

ID Y EVANGELIZAD

Nº146

www.solidaridad.net

“Pues que no hay paz en la tierra, aventuremos la vida”

Sta. Teresa de Jesús

«Ante un mundo en guerra, una paz desarmada y desarmante»

«Pues no hay paz en la tierra, aventuremos la vida»

Alrededor del mundo existen más de cincuenta guerras en pleno desarrollo. Esta lacra está costando la vida de cientos de miles de personas cada año, condenando a países enteros a la violencia como forma de vida, devastando ciudades enteras hasta llevarlas a la miseria, destruyendo familias, promoviendo la degradación moral y espiritual en las sociedades. Se cuentan por millones los refugiados que huyen de la guerra. Con razón, el papa Francisco afirmaba que estamos asistiendo a la Tercera Guerra Mundial.

Esta realidad bélica está siendo enfrentada con muy pocas soluciones adecuadas; lamentablemente, la mayoría de las respuestas son falsas, incluyendo las de muchos que dicen ser cristianos. Entre estas últimas se cuenta el *buenismo*, que limita su respuesta a donaciones monetarias en campañas de diversas agencias, a pancartas de ¡No a la guerra! o a diversos estados en redes sociales como anestesia de conciencias. Por otra parte, el *espiritualismo*, que difumina el pecado y responsabilidad de las personas en la proliferación del mal, mediante una suma de plegarias, pero sin ningún compromiso por una cultura que rechaza no solo la guerra más actual, sino todas las guerras, desencarnando así la fe ante el dolor humano y confiando solo en el mesianismo. Otra falsa respuesta es el *indiferentismo* de aquellos en los que ha desaparecido todo vestigio de solidaridad, pensando que las guerras no les afectan porque nada tienen que ver con su día a día o porque están tan lejos de sus países que nada tienen que ver con ellos, lo que conlleva la perversión de la catolicidad de la fe. Finalmente, la hipocresía de los que son selectivos con el tipo de guerras que denuncian, es decir, algunas guerras sí otras no. Se trata de males perniciosos y contrarios a la fe cristiana que tienen como raíz la superficialidad, la insolidaridad, la desencarnación de la vida cristiana y hasta el desprecio de la vida humana.

No todo es negativo: también debemos reconocer el testimonio de miles de personas, mayoritariamente cristianas, que denuncian el mal institucional y la responsabilidad de los poderosos en esta escalada de la violencia. Son testigos que entregan su vida –incruenta y cruentamente–, que nos demuestran que el mal no puede vencer y nos muestran las entrañas del cristianismo: caridad, solidaridad y justicia.

Ante un mundo en guerra, la Iglesia católica sigue promoviendo la paz como único camino de reconciliación y convivencia. El don de la paz concedida por Jesús, quien ha dicho: «la paz os dejo, mi paz os doy», añadiendo, «no os la doy como el mundo la da» (Jn 14, 27), porque esta paz no es la mera ausencia de guerras, tampoco es el mero equilibrio de fuerzas adversarias, ni es fruto de una hegemonía despótica. Ni siquiera es el mero verbalismo que reivindica la paz, pero que no está dispuesto a poner la vida en juego. La paz que Cristo nos ha legado se fundamenta en la verdad, la justicia, el amor y la libertad. Se trata de una paz, como ha dicho León XIV, «desarmada y desarmante», la cual promueve la responsabilidad y el compromiso por denunciar las causas que generan la guerra, al tiempo que propone vías para la construcción de una paz verdadera.

El Magisterio de la Iglesia ha sido constante en proponer diversas vías para la construcción de la paz: *en el aspecto personal*, renuncia a la violencia, dominio de sí mismo, respeto a la dignidad sagrada de la vida humana y a la estabilidad de los pueblos, ayuda y exigencia a los gobernantes en la construcción de la paz, vivencia del mandamiento del amor desde la catolicidad y la solidaridad, conciencia crítica ante las falsas esperanzas y lucha contra el egoísmo; *en el aspecto social*, se requiere una nueva mentalidad universal sobre la guerra y sus consecuencias para el mundo entero, una obra educativa que valore y promueva una auténtica paz, una opinión pública crítica y constructiva, denunciar y luchar sin tregua contra las causas de las injusticias y desigualdades; *en el terreno político*, se requiere una vivencia y promoción de la caridad política como compromiso para ir a la solución de las causas y no solo a las consecuencias de los males de la humanidad, en pos de una auténtica cultura de la paz, promoción del bien de toda y todas las personas, establecimiento de un orden internacional que acabe con el empobrecimiento de los pueblos mediante la puesta en práctica del destino universal de los bienes y la cooperación internacional para el desarme.

Como dijera santa Teresa de Jesús en uno de sus poemas –que da título a esta revista–, ante la ausencia de paz en la tierra, los cristianos están llamados a aventurar la vida mediante la búsqueda constante de la paz en lo personal, social y político. Por ello, hemos querido dedicar este número al fin de todas las guerras y la construcción de la paz, contribuyendo con diversos elementos que nos permitan superar el falso pacifismo y las medias tintas ante la guerra.●

Análisis

Ninguna guerra es justa

Marta Lobatón

La guerra es siempre un mal aborrecible. Pero la presencia y conducta bélica de uno de los contendientes en ella puede estar moralmente justificada. A esta posibilidad se dio históricamente el nombre de guerra justa. La Iglesia la admitió durante siglos. Con el tiempo, el Magisterio ha evolucionado y no habla ya de guerra justa, pero continúa admitiendo la posibilidad de una legítima defensa armada de los pueblos. Pero... ¿se da esta circunstancia en alguna de las guerras actuales?

Si pensamos en aquellas situaciones en que ejércitos organizados han cometido y cometen atrocidades contra inocentes —sea el holocausto judío o la matanza de Gaza—, nos damos cuenta de que la pregunta por la legitimidad de una defensa armada (igualmente colectiva y organizada) del pueblo masacrado no es una pregunta que carezca de sentido. Es una pregunta necesaria. Es la pregunta histórica por la (ciertamente mal llamada) guerra justa que podemos hoy reformular con la pregunta por la justificación de la acción armada defensiva de uno de los bandos en la guerra.

El *ius ad bellum*

En el siglo XIII, Sto. Tomás, siguiendo a S. Agustín (s. V), sistematizó, para el mundo cristiano, las condiciones de una guerra justa: una recta intención o finalidad (*recta intentio*) (i), una causa justa (*iusta causa*) (ii), su declaración por autoridad legítima (*auctoritas*) (iii). Forman parte del llamado *ius ad bellum* (derecho a la guerra), es decir, las condiciones bajo las cuales es legítimo que un Estado recurra a la fuerza armada contra otro Estado.

i. Recta intentio

Esta condición condensa la solución al gran dilema de la *guerra justa* en el ámbito de los discípulos de Cristo, ¿causar daño (de forma violenta y organizada: la guerra) y aun así ser fieles al mandamiento del amor? Si esta paradoja no puede resolverse, la conclusión será el pacifismo radical: nunca será lícito acudir a la guerra. A esta conclusión negativa (no puede haber una guerra justa) han llegado católicos de todos los tiempos (desde Padres de la Iglesia como Orígenes o Tertuliano hasta laicos comprometidos como Dorothy Day), protestantes (señaladamente anabaptistas —menonitas y amish— y cuáqueros), hindúes (como Gandhi) y no creyentes. Si, en cambio, se puede resolver la paradoja, existirá una guerra justa. Es la conclusión de Agustín, Sto. Tomás, la escuela española de Derecho natural y la actual DSI.

La idea clave para defender la noción de guerra justa es que un daño desde el punto de vista naturalístico no es necesariamente un mal desde el punto de vista moral. Podemos causar dolor al enderezar un hombro dislocado, pero el resultado es moralmente admisible. Para S. Agustín, del



daño (la guerra) puede concluirse un bien no solo para el agredido y la comunidad en su conjunto (al restaurarse la «tranquilidad del orden» o *tranquillitas ordinis*), sino también para el mismo agresor, en cuanto el daño que se le causa supone una «resistencia» al mal que ha iniciado y un «castigo» al mal causado, que le revela la iniquidad de su proceder, pudiendo, en consecuencia, arrepentirse y salvarse. En este sentido, la guerra justa situaría su finalidad en el amor al prójimo, tanto a las víctimas de la agresión, como al propio agresor. Santo Tomás coincide: debe ser finalidad de la guerra justa deshacer el daño que los pecadores se infligen a sí mismos al pecar contra sus vecinos y contra la justicia y, al mismo tiempo, deshacer el daño que infligen al bien común de la comunidad.

Sto. Tomás aborda también la cuestión de la recta intención cuando analiza la legítima defensa que causa la muerte del adversario. Sostiene el «principio de los dos efectos», según el cual una acción que ocasiona la muerte del adversario no es ilícita (no es pecado –no es contraria al plan de Dios–) cuando su intención no es dañar o destruir la vida ajena, sino salvar la propia o de las personas de las que se es responsable. De este modo, se explica que del daño que se causa con la defensa (aun la muerte) no sea un mal, pues no está destinado a ello, sino a un bien (la protección de la vida propia, ajena, o la vida de la comunidad: el bien común); es decir, la defensa es un acto de amor. El mal causado al agresor no es, en cambio, un acto de odio o desamor, sino una consecuencia inevitable del bien e imputable únicamente a la voluntad homicida del agresor.

En el siglo XVI, Francisco de Vitoria, siguiendo algunas ideas previas de Sto. Tomás, destaca la exigencia de proporcionalidad: para entrar en guerra hay que ponderar el daño real que la guerra causa con el mal concreto que trata de evitar. Esta exigencia huye de una comprensión de la intención recta en un sentido meramente idealista o subjetivista (y, por tanto, egocéntrico) de quien ejerce la defensa, requiriendo, en cambio, una intencionalidad realista y sensata, basada en la previsibilidad de las consecuencias de las acciones. Se trata de considerar y ponderar las circunstancias concretas concurrentes de modo que sea objetiva y racionalmente previsible el bien que se pretende; de otro modo, el daño causado se convierte en un daño injustificado (innecesario o desproporcionado) y, por tanto, un mal moral. Pese a ello, Vitoria justificaba (basándose en una indebida interpretación de la doctrina del doble efecto) los daños colaterales, es decir, el daño causado a los no combatientes (los civiles, los inocentes) cuando su sacrificio fuera absolutamente esencial para la victoria. Por ello, Vitoria exige al «príncipe» que se

asesore debidamente.

El Magisterio actual de la Iglesia, tal como manifiestan el Catecismo y la Doctrina Social de la Iglesia, mantiene la necesidad de la *intención recta*, acomodándose a la explicación tomista de la doble intención en relación con la defensa del bien común antes que a la explicación agustiniana de la «corrección del pecador» (que, sin embargo, no se descarta expresamente). Se sustituye la noción de guerra justa por la de *legítima defensa colectiva de la sociedad* (§ 2263 CIC) *mediante la fuerza militar* (§ 2309 CIC). Como tal forma de legítima defensa, puede estar vinculada tanto a la defensa de la vida propia (§ 2264 CIC), como a la defensa de la vida de otro o, como es el caso de un conflicto armado, a la defensa del conjunto de los miembros de la comunidad, situación que, a su vez, se asimila a la defensa del bien común; en estos casos, la defensa de la vida (de otro u otros) supone, para quien es responsable de dichas vidas, no ya un derecho sino un deber grave (§ 2265 CIC).

La intención recta, sin embargo, solo justifica la muerte (previsible o segura) del agresor, pero no la muerte (previsible o segura) del inocente, es decir, no asume la licitud de los daños colaterales (§ 2263 CIC). En efecto, la intención de defensa de la vida debe abarcar la vida de todo inocente, incluidos los civiles y no combatientes del otro bando. El bien común no se puede parcializar en bandos, es el bien común de la humanidad, pues todos somos hermanos.

Un caso de falta de proporcionalidad es aquel en que no hay posibilidades de éxito real en la guerra. Aunque se suela hablar en estos casos de una guerra “por principios”, de hecho, subordina la vida o bienestar del prójimo a los conceptos o ideas (los principios), cayendo en la ideología alienante (primacía de la idea sobre la realidad y, en particular, la realidad del otro). Si la guerra no permite alcanzar el bien a que aspira, el daño que causa se convierte en un mal. Para Pío XII, «Cuando los daños ocasionados por la guerra no son comparables con los de la “injusticia tolerada”, puede tenerse la obligación de sufrir la injusticia» (*Discurso a los Juristas*, 19 oct 1953).

ii. *Iusta causa*

Esta condición es una precisión o desarrollo de la *recta intentio* y del principio de proporcionalidad: delimita aquellos supuestos de mal ante los que una recta (racional, realista y ponderada) intención de hacer el bien justifica, *prima facie*, el terrible daño que causa la guerra.

Para S. Agustín son tres estos supuestos: la defensa ante una agresión ya iniciada y en desarrollo (1), recobrar lo que se ha arrebatado indebidamente mediante una agresión (2), sancionar o «vengar» (en el sentido penal de «castigar») los agravios o males cometidos por el agresor (3).

Vitoria considera que las dos primeras causas se refieren a guerras defensivas y la tercera a guerras ofensivas o «de venganza» (para castigar el mal causado). En lo que respecta a la guerra contra infieles y de acuerdo con la tradición católica, Vitoria niega la licitud de la guerra contra los indígenas del Nuevo Mundo por el mero hecho de ser infieles si no han cometido ningún ataque contra la fe o los creyentes.

