

3

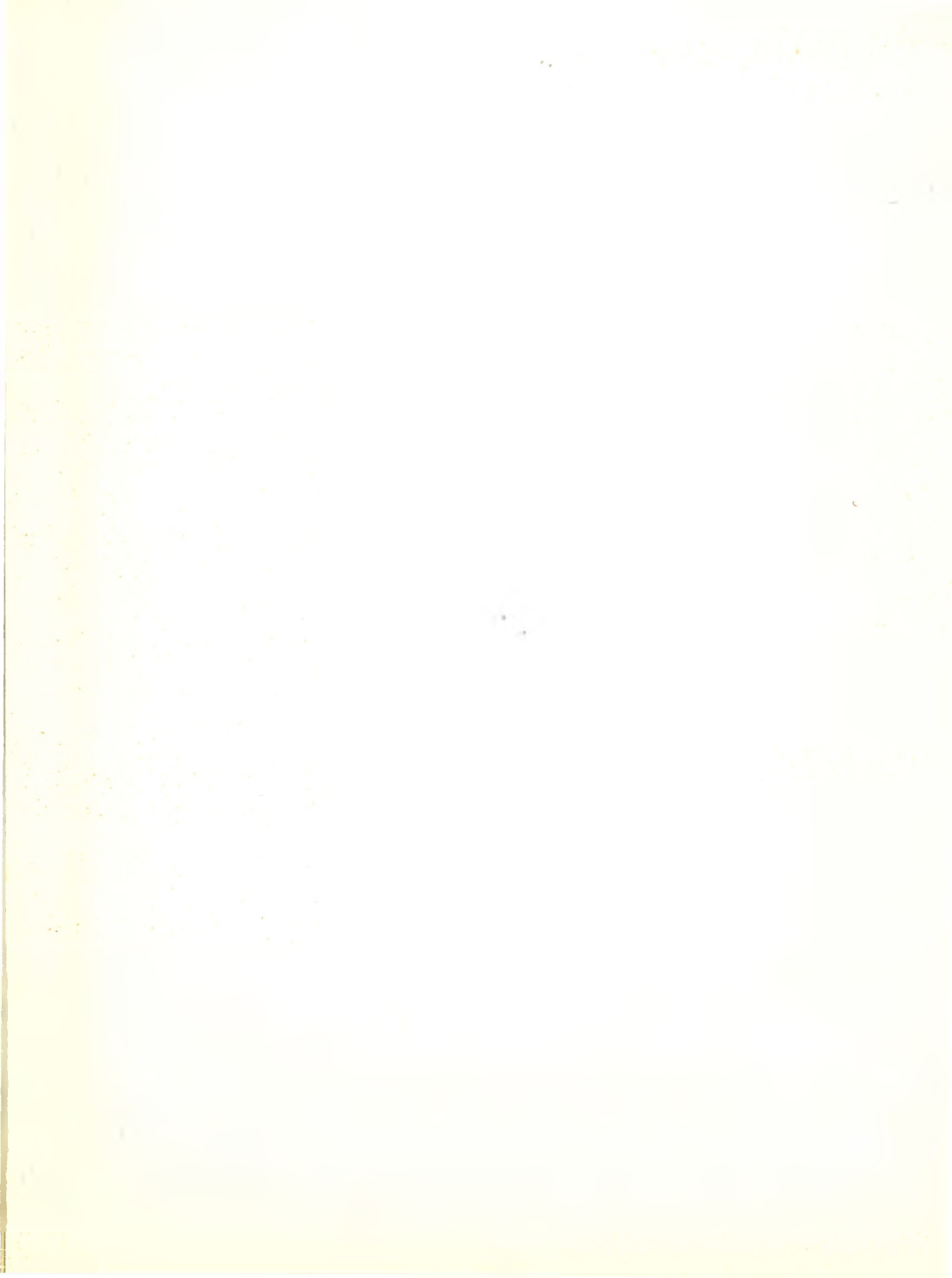
CORINTIOS XIII

REVISTA DE
TEOLOGIA Y PASTORAL
DE LA CARIDAD

1977

LOS CRISTIANOS EN LA NUEVA SITUACION ESPAÑOLA

ESTUDIOS. TEXTOS. EXPERIENCIAS. DOCUMENTAL



CORINTIOS XIII

**REVISTA DE TEOLOGIA Y
PASTORAL DE LA CARIDAD**

Núm. 3 Julio/Septiembre 1977

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA Y
PASTORAL DE LA CARI
DAD.

Núm. 3 Julio/Septiembre 1977

DIRECCION Y ADMINIS-
TRACION: CARITAS ESPA-
NOLA. San Bernardo, 99 bis
Madrid-8. Apto. 211
Tfno. 445 53 00

EDITOR: CARITAS ESPA-
NOLA.

CONSEJERO DELEGADO
DE CARITAS ESPAÑOLA
EN LA REVISTA:

José María Osés Ganuza

COMITE DE DIRECCION

José Manuel de Córdoba
(Director)

C. Abaitua
A. Alvarez Bolado
J.M. Díaz Mozaz
R. Franco
O. González de Cardedal
J.D. Martín Velasco
J.M. Rovira Belloso
A. Torres Queiruga

IMPRIME: Servicios de Repro-
grafía de Cáritas Española.

DEPOSITO LEGAL
M-7206-1977

SUSCRIPCION:
ESPAÑA: 400 Ptas.
Núm. SUELTO: 125 Ptas.

SUMARIO

	Pág.
<i>Afirmaciones para un tiempo de búsqueda</i>	5
Fernando Sebastián Aguilar <i>"Pequeña historia de un texto comprometido"</i>	25
Juan de Dios Martín Velasco <i>"Redescubrimiento de la religión y presencia de los cristianos en la sociedad"</i>	41
Olegario González de Cardedal <i>"Problemas y tareas de la con- ciencia cristiana hoy"</i>	69
Ricardo Alberdi Ugarte <i>"Realización de la fe en la vida social"</i>	137
José María Setién Alberro <i>"La acción pastoral de la Igle- sia en la nueva sociedad espa- ñola"</i>	171



PRESENTACION EDITORIAL

Las páginas siguientes ofrecen el texto de un ciclo de lecciones celebrado en el Auditorio Pablo VI durante el mes de Marzo de 1977. Organizado por el Arzobispado de Madrid y por la Dirección Nacional de Cáritas, el ciclo se proponía comentar las ideas y criterios que los autores habían expuesto previamente en una especie de manifiesto teológico, dado a la publicidad en el verano anterior. Los organizadores consideraban que los creyentes españoles podían encontrar en dicho texto luz y esperanza para esclarecer y verificar la fe en estos tiempos, que son de ambigüedad y de dureza, pero no menos de una fecundidad y acrecentamiento posibles, si nos enfrentamos con ellos desde una conciencia cristiana clarificada y valerosa. La afluencia insospechada de público y el enorme interés con que estas lecciones fueron seguidas nos han animado a ofrecer el texto completo, como transcripción directa del magnetofón en unos casos y en otros parcialmente refundido y anotado.

El Documento del que estas páginas son comentario, firmado a título personal por dos obispos y cinco teólogos, es uno de los textos recientes más significativos de la Iglesia española. Para valorarlo en su sentido exacto habría que tener en cuenta ante todo: Los autores, el objetivo que se proponen cumplir y el momento histórico de la Iglesia y sociedad en que ha aparecido. Sólo así se podrá comprender el enorme eco y acogimiento que en su día encontró en la prensa diaria más importante del país y por qué lo han transcrito, no pocas veces, en texto completo, semanarios como "Vida Nueva", "Cuadernos para el Diálogo", "Ecclesia", "Iglesia Viva"... y a la vez, por qué ha sido traducido y comentado en revistas extranjeras como "The Tablett", "Communió" y otras.



Los autores son todos ellos personalidades conocidas tanto en la Iglesia como en la vida cultural española, de tal forma que la significación del documento viene dada no sólo por el contenido sino por el pensamiento y actitudes espirituales que los autores han protagonizado en los últimos decenios. De los siete, dos son obispos (J. M. Setién: San Sebastián; A. Palenzuela: Segovia); dos, profesores de Teología (F. Sebastián y O. González de Cardedal: Salamanca); uno, profesor de Derecho y Sociología (R. Belda: Bilbao); uno, profesor de Sociología y Economía (R. Alberdi: Madrid); uno, profesor de Filosofía de la Religión y de Teología Pastoral (J. Martín Velasco: Madrid).

El objetivo que se han propuesto es triple: Ante todo ayudar a la Iglesia española a salir de una fase histórica ya superada, haciéndose presente en la nueva situación pluralista, democrática y abierta tanto a Europa como al Tercer Mundo, con plena conciencia de los nuevos problemas sociales, económicos y políticos del país. El segundo objetivo es mostrar a los católicos cuáles son en general las nuevas responsabilidades cívicas y cristianas en la nueva situación. No se olvide que en España se habían consagrado en parte desde la fe unas formas políticas y unas estructuras tanto sociales como económicas. Era, por tanto, urgente clarificar, aunque fuera indirectamente, ese pasado mostrando, por un lado, lo que ha sido una ocasional, gloriosa o pecaminosa conexión entre fe y política; y, por otro lado, mostrando cuál puede y debe ser hoy esa relación. El tercer objetivo, en realidad para los autores el decisivo, es éste: Ofrecer una clarificación fundamental de lo que es el cristianismo, de lo que la Iglesia, como comunidad de fe, tiene que aportar a los hombres; y, desde ahí, derivar criterios de actuación práctica. Quizá la convicción que sostiene todo el texto es la siguiente: Sólo si la Iglesia sabe de sí misma y tiene confianza real en la verdad y eficacia humanizadora de una fe auténticamente vivida puede entrar en diálogo con el mundo



contemporáneo y aportar algo específico y valioso. Más aún, sólo si aporta algo específico mantiene la Iglesia su legitimidad como institución en la historia. Y eso intentan los autores del documento, más allá de cada una de las afirmaciones concretas: Presentar una fe consciente de sí misma, alegremente confiada en sí misma y, desde ahí, abierta a todo y a todos, y por ello decidida a hacerse presente en la vida diaria de cada uno de los hombres.

El momento de su aparición. Significativamente, el texto apareció en la prensa a las doce de la mañana del día 1 de Julio de 1976, y a las cuatro de la tarde caía el presidente del gobierno, iniciándose la nueva fase de la vida española subsiguiente y distinta del franquismo. Después de haber pasado cuarenta años en un universo política y culturalmente cerrado, los cristianos españoles necesitaban criterios para andar por la nueva trayectoria. Sin embargo, malentendería totalmente este documento quien lo leyere ante todo bajo una perspectiva política o económica –si allí se habla de esos temas se hace sólo en la medida en que afectan a la existencia cristiana y deben ser enfocados también desde la fe–.

Los autores, anclados totalmente en la historia presente, lo que intentan, sin embargo, es una nueva relectura de lo que el cristianismo es y ofrece al hombre, convencidos de que en tiempos de ambigüedad e incertidumbre lo más urgente es recordar con claridad y valor lo que es esencial en la Iglesia y lo que da sentido a la existencia cristiana. Por ello, el documento transmite al lector esa sensación simultánea, por un lado, de serena confianza en el valor objetivo y en la significación personal de la fe para el hombre contemporáneo; y, por otro, el valor y el coraje con que los creyentes han de estar presentes en la historia concreta del propio país, protagonizándola en leal colaboración con otros grupos humanos. Esto explica el que muchos lectores, creyentes y no creyentes, hayan sentido estas páginas como luz y como liberación a un tiempo.





AFIRMACIONES PARA UN TIEMPO DE BUSQUEDA

Ricardo Alberdi, Rafael Belda, Olegario González de Cardedal, Juan Martín Velasco, Antonio Palenzuela, Fernando Sebastián, José María Setién.

INTRODUCCION

1

Nuestra Iglesia, ya desde el Concilio, pero muy especialmente en los últimos años, se esfuerza por salir de una situación histórica muy característica de nuestro país, que ha tenido sin duda sus momentos de grandeza y de fecundidad, pero que hoy resulta excesivamente ambigua por las especiales características sociológicas y por las múltiples implicaciones políticas.

En este período de transición, la necesidad de romper unas estructuras socio-religiosas ha desarrollado entre nosotros una especial sensibilidad para todos los aspectos sociales y po-



líticos del cristianismo: la reacción contra situaciones pasadas, o la necesidad de prestar la voz y la acción a quienes no podían hablar ni actuar, nos ha llevado a descubrir de golpe lo social y lo político como terrenos donde se debe jugar con seriedad y con eficacia la autenticidad y el futuro de nuestra fe. Tal descubrimiento y aceptación de tareas han sido un progreso y ninguna fase ulterior de la evolución eclesial podrá ignorarlas o situarse detrás de ellas.

