio romano. La tarea actual es asimilar la demanda de justicia que crece en nuestra sociedad y potenciarla y asumirla como elemento integrante de nuestra vocación cristiana. Así se convertirá el cristianismo de finales del s. XX en un factor esencial para la consecución de un nuevo orden en el mundo, más acorde con la dignidad de los hijos de Dios, como fue decisivo el protestantismo calvinista en el siglo XVI en la construcción del modelo de sociedad que ha determinado la era moderna en Occidente.

Juan A. Estrada

«LLANTO POR UNAS MANOS CAIDAS»

Montaje audiovisual sobre el Paro

Guión de Martín Valmaseda

Montaje Técnico de Audiprol

Este audiovisual, no es, ni pretende serlo, un documental sobre el drama del Paro desde un punto de vista técnico. Ni tampoco una exposición de la doctrina social de la Iglesia. Es, o por lo menos pretende serlo, el grito angustioso, desesperado de un parado, que desde su angustia y desesperación, denuncia, acusa, sobre todo a los cristianos.

**Para adquirirlo llama al Teléfono (91) 2 47 47 35
Comisión Diocesana de Lucha contra el Paro
Martín de los Heros, 21
MADRID - 8**