En el Magisterio actual han desaparecido formalmente las causas planteadas por S. Agustín, Sto. Tomás o Vitoria. Al reubicar la noción de guerra justa en el ámbito de la legítima defensa ha desaparecido la justificación de una «guerra ofensiva» o «de venganza» (con la finalidad «castigar» al agresor). La DSI afirma con toda claridad que «Una guerra de agresión es intrínsecamente inmoral» y sólo «En el trágico caso que estalle la guerra, los responsables del Estado agredido tienen el derecho y el deber de organizar la defensa, incluso usando la fuerza de las armas» (CDSI § 500). La única guerra en que la presencia de un bando es admisible moralmente es la guerra defensiva, que tiene por causa una agresión en curso o ya consumada pero cuyo mal causado todavía es reversible. En esto coincide la DSI con el art. 51 de la Carta de Naciones Unidas, que establece que la única acción bélica autorizada a un Estado frente a otro es la acción militar defensiva. Sin embargo, el art. 42 autoriza al Consejo de Seguridad a autorizar medidas (lo que incluye acciones bélicas) ante «amenazas a la paz», es decir, acciones preventivas.

El Magisterio actual añade dos condiciones para que la acción defensiva sea lícita: «Que el daño causado por el agresor a la nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto» y «Que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces» (§ 2309 CIC).

La primera condición, relacionada con el principio de proporcionalidad, supone que el mal que se combate con los medios dañinos de toda guerra tenga dimensión tal que haga prever la proporcionalidad de este medio.

La segunda condición plantea una exigencia de *última ratio*. Quien se defiende no puede acudir a la defensa armada sino después de haber descartado otros medios para evitar el conflicto. Exige de quien se

defiende una actitud proactiva en favor de la paz antes de acudir a la guerra.

iii. Autoridad legítima

Finalmente, el Magisterio actual exige, siguiendo nuevamente la tradición, que una autoridad legítima acuerde la acción armada previo adecuado y ponderado consejo: el «juicio prudente de quienes están a cargo del bien común» (2039 CIC).

El ius in bello

Junto al *ius ad bellum* (derecho a la guerra), Vitoria sistematizó la necesidad –ya apreciada por Agustín y Sto. Tomás mediante la prohibición de la crueldad– de un *ius in bello* (derecho en la guerra), es decir, la regulación de las condiciones en que pueden actuar los combatientes en una guerra. Vitoria considera que la guerra debe desarrollarse siguiendo criterios de proporcionalidad, usando solo los medios estrictamente necesarios para conseguir los objetivos militares perseguidos, matizando que no por ser ventajosa una determinada acción militar es siempre necesaria, debiendo evitarse toda destrucción y violencia innecesarias. Más aún, Vitoria destaca la necesidad de usar medios en sí mismos legítimos que garanticen la inmunidad de los inocentes (los no combatientes). Sin embargo, admite una costumbre de la época, el pillaje dirigido a compensar económicamente a los soldados, aunque solo con este fin económico, sin incluir la matanza, la agresión sexual o la destrucción de los bienes de los civiles inocentes. Considera, asimismo, la obligación de buen trato a los prisioneros, aunque admite la ejecución sumaria para el caso de ejércitos infieles, con el argumento de su imposible rendición.

El Magisterio actual de la Iglesia contiene también principios aplicables al desarrollo del conflicto armado, pues «no todo es lícito entre los contendientes» (§ 2313 CIC y §79 GS). Estos principios se fijan por remisión al «Derecho de gentes, a sus principios universales y a las disposiciones que las ordenan», es decir, al llamado Derecho Internacional Humanitario contenido en las Convenciones de Ginebra (sobre militares heridos y prisioneros y sobre protección de la población civil), las convenciones de La Haya (sobre medios y métodos de guerra) y Convenios específicos de la ONU (sobre armas químicas, minas antipersona, municiones de racimo, etc.). Se proscribía absolutamente el «exterminio de un pueblo, de una nación o de una minoría étnica» (§ 2313 CIC) y «toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de amplias regiones con sus habitantes» (§ 2314 CIC).

Así pues, a la pregunta, ¿Puede ser concebida una acción militar en que participen los discípulos de Cristo?, se puede responder con hechos: ya ha sido concebida y, más aún, forma parte del Magisterio de la Iglesia. La pregunta y su respuesta obedecen a la exigencia de vivir en un mundo lleno de pecado buscando la santidad, no mediante idealismos o formas de pensamiento deside-rativo (buenismo), sino haciendo frente a la realidad (y al mal que contiene) con los instrumentos del amor y de la razón iluminados por la fe.

Pero responder a esta pregunta no supone haber res-pondido a otras dos, ¿ha existido alguna vez una guerra justa?, ¿es posible, en el futuro, el desarrollo de una acción de legítima defensa tal como hemos expuesto? Quizá los seguidores del pacifismo evangélico radical están, de hecho, respondiendo a estas dos cuestiones antes que a la primera.

La realidad de la guerra moderna

Incluso para los defensores del realismo más crudo, una guerra en los términos expuestos es una guerra perdida. Una guerra con tales limitaciones situaría en una desventaja tal al bando que se autolimita, que lo privaría de posibilidades de éxito frente al que no lo hace. Al no tener posibilidades de éxito, la defensa em-prendida dejaría de estar justificada según el argumento de proporcionalidad. Esta conclusión sería especial-mente válida para la guerra moderna, dada la enorme capacidad destructiva del armamento disponible y las tácticas brutales de la llamada «guerra total», en la que se atacan ciudades, así como población y recursos civiles con intención de desmoralizar al enemigo, privarlo de abastecimiento, distraer sus recursos de la contienda...

Este «argumento existencial» (o «fenomenológico»), es decir, no basado en razonamientos abstractos (por muy racionales que sean), sino en evidencias de la realidad presente y visible ante nuestros ojos, es una constante en la DSI del siglo XX: El papa Benedicto XV calificó la Primera Guerra Mundial de «inútil masacre» (*Nota a los Jefes de los Pueblos Beligerantes*, 1 agosto 1917); el papa Pio XII advirtió que el poder destructivo de las armas de guerra modernas (nucleares, biológicas, químicas...) excede la capacidad moral de la humanidad para emplearlas de manera justa, haciendo casi imposi-ble aplicar los criterios tradicionales de la guerra justa, especialmente el de la proporcionalidad (*Discurso a los participantes en el VI Congreso Internacional de Derecho Penal*, 3 oct 1953; *Alocución a la Oficina In-ternacional de Documentación de Medicina Militar*, 19 oct 1953); Juan XXIII afirmó que en la época atómica, la guerra no tiene sentido como instrumento de justicia

(*Pacem in Terris*, 1963, § 127); Juan Pablo II sostuvo que no puede hablarse, en el contexto moderno, de una «guerra justa» en el sentido clásico, pues el riesgo nuclear y el alcance indiscriminado de los conflictos des-bordan todo criterio de justicia (*Mensaje de la Jornada Mundial de la Paz*, 1982); Francisco consideró «muy difícil» sostener los criterios racionales madurados en otros siglos para hablar de una posible «guerra justa» (*Fratelli Tutti*, § 258).

Solo un Estado que dedicase un colosal esfuerzo so-cial y económico a acumular armamento –y una enorme preparación técnico-militar– obteniendo una ventaja significativa podría emprender una guerra moderna con posibilidades de éxito aun manteniendo las limitaciones de la guerra justa. Pero ¿es esta una conducta legítima para un gobernante?, ¿se puede dedicar tal esfuerzo económico y social a la acumulación de armamento a costa de las necesidades de sus ciudadanos y del resto del mundo? ¿No se estaría contribuyendo con dicha acumulación a la génesis de la guerra que, precisamente, se quiere librar de manera justa? Tal forma de proceder también es incompatible con la tarea de construcción de la paz que debe asumir el discípulo de Cristo. En este contexto de carrera de armamentos, la pregunta por la guerra justa (o, incluso, por la legítima defensa armada) sería una contradicción: actuar mal para preparar una guerra que pretende evitar el mal.

En este sentido, el Magisterio afirma, no solo que «el exceso de armamento multiplica las razones de conflictos y aumenta el riesgo de contagio» (*Populorum progressio*, § 53, citado en § 2315 CIC), sino también que «las injusticias, las desigualdades excesivas de orden económico o social, la envidia, la desconfianza y el orgullo, que existen entre los hombres y las nacio-nes amenazan sin cesar la paz y causan las guerras» (§ 2317 CIC).

Debemos, pues, asumir el riesgo de no prepararnos adecuadamente para una guerra total, preparando, en cambio, la paz que haga tal guerra innecesaria. Este planteamiento nos ayuda, de paso, a resolver algunos de los falsos dilemas con que los poderes quieren arrinco-nar a sus ciudadanos en su propaganda. Estos poderes, bajo capa democrática, han desarrollado durante dece-nios –al margen del ciudadano de a pie y del Magisterio de la Iglesia– políticas que no han buscado construir la paz, sino incrementar el lucro y el poder de unos pocos a costa de generar miseria y sufrimiento en el mundo, agudizando las tensiones y aumentando el riesgo de guerra. Pero cuando alguna de estas tensiones estalla en forma de agresión bélica, ponen al ciudadano en el

Guerra y paz en la Doctrina Social de la Iglesia

María del Mar Tallón

En el presente artículo, que pone el foco en las reflexiones sobre la guerra en la DSI desde León XIII hasta nuestros días, vemos cómo los llamamientos de los Papas para evitar el uso de las armas trascienden el tiempo: pueden referirse al pasado, al futuro y, sobre todo, al presente. De hecho, es en la coyuntura del presente donde las palabras de los Pontífices sobre el uso y la posesión de armamento deben ser acogidas y escuchadas: son voces siempre actuales, que exhortan a la humanidad a desmontar la lógica fratricida y a vivir la lógica de la fraternidad. La autora es militante del Movimiento Cultural Cristiano.

León XIII: del orden social justo a los fundamentos de la paz

El análisis de la doctrina social de la Iglesia (DSI) sobre la guerra exige una comprensión de sus orígenes y del contexto en el que emergió. El pontificado de León XIII (1878-1903) marcó un hito fundamental, no porque abordara la guerra de forma explícita, sino porque sentó las bases teóricas de la paz al definir un orden social justo como su condición indispensable.

La encíclica *Rerum novarum*, de 1891, considerada la primera gran encíclica social, fue una intervención sin precedentes del pontífice en un debate público y secular sobre la «cuestión obrera». El papa León XIII buscó una vía alternativa tanto a las injusticias generadas por un capitalismo desenfrenado como a la respuesta violenta y materialista del socialismo. Una respuesta que estuviera basada en el respeto a la propiedad privada como derecho natural y en la promoción de la cooperación entre las clases sociales, rechazando la lucha de clases como principio rector. El pontífice levantó la voz ante la injusticia, pero, al mismo tiempo, condenó el «remedio socialista» por considerarlo peor que la «enfermedad» que intentaba curar.

La paz, en este marco inicial de la DSI, no era vista como la simple ausencia de conflicto, sino como el resultado de un orden social que garantizara la justicia, el respeto a la dignidad humana y el bien común.

La guerra, según estos principios, se entendería como el fracaso de un orden social justo, una constante que se profundizará en el magisterio del siglo XX.

Pío XII y el desafío de la «Guerra Total»

La doctrina de la Iglesia sobre la guerra experimentó una profunda transformación al enfrentarse a los conflictos totales del siglo XX, que desafiaron los conceptos premodernos de la guerra. El pontificado de Pío XII se desarrolló en medio del cataclismo de la Segunda Guerra Mundial, un período que obligó a la Santa Sede a enfrentar un dilema fundamental. A través de un radiomensaje emitido el 24 de agosto de 1939, con el mundo al borde del conflicto, el papa Pacelli pronunció una frase memorable: «Nada se pierde con la paz. Todo puede perderse con la guerra», y afirmó que «es por la fuerza de la razón, no por la fuerza de las armas, que la Justicia se abre camino». Estas palabras reflejaban la conciencia de que las guerras modernas ya no podían ser consideradas instrumentos racionales de política, sino que amenazaban con una destrucción total. Esta advertencia marcó un punto de inflexión en la postura de la Iglesia, enfocándose en la catastrófica realidad de la guerra y la necesidad de priorizar la diplomacia y la negociación.

Juan XXIII y el cese de la «guerra justa» en la era atómica

La encíclica *Pacem in Terris* (1963) de Juan XXIII representó una ruptura radical en la historia de la doctrina de la Iglesia sobre los conflictos. El documento fue una respuesta directa a la Crisis de los Misiles de Cuba en 1962, que había llevado a la humanidad al borde de una guerra nuclear. El papa, en su encíclica, siguió el camino emprendido por sus predecesores, al proponer la paz como fruto de una convivencia social fundada en los pilares de la libertad, la verdad, la justicia y el amor.

Un punto significativo de *Pacem in Terris* es la con-

vicción de que en la era atómica «es imposible seguir utilizando la guerra como un instrumento de justicia». Esta declaración no solo actualizó la doctrina, sino que la subordinó a la nueva realidad tecnológica. En la encíclica se argumentó que el poder destructivo de las armas nucleares rompe los principios de proporcionalidad y último recurso de la teoría de la guerra justa. La guerra, por tanto, ya no puede ser un medio para restaurar el orden o la justicia, pues el daño que causa es total y catastrófico. Se establece así un nuevo paradigma: la naturaleza de las armas modernas impide el cumplimiento de una condición esencial de la guerra justa, lo que hace que el acto de la guerra en sí mismo, a gran escala, sea ilegítimo.