2

La Iglesia para llevar a cabo esas nuevas tareas históricas, a la vez que asume conscientemente ese mundo y esos hombres, debe redescubrir su fundamento religioso, es decir, su relación con Jesús de Nazareth y su necesaria conexión con el Dios viviente; y desde ahí clarificar el sentido y el alcance de su misión específica.

El redescubrimiento, por tanto, del valor humanizador de lo religioso (cuando es vivido auténticamente) para una existencia humana que se abre a la realidad total del mundo y no ciega ninguna de las expectativas del espíritu humano: la confianza en la fuerza de la fe viva y en la fecundidad del evangelio para salvar, es decir, para liberar y plenificar al hombre, ofreciéndole sentido, verdad y esperanza; la alegría desde la que se responde a Dios filialmente y se ama a los demás hombres con el realismo y la incondicionalidad con que Cristo los amó; el valor para responder a la llamada de Cristo y anunciar su palabra a todos los hombres, en todas las situaciones culturales, sociales y políticas; en una palabra la fe esperanzada y alegre, que no ignora ningún hecho pero que los vive todos delante de Dios: he ahí unas actitudes que nos parecen ser una exigencia primaria ante la que está la Iglesia hoy.



Para evitar que algunas de las afirmaciones siguientes sean malentendidas es necesario clarificar la significación de lo religioso en relación con lo humano por un lado, y en relación con la revelación de Dios en Cristo por otro, diferenciándolo a la vez tanto frente a una concepción que identifica lo religioso con lo mágico, como frente a otra que lo identifica sin más con lo humano vivido auténticamente.

El hombre es religioso cuando vive su realidad y realiza su existencia ante el Misterio, es decir, delante de Dios, en una actitud de consentimiento, de adoración y de respuesta activa, mediante la cual ofrece a los demás como benevolencia, servicio y liberación lo que él recibe de Dios como gracia y libertad. Lo religioso no es por tanto algo superpuesto o externo a la vida humana, sino ésta misma vivida en una nueva referencia a Dios, a los hombres y al mundo; referencia fundamental derivada de la revelación que Dios hace de sí mismo al hombre y de la respuesta que él le da. Esta revelación y respuesta le llevan a descubrir niveles de realidad, imperativos éticos y promesas de futuro que él por sí solo no hubiera sospechado.

En Jesucristo reconoce el cristiano la presencia activa y la oferta salvífica de Dios. En la obediencia personal que implica la fe, el hombre llega a su propia plenitud al vivirse como Jesús en una fidelidad incondicional a Dios y en un servicio total a los hombres. De esa forma la fe en Cristo despliega y lleva a su perfección la estructura personal y social de la existencia humana, abriéndola al diálogo filial con Dios y al amor realista y gratuito para los hermanos, tal como Cristo lo explicitó en su palabra y lo realizó con su vivir hasta la muerte.

A la esencia de lo religioso pertenece también la dimensión comunitaria e institucional, ya que la fe sólo se realiza en comunidad mediante signos litúrgicos, hechos históricos y formas sociales.



A la luz de esto las páginas siguientes quieren:

- a) Hacer algunas afirmaciones claras y explícitas sobre lo que son realidades cristianas fundamentales.
- b) Detectar las ambigüedades históricas de nuestra Iglesia y muy especialmente las de su pasado más reciente en nuestro país.
- c) Mostrar lo que son imperativos mayores específicos dentro de una sociedad democrática, pluralista y secularizada, a la que se reconoce competencia exclusiva en unos campos y dentro de la cual la Iglesia quiere situarse sin exigir un trato especial y sin negar su propia identidad y por ello su diferenciación.

Sabemos que la Iglesia no puede evadirse a una tierra de nadie y pensar los problemas en abstracto al margen de sus implicaciones históricas para los hombres que la forman y para quienes la miran desde fuera. Le es, por tanto, indispensable pensar su situación en referencia al mundo concreto en que está inserta. Pero no menos necesario le es volver la mirada a sí misma, a sus orígenes constituyentes, a la intencionalidad profunda que anima lo religioso y lo cristiano, y desde ahí iluminar las situaciones.

En momentos de perplejidad, como los actuales, son posibles dos actitudes distintas: la de continuismo, que quiere prolongar sin más formas y valores de la configuración cultural y eclesial propia de otras épocas; y la de una des-

conexión absoluta con la historia anterior, esperando que las nuevas situaciones culturales e histórico-políticas nos traigan automáticamente una especie de renacimiento de la fe, como resultado natural de los nuevos valores y conquistas.

Frente a una y otra, estas páginas postulan una actitud de explícita conexión con los orígenes fundantes y con la tradición viva de la Iglesia, junto con la necesaria libertad para recrear una expresión contemporánea, que sea significativa y que permita la integración de la experiencia histórica y de la experiencia creyente en el corazón del cristiano. A la vez postulan una lúcida conexión con los movimientos contemporáneos de conciencia y acción, refiriéndolos críticamente a las realidades objetivas y a los criterios de la fe, que nos ha sido dada en los testigos cualificados y sobre todo en el Testigo fiel, Jesucristo. Pensar que la fe pueda renacer más viva y verdadera en un silenciamiento de la confesión cristológica o distanciándose de la comunidad creyente, sería empeño vano y a la larga destruiría aquello que se quería reconstruir.

Estas afirmaciones las hacemos con temor y temblor, conscientes y solidarios de las enormes dificultades que muchos hombres sienten hoy para creer y para seguir creyendo, conscientes y solidarios de los sinuosos caminos por los que Dios lleva a su Iglesia, y de cómo estos caminos no se pueden ni cambiar por otros ni acortar por los atajos.

No es esto todo lo que sin duda se debe decir hoy en la Iglesia. En cualquier caso nos parece que es esencial. Otras voces complementarán desde otras perspectivas teóricas y desde otras situaciones históricas nuestra visión. Nosotros mismos tenemos la intención de seguir haciéndolo en momentos posteriores.



IGLESIA Y SOCIEDAD PLURALISTA

I

1. La confesión del Dios verdadero revelado en Jesucristo es lo que constituye y diferencia fundamentalmente al hombre cristiano dentro de la sociedad. El nombre de Dios no puede convertirse en instrumento para ningún objetivo por bueno y noble que parezca. El hombre se salva, y salva al mundo con él, cuando mediante la fe reconoce a Dios como verdad absoluta y valor último de su vida.
2. La confesión del verdadero Dios es fuente de libertad y de vida. Adorando a Dios el hombre afirma su voluntad de vivir en la verdad, en el bien y en la justicia, se siente liberado de todo temor, idolatría o esclavitud y afirma su derecho a ser plenamente centro y verdadero beneficiario de la creación. La fe es estímulo permanente para luchar contra los ídolos y las injusticias que oprimen al hombre.
3. No todas las situaciones son igualmente justas para el hombre, pero en todas ellas, en la felicidad y en el dolor, en la abundancia y en la pobreza, en la vida y en la muerte, tiene el hombre la posibilidad y la necesidad de invocar a Dios y de confiar en él. Es Dios mismo quien nos ha dado esta facultad haciéndonos así superiores a todo sufrimiento y a cualquier opresión. Negarle al hombre esta posibilidad hasta que no resuelva suficientemente los problemas de la tierra, o relegarla a segundo plano porque no sirve para resolver estos problemas, es suprimir la más alta dignidad humana, hacernos esclavos de la necesidad y candidatos para la desesperación.
4. Esta persuasión, fundada en la fe, no la entendemos como una forma más o menos sutil de invitación al conformismo o de legitimación implícita de las situaciones de injusticia e insolidaridad. La vida de fe en el Dios verdadero suscita inevitablemente en el corazón del hombre creyente el deseo de un com-



promiso para eliminar todas las formas de relación y los obstáculos estructurales que lesionan la dignidad humana y por ello deforman la imagen de Dios en sus hijos.

II

5. La existencia personal de Jesús de Nazareth, tal como fue históricamente vivida e interpretada y transmitida por los testigos apostólicos, y como es manifestada por el Espíritu Santo a través de los siglos, es la revelación y la donación suprema de Dios a los hombres. Por esto, y no simplemente por su ejemplaridad ética o por su dinamismo revolucionario, es absolutamente único en la historia y tiene un valor definitivo para los que creen en él y lo invocan como Salvador.

6. La única actitud cabal del hombre ante Cristo es la conversión, por la cual se le reconoce en verdad como acercamiento supremo de Dios a los hombres, y al mismo tiempo como arquetipo de las más altas posibilidades de la humanidad cuando se quiere vivir por la fe en alianza con Dios. Gracias a la fe y a la conversión podemos los hombres entrar y mantenernos plenamente en la Iglesia y recibir el Reino de Dios.

7. El reconocimiento del mensaje y de la persona de Jesús, mediante la fe y la conversión, lleva consigo la aceptación de un sentido último y de unos valores definitivos en la vida humana. Por la fe el hombre decide las coordenadas fundamentales y las aspiraciones últimas de su vida. Los creyentes reconocemos plenamente la libertad del pensamiento y la vocación del hombre a dominar el mundo. Por situarse en unas dimensiones de gracia, la fe no restringe cuanto los hombres podamos comprender, decidir o realizar por nuestros propios medios en este mundo. Lo único que la fe excluye es la pretensión demoníaca de quienes intenten interpretar y controlar enteramente la vida del hombre con actitudes totalitarias, en el pensamiento y en la acción, que tiendan a dominar y programar la existencia humana como dueños absolutos del ser y de la vida.



III

8. La Iglesia es la comunidad histórica de quienes creen en Jesús, aceptándolo como Salvador de su vida en una permanente actitud de conversión y de amor celebrada comunitariamente en los sacramentos. En la sociedad actual la Iglesia no abarca a todos los hombres, ni puede pretender retenerlos bajo su autoridad por medios coactivos. La Iglesia no es originalmente una cuestión de autoridad, sino de libertad. No podrá encontrar su propia identidad mientras no renuncie a situaciones sociológicamente desmesuradas y no se restrinja cuantitativa y cualitativamente a su propia realidad. Sólo los bautizados que quieran vivir en actitud de conversión son enteramente miembros de la Iglesia; y sólo los aspectos religiosos de la vida personal y social del hombre son el objeto propio y directo de su misión en el mundo.

9. Por medio de todos y cada uno de sus miembros, la Iglesia continúa en el mundo la misión de Jesús. El anunció el Reino de Dios a los hombres, la posibilidad de vivir reconciliados con él por la fe y la conversión como raíz de una verdadera realización y salvación. A partir de esta conversión los creyentes establecen entre sí una comunidad a la que son esenciales la fraternidad y la comunicación de bienes entre sí y con todos los hombres.

Es indispensable devolver hoy, dentro de la sociedad moderna, a esta comunidad de creyentes todo su realismo y toda su verdad. A partir de esta veracidad de su pertenencia a la Iglesia de Dios, por la vida y no sólo por las creencias, podrá el cristiano anunciar el Reino de Dios a los demás hombres y comprometerse con desinterés y con esperanza por una sociedad más justa y más fraterna.

El anuncio del mensaje de salvación y su constitución como sacramento de unidad y reconciliación impiden que la Iglesia se cierre en sí misma; su misión es el mundo del que ella misma, a pesar de su originalidad, forma parte. Ningún

acontecimiento de la historia humana le puede dejar indiferente; pues en ella se inicia la salvación posibilitada por la pasión y resurrección de Jesús.

Por eso la Iglesia no puede sentirse ajena a los problemas humanos. Desde su propia perspectiva y en cumplimiento de su misión, la Iglesia, que no debe usurpar la legítima autonomía del mundo y su contribución al Reino, debe oponerse con todas sus fuerzas a lo que en la historia maltrata al hombre y dificulta la reconciliación universal. La Iglesia no puede ser neutral ante la explotación y la opresión, la tiranía o el totalitarismo.

10. La Iglesia lee el Evangelio y redescubre la imagen de Jesucristo como norma y aspiración de los creyentes desde la trama real de la vida, estimulada por las situaciones concretas en que los creyentes tienen que invocar a Dios y anunciar su nombre viviendo la fraternidad en el Espíritu de Jesús. Para ser legítima, toda lectura del Evangelio tiene que tratar de ser integral, recogiendo todos los rasgos de la Escritura y manteniendo abierta la capacidad de integración con las demás imágenes que han regido y rigen para los creyentes en otros tiempos y lugares. La garantía de la lectura integral del Evangelio nos viene dada por la presencia del Espíritu en la Iglesia.

En la tradición y vivencia del mensaje de Jesús por parte de los cristianos, aunque se haga siempre bajo el influjo de múltiples condicionamientos históricos y sea deficiente por las limitaciones y debilidades de los hombres, no puede haber corrupciones completas ni tampoco formas perfectamente logradas. Por eso en la Iglesia no hay ningún pasado que pueda ser totalmente rechazado o integralmente mantenido, ni ningún proyecto que permita romper con todo lo anterior. Siempre es necesaria la crítica, nunca son legítimos los inmovilismos ni las rupturas. La Iglesia es esencialmente tradición de una memoria de Jesús y de una forma concreta de creer en él cumpliendo sus mandamientos.