Al mismo tiempo, la encíclica argumenta que la paz genuina no puede construirse sobre la base del miedo, sino sobre la confianza y la cooperación, y critica frontalmente la lógica de la disuasión nuclear y la carrera armamentística de la Guerra Fría. El papa san Juan XXIII calificó la acumulación de armas como un acto de locura, sosteniendo que la paz basada en el «equilibrio del terror» es una ilusión peligrosa y argumentando que la existencia de vastos arsenales de guerra, especialmente de armas nucleares, no reduce las tensiones, sino que las aumenta, creando un círculo vicioso de miedo y sospecha mutuos.

Pero *Pacem in Terris* va más allá de una simple llamada a la paz, presentando una propuesta audaz y radical sobre el desarme que fue pionera en su época: «Todos deben, sin embargo, convencerse de que ni el cese en la carrera de armamentos, ni la reducción de las armas, ni, lo que es fundamental, el desarme general son posibles si este desarme no es absolutamente completo y llega hasta las mismas conciencias; es decir, si no se esfuerzan todos por colaborar cordial y sinceramente en eliminar de los corazones el temor y la angustiada perspectiva de la guerra (...) La paz, en el actual momento histórico, no se puede conseguir con el simple equilibrio de la fuerza militar, sino que debe fundarse en la confianza mutua, en la solidaridad y en el respeto a los derechos y deberes de todos y cada uno». La encíclica también desarrolla los principios morales que deben regular las relaciones internacionales, afirmando que «... Las naciones son sujetos de derechos y deberes mutuos y, por consiguiente, sus relaciones deben regularse por las normas de la verdad, la justicia, la activa solidaridad y la libertad. Porque la misma ley natural que rige las relaciones de convivencia entre los ciudadanos debe regular también las relaciones mutuas entre las comunidades políticas».

Pablo VI y la doctrina postconciliar sobre la guerra

El Concilio Vaticano II buscó un nuevo diálogo con el mundo moderno, esfuerzo que se materializó en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, promulgada por el papa San Pablo VI en 1965. Es el documento más extenso del Concilio Vaticano II y el primero en dirigirse a toda la humanidad, una humanidad marcada por el horror de dos guerras mundiales y la amenaza de las armas nucleares: «El horror y la maldad de la guerra se acrecientan inmensamente con el incremento de las armas científicas. Con tales armas, las operaciones bélicas pueden producir destrucciones enormes e indiscriminadas, las cuales, por tanto, sobrepasan excesivamente los límites de la legítima defensa. Es más, si se empleasen a fondo estos medios, que ya se encuentran en los depósitos de armas de las grandes naciones, sobrevendría la matanza casi plena y totalmente recíproca de parte a parte enemiga, sin tener en cuenta las mil devastaciones que aparecerían en el mundo y los perniciosos efectos nacidos del uso de tales armas» (GS 80). Y añade: «... Convénzanse los hombres de que la carrera de armamentos, a la que acuden tantas naciones, no es camino seguro para conservar firmemente la paz, y que el llamado equilibrio de que ella proviene no es la paz segura y auténtica. De ahí que no solo no se eliminan las causas de conflicto, sino que más bien se corre el riesgo de agravarlas poco a poco» (GS 81).

Además, se señala el escándalo que representa el desvío de recursos valiosos hacia el gasto militar en lugar de ser destinados a las necesidades de los más pobres: «Al gastar inmensas cantidades en tener siempre a punto nuevas armas, no se pueden remediar suficientemente tantas miserias del mundo entero. En vez de restañar verdadera y radicalmente las disensiones entre las naciones, otras zonas del mundo quedan afectadas por ellas (...) Por lo tanto, hay que declarar de nuevo: la carrera de armamentos es la plaga más grave de la humanidad y perjudica a los pobres de manera intolerable» (GS 81).

El documento actúa también como un puente doctrinal, manteniendo una postura matizada y prudente. Por un lado, condena enérgicamente la «guerra total» y la carrera armamentística, denunciando que las armas modernas hacen inservible la justificación de la guerra. Por otro lado, reafirma el derecho a la legítima defensa de una nación frente a una agresión, aunque con una restricción moral sin precedentes. Esta posición genera una tensión en la doctrina, reconociendo la necesidad de proteger a los inocentes,

pero enmarcando esta acción dentro de una condena moral a la lógica de la guerra total.

Juan Pablo II: un incansable promotor de la paz basada en la justicia

Influenciado por su experiencia personal con el totalitarismo, el papa Juan Pablo II se dedicó a la causa de la paz, partiendo del principio de que no se puede vencer el mal con más mal, sino que se debe «vencer al mal con el bien». Su pontificado coincidió con conflictos como la Guerra Fría, la Guerra del Golfo y los atentados del 11 de septiembre, lo que lo llevó a ser una voz profética contra la violencia y a una constante y enérgica defensa de la paz, una paz integral basada en la verdad, la justicia, la libertad y la dignidad humana.

A diferencia de la doctrina tradicional de la «guerra justa», su pontificado subordinó la guerra a una «teología de la paz» más exigente y amplia. El Papa argumentaba que las condiciones para una guerra «justa» rara vez pueden cumplirse en la era moderna, dada la naturaleza indiscriminada de los conflictos armados y que no se puede recurrir a ella «si no es en casos extremos y bajo condiciones muy estrictas, sin descuidar las consecuencias para la población civil, durante y después de las operaciones». Su postura no era de un pacifismo dogmático, sino una advertencia profética sobre las desastrosas e impredecibles consecuencias de la violencia. En 2003, en vísperas de la Guerra de Irak, condenó la guerra de manera categórica y pronunció su famoso «¡No a la guerra!», afirmando que la guerra no es un medio aceptable para resolver disputas, sino un «fracaso de la humanidad».

La encíclica *Evangelium Vitae* de 1995 es fundamental para comprender la visión unificada del Papa sobre la paz. La «nueva cuestión social» es la amenaza a la vida humana misma, que se manifiesta no solo en los conflictos armados, sino también en el aborto, la eutanasia y una sociedad que tolera la violencia contra los más vulnerables. La «cultura de la muerte» y la «cultura de la guerra» no son fenómenos separados, sino dos manifestaciones del mismo problema subyacente, siendo su causa profunda un concepto de libertad que exalta de modo absoluto al individuo. San Juan Pablo II sostiene que esta libertad, mal entendida como autonomía absoluta, conduce a un relativismo moral donde «todo es pactable, todo es negociable: incluso el primero de los derechos fundamentales, el de la vida». La libertad de los más fuertes se impone contra los débiles y, si la sociedad acepta que el individuo o el Estado tienen el derecho de decidir el destino del más vulnerable (el no nacido, el enfermo, el anciano),

los cimientos morales de la paz ya están erosionados. La lógica interna de la «cultura de la muerte» hace inevitablemente más probable y moralmente aceptable el conflicto externo. Juan Pablo II presenta así un marco ético coherente y profundo que unifica la defensa de la vida en todas sus etapas con el rechazo de la guerra.

Para San Juan Pablo II, la injusticia social y la desigualdad amenazan la paz. Criticó tanto al comunismo por negar la libertad individual como al capitalismo salvaje por buscar el beneficio desenfrenado, afirmando que un mundo pacífico solo puede construirse sobre un orden social que sitúe a la persona humana, con sus necesidades materiales y espirituales, en el centro; un orden social basado en la verdad, la justicia, la libertad y el amor. En su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 1998, afirmó que «De la justicia de cada uno nace la paz para todos» y subrayó que la paz genuina solo puede brotar de la justicia en las relaciones humanas y sociales.

Junto a la denuncia, actuó siempre como un verdadero «arquitecto de la paz» en un escenario global: realizó una gran actividad diplomática y propuso el diálogo, el derecho internacional y la solidaridad entre los Estados como los únicos medios dignos para resolver los conflictos entre naciones. Promovió también el diálogo interreligioso y la oración como herramientas para la paz, especialmente a través de los encuentros de Asís que se iniciaron en 1986, convocando a líderes de las principales religiones para orar por la paz. También hizo hincapié en la complementariedad entre la justicia y el perdón, afirmando que ambos son esenciales para la reconciliación y la construcción de la paz.

Benedicto XVI: la paz como «Don y Tarea»

El magisterio de Benedicto XVI continuó la línea de su predecesor, profundizando en la idea de que la paz es un don divino y, al mismo tiempo, una tarea que requiere la participación activa de todos. Sus enseñanzas se centraron en las raíces espirituales y culturales de la paz, así como en los desafíos de un mundo globalizado.

En su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2007, Benedicto XVI afirmaba: «La persona humana, corazón de la paz», poniendo el respeto por la dignidad de cada persona y el respeto por los derechos humanos como base indispensable para construir la paz. En su mensaje de 2009, citando a su predecesor, reiteró la conexión entre la pobreza y el conflicto — «Combatir la pobreza, construir la paz»—, subrayando que la desigualdad económica y la pobreza extrema son factores

que agravan los conflictos.

También abordó el problema del fundamentalismo y la violencia cometida en nombre de la religión. En su discurso de Ratisbona de 2006, enfatizó la importancia de la razón y el diálogo, sosteniendo que la violencia es contraria a la naturaleza de Dios. En el encuentro de Asís de 2011, destacó la necesidad de ser «peregrinos de la verdad, peregrinos de la paz», un camino que implica el diálogo, la reflexión y la oración.

Al igual que san Juan Pablo II, el papa Benedicto XVI se mostró preocupado por la proliferación de armas y el riesgo de una escalada de violencia, abogando por el desarme coordinado y la aplicación estricta del derecho internacional, para evitar que la ley del más fuerte prevalezca sobre la justicia y la razón.

Papa Francisco: una llamada a la fraternidad universal

En línea con sus antecesores, el papa Francisco declaró en numerosas ocasiones que «la guerra es siempre una derrota, siempre», pues no conduce a la victoria, la paz ni la seguridad, manifestando que la guerra es una «ilusión» que destruye vidas inocentes y deja un rastro de odio y resentimiento. Durante su pontificado reiteró que «la paz no es solo la ausencia de guerra», sino la construcción de la justicia y la dignidad humana, siendo esta una idea central en sus mensajes sobre la paz junto al llamamiento a la acción por la justicia y el desarrollo integral.

Francisco fue un verdadero profeta de la realidad contemporánea, alertando en numerosas ocasiones sobre lo que ha llamado la «tercera guerra mundial a pedazos» detrás de la cual hay en no pocas ocasiones intereses económicos: «Guerras, atentados, persecuciones por motivos raciales o religiosos y tantas afrentas contra la dignidad humana se juzgan de diversas maneras según convengan o no a determinados intereses, fundamentalmente económicos. Lo que es verdad cuando conviene a un poderoso deja de serlo cuando ya no le beneficia. Estas situaciones de violencia van multiplicándose dolorosamente en muchas regiones del mundo, hasta asumir las formas de la que podría llamar una “tercera guerra mundial en etapas”» (FT 25).

En su encíclica *Fratelli tutti* (2020) continuó el avance en la doctrina de la Iglesia sobre la guerra al afirmar que «A pesar de que el Catecismo de la Iglesia católica reconoce la legítima defensa mediante la fuerza militar, que supone demostrar que se den

algunas “condiciones rigurosas de legitimidad moral”, fácilmente se cae en una interpretación demasiado amplia de este posible derecho. Así se quieren justificar indebidamente aún ataques “preventivos” o acciones bélicas que difícilmente no entrañen males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. La cuestión es que, a partir del desarrollo de las armas nucleares, químicas y biológicas, y de las enormes y crecientes posibilidades que brindan las nuevas tecnologías, se dio a la guerra un poder destructivo fuera de control que afecta a muchos civiles inocentes. Es verdad que nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien. Entonces ya no podemos pensar en la guerra como solución, debido a que los riesgos probablemente siempre serán superiores a la hipotética utilidad que se le atribuya. Ante esta realidad, hoy es muy difícil sostener los criterios racionales madurados en otros siglos para hablar de una posible “guerra justa”. ¡Nunca más la guerra!» (FT 258).

En la misma encíclica, el papa Francisco profundiza en los pilares que sustentan las guerras: «En esta cultura que estamos gestando, vacía, inmediatista y sin un proyecto común, «es previsible que, ante el agotamiento de algunos recursos, se vaya creando un escenario favorable para nuevas guerras, disfrazadas detrás de nobles reivindicaciones» (FT 17).

El magisterio del papa Francisco también fue contundente contra el comercio de armas y la carrera armamentística. Denunció la hipocresía de los países que hablan de paz en conferencias internacionales mientras venden armas a naciones en conflicto. En una audiencia general, calificó el gasto militar desorbitado como un «monstruo» que «sigue devorando a la humanidad». Para él, la acumulación de armas y las grandes inversiones en acuerdos armamentísticos alimentan un «viento helado de la guerra» que se ha ido preparando durante mucho tiempo.

En un discurso del papa Francisco dirigido al G20 reunido en Río de Janeiro en noviembre 2024, que fue leído por el cardenal Pietro Parolin, la Santa Sede lanzó la propuesta de «reorientar los fondos que actualmente se destinan a armamentos y otros gastos militares hacia un fondo mundial destinado a combatir el hambre y promover el desarrollo en los países más empobrecidos. Este enfoque ayudaría a evitar que los ciudadanos de estos países tuvieran que recurrir a soluciones violentas o ilusorias, o que abandonaran sus países en busca de una vida más digna».

Frente a la lógica de la guerra, el papa Francisco propuso una «arquitectura de la paz», que se construye sobre la base de la fraternidad. Para él, la paz es un «trabajo paciente» y una «labor artesanal» que requiere el compromiso de todos, no solo de los líderes. Durante su pontificado instó a los diplomáticos y a las organizaciones internacionales a encontrar «nueva savia y credibilidad» para resolver los conflictos. También abogó por la protección de los civiles y el respeto al derecho humanitario en los conflictos, denunciando la crueldad de la guerra y sus consecuencias: «La maltrecha Ucrania sigue sufriendo ataques a ciudades, que a veces dañan escuelas, hospitales e iglesias. ¡Que las armas callen y que suenen los villancicos! Oremos para que en Navidad haya un alto el fuego en todos los frentes de guerra, en Tierra Santa, en Ucrania, en todo Oriente Medio y en todo el mundo. Y con dolor pienso en Gaza, en tanta crueldad; hasta los ametrallamientos contra niños, hasta los bombardeos de escuelas y hospitales... ¡Cuánta crueldad!» (Mensaje de Navidad de 2024).

León XIV ante los desafíos del S XXI

Las primeras palabras que dirigió al mundo el Papa León XIV, el 8 de mayo de 2025, en su primer mensaje *Urbi et orbi*, fueron: «La paz sea con todos ustedes»; y añadió: «Este es el primer saludo de Cristo resucitado, el Buen Pastor, que ha dado la vida... Esta es la paz de Cristo resucitado, una paz desarmada y una paz desarmante, humilde y perseverante. Proviene de Dios, Dios que nos ama a todos incondicionalmente». Desde entonces, y en línea con sus antecesores, ha reiterado la invitación a orar por la paz en el mundo e intensificado los mensajes por el diálogo y el bien común de los pueblos; ha reclamado el alto el fuego en Ucrania, la resolución de la crisis humanitaria en Gaza y la liberación de los rehenes israelíes. A raíz del bombardeo a la parroquia católica de Gaza, el Papa urgía a un «alto el fuego inmediato» y pidió directamente al primer ministro israelí, Netanyahu, «el fin de la guerra».

La visión de la Iglesia no es la de una institución que justifica conflictos, sino la de un agente de paz que busca prevenirlos a través del diálogo, el desarme, la asistencia humanitaria y la promoción de un orden internacional justo. En un mundo fragmentado y polarizado, el magisterio de la Iglesia reafirma que la paz es un don de Dios, pero también una tarea humana urgente que exige la búsqueda constante, activa y comprometida, de una «civilización del amor».●

Ediciones "Voz de los sin Voz"

NUESTRA VOZ TU VOZ SOLIDARIA



Somos una pandilla de amigos, una asociación de la Iglesia Católica, convencidos del poder de la debilidad unida. Esta unión ha hecho posible:

- Unas ediciones libres de censuras, al servicio de la verdad y la promoción de los empobrecidos desde la Justicia Norte-Sur;
- Unas ediciones con una larga tradición de lucha solidaria;
- Unas ediciones sencillas y dignas al servicio de los más débiles de la sociedad;
- Unas ediciones sólidas que van a cumplir 45 años;
- Unas ediciones diversas que incluyen libros, revistas, página web y plataforma digital;
- Unas ediciones sin ánimo de lucro, pensando sólo en el respeto y el cultivo de nuestra máxima dignidad como personas,
- Unas ediciones al servicio de los que no tienen voz.



Avda. Monforte de Lemos 162 -28029 MADRID- Tlf: 91 373 40 86
administracion@solidaridad.net / www.solidaridad.net

La no violencia: el arma de la esperanza

Por Rosario Torres y Esther Legasa

Este artículo no pretende ser un compendio de bonitas teorías, sino una luz que brille gracias a aquellos que se atrevieron a encarnar la no-violencia en sus vidas. Es una invitación a nosotros, los cristianos, a descubrir, a estrenar y a implicar nuestras vidas en esta tarea evangélica. La lucha por la verdad y la justicia no necesita de defensores que maten. Necesita testigos, hombres y mujeres que crean en estos valores y los encarnen hasta la muerte si es preciso, como lo hicieron Gandhi, Martín Luther King, Óscar Romero... y millares de mártires conocidos o anónimos. Esther L. es auxiliar de clínica y Rosario T. economista. Ambas son militantes del Movimiento Cultural Cristiano.

Jean Goss (1.912-1.991)

Jean Goss nació en Lyon (Francia) en 1.912, en una familia obrera. Su madre era católica y su padre anarquista. Desde los 11 años trabajó muy duramente, participando en la lucha sindical hasta los 27 años, edad con la que marchó como combatiente de su país a los frentes de batalla de la Segunda Guerra Mundial. Mató a boca de cañón, fue un héroe y obtuvo por ello muchas condecoraciones. Dirá más tarde: «Quise defender a Francia de Hitler y pensé que cuantos más hombres matase, mejor...» A pesar de sus condecoraciones, se sentía interiormente destruido. Fue tomando conciencia de haber matado al hombre en el pueblo alemán. Se iniciaba su camino de conversión, que se produjo en 1.940. Él mismo relata como en ese profundo desgarrón interior de sí mismo, una tarde se quedó dormido y, al levantarse, se sentía radicalmente cambiado: el Jean Goss de antes no existía ya. Se produjo en él, por un lado, una alegría inmensa e inexplicable en plena Guerra Mundial, acompañada de una paz interior como jamás había experimentado antes; y, por otro lado, sintió un amor al hombre, a todo hombre, da igual francés que alemán. Descubre esa gran dimensión de amor al hombre que va más allá de lo que es la persona. Es un amor activo, dinámico, intransigente contra el mal y las injusticias, pero nunca contra el hombre. Un amor creador, pero también redentor: llega hasta las últimas consecuencias por el otro. Descubre a Cristo. Inició ese camino de la no-violencia cuya primera consecuencia fue que se sintió incapaz de seguir matando, por lo que fue hecho prisionero rápidamente, estando en cautivi-

dad cinco años, hasta 1.945. Después continuó su lucha por la justicia social a través de los sindicatos, siendo los principales destinatarios de su llamada al amor los ateos, pues los cristianos le rehuían calificándole de radical y utópico. Fue miembro de la rama francesa del M.I.R. (Movimiento Internacional de Reconciliación), donde en 1.953 conoció a su mujer, Hildegard Mayr, hija de uno de los fundadores, secretaria itinerante del movimiento y autora de numerosos libros sobre la no-violencia. En 1.958,

tras acogerse Jean a su retiro anticipado, iniciarán juntos su cruzada por el desarme, la justicia y la paz por el mundo entero con un mensaje claro y sonoro: «la no-violencia es un combate, una lucha sin descanso».

El espíritu de las bienaventuranzas

El cristianismo oscila constantemente entre un «espiritualismo desencarnado» y un cierto «mesianismo político». El «espiritualismo» interpreta el Evangelio en un sentido meramente vertical (hacia Dios), olvidando el significado de la encarnación para la historia de hoy. Esta tentación es muy fuerte entre ambientes religiosos fervorosos. El «mesianismo político» privilegia la dirección horizontal (hacia el hombre), la transformación de la historia en detrimento de la necesaria conversión personal. Adherirse a la no-violencia evangélica es asumir al unísono lo horizontal y lo vertical, la interiorización y el compromiso, la santidad y la transformación de la historia, el fin y los medios, la mística y la política. Los no-violentos han de asumir el doble desafío de la vida espiritual y de la transformación de la sociedad, porque no existen técnicas no-violentas sin «mística» (que es una profunda fe en Dios y/o en el hombre); tampoco existe un espíritu no-violento sin compromiso. Como dice Péguy: «los no-violentos no se apartan de la historia para conservar las “manos limpias”, por el contrario, consideran la realidad social concreta como el lugar de una transformación posible». Juan Pablo II decía a los jóvenes en Lesoto el 19.9.88: «Optar por los medios de la no-violencia, es hacer una elección valerosa en

el amor, una elección que comprende la defensa activa de los derechos humanos y un sólido compromiso con la justicia y el desarrollo armónico». Al aplicar el espíritu de las bienaventuranzas y del sermón de la montaña, los no-violentos cristianos apelan a una ética coherente para hoy, con arreglo a la regla de oro del evangelio: «Haz a los demás lo que quisieras que hicieran contigo» (Mt.7,12). La no-violencia es, pues, una de las exigencias esenciales del cristianismo: todo bautizado en Jesucristo está llamado a ser no-violento.

Pasos del camino de la no-violencia

1. Decir la verdad, denunciar la injusticia, despertar, abrir, arremeter contra las conciencias adormecidas y responsables. La pasividad es cerrar voluntariamente los ojos ante una injusticia que hemos podido observar. Dice Gandhi que es la actitud más baja que puede tomarse, ya que supone no asumir nuestras responsabilidades humanas para luchar contra una injusticia. Se confunde a menudo a los pacifistas con los pasivos. Si en una fábrica, por ejemplo, una persona nunca se levanta contra las injusticias que descubre, se dirá de ella que es una persona muy pacífica, cuando es todo lo contrario: dicha persona es meramente pasiva. Permite que la injusticia siga existiendo. Es exactamente lo contrario de un trabajo por la paz. ¿Cuáles son las razones de nuestra pasividad? Sobre todo, el miedo: miedo a perder el puesto de trabajo... Debemos recordar esta frase del Apocalipsis (Ap.3,16): «Porque te has mostrado tibio... te vomitaré de mi boca». Dios quiere que tomemos posición. Tiene que haber un esfuerzo permanente en nosotros mismos para extirpar de nuestro corazón, de nuestra conciencia, esa actitud de pasividad: el esfuerzo por no dejar los conflictos, las divergencias, las injusticias y violencias, y buscar el modo de abordar estos problemas. La pasividad no hace otra cosa que mantener, reforzar, acrecentar la injusticia.

2. Negarse a hacerse cómplice de la mentira, de la injusticia y de la violencia. «Si tuvierais fe como un grano de mostaza, moveríais las montañas». ¿Qué montañas? En primer lugar, las montañas de nuestro egoísmo, de nuestro orgullo, pero sobre todo las montañas de nuestras pasividades, las montañas de nuestros miedos, las de nuestros silencios cómplices que son la fuerza de todas las dictaduras del mundo y de todas las injusticias. Sin nosotros, las injusticias no podrían existir. Un dictador no nace dictador a los 30

años, se convierte en dictador gracias a nosotros. Se apoya en nosotros, nos necesita. Sin nosotros, no es más que un hombrecillo desventurado, como todos los demás. Y cuanto más violento, más miedo siente, más solo se encuentra y más violento se vuelve. ¿Cuándo lo entenderemos? Somos nosotros los que creamos a los dictadores, incluso en la familia, incluso en el sindicato, incluso en el partido político, incluso en la Iglesia, sí, ¡somos nosotros!

3. Estar dispuesto, como Cristo, a «pagar la factura» hasta la cruz, por haber dicho la verdad, por haber denunciado la injusticia, por haber rehusado participar en ella. El culpable nunca puede pagar la factura. Es imposible. Si Jesús tomó sobre sí, si aceptó libremente las consecuencias de la violencia del pecado, fue precisamente porque el culpable no podía pagar su falta. Habiendo pecado el hombre, Dios debería, según la lógica humana, castigar al hombre por todo el mal que ha hecho. ¡Pero Dios no castiga! Son las consecuencias de sus injusticias, de sus pecados, los que causan el sufrimiento del individuo y de los pueblos. ¿Qué va a hacer? Va a crear un hombre completamente

nuevo, un Hombre nuevo: él mismo. Y va a pagar toda la factura. ¡Él, no nosotros! En un acto de amor increíble: su muerte en la cruz. Eligió este camino porque no hay otro. Si un hombre ama profundamente a su hijo y

llega alguien y le mata, este asesino no podrá reparar su falta, no puede devolver la vida a la víctima. Solo el inocente, el padre, puede hacer desaparecer la falta, más todavía que por el don de su hijo a la humanidad, por el per-Don. Es el misterio de la redención. Este perdón libera a la víctima y al verdugo, al explotador. Hay que reencontrar en este perdón la unidad del hombre, la unidad de la humanidad. Es uno de los actos de amor más grandes, al que tenemos que prepararnos sin cesar.

La no-violencia activa

No-violencia es la traducción de la palabra *a-himsa* que Gandhi utilizó y que quiere decir: luchar, comprometerse en pro de la justicia, sin una fuerza destructora del adversario, sin violencias. Sin embargo, si rechazamos la violencia como medio de lucha, hemos de sustituirla por otra fuerza, que para Gandhi es *satyagraha*, la fuerza de la verdad, la fuerza del alma. Nosotros, los cristianos, podemos añadir: la fuerza de la justicia, la fuerza del amor. Esto se expresa con la no-violencia. La perspectiva de la no-violencia activa

es analizar la injusticia en toda su amplitud, luchar para vencer esa injusticia y liberar no solamente a sus víctimas, sino también a los responsables en primera instancia, es decir, vencer la injusticia, liberar al oprimido y al opresor.