11.- Como don gratuito de Dios hecho a la humanidad en la historia, la Iglesia es de alguna manera contingente. Por ello,



no puede pretender abarcar como específicos todos los objetivos históricos por los cuales trabajan los mejores miembros de la humanidad. Debe sumarse al esfuerzo por la justicia, por la paz, por la cultura, pero consciente de que en ello es una fuerza más entre muchas otras, y consciente también de que, si a la vez no fomenta y manifiesta sus propios contenidos religiosos de una u otra manera, abandona y pierde su propia identidad, y por tanto su razón de ser como grupo diferenciado dentro de la sociedad humana.

En el plano de lo personal esta pérdida de identidad de la Iglesia, sentida por muchos como consecuencia del oscurecimiento de los rasgos específicos de la vida y de la comunidad cristiana, se vive como pérdida de fe y de pertenencia social. Por ello es urgente redescubrir el valor decisivo de lo estrictamente religioso en la vida del hombre. La Iglesia no encontrará su camino sustituyendo su misión religiosa por otra cultural, social o política, por noble y justa que sea, sino redescubriendo la decisiva importancia de la aceptación de Dios y de su gracia para la realización de la vida humana. Hemos perdido la confianza real en la eficacia humanizadora de lo religioso. Rechazamos sus deformaciones, pero no recuperamos su verdadera forma. La responsabilidad más urgente que hoy tiene la Iglesia es recuperar este respeto y estima de lo religioso devolviéndolo al patrimonio común de los hombres. Ello no acontecerá sin una concentración de los cristianos y muy especialmente de sus pastores, en la promoción de una Iglesia libre, de verdaderos convertidos, en donde el Evangelio de Jesús sea norma vigente y transformadora de aquéllos que libremente creen en él y esperan de Dios la vida eterna para todos.

Otros planteamientos, que pretendan conseguir el relanzamiento de la Iglesia haciéndola entrar en la lucha política, ya sea aliándose con el poder establecido o con las fuerzas revolucionarias, desnaturalizan igualmente la misión de la Iglesia y la vida cristiana, al dejar en un segundo lugar los elementos específicamente religiosos y olvidar aquellos aspectos de la vida personal que no sean los estrictamente políticos y públicos. Si

la Iglesia no recupera la confianza en sí misma como comunidad religiosa de salvación, no podrá subsistir en una sociedad que cada vez la necesita menos como gestora de otras funciones supletorias.

Es normal que los grupos políticos, en el poder o en la oposición, acepten a la Iglesia cuando coincide con ellos en algunos objetivos concretos, pero entonces no la aceptan específicamente como Iglesia, sino como fuerza social; por eso, estas alianzas no garantizan la pervivencia de la Iglesia en cuanto tal, si ella misma no desarrolla y ejerce expresamente sus elementos específicos. La Iglesia puede perder su identidad por una encarnación indiferenciada, como puede perder su significación por un distanciamiento del mundo.

IV

12. En la medida en que la Iglesia acentúe su ser como comunidad religiosa de hombres creyentes y convertidos, adquirirá mayor capacidad de dar ante los hombres, hacia dentro y hacia fuera, el testimonio de una vida personal y comunitaria diferente, restaurada por la fe y el Espíritu de Jesús. Es absurdo pretender imponer el Evangelio a la sociedad entera por vías revolucionarias, cuando una verdadera comunidad de creyentes sólo surge por el camino de la conversión. Una Iglesia poco religiosa y poco convertida no puede tampoco aportar una contribución específica, auténtica y vigorosa a la transformación de la sociedad. El resultado es privar a los hombres y a la sociedad de una dimensión que sólo la Iglesia puede aportar a los procesos sociales e históricos de una manera adecuada y explícita.

13. La unidad y la consistencia de la Iglesia tienen su fundamento y sus causas en ella misma, en la palabra de Dios anunciada y aceptada, en la conversión permanentemente renovada, en las celebraciones sacramentales, en el carisma de unidad



de sus pastores y en la vida fraterna continuamente reconstruida en el nombre de Jesús. Pero asimismo los factores sociopolíticos, que afectan a la naturaleza de las relaciones de convivencia entre los hombres, preparan, favorecen o deterioran esa unidad eclesial.

Si en una sociedad concreta los cristianos se hallan distribuidos entre las clases y grupos sociales que guardan entre sí la relación de dominadores y dominados, sería erróneo concebir la unidad eclesial al margen del esfuerzo firme y decidido por extirpar las causas estructurales y personales que han producido tal situación objetiva de opresión. La unidad eclesial no se reduce a la reconciliación de los hombres en una hipotética sociedad futura sin explotadores y explotados, pero tampoco se edifica sin conexión con las luchas por acercarse cuanto sea posible hacia dicho objetivo.

V

14. Nuestra Iglesia necesita urgentemente distinguirse del resto de la sociedad como comunidad religiosa de la que forman parte plenamente los adultos bautizados que quieren vivir según el Evangelio de Jesucristo. Para poder subsistir en una sociedad desarrollada, democrática y pluralista, la Iglesia debe apoyarse en los elementos estrictamente religiosos de su propia identidad: aceptación del Evangelio y conversión a Dios, celebración sacramental de la salvación y vida fraterna en el Espíritu Santo.

En vez de pretender imponer los propios criterios a toda la sociedad, ya sea por el camino del predominio social o de la revolución, los cristianos, y muy especialmente los pastores, tenemos que dedicarnos a construir la Iglesia como comunidad de hombres convertidos y reconciliados que anuncian a todos la bondad de Dios y la posibilidad de una salvación universal. Sólo desde su propio ser, grande o pequeño, pero auténtica-



mente cristiano, puede la Iglesia anunciar el Evangelio como una auténtica buena noticia para los hombres de buena voluntad que luchan por una verdadera humanidad.

15. En España ha dominado una situación de excesiva identificación entre la Iglesia y las realidades sociológicas. El catolicismo era un elemento configurador del patrimonio cultural, de la identidad social y hasta del ordenamiento político. Esto ha traído un debilitamiento de los aspectos personales y libres de la fe, y por tanto de su eficacia renovadora, con la consiguiente confusión institucional y real entre sociedad e Iglesia, sus respectivas competencias e instituciones. Contra esta situación hay que afirmar rotundamente el carácter libre de la pertenencia a la Iglesia, fomentado por una adecuada evangelización que invite a todos a la conversión, al cambio de mente y de vida.

Sólo desde la fe personal se puede vivir libre y sinceramente una vida en verdad cristiana, diferente. Hoy no tiene sentido pretender una coextensión entre sociedad e Iglesia, ni tiene sentido recurrir a las instituciones civiles para que impongan a la sociedad una vida cristiana. Las instituciones civiles tienden cada vez más a regirse por las convicciones racionales que son patrimonio común de la población. La Iglesia tiene que aprender a no ser impositiva. El sistema de nacionalcatolicismo lleva sin remedio al empobrecimiento religioso de la Iglesia y al autoritarismo político.

Entre nosotros, y más marcadamente en estos últimos años del desarrollo, no hemos puesto suficientemente de relieve las contradicciones que existen entre algunos de los criterios del capitalismo y las exigencias primordiales del Evangelio. Es preciso decir lisa y llanamente que los criterios dominantes en unas estructuras capitalistas de producción no concuerdan con una vida verdaderamente cristiana, convertida al Dios de la caridad y a la caridad de Dios como punto de referencia absoluto para la libertad humana y para la verdadera humanidad. Si los cristianos tenemos que vivir en una sociedad capitalista tendremos que hacerlo exigiéndonos una conducta diferente



de la que las líneas de fuerza del capitalismo inducen a adoptar, y buscando con nuestra responsabilidad ciudadana y política la manera de modificar cuanto en esta sociedad sea incompatible con el reconocimiento efectivo y serio de la dignidad de todos los hombres y de la fraternidad humana como valor supremo de la vida y del verdadero culto a Dios. El lucro individual no puede ser nunca criterio único ni definitivo para ningún cristiano.

VI

16. La política debe ser reconocida como un medio privilegiado en la sociedad actual para luchar contra el mal y los sufrimientos de los hombres y acercar la realidad a los planes de Dios y a lo que el hombre se merece. Desde sus propias convicciones religiosas los cristianos tienen que participar en ella bajo su personal responsabilidad, en los grupos y por los medios que les parezcan más razonables, más eficaces y hasta más coherentes con la fe que profesan. El pluralismo político de los cristianos es algo que viene absolutamente exigido por la limitación de la misión específica de la Iglesia a las esferas religiosas, que no son meramente espirituales, por la autonomía racional de las ciencias y de los métodos que configuran la política, por la imposibilidad de que ningún sistema ni partido político abarque la plenitud de las promesas de Dios a los hombres que la Iglesia anuncia y promueve.

La Iglesia no puede dirigir ni unificar la política desde instancias religiosas, ni se puede tampoco pretender unificar la Iglesia desde determinadas preferencias políticas, por muy cercanas que parezcan al espíritu cristiano. Porque en una opción política siempre hay bastantes más elementos que las simples valoraciones religiosas. Si no, no sería política. Y sus objetivos son por fuerza bastante más restringidos que los objetivos de Dios en favor de los hombres.



17. Los cristianos, al asumir sus compromisos civiles y políticos, deben hacerlo según su propia conciencia y bajo su personal responsabilidad. Su fe les proporciona unas motivaciones y unos criterios morales comunes, sus actuaciones tienen que buscar permanentemente la coherencia con unas mismas fidelidades, pero el examen racional de las situaciones y de los métodos, los diversos tipos de formación, de situación social y aun de temperamento, suscitarán entre ellos legítimas diferencias y hasta conflictos.

La Iglesia no puede imponerles ninguna postura determinada en los asuntos temporales con la autoridad del Evangelio, solamente debe exigirles vivir de tal manera sus propias opciones que no hagan imposible la verdadera fraternidad entre los creyentes, ni nieguen las preferencias y los objetivos fundamentales del Evangelio, para poder celebrar sinceramente, en una actitud de penitente conversión y de comunión fraterna, la Cena y el Sacrificio del Señor. Ningún ordenamiento legal, ninguna ideología, ninguna opción de clase, puede ser aceptada por los cristianos de tal manera que rompa la comunión en la Eucaristía y les impida darse el abrazo de la paz.

VII

18. No pocos cristianos, que perciben agudamente la incompatibilidad entre las estructuras capitalistas y la realización de una comunidad fraternal universal, optan por el socialismo, considerado como alternativa global y opuesta a la sociedad capitalista.

Desde un punto de vista teórico y global, no es difícil detectar la convergencia existente entre ciertos objetivos del socialismo y las exigencias éticas de la vida cristiana. La satisfacción de las necesidades personales y comunitarias en lugar de la búsqueda del lucro privado; la abolición de cualquier



forma de explotación y opresión, mediante la creación de estructuras opuestas a la discriminación clasista; la acentuación del carácter comunitario del hombre... solicitan la adhesión del cristiano que quiere ser fiel a las exigencias del seguimiento de Jesús.

Con todo, sería peligroso desconocer el pluralismo de las concepciones teóricas, de las realizaciones prácticas y de los programas políticos que se esconden bajo el mismo denominador común de socialismo, dentro de los cuales se contienen afirmaciones inconciliables con la fe cristiana. La autonomía del cristiano en la construcción del mundo no es tan ilimitada que le permita acoger cualquier ideología o aprobar indiscriminadamente cualquier programa político. Si no queremos desembocar en un nuevo dualismo o en un reduccionismo que extenúe los contenidos de la fe, hay que reconocer a ésta la capacidad de someter a crítica, desde su peculiar punto de vista, todas las ideologías y programas.

La salvación cristiana trasciende las realizaciones humanas, al mismo tiempo que asume y estimula las aspiraciones y realizaciones que contribuyen a crear progresivamente al hombre como imagen de Dios, en su doble vertiente personal y comunitaria. La convergencia no puede convertirse en identificación; la fe no puede reducirse a cobertura de nuestros proyectos; la racionalidad política no es la última palabra para el cristiano; la Iglesia no es simplemente la reunión de los que se identifican con el mismo proyecto social.