Principios de la no-violencia:

1. El ser humano es el valor supremo de todo lo que existe, de todo lo que ha sido creado. Hay que respetarle de una manera absoluta y sin excepciones. Los cristianos estamos acostumbrados a creer que Dios ha creado al hombre. Pero corremos el peligro de olvidar que Dios ha creado a cada hombre. Aunque hoy día haya más de ocho mil millones de habitantes en la Tierra, Dios no los ha creado mecánicamente. Dios crea cada alma en un acto de amor divino personal, conoce a cada uno por su nombre. Los cristianos también estamos acostumbrados a creer que Cristo nos ha redimido, pero con frecuencia olvidamos que Cristo ha redimido a todos los hombres, sean franceses o alemanes, blancos o negros, ricos o pobres, explotados o explotadores. Cada hombre ha sido rescatado por toda la sangre de Cristo, lo sepa o no. A causa de esas dos verdades, debemos al hombre un respeto absoluto. Incluso si el hombre no se respeta a sí mismo. Respetándole como Dios nos respeta, haremos que redescubra su dignidad de hombre, luego su dignidad de hijo de Dios.

2. Cada ser humano posee una conciencia, es decir, lleva en sí la posibilidad de elegir, de cambiar. La lucha no-violenta activa se sitúa esencialmente en el plano de la conciencia. Una fe profunda en la capacidad del ser humano para abrir su conciencia. Si en Praga, en agosto de 1968, jóvenes checos pudieron ponerse desarmados delante de los tanques rusos, fue porque creían firmemente que el otro tiene una conciencia a la que se puede llegar. Un hombre no es una piedra... Un hombre es un corazón y una conciencia. Este corazón puede ser de piedra, y la conciencia puede estar cerrada a cal y canto: ser hombre es abrirla. Si el agua gota a gota agujerea la roca, entonces la verdad, la justicia, el respeto de la persona humana, ¿no dejarán de socavar nuestros corazones de piedra?

3. Estar dispuesto a pagar el precio, a pagar las consecuencias de nuestro compromiso en pro de la justicia. Toda transformación exige sacrificio: ponernos en entredicho, ser mal considerados, perder la carrera, ir a la cárcel... incluso la donación de la propia vida.

4. Aplicar métodos no-violentos. No se trata de presentar unos modelos acabados de métodos y de

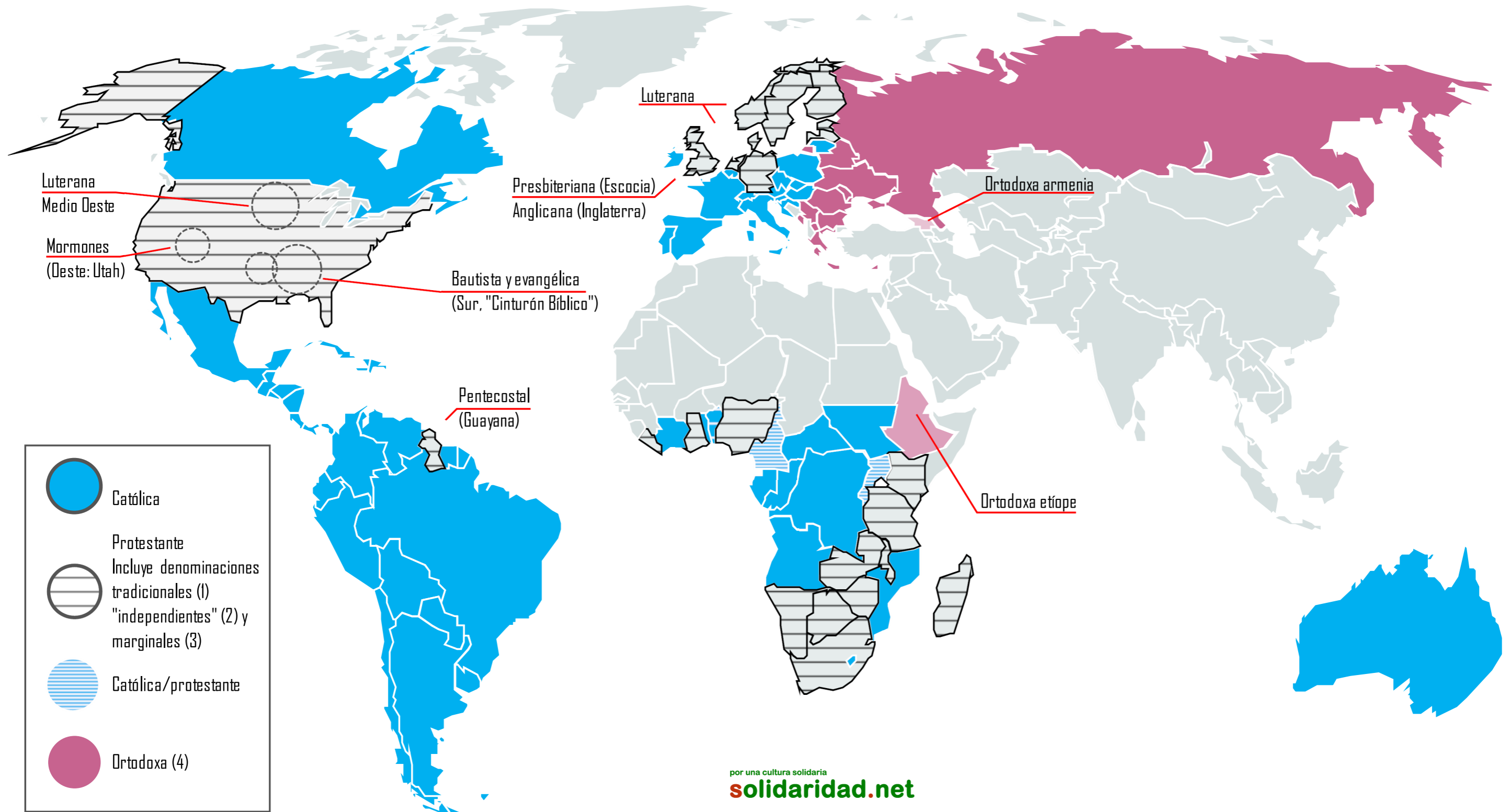
estrategias, sino de constatar que en esta lucha hay que descubrir y desarrollar una multitud inagotable de posibilidades de acción. El compromiso no violento exige un combate prolongado y perseverante, permanente, de lo cual se deduce la necesidad de una movilización permanente. No es posible compromiso alguno serio en la no-violencia sin preparación. Hay dos puntos esenciales y complementarios: análisis de la realidad de los hechos y la preparación de los grupos, mediante una formación de varios años, porque la lucha no-violenta requiere un cambio completo de mentalidad, una actitud fundamentalmente nueva ante el adversario, ante la agresión y todas las formas de injusticia. Una formación espiritual y práctica intensiva es indispensable. El grupo es como un pan para el cual se precisan todos los granos de trigo. Cada cual ha de aportar su verdad. Cada cual aportará verdades que los otros no ven. A la escucha de todos e impidiendo que una sola persona domine el grupo. Hay que aprender a escuchar, a perdonar, a reconciliarse, a acoger las diferencias como una riqueza y saberse unidos en lo esencial. Es la mejor manera de transformarse uno mismo, de volverse menos violento y estar cada vez más unos al servicio de otros.

Métodos de la no-violencia

1. Diálogo-negociación. 2. Acción directa. Su objetivo es denunciar públicamente la injusticia, concienciando a la opinión pública: información por medio de los medios de comunicación social, octavillas, pintadas, manifestaciones, vigiliadas, marchas silenciosas, representaciones teatrales callejeras, sentadas... 3. Ayuno. 4. No-cooperación y desobediencia civil. La autoridad es un servicio al pueblo, a la familia. Desde el momento en que esta concepción de autoridad se desvía en provecho de un grupo o de uno de sus miembros, se convierte en autoritario y dictatorial. Entonces la autoridad es radicalmente contraria a la ley de Dios y ¡hemos de desobedecer!

Concluimos con las siguientes palabras de César Chávez, luchador por los derechos de los obreros agrícolas inmigrantes mexicanos en las plantaciones vitícolas de California: «Si somos sinceros, hemos de reconocer que nuestra vida es la única cosa que realmente nos pertenece. Por esto, según la usemos, mostraremos qué clase de hombres somos. Mi fe más profunda me dice que solo encontramos la vida cuando hacemos entrega de la misma. Estoy convencido de que el testimonio más auténtico del valor del hombre está en sacrificarnos nosotros mismos por los otros, en la lucha no-violenta por la justicia. Ser hombre es sufrir por los otros».

Conocer a los hermanos: rama del cristianismo dominante en países de mayoría cristiana



Se considera dominante una rama del cristianismo cuando supera a la siguiente en al menos 5 puntos porcentuales; para calcular el número de protestantes, hemos sumado las denominaciones tradicionales y las independientes, en su mayoría denominaciones evangélicas y pentecostales. Notas: 1. Luterana, calvinista, presbiteriana, anglicana, episcopaliana, bautista, metodista, congregacionista adventista (Adventistas del Séptimo Día), Movimientos de Santidad y otras denominaciones. 2. Evangélicas y pentecostales "independientes". 3. Mormones y Testigos de Jehová. 4. En morado claro: iglesias ortodoxas miafisitas. En los letreros se indica, cuando las hay, la sub-rama dominante en un país o región. Fuente principal: WCD (ARDA), 2025.

Historia



Conocer a los hermanos (1): ¿Quiénes son los otros cristianos?

Miguel Ángel Ruiz

El decreto sobre el ecumenismo del Concilio Vaticano II, Unitatis Redintegratio, se inicia con estas palabras: «Promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los fines principales que se ha propuesto el Sacrosanto Concilio Vaticano II». Más adelante, el documento subraya la responsabilidad de todos los fieles en el restablecimiento de esta unión, afirmando que corresponde «tanto a los fieles como a los pastores, a cada uno según su propio valor, ya en la vida cristiana diaria, ya en las investigaciones teológicas e históricas» (§ 4). Así pues, en lo que nos toca, manos a la obra y, como todo viaje, hay que empezar por un primer paso: conocer la realidad del cristianismo dividido.

Las distintas denominaciones del cristianismo y sus números actuales

La *World Christian Database* (consultada a través de la Asociación de Bases de Datos sobre Religión, ARDA, por sus siglas en inglés), gestionada por el Centro para el Estudio del Cristianismo Global, partiendo de los datos disponibles más actualizados y de estimaciones para los demás casos, nos informa de que a mediados de 2025 había en el mundo 2.645 millones de cristianos. En esta cifra se incluyen tanto los que denomina *cristianos afiliados* (comunidades de cristianos que se consideran parte de una corriente, tradición o rama del cristianismo con características distintivas), como a los llamados *cristianos no afiliados* (cristianos que no se identifican con rama alguna, bien manteniendo su vida religiosa en el ámbito privado, bien en una comunidad de creyentes no registrada o identificada con ninguna rama o corriente). Entre los cristianos afiliados los hay que se identifican con una denominación tradicional (católica, protestante —tradicional o histórica— u ortodoxa) y otros que lo hacen con una denominación o corriente nueva o *sui géneris*

(«cristianos independientes»). Además de afiliados y no afiliados, existe una tercera categoría que la WCD califica de «marginamente cristianos» y que incluye a los Testigos de Jehová y a la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (mormones).

Según WCD, de entre los cristianos, 1.272 millones se identifican como católicos. El *Anuario estadístico de la Iglesia católica para 2025*, con datos actualizados a 31 de diciembre de 2024, proporciona el dato de 1.406 millones de bautizados católicos (según los registros de la Iglesia). Para entender la discrepancia, hay que tener en cuenta que la WCD utiliza criterios adicionales al bautismo, como es la autodefinición de cada persona: hay bautizados que no se consideran católicos (sino, por ejemplo, ateos o cristianos no afiliados, aunque no hayan apostatado formalmente).

Siguiendo con los datos de WCD, 628,8 millones de cristianos se identificaron a sí mismos como protestantes, es decir, con comunidades de creyentes que forman parte de esta rama o tradición cristiana. Son luteranos, calvinistas (reformados), presbiterianos, anglicanos, anabaptistas, menonitas, congregacionistas, bautistas, cuáqueros, amish, metodistas, episcopalianos, miembros de la Iglesias de Cristo, adventistas o miembros de los Movimientos de Santidad.

La WCD contabiliza 291,5 millones de ortodoxos (orientales y bizantinos) y 151,4 millones de cristianos «no afiliados».

En la WCD aparecen además 409,4 millones de cristianos «independientes». En su mayoría, se trata de evangélicos y pentecostales cuyas creencias, si bien proceden de la Reforma (y por ello se pueden considerar «protestantes» en un sentido amplio), desarrollan su vida de creyentes en comunidades o movimientos que no están formalmente afiliados a las denominaciones protestantes históricas. Sin embargo, también puede haber en esta categoría quienes se identifican como católicos, pero no están en comunión con Roma; o miembros de las denominadas *Iglesias Independientes Africanas*, corrientes que surgieron en África de forma autónoma fusionando elementos del cristianismo con creencias y prácticas culturales y espirituales africanas, como la *Zion Christian Church sudafricana* (entre 5 y 12 millones de miembros), que no se pueden considerar protestantes.

En la categoría «marginamente cristianos» se incluyen, como hemos señalado, tanto a los *Testigos de Jehová* (unos 9 millones), como a los *mormones* (unos

17,5 millones). Para la teología —no solo la católica, sino también la de las principales denominaciones cristianas—, estas dos confesiones no son propiamente cristianas, especialmente por su negación de la Trinidad, siendo más correcto considerarlos «nuevos movimientos religiosos no cristianos». Sin embargo, en la medida en que sus miembros se autoidentifican como cristianos, la WCD los ubica en esta categoría de (solo) «marginamente cristianos».