19. Hay que afirmar que la Iglesia debe ser una comunidad real en la que se viva personal y socialmente el Evangelio más allá de las exigencias de las leyes civiles y de los usos de la sociedad circundante, de tal manera que aparezca ante los hombres el ejemplo vivo de una vida humana reconciliada, libre y liberadora, que sea a la vez crítica y estímulo para la sociedad entera. Aunque la Iglesia, por su origen y por la naturaleza de sus últimos objetivos, no puede identificarse con ninguna institución humana ni ningún objetivo histórico, ella tiene que testificar y trabajar en favor de un progreso real de la humanidad



hacia el modelo esperado del Reino de Dios, encontrándose con todas las fuerzas positivas y nobles que mueven a la humanidad y manteniéndose a la vez distanciada y libre para criticar en ellas todo lo que no esté suficientemente abierto u orientado a esta plenitud final, que no nace de la tierra sino que tiene que ser esperada como don de Dios a los hombres de buena voluntad. Los cristianos, bajo su personal responsabilidad, tienen que trabajar, por todos los medios posibles y legítimos, en favor de esa permanente humanización de la sociedad, pensando que así cumplen los mandamientos de Dios, santifican su nombre y preparan la venida de su Reino.

Por todo ello, es preciso reconocer la validez de los esfuerzos por independizar a la Iglesia de las vinculaciones sociológicas y políticas que la impiden realizarse a sí misma auténticamente como una comunidad de creyentes, y ejercer tanto su función crítica respecto de todos los aspectos pecaminosos y deficientes de la sociedad, como su función estimulante y anticipativa en favor de una humanidad siempre más justa y más fraterna. La Iglesia debe mantenerse siempre en una dolorosa dialéctica con la sociedad entera, pero no puede dejarse envolver enteramente por ninguno de los polos dialécticos en que vive disociada la humanidad. Dejaría de hacer sus aportaciones específicas al conjunto de la sociedad y de la historia.

20. Los ministros de la Iglesia son escogidos y consagrados para dirigir la vida religiosa de los creyentes, alimentar y estimular su fe, presidir sus celebraciones, expresar y mantener continuamente la unidad de cada comunidad de creyentes y de todas las comunidades entre sí, sin perjuicio de una auténtica corresponsabilidad de todos los miembros del Pueblo de Dios.

Esta misión no puede ser nunca instrumentalizada por las opciones políticas de quien la desempeña. Su ordenación y sus funciones específicas tienen sólo significación y autoridad dentro de la comunidad misma y respecto de los creyentes; ante el conjunto de la sociedad, y desde un punto de vista civil, son ciudadanos como los demás, sometidos a las mismas leyes



que los demás, y sin otra autoridad o relevancia que la que sus méritos personales les confieran. No tiene un sentido claro que los sacerdotes se sientan dirigentes de barrio o animadores de grupos políticos, ni que los obispos se sientan llamados a orientar las actuaciones políticas de sus conciudadanos. Puede ser que el peso de nuestras tradiciones haga esto todavía inevitable, pero es necesario darse cuenta de que es ésta una situación confusa, indiferenciada y arcaica, con demasiados rasgos de una sociedad medieval y aun precristiana. Mientras tanto los temas específicos que sustentan la fe y construyen la Iglesia no son suficientemente atendidos, entre otras cosas porque no se confía suficientemente en el valor humanizador de la religión ni del culto verdadero respecto de todas las realidades humanas, también las económicas, sociales y políticas.

Los cristianos y todos los miembros de nuestra sociedad tienen derecho a esperar de los pastores que aclaren los elementos y los objetivos primordiales de la Iglesia, su forma específica de situarse y actuar en la sociedad contemporánea, así como las principales incompatibilidades con las estructuras y con la ética del capitalismo y del marxismo. Han quedado atrás los tiempos de la indeterminación, de la timidez y de las conivencias. La Iglesia debe afirmarse y hacerse respetar desde ella misma y desde unas posiciones sólidas y claras.

VIII

21. Entramos en una época de creciente libertad y pluralidad social. Es importante que la Iglesia subraye su diferenciación del resto de la sociedad. No en el sentido de ofrecer a los cristianos refugio en un paraíso espiritualista al margen de la vida real y de los verdaderos conflictos de los hombres, sino para delimitar bien su propio origen, sus formas de vida, sus propias competencias y sus aportaciones específicas a la redención y a la liberación de la humanidad y de los hombres



concretos. Para ello es preciso reconocer a la sociedad civil su plena autonomía respecto de sus propias cuestiones, acostumbrarse a decidir los problemas de la comunidad política por procedimientos políticos. Es urgente sentar las bases para que los problemas políticos o jurídicos que se pueden plantear dentro de poco entre nosotros no se quieran resolver en el campo de los ordenamientos civiles por procedimientos y mucho menos por imposiciones religiosas. Que los problemas que hayan de ser dilucidados políticamente en el campo de las instituciones y los ordenamientos civiles jurídicos no se conviertan en nuevas divisiones dentro de la Iglesia ni en fuente de nuevos rechazos desde la sociedad frente a una Iglesia civilmente prepotente. Temas como el del divorcio tienen que tener un tratamiento propio dentro de la Iglesia para los creyentes que quieran vivir de acuerdo con las exigencias de la fe cristiana, y otro diferente como objeto del ordenamiento civil.

22. Deseamos una Iglesia que sea de verdad la comunidad de los creyentes convertidos al Evangelio de Jesucristo, una Iglesia de hombres que crean en Dios como origen y garantía de la plena salvación de los hombres y testifiquen ante la sociedad el valor liberador y humanizante de esta fe. Una Iglesia que no pretenda imponerse al resto de la sociedad, ni quiera fortalecerse con privilegios sociales, sino que viva civil y políticamente en la misma condición que los demás ciudadanos y grupos sociales; una Iglesia que honre el nombre de Dios ante los hombres y contribuya positivamente a acercar la vida humana al Reino de Dios esperado; sin separarse de la historia y sin confundirse con ella, sin huir del mundo y sin conformarse con él, formando parte realmente de la sociedad y no dejándose asimilar por nada ni por nadie. Una Iglesia convertida y sostenida por la esperanza de una humanidad justa y feliz que viene de Dios.





Pequeña historia de un texto comprometido

Por Fernando Sebastián Aguilar

1. UNA SITUACION INCOMODA

Más de una vez algunos cristianos se dirigen a nosotros pidiéndonos una fórmula breve y sencilla con la que disipar las incertidumbres que les están afectando. Quieren saber, en pocas palabras, cuál es hoy la verdadera versión de la fe cristiana, cuáles sus concretas obligaciones, cuál el auténtico sentir de la Iglesia en cuestiones dogmáticas, morales, políticas, etc. Les resulta difícil de comprender que nosotros, profesionales de la teología y hombres de Iglesia, no estemos en condiciones de ofrecer esta respuesta casi milagrosa capaz de disipar sus dudas. Sencillamente porque también nosotros tenemos dificultad en formular claramente los contenidos y las exigencias de la fe cristiana en estas situaciones nuevas, nuevas en lo cultural, en lo social y en lo político, que estamos viviendo.

Al presentar a los lectores los orígenes del documento “Afirmaciones para un tiempo de búsqueda”, lo primero que hay que decir es que el título no es nada retórico. Este texto es el fruto de un período de reflexión y de concentración, en al-



gunos casos incluso de silencio, impuesto por la necesidad de ver claro y de encontrar una palabra acertada en un tiempo en que parecían removerse y dislocarse todos los puntos de referencia social y cultural con los que estaban coordinados nuestros esquemas de pensamiento y de conducta.

Es verdad que el Concilio Vaticano II no encontró a los cristianos españoles tan desprevenidos como podría parecer si se atendiese únicamente a las esferas oficiales y más aparentes. Por debajo de una situación sociológica arcaica y de un pensamiento oficial poco actualizado, había crecido un pensamiento y unas aspiraciones que sintonizaban profundamente con lo que después apareció y fue universalmente proclamado en el Concilio. Esta compleja situación es la causa por la que la Iglesia española ha podido asimilar las orientaciones del Concilio con una rapidez y una profundidad que no se han visto en otras partes.

Después de un largo período de aislamiento cultural y de regresión histórica, los católicos españoles hemos tenido que vivir atropelladamente y a velocidades de vértigo, en muy poco tiempo, los cambios y las adaptaciones que se han ido viviendo en la Iglesia, en otros países, por lo menos desde el fin de la última guerra mundial. Una Iglesia que conservaba casi intactas sus apariencias externas y sociológicas, que no había apenas modificado sus expresiones prácticas y sus manifestaciones religiosas, en la que la mayoría sociológica de sus miembros vivía apaciblemente instalada en formas tradicionales de pensar y vivir la fe, de repente ha tenido que encajar las consecuencias de la des-mitologización, la des-sacralización, la des-mundанизación, la des-institucionalización, la des-politización, des-ideologización, etc. etc. No digo que estos procesos fueran desconocidos en España. Nuestros teólogos podían estar perfectamente informados, algo menos la generalidad de los clérigos, bastante menos la de los seglares; pero todo esto eran preocupaciones de pequeños ambientes que no podían influir



sino muy moderadamente en la evolución de la conciencia colectiva de los católicos y mucho menos en el ordenamiento práctico y social de su vida.

Si se tiene en cuenta la facilidad del español para las simplificaciones y los extremismos y la fuerza que afortunadamente tiene entre nosotros lo religioso, tanto en el orden personal como en el colectivo, esta situación explica la rapidez y en algunos casos la desmesura con que las comunidades españolas han asimilado, como con avidez, las formas más radicales de movimientos como la secularización, politización, marxistización del pensamiento cristiano con el consiguiente desmantelamiento de las situaciones tradicionales. En el fondo creo que no ha habido tal asimilación, sino una utilización improvisada de los resultados de estos procesos en otros países para expresar un malestar de la conciencia cristiana en nuestro país que estaba como reprimida desde hacía bastante tiempo.

Después del Concilio, hubo un primer momento de euforia que podríamos llamar el “tiempo de la reforma esperada”, durante el cual los hombres de mi generación nos dedicamos, cada uno en el campo que le parecía más interesante, a difundir el pensamiento del Concilio, explicitando sus consecuencias más inmediatas y preparando los caminos para su implantación en España. De forma bastante pacífica vimos desarrollarse entre nosotros la reforma litúrgica, la actualización de la vida religiosa, la reforma de los Seminarios y del estatuto social de sacerdotes y obispos, la modificación -en más de una ocasión conflictiva y dolorosa- de la situación de la Iglesia en relación con la sociedad y sus sectores más cualificados, instituciones políticas, grupos económicos y sociales, etc. Este primer período lo podemos considerar prácticamente concluido con la Asamblea Conjunta de septiembre de 1968.

Pero el proceso iniciado tenía bastante más profundidad y más alcance del que en un principio podíamos imaginar. La consigna de acercamiento al mundo y modernización de las



expresiones culturales de la vida de la Iglesia iba a situarnos ante problemas inesperados y extraordinariamente graves. Señalo solamente los más fundamentales: formulación de los contenidos de la conciencia cristiana (mensaje evangélico y tradición eclesial) en un contexto de estricta contemporaneidad cultural, con todos los problemas de crítica, hermenéutica, antropología y eclesiología que ello lleva consigo; remodelación de la visibilidad y del cuerpo social de la Iglesia en sus instituciones, organización, formas de presencia en la sociedad, ministerio, predicación, obras de asistencia, etc.; búsqueda de las nuevas expresiones doctrinales y prácticas en una sociedad crecientemente tecnificada, seducida a la vez por el opio de un bienestar consumista y por el revanchismo de un pensamiento y unos programas revolucionarios con el viento de la historia a su favor.

Pero como la vida sigue y es menester seguir haciendo cosas, he aquí que antes de que tuviéramos medianamente resueltos estos problemas la gente fue tomando sus decisiones, muchas cosas fueron abandonadas y nuevas iniciativas fueron apareciendo con sus consiguientes tomas de posición y sus respectivas justificaciones ideológicas, Movimiento de Cristianos por el Socialismo, Comunidades de Base, Iglesia Popular, crisis de muchas comunidades cristianas y religiosas, militancia de cristianos en partidos de inspiración marxista, distanciamiento de estos militantes de la jerarquía, escisión interna y silenciosa de la Iglesia, etc.

Así, muchos de nosotros nos fuimos sintiendo poco a poco emplazados ante dos frentes: uno, el de siempre, una Iglesia dominada por el conservadurismo a la que había que sacar de su aislamiento y de sus configuraciones anticuadas para recuperar su vigor y credibilidad ante un mundo históricamente alejado; y un nuevo frente de progresismo teórico y práctico que tampoco nos convencía en sus planteamientos teóricos, en sus opciones concretas, ni en sus realizaciones



prácticas.

Para quien ha vivido siempre en la difícil frontera de un esfuerzo renovador es doloroso y desconcertante advertir entre sus propias filas el nacimiento de planteamientos y de programas que, todavía sin suficientes claridades, revelan síntomas suficientes de ruptura y de condescendencia temporalista como para hacerlos inaceptables sin un primer movimiento de distanciamiento y de crítica. Esto nos ocurrió a algunos de nosotros frente a las primeras apariciones de la Teología de la Liberación, los primeros manifiestos de Cristianos por el Socialismo, los intentos de reinterpretación del ser y la acción de la Iglesia desde postulados marxistas, etc. A partir de ese momento nuestra reflexión tuvo que contar con datos y elementos nuevos que no conocíamos bien, asistimos desde fuera, pero con enorme interés, al desarrollo de ensayos mitad eclesiales y mitad revolucionarios cuya naturaleza y cuyos resultados era difícil adivinar en aquellos momentos.

Entramos así en una fase nueva de reflexión de la que el documento “Afirmaciones para un tiempo de búsqueda” quiere ser un primer balance. Posiblemente, en una época normal el proceso hubiera sido diferente. Hubiéramos publicado antes prolijos estudios sobre los diversos y profundos problemas que están en juego, problemas que afectan a todos los capítulos de la Teología y a la naturaleza misma y métodos de la ciencia teológica. La urgencia de los problemas, la celeridad de los acontecimientos, las múltiples ocupaciones que pesaban sobre nosotros no nos dieron tiempo. Pasamos directamente a una especie de manifiesto en el que, conscientes del riesgo que corríamos y del compromiso que asumíamos, quisimos ofrecer a nuestros hermanos en la fe las líneas fundamentales de nuestra visión del momento y de las tareas más importantes y más urgentes de la Iglesia en una situación especialmente complicada y en medio de posiciones contrapuestas profundamente ambiguas.



Un pequeño dato puede ilustrar la dificultad de este empeño. El texto que dimos a la prensa llevaba por delante siete redacciones desde que seis o siete meses antes habíamos redactado el primer proyecto. Diversas situaciones personales influyeron en estas dificultades, pero la dificultad de fondo era la de dar forma a unas posiciones claras y satisfactorias en un contexto tan variado y tan problemático.

2. CONTENIDOS FUNDAMENTALES

No hay en el documento fórmulas bien definidas, ni menos soluciones concretas y prácticas a los muchos y complejos problemas que hoy se presentan ante una conciencia creyente que quiere vivir dentro de su propio mundo con lucidez y coherencia. Hay, más bien, afirmaciones fundamentales sobre puntos básicos que están llamadas a ser como las coordenadas desde las cuales es posible encuadrar los problemas y trazar unas directrices de pensamiento y de conducta para el futuro.

Por lo pronto, hay en todo el escrito el deseo de reconocer al mundo moderno en su propia realidad. Reconocerlo como mundo propio, sin resentimientos ni adulaciones, reconocerlo en su alteridad, en su autonomía, en su propia independencia secular, amándolo como mundo propio, con conciencia de su alteridad, sin querer bautizarlo prematuramente, que sería, de una manera encubierta, otra forma sutil de dominarlo. Porque lo que no se puede hacer es reconocer de verdad la alteridad del mundo respecto de la Iglesia, la novedad de la cultura contemporánea respecto de la cultura tradicional en la que ha vivido albergada nuestra fe, sin poner de manifiesto las diferencias, los contrastes, las ambigüedades y hasta las incom-



patibilidades que existen de hecho entre la fe cristiana y las formas de pensamiento y de conducta que dominan en la sociedad contemporánea. Cualquier fácil concordismo nos parece desleal a la vez con la tradición cristiana y con la sociedad contemporánea.

Situados estrictamente en el interior de este mundo real en que vivimos, la pregunta radical era la siguiente: ¿Tiene realmente algo que hacer y que decir la Iglesia de Jesucristo en este mundo nuestro? Nos encontrábamos aquí con una variada gama de respuestas. Desde la respuesta integrista de seguir tercamente repitiendo las mismas palabras y defendiendo las mismas instituciones y los mismos procedimientos de siempre contra todo y contra todos, hasta las más innovadoras de buscar la pervivencia del cristianismo poco más que como un movimiento humanista y liberador, con diferentes dosis de fervor revolucionario, perdida ya o prácticamente desacreditada la dimensión estricta y explícitamente religiosa.

Para nosotros la Iglesia no tiene otra misión en la historia, ni puede ahora encontrar su sitio y su función, más que como explicitación, promoción y ejercicio de la dimensión religiosa del ser y de la vida del hombre, personal y colectivamente considerado. En vez de disimular o diluir vagamente lo religioso en otras dimensiones o aspectos de la vida, nos parece que el futuro de la Iglesia está en centrarse cada vez más explícitamente y con mayor autenticidad en descubrir la dimensión religiosa de la vida humana, formular y propugnar sus exigencias y sus aportaciones cada vez con mayor claridad y seriedad, buscando ahí el verdadero sentido y el verdadero valor del evangelio de Jesucristo como camino de salvación, es decir, de plena realización, ofrecido por Dios a los hombres.

Al decir esto somos plenamente conscientes del descrédito que el término “lo religioso” tiene hoy fuera y dentro de la Iglesia. Sin embargo, estamos convencidos de que el remedio para esta situación no es buscar sucedáneos para lo religioso,



ni mitificar idolátricamente otros sectores de la existencia humana, sino volver a descubrir con una verdadera libertad frente a las presiones de orden histórico y cultural que padecemos la profunda seriedad humana de lo religioso, del monoteísmo, de la adoración del Dios único y verdadero. ¿Qué pasa cuando un hombre adora de verdad al Dios de Jesucristo? Esa es la cuestión.

Surge aquí un gran trabajo teórico y práctico de renovación de la imagen de Dios, descubrimiento de las profundidades humanas de la actitud religiosa, renovación pastoral de las comunidades creyentes en la misma raíz religiosa de su existencia como tales comunidades religiosas y de fe.

Hemos sido también conscientes de que en este momento de revisión y de profundas transformaciones nadie puede improvisar su propia versión de la fe, ni desfigurar la imagen de Jesucristo, aumentando unos rasgos y callando otros. Están en cuestión la autenticidad y la continuidad apostólica de nuestra fe cristiana, es absolutamente indispensable atenerse a las exigencias permanentes de la unidad y de la continuidad. La unidad de la Iglesia, la comunión entre los diferentes grupos de creyentes, la aceptación sincera de la responsabilidad y la autoridad de los pastores en lo que es verdadera competencia suya tienen que vivirse de manera abierta, leal, explícita, sin que valgan posturas ambiguas de rotura real de la comunicación con afirmaciones genéricas y poco más que verbales de adhesión y aceptación. Aunque el proceso resulte más lento y más trabajoso, la aceptación leal y realista de las exigencias de la unidad y de la continuidad apostólica son la condición indispensable para que podamos esperar un resultado positivo de las experiencias y los tanteos actuales.

Al reflexionar sobre esta temática llega uno al descubrimiento de la conversión religiosa como punto central. La fe cristiana es una verdadera conversión religiosa, el descubrimiento de una nueva visión de Dios y de su intervención en la



vida propia y en toda la historia humana, una comprensión nueva de nuestras relaciones con El, una aceptación real y profunda de su papel como Dios en la propia vida y en la historia de la que formamos parte. No hay Iglesia sin fe y no hay fe verdadera sin una real conversión del corazón ante el Dios de Jesucristo. Está desprestigiada y definitivamente rechazada una religión institucionalizada que busca en la perfección de sus organizaciones y en la rigidez de sus formulaciones la sustitución de una radical y verdadera vivencia religiosa. Todo hace suponer que el hombre moderno y la sociedad contemporánea, a medida que se vayan superando los malentendidos, aceptarían jubilosamente el anuncio del Dios verdadero acompañado del testimonio de una verdadera comunidad de fe. Pero para llegar aquí hay que conseguir que nuestra Iglesia se vaya acercando a esa ideal y nunca lograda comunidad de convertidos que debe ser la Iglesia de Jesucristo. Una operación teórica y prácticamente complicada, arriesgada, con unos costes que hay que prever, ponderar, aceptar, compensar.

En todo el escrito late un convencimiento fundamental: el vigor de la Iglesia, el valor de sus aportaciones a la humanización del hombre, de la sociedad y de la historia, están en proporción a su autenticidad estrictamente religiosa, a pesar de las distancias y de los conflictos que esta dialéctica pueda provocar entre una comunidad de creyentes que busca su plena humanidad en la adoración de Dios y un mundo colocado siempre bajo la tentación de engrandecerse afirmándose y cerrándose en sí mismo. La negación del verdadero Dios desemboca siempre en la idolatría, en la exaltación de falsos dioses que nosotros mismos nos creamos. La fe verdadera es el único exorcismo posible. Este es el difícil servicio que la Iglesia puede y debe ofrecer al mundo, la gracia de Dios a nuestra condición humana. Los encubrimientos, los disimulos, las sustituciones, sean por la derecha o por la izquierda, en realidad son abdicaciones y abandonos, traiciones a la vez con Dios y con el



hombre, con la Iglesia y con la sociedad.

Desde esta convicción afronta el documento el tema de las relaciones entre la fe y la política. Querer remediar los males de una alianza entre la Iglesia y la derecha -por hablar de algún modo- mediante la alianza de signo contrario entre la Iglesia y la izquierda revolucionaria, no es remediar nada. En el fondo, se quiera o no, se sigue reduciendo la misión y por tanto al ser de la Iglesia al orden de las realidades mundanas y seculares, se sigue escamoteando la dificultad de resituarse a la Iglesia en su verdadero campo, la dimensión religiosa de la vida humana, desde la cual únicamente surge la verdadera dialéctica entre hombre y Dios, sociedad e Iglesia, historia y salvación.

Si la Iglesia de Jesucristo es algo verdaderamente original que ha aparecido en la historia por iniciativa de un Dios distinto del mundo, su dialéctica no puede coincidir con ninguna de las dialécticas que nacen entre los diferentes grupos sociales dentro de la sociedad y del dinamismo de la historia, ni su mensaje, ni sus objetivos, ni sus procedimientos pueden coincidir con los mensajes, los objetivos y los procedimientos de ningún grupo humano. Si por un momento queremos pensar en una Iglesia identificada con la lucha revolucionaria, esta Iglesia habría perdido su capacidad de signo y de fermento en primer lugar para las mismas izquierdas que la hubieran absorbido dentro de sí y en realidad para la sociedad entera.

Cuando escribíamos estas ideas no se había iniciado todavía en la sociedad española el proceso político actual. Ahora es más fácil ver que, a medida que los movimientos políticos pueden manifestarse y actuar claramente, la amalgama entre religión y política, sea del signo que sea, resulta imposible y además no sirve para nada. La adoración del Dios verdadero descentra al hombre de sí mismo y lo vuelve a centrar en una dimensión nueva, diferente, desde la cual la vida original queda encausada, sometida a juicio, relativizada, embarcada en un



proceso ilimitado de revisión y de perfeccionamiento que desborda las posibilidades del hombre y de la historia, de cualquier humanismo que considere al hombre o a la historia como procesos cerrados en sí mismos.

Nadie puede extrañarse que desde esta perspectiva afirmemos la no compatibilidad entre las exigencias prácticas de la fe cristiana y los criterios dominantes de cualquier programa económico o de cualquier modelo de sociedad. Porque éramos conscientes de haber vivido en una sociedad donde había imperado un sistema de producción capitalista sin los correctivos y la racionalidad que haya podido alcanzar en otros países, quisimos llamar la atención sobre la profunda diversidad entre un utilitarismo individualista y la moral cristiana. El porvenir de nuestra sociedad y las posturas que tenga que tomar la Iglesia en un futuro próximo dependerán en buena medida de la sinceridad con que los católicos españoles que ocupan situaciones decisivas en el campo de la economía o de la política acepten los correctivos que los postulados cristianos de igualdad fundamental y fraternidad universal imponen a un ordenamiento capitalista de las relaciones de producción y de las consecuentes configuraciones sociales.

Pero la crítica al capitalismo, si se hace desde una perspectiva verdaderamente religiosa, no justifica tampoco la alternativa socialista. En primer lugar porque el conflicto entre capitalismo y socialismo es algo que hay que resolver en el terreno y con las armas de la razón, la ciencia y la experiencia. Cuál es el sistema mejor para el progreso de la humanidad hay que verlo en primer lugar mediante un análisis y una discusión científica, confrontada con la experiencia. Es posible que, aun así, quede un margen de sombras que no se pueda resolver más que por la vía de la decisión y de la preferencia, más o menos desinteresada y más o menos prudente. Desde una perspectiva religiosa y cristiana, ni el programa ni los objetivos ni los procedimientos del socialismo, y mucho menos de los socialismos



que realmente existen y ejercen el poder, pueden considerarse como realizaciones de la verdadera fraternidad cristiana, del amor desinteresado, gratuito, universal, sufrido y esperanzado, que es el amor de Jesús a los hombres y tiene que ser el amor del cristiano con los demás hombres, en el que para nosotros, cristianos, puede únicamente existir la verdadera libertad y la auténtica humanidad.