El cristianismo de los primeros mil años (hasta el Gran Cisma de 1054)

Desde su fundación en Pentecostés, la Iglesia ha sufrido diversas divisiones. Con ocasión de ellas, los creyentes en Cristo se han separado del tronco común debido a diferencias en el modo de comprender y vivir diversos aspectos de su fe, dando origen a las diferentes «ramas» del cristianismo, es decir, comunidades de creyentes cristianos que conforman lo que se llama una «denominación» o «tradición». Aunque estas denominaciones suelen incluir en su nombre el término «Iglesia», la Iglesia católica, si bien reconoce en ellas elementos de la Iglesia de Cristo, las considera «comunidades eclesiales» que no poseen la plenitud de los medios de salvación, como se recoge en *Unitatis Redintegratio* (§ 3). Solo las Iglesias ortodoxas (tanto de raíz miafisita como bizantina) se consideran verdaderas Iglesias (Iglesias particulares o hermanas).

Al rechazar las conclusiones del Concilio de Calcedonia (año 451), se produjo la separación de las Iglesias orientales ortodoxas miafisitas, para las cuales Cristo tiene una única naturaleza, a la vez humana y divina y no dos naturalezas -humana y divina- en una sola persona (como piensa la Iglesia católica y ortodoxa bizantina). De este tronco surgen las Iglesias copta, siríaca, armenia y etíope (tewahedo) que solo aceptan los tres primeros concilios ecuménicos.

En un segundo momento, se produjo el gran cisma del que surge la Iglesia Ortodoxa Bizantina (Cisma de Oriente, 1054), que se adhiere a la fe y rito de la antigua Constantinopla. Con el tiempo, también esta Iglesia se divide en diversas ramas, aunque están en plena comunión entre sí, pero con cabezas separadas (Iglesias autocéfalas).

Con el tiempo (entre los siglos XVI y XIX), una parte de estas comunidades (tanto las miafisitas como las bizantinas) restablecieron la comunión con la Sede de Roma, dando lugar a las Iglesias Católicas Orientales (o Iglesias Orientales en plena comunión con Roma), conservando sus ritos originales.

La Reforma (siglos XVI y XVII): nacimiento y diversificación del protestantismo

En el siglo XVI se producen nuevas ramificaciones o denominaciones (comunidades de creyentes o «Iglesias» en sentido no teológico). Las ramificaciones empiezan con la *Unitas fratrum* (Bohemia y Moravia —Chequia—, 1457) con influencia de ideas de Jan Hus —quemado en la hoguera en 1415—. Este movimiento resurgirá como Iglesia Morava o Hermanos moravos en el siglo XVIII.

Posteriormente, con la llamada «Reforma protestante», surgen las denominaciones (o «Iglesias») *luterana* (Lutero, c. 1530 —Confesión de Augsburgo—), *calvinista* o *Iglesia reformada* (Calvino, c. 1536) y, derivada de esta, la *presbiteriana* (Escocia, John Knox, c. 1560). Todas ellas se convirtieron en «religión de Estado»: para Alemania, Noruega y Suecia en el caso luterano; para Suiza y Países Bajos en el caso calvinista y para Escocia en el caso de la denominación presbiteriana. Todas ellas se encuadran en la llamada «Reforma magisterial». Su doctrina compartida se resume en las cinco «solas»: *sola Scriptura, sola Fide, sola Gratia, solus Christus, soli Deo gloria*. El calvinismo se distingue, por su lectura radical de estas ideas y, además, por su doctrina de la predestinación.

A estas «Iglesias» estatales se suma en Inglaterra, por imposición de Enrique VIII, la *Iglesia anglicana* (1534), inicialmente próxima a la católica en doctrina y liturgia, con la excepción crucial de la Supremacía Papal (siendo el monarca el «Gobernador Supremo» de la Iglesia de Inglaterra). A lo largo del tiempo, se desarrolló una división interna entre una teología y praxis litúrgica más cercana a la tradición católica (la

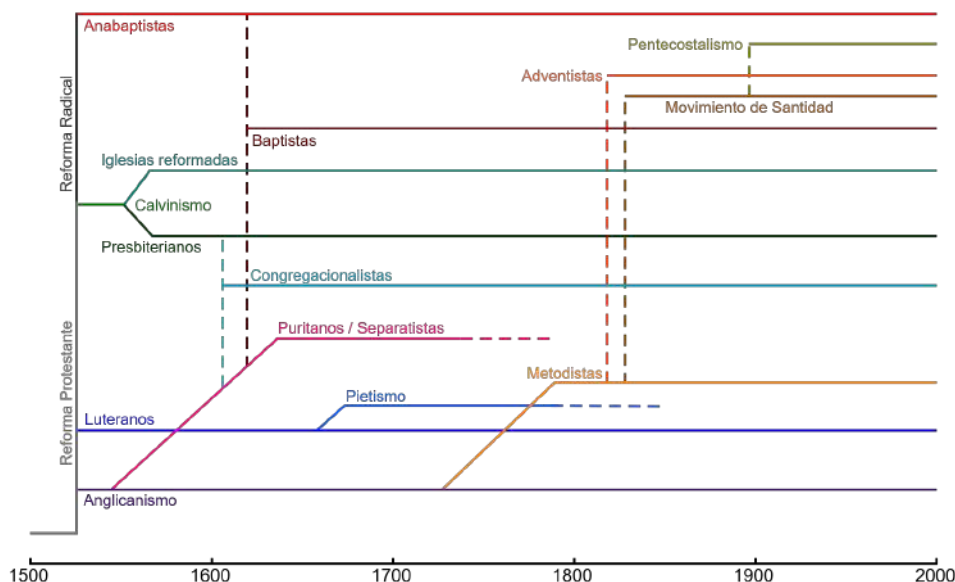
«Alta Iglesia anglicana») y otra con influencia luterana y calvinista/reformada (la «Baja Iglesia anglicana»); se trata, más bien, de corrientes teológicas dentro de una misma «Iglesia» anglicana.

Paralelamente, pero al margen del Estado, surge la *rama anabaptista* (Suiza, Conrad Grebel y Georg Blaurock, c. 1525), que se desarrolla en dos tradiciones o ramas: la *rama huterita* —Hermanos huterianos— (Suiza, Jakob Hutter, c. 1536) y la *rama menonita* (Países Bajos, Menno Simons, 1537). Estas denominaciones se encuadran en la llamada «Reforma radical», que, junto a los elementos comunes mencionados (las «cinco solas»), rechazó el bautismo de infantes, bautizando de nuevo a adultos que ya habían sido bautizados; puso gran énfasis en el Nuevo Testamento y, a partir de este (v. gr. el sermón del monte), en la fraternidad, el discipulado y la santidad.

Las diferentes ramas de este cristianismo reformado o protestante se fueron, a su vez, ramificando con rapidez durante los siglos XVI y XVII, influenciándose unas a otras.

De entre los anglicanos surgirán, por influencia luterana y calvinista o reformada, el *movimiento puritano*, que pretende «purificar» la Iglesia de Inglaterra de lo que consideraban remanentes católicos (Inglaterra, c. 1560); pone el acento en la autoridad de la Biblia, la piedad personal y una vida santa. Luego, separándose de los puritanos y con influencia presbiteriana, surge la *rama congregacionista* (Inglaterra, c. 1600), que centra la autoridad en las comunidades locales de fieles —congregaciones—. Por influencia menonita (anabaptista) y, en menor medida, también calvinista o reformada, surge, igualmente entre los anglicanos, la *rama bautista*,

poniendo en este caso el acento en la conversión personal y el bautismo de adultos que la significa (Inglaterra-Ámsterdam, John Smith y Thomas Helwys, 1609); es actualmente la mayor denominación de los EE. UU. También de entre los anglicanos surge el *movimiento cuáquero* —*Sociedad Religiosa de los Amigos*— (Inglaterra, George Fox, c. 1650), que se enfoca en la «luz interior» como experiencia personal de Dios, poniendo el acento en la no violencia y la fraternidad.



De entre los luteranos, por influencia puritana y calvinista o reformada, surge el *movimiento pietista* (Alemania, Philipp Jakob Spener, 1675) que enfatizaba la experiencia personal de la fe, la lectura de la Biblia en grupo y la práctica de la caridad.

Como ramificación de los anabaptistas menonitas surge el movimiento *amish* (Jakob Ammann, Alsacia, 1693).

De la Ilustración al Gran despertar (siglos XVIII y XIX)

En el siglo XVIII, refugiados de la *Unitas Fratrum* acogidos por el conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf de Sajonia —Alemania— crean, por influjo pietista, la *Iglesia de Moravia —Hermanos Moravos—* (año 1722).

Esta corriente influye en John Wesley, un miembro de la Iglesia anglicana, que da origen a la *rama metodista* (Inglaterra, año 1739), poniendo el acento en la transformación íntegra que conlleva el «nuevo nacimiento» del converso, la búsqueda de la santidad y la presencia de la Biblia en la vida cristiana. El metodismo se considera parte de un clima o corriente desarrollada en los EE. UU. conocida como el «Primer Gran Despertar», que también se vincula a un gran crecimiento de la rama bautista en los EE.UU., pero, simultáneamente, a divisiones internas tanto entre los bautistas como en el seno de congregacionistas y presbiterianos. El énfasis de este «despertar» se situaba en la experiencia personal de conversión y en la predicación directa y emotiva.

Tras la independencia de EE.UU. en 1789, la Iglesia de Inglaterra en las colonias americanas pasa a denominarse *Iglesia episcopaliana*, separándose de la autoridad del monarca británico como del arzobispo de Canterbury.

Durante el siglo XIX se produce un segundo período de intenso fervor religioso en los Estados Unidos (especialmente entre 1790 y 1840), que se conoce como «Avivamiento» o «Segundo Gran Despertar», sobre todo en las zonas de frontera. Estuvo caracterizado por grandes reuniones de campamento (grandes reuniones al aire libre o *camp meetings*), predicadores itinerantes y un fuerte énfasis en la experiencia de conversión personal y en el individualismo religioso.

Una de las corrientes del Avivamiento fue el *restoracionismo* (*Movimiento Stone-Campbell*, c. 1800), que bebe del calvinismo presbiteriano y del bautismo y busca una vuelta a un «cristianismo primitivo» vivido en comunidades locales autónomas agrupadas generalmente

bajo el nombre de «Iglesia de Cristo».

En este marco surge también la *Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días* —mormones— (EE. UU., Joseph Smith, c. 1830), basada en las visiones de su fundador e influida por el restoracionismo. Los mormones niegan la Trinidad, considerando que existen tres dioses distintos; afirman que los humanos pueden convertirse en dioses y consideran la existencia de un nuevo libro sagrado en el canon bíblico protestante (el Libro de Mormón); se trata de ideas tan ajenas a las cristianas básicas que, como hemos expuesto, en la WCD se consideran solo marginalmente cristianos.

También apartándose del tronco común protestante (más que como nueva rama), aunque sobre una base metodista, aparecen movimientos milenaristas (que anuncian la inminente segunda venida o advenimiento de Cristo). A este grupo pertenece el *movimiento millerita* (EE.UU., William Miller, 1840), del que luego (tras el llamado «gran chasco», al no llegar Cristo en la fecha prevista) da lugar a las *Iglesias Adventistas* (como la *Iglesia Adventista del Séptimo Día*: EE.UU., Ellen G. White, 1863).

Igualmente, aparecen en este momento histórico los *Testigos de Jehová* (EE.UU. Charles Taze Russell, c. 1870). Al negar la Trinidad y considerar a Jesús un ser creado, son también clasificados como solo marginalmente cristianos.

Como rama del metodismo con influencia anabaptista surge el *Movimiento de Santidad* (*Holiness Movement*, EE.UU. c. 1880), centrado en la fuerza transformadora del Espíritu Santo en la persona y que influirá en el pentecostalismo del siglo siguiente.