Esto nos sitúa a los cristianos en una situación difícil e incómoda. Las capitalistas quieren que la Iglesia se oponga al socialismo como potenciación moral del contencioso que ellos mismos sostienen, haciéndonos indirectamente confirmación moral y religiosa de su sistema y de sus intereses. Los socialistas quieren exactamente lo mismo, que asumamos por razones religiosas su propia lucha y sus mismos objetivos, sancionando moral y religiosamente su revolución. Los dos miembros de la alternativa encubren la misma ambigüedad y esconden la misma trampa: reducir la dimensión religiosa y gratuita de la vida a unos determinados objetivos económicos, sociales e históricos. Frente a unos y a otros, la Iglesia tiene que sostener su propia dialéctica y sufrir sus propios conflictos, estando en el mundo sin ser del mundo, lo cual, para los cristianos de hoy, quiere decir algo tan difícil como estar en el capitalismo sin ser del capitalismo y estar en el socialismo sin ser del socialismo. Esto no es el neutralismo que algunos con razón rechazan, pero tampoco es la identificación práctica de la fe cristiana con el espíritu revolucionario que ha deslumbrado a muchos durante estos últimos años. La Iglesia no puede ser neutral, pero tiene su propia lucha que no es la lucha de ningún otro grupo humano, porque es la lucha que nace de la tensión entre Dios y el hombre, entre una concepción de la vida humana cerrada sobre sí misma y otra que solo reconoce la verdadera dimensión del hombre cuando se reconoce como imagen del Dios verdadero. Situados aquí, la incompatibilidad entre la antropología cristiana y la antropología que subyace de hecho a la pre-



tendida ciencia y a la praxis marxista es poco menos que radical y absoluta.

De estas reflexiones nace espontáneamente una visión de la Iglesia, de sus objetivos más importantes, de las preocupaciones pastorales dominantes que deben orientar la acción de todos los cristianos y muy especialmente de los pastores y de los ministros en estos próximos años. Si la Iglesia debe reencontrar su propio sitio en el área de una religiosidad vivida de verdad en los múltiples terrenos de la vida real y concreta, los ministros tienen que ser ante todo los hombres verdaderamente religiosos capaces de hablar de Dios con verdad y con sentido en este mundo concreto en que vivimos. No basta ni es lo más importante sacar las consecuencias sociopolíticas de una supuesta fe cristiana, hay que refundamentar esta fe, confrontar de verdad a los hombres con el juicio de Dios, empujarlos hacia la conversión, acompañarlos en este doloroso encuentro con el Dios de Jesucristo que destruye los ídolos de la seguridad y la soberbia, promover verdaderas comunidades de creyentes que luego sean capaces de asumir por su cuenta la responsabilidad de vivir la fe en un mundo que no es ni puede ser nunca por sí mismo el mundo de Dios.

Para que estas reflexiones sirvan de algo los primeros que deberían pensarlas detenidamente serían los eclesiásticos, los sacerdotes, los obispos, los religiosos. No porque ellos sean la Iglesia entera, sino porque a ellos les incumbe especialmente estimular y potenciar el carácter serio y explícitamente religioso de las comunidades cristianas, de la Iglesia. Muchos eclesiásticos han perdido la confianza en un ministerio verdaderamente religioso, encaminado a la promoción y el cuidado de la fe. Se rechazan las formas tradicionales del ministerio como engendradoras de una espiritualidad individualista, ineficaz, farisaica. No se ve que un ministerio sacerdotal, de anuncio del evangelio, de celebraciones sacramentales, de atención a la auténtica fe de los fieles, pueda servir de algo para los proble-



mas que tenemos delante. La desconfianza en el propio ministerio es desconfianza de la religiosidad misma, pero esto significa tanto como decir que padecemos desconocimiento del papel de Dios en nuestra vida, menosprecio de Dios mismo. Si convertirse al Dios verdadero no sirve de nada, quiere decir que Dios mismo no sirve de nada. Recuperar la confianza en el anuncio serio y actualizado del nombre de Dios es la primera tarea para que el clero recupere la confianza en sí mismo y en su propio ministerio.

Puede tener alguna explicación el que un sacerdote prefiera convertirse en un líder político. Lo que uno no sabe cómo explicarse es que este liderazgo pueda ser considerado como un verdadero ejercicio del ministerio sacerdotal. Ahí la visión religiosa de la Iglesia está completamente perdida.

Una visión actualizada y seria de la fe como conversión al Dios de Jesucristo relativizaría las diferencias ideológicas entre los miembros de la Iglesia, facilitaría la colaboración, el aprecio de la propia forma de vida, el respeto hacia las instituciones de la Iglesia, por encima de las insuficiencias que padezcan y de las críticas que haya que hacerles. Ver la Iglesia más religiosamente que sociológicamente, estimarla y vivirla desde la fe y desde el evangelio, con modernidad y seriedad al mismo tiempo, sin concesiones a la galería ni miedo a las etiquetas, con creatividad, con esperanza, ¿es esto demasiado pedir para quienes tienen la responsabilidad de ser los promotores de la fe y de la caridad dentro de la Iglesia? ¿Cómo podrán surgir si no comunidades de verdaderos creyentes, de verdaderos convertidos?

En una Iglesia con suficiente densidad religiosa los cristianos deberían y podrán participar más activamente en la vida de la comunidad, en todos los órdenes de su vida, el propiamente religioso, el misionero, el social, administrativo, etc. Pretender democratizar la vida de la Iglesia sin que la mayor parte de sus miembros la hayan aceptado cordialmente en su verda-



dero ser religioso de Iglesia de Jesucristo, o es una retórica oportunista y vacía o es una forma encubierta de desnaturalizarla. Han desaparecido casi enteramente los movimientos apostólicos de los seglares. Puede ser que las fórmulas anteriores ya no sirvan. Sin embargo, hay que reconocer que el cuerpo y la presencia social de la Iglesia lo tienen que dar los seglares con sus asociaciones, con su compromiso misionero, eclesial, asistencial, educador, político. En este campo de su presencia seglar en la sociedad, nuestra Iglesia está poco menos que dismantelada. Tengo para mí que es éste uno de los puntos que en la nueva sociedad tendrá que ser considerado como de primera urgencia. Hoy, hasta los movimientos más radicalmente temporales y revolucionarios son en gran parte obra de clérigos. Y padecen los defectos del clericalismo y de la inadaptación.

El desconocimiento y la desconfianza de nosotros mismos como creyentes es la causa de las ideologizaciones, de la fragmentación, de la inactividad y de los radicalismos exasperados. Descubrir nuestra propia identidad es algo tan sencillo y tan profundo, tan tremendamente comprometedor como descubrir la imagen apostólica de Jesús, el único salvador de los hombres, la significación del Dios de Jesucristo para los hombres que de verdad quieran creer en El. Sólo situándonos en este terreno podremos los cristianos, pocos o muchos, decir algo de interés y aportar algo realmente valioso a esta sociedad que cada vez nos necesita menos para otras cosas menos importantes. Sólo por aquí podemos avanzar hacia una Iglesia en paz consigo misma, consciente de su propio valor y de su propia importancia, capaz de ejercer su función en el mundo con modestia, con paz, con fidelidad y con esperanza.





REDESCUBRIMIENTO DE LA RELIGION Y PRESENCIA DE LOS CRISTIANOS EN LA SOCIEDAD

Por Juan de Dios Martín Velasco

INTRODUCCION

Nuestra exposición pretende mostrar que el redescubrimiento de la religión por los cristianos es la condición para una presencia valiosa de la Iglesia en esa nueva sociedad española hacia la que parece que vamos encaminándonos.

Comencemos por explicitar en qué sentido hablamos de “nueva sociedad”. Para hacerlo parece necesario referirse a nuestro pasado inmediato.

Durante los últimos cuarenta años la Iglesia se ha hecho presente en la sociedad española de una manera fundamentalmente oficial a través de la fórmula del estado confesional. La Iglesia ha sido una de las fuerzas configuradoras del orden social, dotada de una función precisa: la de legitimar en última instancia los valores y normas vigentes en esa sociedad.



La crisis de esta forma de presencia se ha producido por dos factores: la evolución política del país y el fracaso del modelo de organización del estado en que la Iglesia se veía implicada, y el proceso de modernización de la vida social y cultural con la consiguiente secularización que hacía inviable una forma de presencia más propia de situaciones y de sociedades todavía sacrales.

Este segundo factor, la secularización, más rápido que las transformaciones políticas de la forma de presencia de la Iglesia, ha hecho que esa presencia haya sido vivida por amplias capas de la población española como impositiva. De ahí que la nueva situación sea esperada por no pocos contemporáneos como liberación de una tutela indebida.

No pocos cristianos españoles, que hemos participado de forma más o menos consciente y en diferentes grados de consentimiento y de colaboración en la situación que estamos cerrando, padecemos una mala conciencia que se traduce en no confesados complejos de culpabilidad y de inferioridad que nos orientan hacia el retraimiento ante la nueva forma decididamente secular de ordenación de la sociedad que se avecina.

Este pasado debe ser asumido lúcidamente para que no condicione la nueva forma de presencia que exige de la Iglesia y de los cristianos que la formamos la nueva situación. Condicionada por este pasado estaría la actitud de unos cristianos que, acomplejados, renunciasen a hacer acto de presencia y retirasen la aportación que como cristianos deben a la nueva situación. Y condicionada estaría también la actitud de los que intentasen una forma de presencia que reeditase la anterior, cambiando tan sólo las fuerzas detentadoras del poder a las que una vez más se trataría de legitimar.

Mucha generosidad, imaginación y coraje necesita la Iglesia española para encontrar una forma de presencia acorde con su condición de Iglesia y con la nueva situación de la sociedad española.



En la reflexión que sigue proponemos uno de los puntos en que debe apoyarse esa nueva forma de presencia: el redescubrimiento de la religión.

PERVIVENCIA DE LO SAGRADO Y VUELTA A LA RELIGION

La expresión se presta a muchos malentendidos y por eso necesitamos precisar el significado que le damos. Tal expresión constituye un tópico en la literatura religiosa surgida como reacción a la teología de la secularización y a la teología radical. Con expresiones como la nuestra se han referido muchos hombres de Iglesia -y también sociólogos y teólogos- a unos hechos que parecen poner en tela de juicio el sentido irreversible del proceso de secularización. Se trata de hechos como el cultivo de lo maravilloso, la nostalgia de lo mágico, la vuelta de lo terrorífico, el gusto del ocultismo, y de los movimientos contraculturales que han producido. Tales hechos indicarían -según esos autores- la parcialidad de los análisis de la teología y la sociología de la secularización y mostrarían la necesidad de lo sagrado que el hombre de nuestros días sigue experimentando.

Nuestra expresión no se refiere a esto. Los hechos aducidos por tales interpretaciones tienen que ver con lo sagrado sólo marginalmente. A veces son incluso sus claras perversiones. Se trata de "supervivencias", de restos marginales del proceso de secularización; de movimientos de protesta contra determinados aspectos de las sociedades opulentas y la asfíxia que producen en el hombre. No creemos que la presencia de la Iglesia pueda asegurarse sobre bases tan poco sólidas. Con restos no se construye una vida. La religión no entrará en la nueva



sociedad por la puerta del hastío o del cansancio.

Tampoco nos referimos con esa expresión a un movimiento de vuelta a la religión. Apenas iniciado el camino de ida al compromiso social y político, hay creyentes que no han encontrado en él todo lo que de él esperaban, tal vez por haber puesto en él una esperanza excesiva, y vuelven a la religión para encontrar en ella lo que el compromiso no les ha procurado. Sin negar que pueda darse, tampoco nos referimos a este fenómeno. Es demasiado pronto para estar de vuelta y la decepción no es el mejor camino para redefinir una vida.

Con el “redescubrimiento de la religión” no nos referimos, en definitiva, a un hecho. Enunciamos una tarea, un proyecto o una esperanza, indispensable para asegurar una forma válida de presencia.

Se trata de la necesidad de descubrir de nuevo la religión, como dimensión específica de la existencia, y de asegurar sobre ese descubrimiento una forma de presencia que evite los errores de nuestro pasado inmediato y nos permita superar las tentaciones de buscar nuevas formas de relevancia social mediante alianzas con los nuevos poderes, o de resignarnos a la insignificancia.

Afirmamos, pues, con nuestra expresión la necesidad de “redescubrir el valor decisivo de lo estrictamente religioso en la vida del hombre”; de “recuperar el respeto y estima de lo religioso devolviéndolo al patrimonio común de los hombres”¹.

LA ESPECIFICIDAD DE LO RELIGIOSO Y SUS PELIGROS

Esta afirmación choca con evidentes y justificados recelos. El tema de la especificidad de lo religioso hace aparecer el fantasma del dualismo que sitúa lo religioso al margen de la



vida y termina por hacer de ello un competidor de la vida real.

En efecto, la especificidad ha sido afirmada y vivida por los cristianos en la historia moderna en unos términos que no pueden por menos de hacerla sospechosa.

La especificidad ha sido vivida en primer lugar como separación. Lo religioso ha sido considerado un sector de la vida que decrece a medida que crecen los otros sectores. De ahí se ha seguido que la secularización haya sido vivida como una progresiva retirada de la religión a reductos cada vez más limitados. La religión solo podría ser afirmada a costa de los otros sectores de la vida. Cuando la especificidad de la religión se pone en la separación, surge esa posible competitividad con lo humano que produce la larga serie de malentendidos que ha sido la historia de la secularización en el mundo moderno.

Esa *separación* se ha referido, en primer lugar, al pensamiento: la religión constituiría un orden de verdades inaccesibles a la razón que limitarían el espacio de su competencia. La separación se ha entendido también en relación con la vida: la religión consistiría en unas prácticas piadosas. Separación de lo corporal: la religión constituiría el ámbito de lo “puramente” espiritual, ajeno al cuerpo y a la tierra. Separación de lo comunitario: la religión ha sido vivida con frecuencia como retiro a lo privado e individual. Y, por último, separación de la historia, quedando así la religión reducida a un retiro al más allá de la vida, al terreno de la escatología.

La afirmación de la especificidad de lo religioso suscita la desconfianza en amplios sectores por otra razón. En efecto, con frecuencia se la ha hecho consistir en un “añadido”. Descubrir la especificidad significaría descubrir qué añade el cristianismo a tal o cual sistema. La imagen de una realidad constituida a la que se añade algo nuevo expresa claramente la reducción que se operaba de lo religioso a algo accidental, externo a la existencia humana. Lo específico sería entonces una *intención peculiar* que lo más que podría es ordenar externamente



una acción a un fin ajeno a ella misma. O una vaga referencia a un modelo ético o a un ideal con el que identificarse; o una celebración simbólica comunitaria de lo que la vida comporta de riesgo, acción y compromiso y que viene a procurarle un plus de belleza, alegría o gratitud que la acción, la praxis, no tendría de suyo y que el hombre necesitaría.

Así entendida, la especificidad de lo religioso no puede dejar de suscitar reservas y recelos.

Pero no lo entendemos así. Es más, todas estas concepciones tienen una base común contra la que reaccionamos con nuestra defensa de la especificidad de lo religioso. Esa base común es doble. La religión ha sido confundida con, o reducida a, la religión establecida: a los gestos, pensamientos, sentimientos, instituciones en que se encarna.

La religión ha quedado reducida a la función que ejerce en el desarrollo de la vida humana; es normal que una realidad que es definida exclusivamente por la función que ejerce en la vida del hombre entre en colisión con las realidades que desempeñan funciones afines y termine siendo sustituida por ellas.

Esta consideración de la religión condena a las falsas formas de comprensión de su especificidad que acabamos de enunciar y que vician de raíz la presencia de lo religioso en la vida y en la sociedad. La historia reciente del cristianismo en nuestro país, y no sólo en él, muestra cómo la preocupación y los esfuerzos de los creyentes se han dirigido más a asegurar y garantizar las manifestaciones de la vida religiosa que a purificar, discernir e iluminar esta última. Pero, anotadas las dificultades que puede suscitar el enunciado de nuestra afirmación, pasamos a desarrollarla positivamente.

Redescubrir la religión es redescubrir el valor, la importancia, la dignidad de lo que es su centro: la afirmación, el reconocimiento, la confesión de Dios como Dios, es decir, como lo único necesario.



NECESIDAD DE REDESCUBRIR LA RELIGION EN EL CRISTIANISMO ACTUAL

Pero, ¿no estaremos invitando a los cristianos al descubrimiento de un mediterráneo? Creemos que no, por tres razones. En primer lugar, porque es indudable que el interés de los cristianos -sobre todo de los llamados eclesiásticos- se ha orientado preferentemente hacia otros elementos menos centrales de lo religioso. Sin llegar a afirmar -como han pretendido algunos medios integristas y algunos pensadores conservadores, sobre todo franceses- que hay que buscar a Dios fuera de la Iglesia porque la Iglesia se ha olvidado de Dios, lo cual es una exageración y una injusticia, es indudable que nos hemos ocupado más de las consecuencias éticas, de las condiciones políticas, de la presencia institucional que de revitalizar lo esencial: la relación con Dios. Por eso un teólogo nada sospechoso ha podido escribir, dirigiéndose a la Iglesia: “¿Dónde se habla con lenguas de fuego de Dios y de su amor? ¿Dónde son mencionados los mandamientos de Dios no como un penoso deber que cumplir, sino como la gloriosa liberación del hombre de la angustia vital esclavizadora y del egoísmo frustrante? ¿Dónde en la Iglesia no sólo se ora sino que se experimenta la oración como un don pentecostal del Espíritu?... ¿Habéis hablado alguna vez desde la verdadera situación, sin falsearla, con la alegría del Espíritu Santo?”².

En segundo lugar, creemos necesario insistir en ese redescubrimiento de lo esencial porque, si es falso que Dios ha muerto, es indudable que nuestra sociedad padece un eclipse de Dios y en este eclipse no hemos dejado de participar los creyentes con la interposición de una vida que transparenta más nuestros intereses, nuestras preocupaciones y nuestras obsesiones que la presencia vivificante de Dios. Permítanme que les recuerde el rostro que como creyentes presentamos a uno de nuestros contemporáneos que ha hecho profesión de agnosti-



cismo: “En estos momentos el agnosticismo parece el único camino para devolver al hombre la seguridad y el entusiasmo frente a tantos millones de cristianos decepcionados para los que Dios es, aunque muchos no lo admitan, tan sólo un juguete roto”³.

La tercera razón por la que ese redescubrimiento nos parece necesario es porque se puede hablar mucho de Dios y que todas las palabras, en lugar de significar, aneguen lo que significan. Así el habla superficial no avalada por una experiencia; el habla rutinaria que repite palabras hechas, lugares comunes, retóricas heredadas; el habla ideologizada que se sirve de Dios -una palabra que sigue suscitando ecos muy profundos en los hombres- para someter a otras personas, para defender posiciones, para justificar intereses.

Por eso necesitamos hacer el redescubrimiento de Dios. Job venía hablando de Dios y gritándole a lo largo de todo su alegato, hasta que Dios mismo se le manifestó. En aquel momento confiesa: “Hablé de grandezas que no entendía, de maravillas que superan mi comprensión... Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos, por eso me retracto y vuelvo al polvo y la ceniza”. Tal vez muchos cristianos de hoy tengamos que reconocer, después de haber hablado mucho de Dios, que le conocíamos sólo de oídas. Por eso necesitamos hacer el redescubrimiento de la religión.

CONDICIONES PARA EL DESCUBRIMIENTO DE DIOS

Pero este redescubrimiento no es fácil. No puede ahorrárnoslo nadie. No basta con indicar el camino mediante un razonamiento. ¡Qué fácil sería todo si se tratase tan sólo de demostrar su existencia! Hay que ponerse en marcha.



Y Dios no aparece a una mirada cualquiera. Aparece por ejemplo, a una mirada dispersa, a un hombre distraído, a un hombre perdido en el divertimento. El encuentro con Dios, que tiene lugar en el centro mismo de la persona, supone una existencia que camina hacia ese centro, que supera la identificación de sí mismo con las funciones, las posesiones y las acciones; supone una persona que vive su vida como propia, que no se reduce a identificarse con las decisiones que otros tomen por ella, sino que se decide a ser, que asume la propia vida y hace de ella un destino personal.

Dios no aparece tampoco a una mirada anónima como la que caracteriza al hombre masificado. El Dios que entrega su nombre al revelarse, llama al hombre por su propio nombre y le exige estar despierto a su condición de persona.

Tampoco una mirada superficial es capaz de percibirle. Esa mirada, por ejemplo, que se contenta con el cómo y el qué sin llegar nunca al por qué nacido del asombro y del maravillamiento y fruto de una reflexión profunda.

Dios no aparece a una mirada interesada que sólo se preocupa de la utilidad, la practicidad, del para qué; que todo lo ordena a un sujeto reducido a utilización y disfrute y que por eso se convierte en mirada obsesionada y agobiada. Ni, por último, a una mirada dominadora como la del hombre puramente técnico que todo lo manipula, que se pasea por el mundo haciendo y deshaciendo y se muestra incapaz de contemplar.

El redescubrimiento de Dios exige de nosotros una cura lenta de sosiego, de concentración, de interiorización, de contemplación, de disponibilidad, de gratuidad, de desasimiento, de libertad interior, de creatividad; necesitamos un largo período de rehabilitación para lo espiritual -no aislado de lo corporal-, lo personal -no equivalente a privado o individual-, para dimensiones que la cultura científico-técnica en que vivimos nos está atrofiando por haber creado un medio ambiente



cultural y social en el que su ejercicio se hace en la práctica imposible. “La Iglesia -ha escrito el P. Rahner- ha de ser una Iglesia espiritual si quiere permanecer fiel a su propia esencia... Pues siendo sinceros, en el terreno de lo espiritual somos, hasta un extremo tremendo, una Iglesia sin vida...”⁴.

Pero todo esto son condiciones que no aseguran automáticamente el encuentro con lo divino. Este no es el resultado de unas técnicas como tantos de nosotros pretendemos a propósito, por ejemplo, del empleo de determinados medios de la espiritualidad oriental.

Comienza a haber encuentro con Dios y descubrimiento de la religión cuando un hombre personalmente maduro reconoce la realidad trascendente, la reconoce como personal y pone en ella su salvación definitiva.

DESCUBRIR A DIOS SIGNIFICA DESCUBRIR LA TRASCENDENCIA

Pero, ¿qué significa reconocer la Trascendencia? No es, ciertamente, afirmar una realidad que está más allá de los límites de la realidad física que constituye el universo en el que nos encontramos. El esquema espacial de que se ha servido y en que se ha apoyado la idea de la Trascendencia no agota el contenido significativo, ni tal vez sea la mejor pista para pensarla.

Descubrir la Trascendencia no es necesariamente afirmar la existencia de una tercera sustancia que existe junto a la sustancia mundo y la sustancia hombre y que las limita a ambas. Esto ha sido una forma de expresar lo que la palabra significa, llena de peligros, el más importante de los cuales es comprometer la misma Trascendencia, ya que una tercera sustancia -aunque se la llame infinita- que limite el universo y el hombre



se vería al mismo tiempo limitada por ellos y difícilmente sería pensable como verdaderamente trascendente.

Descubrir la Trascendencia es más que un acto del pensamiento. Es un acto global de la persona que reconoce que la realidad no se agota en lo que el hombre define como tal: que la verdad no se limita a las verdades que el hombre descubre; que el bien no se reduce a los valores que el hombre instaure; que el hombre no es criterio suficiente para definir lo que es; que reconoce que si es verdad en alguna medida que el hombre es “pastor del ser”, él mismo necesita de un pastor para que su existencia no se vea abocada al nihilismo. Descubrir la Trascendencia es reconocer que lo que el hombre es y hace se inscribe en un horizonte de ser y de sentido con el que ninguna realización de lo humano coincide. Pero para esto no basta constatar que la realización de lo humano que somos cada uno de nosotros está abierta a un horizonte de posibilidades que ninguno de nosotros agotamos y que definiría el horizonte de posibilidades de la especie, del hombre ideal o de la humanidad en su conjunto.

El reconocimiento serio de la Trascendencia comienza cuando el hombre “realiza” que la humanidad no es tampoco criterio de lo real. Que el conjunto de los hombres habidos y por haber, que la historia humana como tal es una realización finita siempre abierta a una realización perfecta que le sirve de criterio, la orienta, le da sentido. Reconocer la Trascendencia no significa afirmar que la humanidad y la historia están siempre abiertas a un futuro indefinido, que cada logro será la plataforma para nuevos proyectos y empresas. Por eso para nosotros la Trascendencia no se reduce, como para Garaudy, a “esta dimensión del hombre que toma conciencia de que no tiene más esencia que su futuro y que vive como ser inacabado”⁵. Significa reconocer que la historia está abierta a un futuro Absoluto, a una realidad infinita de la que procede y a la que se orienta. La Trascendencia no es sólo futuro del hombre.



Es al mismo tiempo pasado. Es el eterno presente del que la persona constantemente participa.

Reconocer la Trascendencia lleva consigo reconocer la limitación de lo humano. Pero no es el reconocimiento de la Trascendencia lo que impone los límites. La limitación es un hecho con el que no podemos dejar de contar. Reconocer la Trascendencia comporta, más bien, la posibilidad de abrir nuestra finitud a ese más allá de sí misma que nunca se deja percibir como un objeto de experiencia pero que ha dejado huellas suficientes en el hombre para que éste se atreva a reconocerla, la primera de las cuales es la propia experiencia de la finitud.