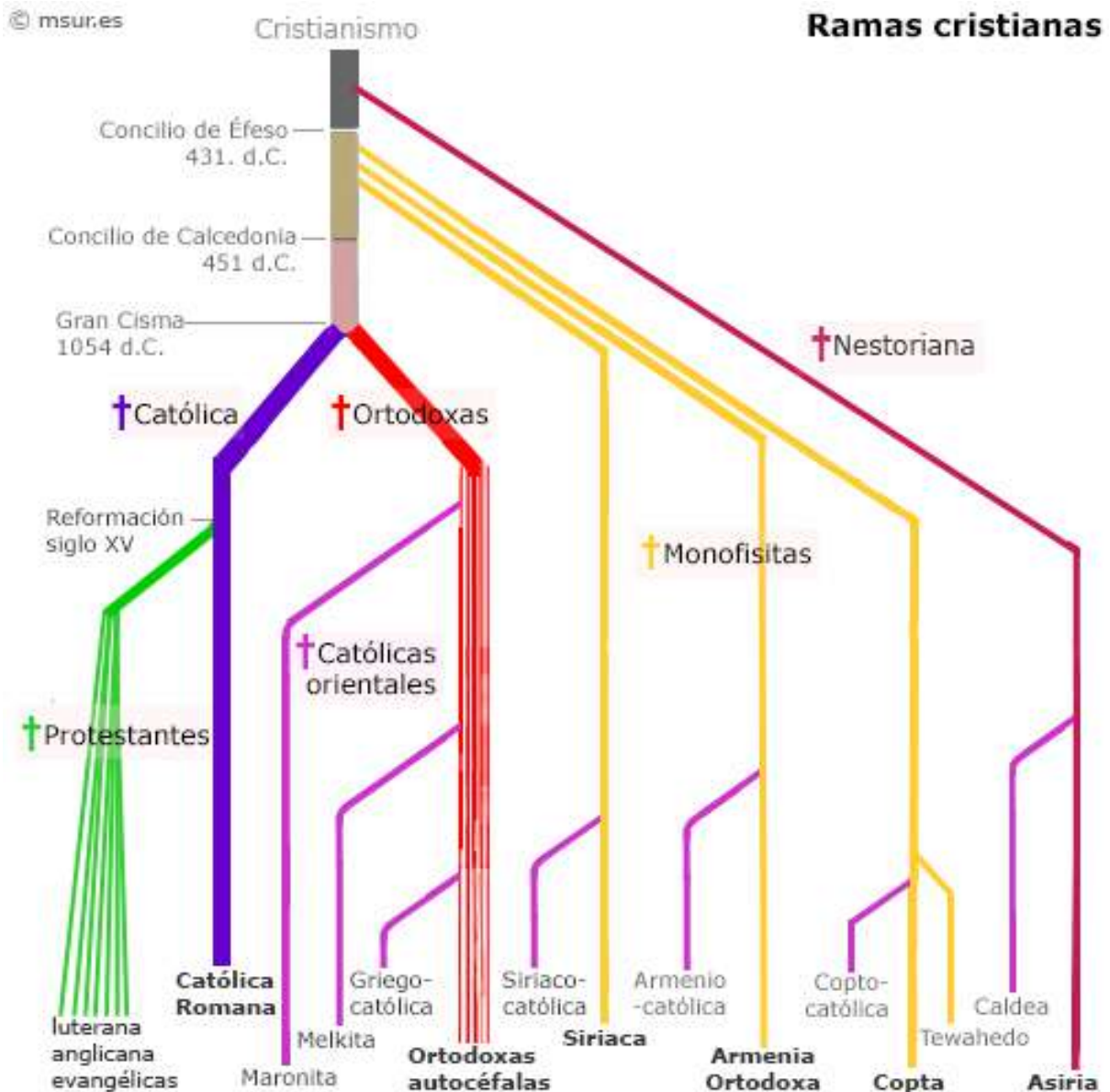
Siglo XX: la globalización del protestantismo (evangelicalismo y pentecostalismo)

El término «evangélico» (que no «evangelista») puede ser sinónimo de protestante y, por ello, puede ser (y, de hecho, lo es) empleado por todas las denominaciones que surgen de la Reforma magisterial o radical (el mismo Lutero hablaba de la Iglesia evangélica para referirse a la luterana). Pero, además, el término evangélico se aplica a todos aquellos cristianos protestantes que, bien reconociéndose parte de una de las denominaciones protestantes tradicionales (bautistas evangélicos o luteranos evangélicos), bien considerándose cristianos independientes (evangélicos «independientes» o «no denominacionales»), bien, por fin, considerándose cristianos no afiliados (al margen de toda denominación

o corriente), se consideran ante todo cristianos «nacidos de nuevo» (*born again christians*), situando en el centro de su vida religiosa el carácter transformador de la experiencia de conversión (generalmente signada mediante el bautismo) y su adhesión a una serie de principios básicos que tienen origen en el metodismo, el pietismo y en la Iglesia de Moravia (pre-protestante), a saber: *conversionismo* (solo aquellos que confían en Jesucristo como su Salvador reciben el regalo gratuito de Dios de la salvación eterna); *biblicismo* (la biblia está en el centro de la vida del cristiano); *crucicentrismo* (la muerte de Jesucristo en la cruz es el único sacrificio que podría eliminar el castigo del pecado); *activismo* (es muy importante animar a los no cristianos a confiar en Jesucristo como su salvador). Según WCD, en 2025 existirían 420 millones de cristianos evangélicos en el mundo (afiliados, —incluidos independientes— y no afiliados). Ser evangélico se ha convertido, pues, en una especie de *lingua franca* o categoría transversal entre los pro-

testantes.

Con el mismo carácter transversal, el término pentecostal/pentecostalismo se aplica a cristianos protestantes que comparten cierta comprensión de la fe vinculada a los dones del Espíritu Santo. Surgen en EE.UU., en la primera mitad del s. XX (William J. Seymour, EE.UU., c. 1906) con influencia metodista a través del Movimiento de santidad y desde ahí se extienden con gran fuerza, desde la segunda mitad del siglo XX, a Iberoamérica y África. Sus integrantes pueden mantenerse dentro de denominaciones tradicionales o bien en corrientes («Iglesias») nuevas, fuera de las tradicionales (pentecostales independientes), como las Asambleas de Dios, que cuentan con más de 30 millones de miembros solo en Brasil. Según WCD, en 2025 existirían 663 millones de cristianos pentecostales en el mundo (afiliados, —incluidos independientes— y no afiliados).●



Filosofía que nos lleva a la Verdad

Manuel Arrebola

Para Ratzinger, «Allí donde fe y razón se separan, enferman las dos». La verdad transita libremente entre ambos polos. En ocasiones, la vida de fe, los descubrimientos del espíritu enamorado de Dios, llevan a la teología y a la filosofía; en otras, es el amor a la verdad (la filo-sophia) el que lleva a la Verdad (Dios). En este tránsito se sitúa el filósofo coreano-alemán Byung-Chul Han. Este artículo nos permite asomarnos a su universo. El autor es militante del Movimiento Cultural Cristiano.

«**C**uando nos asalta la tentación de navegar por la superficie, de vivir corriendo sin saber finalmente para qué, de convertirnos en consumistas insaciables y esclavizados por los engranajes de un mercado al cual no le interesa el sentido de nuestra existencia, necesitamos recuperar la importancia del corazón». Estas palabras del Papa Francisco se encuentran al principio de su encíclica *Dilexit nos* (2024). En todo este escrito, que nos invita a regresar al corazón, hay un detalle que puede pasar inadvertido: menciona tres veces a un enigmático «pensador actual». ¿Quién puede ser? ¿Por qué no dice su nombre? La encíclica cita las fuentes clásicas del canon pontificio: sus predecesores en Roma, homilías, catequesis, concilios, otras encíclicas, los santos... Pero, ¿y ese «pensador actual»? Es el filósofo surcoreano Byung-Chul Han, la superestrella de la divulgación filosófica de estos años, que ha encontrado la manera perfecta de hacer llegar su pensamiento a todos los públicos.

Intuiciones de un filósofo católico

Byung-Chul Han ha proporcionado numerosos indicios en sus obras de su vinculación progresiva con la fe y lo trascendente. No obstante, hace un par de años, para desconcierto de los más despistados, realizó una profesión pública de fe en una conferencia en Lisboa: «mis libros se leen sobre todo en los países católicos (...). En esas zonas, mis libros se leen porque se trata de libros católicos. Yo soy católico». Esto no ha sorprendido a aquellos que le llevamos siguiendo la pista durante años. El hecho de haber realizado estudios en Teología por la Universidad de Munich y haber contemplado incluso la posibilidad de convertirse en sacerdote durante su temprana juventud podría ser un indicativo. O el hecho de que confesara en su obra *Loa a la tierra* (2019): «En Corea me bautizaron en la iglesia con el nombre de Alberto. La iglesia católica estaba justo al

lado de mi casa. Yo nací en el seno de la fe, y en él fui *resguardado*. Rezaba a diario el rosario». Pero lo que dijo nuestro autor en la Universidad Católica Portuguesa de Lisboa en 2023 es una confirmación definitiva: «Soy un jardinero. Desde hace tres años practico la jardinería (...) a medida que creaba mi jardín, al que bauticé como el ‘jardín secreto’, me fui volviendo muy religioso, es decir, me fui volviendo devoto. Me he vuelto

muy devoto. Me he vuelto muy religioso (...). Como *yo mismo soy católico* y además de filosofía he estudiado teología católica, me siento especialmente a gusto en este lugar. Aquí tienen el monasterio, el Mosteiro dos Jerónimos. Yo podría haber sido también un monje en este Mosteiro dos Jerónimos, ¿verdad? (...). Disculpeme, aunque no sea cura, siempre estoy predicando. Hoy ustedes no están en una conferencia sobre filosofía, sino en una predicación (...). Aunque al final no me convertí en monje, sino en filósofo, en general llevo una *vida monástica* (...). Creo que, en último término, tengo más de cura que de filósofo». No sabremos si el Papa Francisco estaba al corriente de este *auto de fe*, pero lo cierto es que la obra de Byung-Chul Han está preñada de intuiciones que podemos denominar católicas.

La voz silenciosa del ser

El Papa Francisco, en el texto transcrito al inicio, nos conmina a «volver al corazón» y en palabras de Han «El corazón oye de una manera no metafórica *la silenciosa voz del ser*». En efecto, vivimos en un mundo virtual, consumista, banal, superficial... que podemos denunciar junto con Heidegger –autor que es objeto de la tesis doctoral de Han– como el mundo del «olvido del ser». El pensador coreano considera que el mundo actual es un mundo sin corazón, racionalista y utilitarista, que ha desterrado la otredad, lo insondable, la hondura y lo trascendente. Los ensayos de Han están imbuidos por la preocupación de las consecuencias de ese destierro: *La expulsión de lo distinto* (2016), *Psicopolítica* (2014), *En el enjambre* (2013), *La agonía del Eros* (2012), *La sociedad del cansancio* (2010), *Hiperculturalidad* (2005), etc. Una preocupación compartida también por el Papa Francisco.

El otro

Byung Chul-Han, el filósofo más leído del momento (por encima incluso de Slavoj Žižek, Judith Butler, Peter Sloterdijk o Giorgio Agamben), nació en Seúl en 1959. Tras estudiar Metalurgia en su país, llegó a Alemania en 1985 y se formó en el pensamiento filosófico contemporáneo. Estudió en Friburgo, Múnich y Basilea y desde 2012 es profesor de filosofía y estudios culturales en la Universität der Künste Berlin (UdK), donde dirige el *Studium Generale*. Han ha desarrollado a lo largo de los últimos años una oportuna crítica del neoliberalismo (en términos de sumisión voluntaria), pero no desde el marxismo. Han mezcla el análisis filosófico sobre el ser contemporáneo con la reflexión sobre el sistema económico. Es decir, analiza las complicidades entre ciertos discursos filosóficos actuales y los intereses del sistema productivo capitalista. Y lo hace sin que su postura llegue a parecer nunca ideológica.

Lo que sorprende en los escritos de Han es su habilidad para combinar una especie de sobriedad asiática y una economía de palabras asombrosa junto con un cierto rigor germánico, basado en numerosas fuentes. Se ha expresado diciendo de sí mismo: «Si alguien me pidiera que resumiese mi pensamiento filosófico en una sola frase, le propondría la siguiente: *el otro desaparece*». Y, por supuesto, las consecuencias de tal declaración son incalculables. «El otro es constitutivo de la formación de un yo estable. Si el otro desaparece, el yo cae en un vacío». De ahí se deduce que la inestabilidad del yo crea una gran inquietud existencial. El yo se distorsiona y se vuelve irreconocible en el espejo, y en ese momento tenemos el entorno ideal para que surjan y se multipliquen graves problemas de salud mental.

Amor

La desaparición del otro, que introduce en *La sociedad del cansancio*, hace ya 15 años, se convierte en el tema recurrente del resto de su obra: «La desaparición de la otredad significa que vivimos en un tiempo pobre de negatividad». La *sociedad digital*, que nos ha persuadido de los principios de la inmediatez, la ausencia de conflicto, las gratificaciones expresas como la comida basura, el porno y la cultura del *like*, entre otros, es, en esencia, una *sociedad ausente de negatividad*. No obstante, el dolor, el fracaso, la muerte y, en última instancia, el otro, implican negatividad. El hiperhedonismo contemporáneo evita completamente los conceptos de límite, confrontación, consistencia y duración. Hemos cometido el deicidio más severo al descargar nuestra ira colectiva contra Eros, esa fuerza que expulsa al indivi-

«Si alguien me pidiera que resumiese mi pensamiento filosófico en una sola frase, le propondría la siguiente: el otro desaparece»

duo de su propia esencia y lo dirige hacia el encuentro con el *otro*, sostiene Han. La aniquilación del amor en su forma de donación (*ágape*) conduce inevitablemente a un universo psicopático. La desaparición del *otro* constituye el resultado amargo que el ser humano obtiene tras la crucifixión de Dios, o peor aún, el abandono de Dios. Este mundo definido por un exceso comunicativo se caracteriza siempre por su naturaleza horizontal e inmanente. El ruido y el bullicio, la transparencia y el *ethos* hedónico nos libran del padecimiento ajeno, confinándonos en burbujas *autónomas*. «Aislados, singularizados, los individuos se sientan solitarios ante el *display* (monitor) (...). El medio digital nos aleja cada vez más del otro». La desaparición del *otro* conduce, finalmente, a situar al otro como un objeto de placer, a la exaltación del puro y descarado deseo, al anhelo desaforado y al consumismo de la Creación.

Comunidad

Otra intuición católica de sus escritos la desarrolla en la obra *La desaparición de los rituales* (2019), donde escribe: «Los ritos son acciones simbólicas. Transmiten y representan aquellos valores y órdenes que mantienen cohesionada una comunidad. Generan una *comunidad sin comunicación*, mientras que lo que predomina hoy es una *comunicación sin comunidad*». La comunidad, que en la actualidad es inexistente en la sociedad del *aislamiento digital*, constituye un requisito indispensable para la existencia y persistencia de los rituales. Simultáneamente, estos rituales son esenciales para establecer una comunidad y conservarla en el tiempo. Además, los rituales reclaman elementos corpóreos. En cada misa, el pan se transforma en el Cuerpo de Cristo. Para el fiel católico, no se trata simplemente de una representación simbólica, sino del milagro eucarístico de la *transubstanciación*. Los rituales «quedan consignados en el cuerpo, se incorporan, es decir, se asimilan corporalmente. De este modo, los rituales generan un saber corporizado y una memoria corpórea (...). A la comunidad en cuanto tal le es inherente una dimensión corporal. La digitalización debilita el vínculo comunitario por cuanto tiene un efecto descorporizante». ¿Cuál sería la estructura de la Iglesia sin los rituales y sacramentos? ¿Qué es la Iglesia sino *Corpus Mysticum*? Adicionalmente, los rituales demandan rit-

mos, una latencia y, en última instancia, una forma. La *liturgia* mantiene viva mediante formas inmemoriales la Palabra: «En eso consiste la *fuerza de los rituales*.» Pero según Han: «La cultura de la autenticidad acarrea una desconfianza hacia formas ritualizadas de interacción». En la sociedad de consumo *turbocapitalista* contemporánea, la agónica disyuntiva bíblica se manifiesta imponente ante nosotros. O servimos a Dios o a *Mammon*, no existe un término medio. «La presión para trabajar y para rendir radicaliza la profanación de la vida (...). *El capitalismo se basa en la economía del deseo*. Por eso es incompatible con la sociedad ritual». El *desencantamiento* del mundo nos ha abocado al «desamparo e intemperie trascendentales», dice Han. La velocidad acelerada del capital permea cada aspecto de la existencia humana, mercantilizándolo y mecanizándolo. «En nuestra sociedad de consumo y rendimiento hemos perdido toda trascendencia (...). La trascendencia no es compatible con la inmanencia del consumo, el rendimiento ni la producción. Dios no consume. Dios tampoco produce. La creación divina no es rendimiento, sino un acto de amor (...). La vida sin trascendencia se reduce a una mera satisfacción de las necesidades». Este acto de amor supera cualquier cálculo, utilidad, beneficio o interés, otorgando significado

a la existencia completa del ser humano.

Abandono

Otro elemento que evidencia de manera clara la transformación antropológica experimentada por el ser humano en el siglo XXI, y que podemos destacar del pensador surcoreano sobre el tema que nos ocupa, es la alteración de la relación del individuo con el tiempo. En su obra titulada *El aroma del tiempo* del año 2009, Han declara: «Está claro que Nietzsche no es consciente del alcance que tiene la muerte de Dios (...). Dios funciona como un estabilizador del tiempo (...). El tiempo se precipita como una avalancha porque ya no cuenta con ningún *sostén* en su interior». Efectivamente, el término "Tiempo" en mayúscula queda frustrado, desorientado, pierde su significado interno y su esencia. Esta angustia por un tiempo desbocado y sin propósito constituye hoy la experiencia posthistórica del ser humano. «La promesa, el compromiso o la lealtad, por ejemplo, son prácticas temporales genuinas». La rapidez del tiempo y la aceleración de nuestra vida provocan que todo se agote, que el grosor del tiempo se diluya, que todo sea efímero.

En la actualidad, un nuevo imperativo categórico se impone sobre los individuos, exigiéndoles «tener éxito en la vida»: «¡Sé tú mismo! ¡Realiza tus sueños! ¡Aprovecha tus talentos!». El *sujeito del rendimiento neoliberal* se encuentra en una lucha constante contra el tiempo. Aspira a ganar tiempo al tiempo dejándose la piel, autoexplotándose y transformando la pausa y la calma en simple tiempo de descanso, sacrificando su extenuación mental en aras de la productividad. De esta manera, los días festivos se transforman en momentos de recuperación para retornar al trabajo. «Para muchos el tiempo libre no es más que un tiempo vacío, un *horror vacui*. Tratamos de matar el tiempo a base de entretenimientos cutres que aún nos entontecen más. El estrés, que cada vez es mayor, ni siquiera hace posible un descanso reparador. Por eso sucede que mucha gente se pone enferma justamente durante su tiempo libre. Esta enfermedad se llama *leisure sickness*, enfermedad del ocio. El ocio se ha convertido en un insufrible no hacer nada, en una insostenible forma vacía del trabajo.» Así que, «el tiempo se precipita, se agolpa para equilibrar una *falta de Ser* esencial, aunque no lo consigue, porque la aceleración por sí



Narciso. Michelangelo Merisi da Caravaggio (1597-1599). Palacio Barberini. Roma.

misma no proporciona ningún *sostén*. Solo hace que la *falta de Ser* resulte incluso más penetrante». Han comenta que «El sujeto que se ve forzado a aportar rendimientos y que termina quedando extenuado y siendo depresivo, por así decirlo, acaba desazonado de sí mismo. Se siente cansado, hastiado de sí y harto de pelear contra sí mismo. Totalmente incapaz de salir de sí mismo, de estar afuera, de confiar en el otro y en el mundo, se obceca consigo mismo, lo cual conduce, paradójicamente, a la horadación y al vaciamiento del yo». Han reivindica volver al silencio, a la pausa, a la espera, a la improductividad. «A quien está inactivo y contemplativo se le revela una realidad completamente distinta, a la que no tiene acceso ninguna actividad, ninguna acción». La cerrazón, el empeño y el voluntarismo suelen limitar las oportunidades, poseemos una perspectiva sumamente pobre, sumamente estrecha, obstruida por nuestra condición falible. Quien vive de manera contemplativa, amplía su mirada, percibe con todos los sentidos, se encuentra en vigilancia y está receptivo a la Gracia.

Esperanza

En otra obra reciente, *El espíritu de la esperanza* (2024), parece evocar sin citarlas las primeras palabras de Juan Pablo II: «¡No tengáis miedo!» Pues según él vivimos tiempos de temor, y el miedo —además de un «excelente instrumento de dominio»— imposibilita la libertad, seca todo «horizonte de sentido» y niega la empatía y la «tierna y bella audacia» con que Nietzsche definió la esperanza. El autor desecha tanto el «optimismo» por estéril —no genera nada nuevo— como la pseudofilosofía del «pensamiento positivo», que lleva necesariamente a una felicidad ensimismada y egoísta. Por el contrario, la «ternura de la receptividad» es esperanza. Siguiendo el mandamiento fundamental del amor al prójimo, y ante el narcisismo cibernético «quien tiene esperanza no consume», «el sujeto de la esperanza es un nosotros».

Trascendencia

Pero es en su último y trigésimo segundo libro, *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil*, donde Byung-Chul Han resuelve finalmente las tensiones que subyacen entre sus primeros escritos sobre el pensamiento zen oriental y sus últimas obras, que revelan los anhelos y presentimientos cristianos. De la mano de Weil, Han aborda siete nociones clave de la obra de esta pensadora y mística francesa, la más importante del siglo XX en opinión del autor. Con ella va auscultando las heridas

espirituales de nuestro tiempo y el modo de curarlas. El ensayo trata de Dios, de las maneras y los procesos sociales que nos acercan a Dios o nos alejan de Él. Al hacerlo, Han vuelve sobre muchos de los temas a los que ya ha consagrado sus libros y los reconsidera, junto con Simone Weil. «A través de su pensamiento se abre ante mí la posibilidad de hablar de algo que hoy parece olvidado, que existe una realidad más alta, una trascendencia que puede rescatarnos de la rutina vacía, de esa vida donde apenas sobrevivimos y ofrecernos en su lugar una plenitud que da alegría y sentido. La crisis de la religión en nuestro tiempo no es solo una cuestión de dogmas o de pérdida de fe. Tampoco se explica únicamente porque la iglesia haya dejado de inspirar confianza.» Han postula que existe un problema más profundo y estructural, una disminución en nuestra capacidad de atención, pues nos hemos transformado en consumidores visuales que no tienen la capacidad de percibir el mundo con una atención creativa. En este contexto, Han hace uso de la distinción que Weil establece entre ver y comer, entre el amor que vacila y contempla y el amor que persigue y consume.

Contemplación

Entre los elementos que propician el alejamiento de Dios se halla el *yo*, que consume el mundo y desarrolla una «obesidad del alma». Padece una perspectiva distorsionada de las cosas, examinando de manera constante el mundo en busca de ventajas, estímulos e información. Esta vinculación con el mundo es consumista no únicamente debido al deseo de posesión y uso (como cuando arrancamos una flor hermosa o anhelamos estar con una persona bella), sino también porque la percepción misma posee un carácter devorador, distante e intranquilo (como al navegar sin descanso por las noticias y las aplicaciones de citas). Otros elementos que contribuyen al apartamiento de Dios incluyen la *imaginación*, que impone al mundo conceptos moldeados por las necesidades y temores personales, así como la *inteligencia*, que se restringe al pensamiento calculador y en todas las circunstancias únicamente

«que existe una realidad más alta, una trascendencia que puede rescatarnos de la rutina vacía, de esa vida donde apenas sobrevivimos y ofrecernos en su lugar una plenitud que da alegría y sentido.»

reconoce cantidades en lugar de cualidades. Según Han, los motivos sociales de estos agravios se encuentran en la digitalización y la meritocracia neoliberal.

En un momento posterior, se refiere a la formulación de Weil que asocia la atención con la presencia silenciosa de Dios: «Dios es atención sin distracción». En vez de aguardar o esperar a Dios en una presencia inaccesible, buscamos a Dios de manera activa en lugar de esperar como su futura esposa. Residimos en un estado perpetuo de distracción, saltando de un estímulo a otro. La atención, esa mirada sostenida y contemplativa que es imprescindible en la existencia del espíritu, ha sido reemplazada por una voracidad que consume sin pausa. La atención religiosa, en cambio, no persigue, no busca. Se asemeja más a las manos unidas que presiden la oración y que no se aferran a ninguna estructura. En nuestra sociedad, existe una dependencia grosera de la dopamina. La atención y la adicción constituyen polaridades contrarias. Por lo tanto, para Weil, el bien se define como aquello que no perturba la atención, mientras que el mal se manifiesta, nos seduce y nos fragmenta. Aquí se presenta una cita de Kafka que se torna reveladora: «En un cuento de los hermanos Grimm, un gigante y un pequeño sastre compiten entre sí para ver quién es el más fuerte. El gigante lanza una piedra tan alto que tarda bastante tiempo en volver a caer a la tierra. El sastrecillo hace volar a un pájaro que no vuelve a caer. Quien no tiene alas, al final siempre volverá a caer». Quien únicamente puede hacer esfuerzos con la voluntad o los músculos, está sometido a la gravedad. Se agota.

El desgaste de la atención no solo nos distancia de Dios, sino también de los demás. Sin interés por el otro, no hay respeto ni empatía, y la violencia se intensifica. La perspectiva que salva, sostiene Weil, es aquella que despoja al individuo de su alma, la vacía de egos, para aceptar al otro plenamente sin juzgarlo ni dominarlo. Se trata de una perspectiva sobrenatural, diferente a la perspectiva de poder que prevalece en la lógica del mercado y del mundo. Han alerta también que la espiritualidad se enfrenta al peligro de ser absorbida por el mercado. Por ejemplo, el mindfulness transformado en una técnica de productividad, se torna en una técnica de optimización. Lo más elevado que podemos recibir no se alcanza, sino que se espera. La fe, el amor, la belleza no son objeto de búsqueda, sino de acogida. Únicamente un espíritu capaz de detenerse, que ha renunciado a consumirlo todo, puede sostener dicha expectativa. En un mundo carente de atención, lo divino no perece, simplemente dejamos de poder verlo. ●

Proyecto Solidario de promoción humana en Perú



MOVIMIENTO
CULTURAL
CRISTIANO

25 años

*de promoción militante
con los empobrecidos
en Venezuela*

**¡Hazte socio
de nuestro
proyecto misionero!**

<https://solidaridad.net/socio-misiones/>



EN NIGERIA, 100 IGLESIAS SON ATACADAS CADA MES POR YIHADISTAS



Monseñor Wilfred Chikpa Anagbe, obispo de Makurdi, Nigeria.

«Necesitamos que el mundo sepa lo que está sucediendo aquí, especialmente en Benue. La palabra más precisa para describir la situación real en Nigeria es genocidio. La eliminación total de la población cristiana está en marcha».



Papa León XIV

«Rezo para que la seguridad, la justicia y la paz prevalezcan en Nigeria, un país querido y tan afectado por diversas formas de violencia».



Entre
2015 y 2020

Entre 11.500 y 12.000 cristianos asesinados (Intersociety)



Entre
2022 y 2023

-En 2022: más de 5.000 cristianos asesinados (Informe Puertas abiertas).
-En 2023: 1.450 cristianos asesinados, junto con 8.400 secuestros y 500 iglesias atacadas (Intersociety)



En **2025**

-De enero a agosto:
-Más de 7.087 cristianos asesinados (Intersociety).
-7800 secuestrados (Intersociety).