Es indudable que estamos ante una realidad límite que no puede ser representada por los conceptos de que dispone nuestro pensamiento. Pero no olvidemos que si fuese pensable así, ya no sería la Trascendencia que abarca nuestro pensamiento y, por tanto, no se deja abarcar por él. Evidentemente, aquello por lo que todo pensamiento piensa no puede ser pensado, como dice el texto célebre de las Upanishads, o en términos más cercanos, “si lo comprendiste, no era Dios”.

Pero el descubrimiento de Dios no se reduce a la afirmación de la Trascendencia. La Trascendencia comienza a ser Dios -Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, Dios del hombre religioso, no de los filósofos y de los sabios- cuando es concebido o, mejor, vivido como personal.

EL DIOS PERSONAL, PRINCIPIO Y FIN DE LA PERSONA

Pero, ¿qué significa este carácter personal de la Trascendencia? La primera respuesta que se nos ocurre a esta cuestión capital es atribuir a esa Trascendencia que nos envuelve los ras-



gos característicos de la persona que somos nosotros. El procedimiento es legítimo, pero se basa en un dato más originario. Es el resultado del esfuerzo de la razón por pensar lo que el hombre todo ha vivido en el encuentro religioso con esa Trascendencia.

Reconocer como personal la Trascendencia es descubrirla como raíz y como sentido de la propia persona. Es descubrirla como término para el hombre de una relación personal. Para ello es necesario, en primer lugar, percibirse -o mejor vivirse- como sujeto, como centro personal, como totalidad inposeíble, indominable, inasible que con todos los recursos de la propia naturaleza realiza un destino único, irrepetible. No es fácil, en las circunstancias actuales de vida, realizar y expresar la experiencia de sí mismo como persona. Tal vez sólo en la relación personal, en el encuentro con el tú, consigamos tomar conciencia y vivir nuestra condición de sujeto y de persona. Realizada esta experiencia estamos en disposición de percibir que una realidad personal como la nuestra, expuesta a la limitación connatural del desfallecimiento, de la infidelidad, de la muerte, limitada radicalmente por el hecho de haber comenzado a existir, condenada por tanto a no disponer de sí misma, por existir a partir de un acto previo que escapa a nuestra disposición; que una persona así sólo tiene sentido porque ese horizonte en el que se inscriben todos sus actos, sus tendencias, sus anhelos, que hemos llamado la Trascendencia, es una Trascendencia personal. Es decir, que la experiencia de la propia condición como personal sólo tiene sentido si la realidad de la cual surge ese misterio que es la persona y hacia la que se orienta el curso de su vida es una realidad infinita y personal. El origen del hombre, si por hombre entendemos tan sólo la naturaleza humana, podría ser una realidad total de la que esta formara parte. El fin del hombre, si por hombre entendemos tan sólo la naturaleza humana, podría ser un futuro indefinido, siempre abierto a una humanidad cada vez más perfec-



ta. Desde una consideración del hombre en tercera persona -como naturaleza humana-, la razón de ser de todo podría ser una totalidad indistinta que tanto daría llamar Dios o la naturaleza.

Pero, cuando se toma conciencia del milagro de la realidad personal, entonces se percibe que el origen de esta realidad y su fin no puede ser otro que una realidad infinita, con la que el hombre pueda entablar una relación personal porque ella le ha hecho existir como realidad personal.

Intentemos una expresión más concreta de lo que venimos diciendo.

Todos los elementos que componen nuestra naturaleza humana se explican gracias al proceso de la generación que ha culminado en el hecho de nuestros padres. Todos los elementos que componen nuestra vida se justifican adecuadamente con la pervivencia de los logros que vamos consiguiendo en nuestra vida en las generaciones humanas, cuyo futuro vamos posibilitando. Pero el sujeto único que se realiza con esos elementos, la persona que dispone de todos ellos, no se explica por esa generación ni se justifica con una supervivencia como la que se obtiene en la especie. Ni nuestros padres -ni los padres de nuestros padres- explican ese misterio, ese milagro que somos cada uno de nosotros y con el que ellos se han encontrado igual que nosotros. Nuestros padres sólo nos pueden querer cuando ya somos. Ellos han querido un hijo y se han encontrado con nosotros. “En el acto fisio-biológico de la generación surge algo que es más que nueva *fysis* o nuevo *bios*, una persona dotada de espíritu. El nacimiento de cada hombre nuevo es un milagro”⁶. Esa realidad única -que es y es finitamente- sólo tiene explicación si tiene su fundamento en una realidad infinita capaz de llamarnos, de convocarnos personalmente a la existencia y de convertir así esta vida nuestra en una vocación hacia un futuro que o es igualmente personal o carece por completo de sentido. Sólo una persona



puede salvar a la persona que somos cada uno de nosotros.

Así, pues, descubrir a Dios es justamente descubrir que existimos desde un origen amoroso, que el fundamento de la realidad es una Trascendencia personal y que toda nuestra vida se orienta como a su destino a un futuro perfecto, a una vida en la que nuestra condición personal se realizará de forma plena. A esto, y no a otra cosa, es a lo que el hombre religioso llama salvación. A la posibilidad gratuitamente recibida de realizar con una plenitud que desafíe las limitaciones del tiempo, del espacio, del fracaso y de la infidelidad las posibilidades infinitas a las que está abierta la persona humana. Es decir, a la posibilidad gratuitamente dada de vivir plenamente la relación con Dios a la que El nos ha llamado al llamarnos a la existencia humana. Por eso todas las religiones dirán que la salvación no es otra cosa que Dios hecho Dios, con y para el hombre. “Entonces -leemos en el Apocalipsis- Dios en persona estará con ellos y será su Dios”.

A este descubrimiento nada fácil -aunque probablemente no tan difícil como estas laboriosas explicaciones pueden hacer creer- se refiere lo que hemos llamado el redescubrimiento de la religión en cuanto este redescubrimiento tiene su centro en el redescubrimiento de Dios.

Este redescubrimiento significa sencillamente una revalorización por los cristianos de su condición de creyentes. Un recentramiento en lo único necesario, una conversión a lo único que nos importa de manera incondicional. Después de tantas operaciones de acomodación y de poda como ha sufrido la existencia de los creyentes en los últimos años: desmitologización, desacralización, desinstitucionalización, desideologización, etc., ahora nos vemos remitidos a una tarea más radical de recentramiento de nuestra vida en lo teologal, de teologización de nuestra existencia.



DESCUBRIMIENTO DE DIOS Y REALIZACION HUMANA

Pero, ¿cómo podemos proponer a estas alturas esta tarea como condición para una presencia efectiva y eficaz de los creyentes en la nueva sociedad -moderna, pluralista, secular- a la que caminamos? ¿No estamos proponiendo, por el contrario, la vuelta a una situación religiosa sacral felizmente superada por las sociedades modernas, entre las que queremos que se cuente la nuestra? ¿Qué puede aportar a la construcción de una sociedad nueva la insistencia en estos viejos temas religiosos? Condicionar la presencia de los cristianos en la sociedad al redescubrimiento de lo religioso, ¿no será condenar esa presencia a la insignificancia; volver a formas interioristas de religiosidad, invitar a la mística huida del mundo?

Cuando intentamos vivir en nuestro mundo sin negarle la aportación de nuestro esfuerzo y nuestros talentos, pero sin poner entre paréntesis nuestra condición de creyentes, sabemos que no se trata de preguntas retóricas. En ellas se expresa tal vez la dificultad por antonomasia de los creyentes de hoy.

Adelantamos resumidamente nuestra respuesta: el descubrimiento de la religión es la condición no única, pero sí indispensable para asegurar una presencia efectiva, al mismo tiempo que respetuosa, de lo secular, de los creyentes en la sociedad a la que pertenecen.

En efecto, el problema de las sociedades que se proponen como criterio de modernidad -las sociedades desarrolladas de Occidente, entre las que, en parte, nos contamos y cuya homologación perfecta esperamos obtener en breve- es que, a partir de los principios de racionalidad crítica, libertad individual y crecimiento económico para todos sus miembros, han montado unas estructuras que están muy lejos de procurar al hombre las condiciones ideales para su mejor realización. Por el contrario, esas estructuras parecen estar volviéndose contra



el hombre e imponerle nuevas formas de alienación, tanto más eficaces cuanto más perfeccionados son los medios de que disponen los que las instauran.

No vamos a discutir la necesidad de una transformación de estas estructuras simplemente si no se quiere que el futuro mismo de la humanidad se vea comprometido. Pero queremos añadir que la experiencia nos muestra ya suficientemente que la sola transformación de las estructuras no soluciona los problemas del hombre. Aun las estructuras más racionalmente estudiadas terminan siendo alienantes cuando el hombre que las instaura o que las padece no ha sido liberado, no ha sido transformado.

Como dice el conocido texto del budismo, “las naturalezas -nosotros podríamos decir las estructuras- están precedidas por la mente... si uno habla o actúa con una mente maliciosa, la tristeza le sigue del mismo modo que la rueda de la carreta va siguiendo las pezuñas del animal que tira de ella”.

Pues bien, estamos convencidos de que el redescubrimiento de la religión es capaz de operar una transformación radical del ser del hombre y que esta transformación está llamada a influir en la transformación de la sociedad de la que este hombre forma parte.

No nos es posible exponer con detalle el poder transformador de lo humano que contiene el ejercicio de la relación con Dios a que nos hemos referido. Aludiremos tan sólo a algunos aspectos más importantes.

Anotemos una vez más que la relación religiosa -ese descubrimiento de Dios de que hemos hablado- no afecta al quehacer del hombre, a su sentir, a su pensar, sino, más radicalmente, a su mismo ser. A ese corazón del que proceden los actos del hombre y que determina que el hombre sea bueno o malo. La religión no procura al hombre una vida mejor sino una vida nueva. Como se ha dicho del sermón de la montaña, de la religión puede decirse que “lo pide todo cuando pide que



creamos en un Dios capaz de transformar la vida, de hacer nacer un hombre nuevo en el seno de nuestro universo”⁷. Pero, ¿en qué consiste este nuevo ser que comporta el descubrimiento de Dios?

LA RELIGION RECONCILIA AL HOMBRE

Aludamos tan solo a dos de sus rasgos: el hombre religioso es un hombre reconciliado. El hombre religioso es un hombre liberado. Los elegimos porque se refieren a dos de las necesidades más urgentemente experimentadas en la sociedad moderna y, en concreto, en la española.

Es voz unánime y común sentir que los españoles, para recorrer con garantías la nueva etapa histórica que iniciamos, necesitamos partir de la reconciliación social. Una guerra civil como la que inició la etapa inmediatamente anterior de nuestra historia abre necesariamente heridas en el cuerpo social cuya cicatrización no podemos confiar sencillamente al tiempo o al olvido. Es necesaria una decisión personal y colectiva de reconocimiento de los propios errores y de perdón de los ajenos para que este pueblo pueda mirar su futuro como futuro de todos y para todos. Además, la moderna sociedad de los países desarrollados parece basada sobre la búsqueda del máximo provecho por parte de cada uno de sus miembros y esto los lleva a todos, como grupos y como individuos, a una situación de competitividad que los expone a una situación permanente de conflicto y de agresión mutua. Por eso nuestra sociedad necesita tanto como el pan una reconciliación efectiva.

Una vez más no queremos olvidar que esta reconciliación tiene un aspecto estructural, social y político que si es ignorado convierte el esfuerzo por la reconciliación personal en



inútil, engañoso y hasta reforzador de esa conflictividad que se pretende eliminar. Pero estamos convencidos de que sólo un hombre reconciliado puede ser factor de reconciliación; sólo un hombre en paz puede ser pacífico, agente de paz. Y vamos a intentar mostrar que el redescubrimiento de lo religioso, el reconocimiento efectivo de Dios está llamado a reconciliar al hombre en un nivel de profundidad al que pocas actividades humanas llegan.

Reconciliar al hombre supone, en primer lugar, armonizar sus tendencias, sus posibilidades, sus dimensiones, de manera que todos concurren con su energía a la realización de la persona. Porque no cabe duda de que el hombre es un ser sumamente complejo. Especialmente limitado y capaz de abarcar el espacio infinitamente mayor que lo rodea; temporal -sólo puede ser distendiéndose en la duración- y dueño de esa distensión con la que se construye; corporal -por tanto, material- y espiritual, que trasciende la materia; conciencia, apoyada y recuperada desde niveles inconscientes; ser de hecho, medido y abierto a un ideal de ser con el que nunca coincide pero al que nunca renuncia. Centro personal imposible e indominable y, al mismo tiempo, constitutivamente hambriento de la comunicación con los otros para poder ser él mismo. Dueño de sí y esclavo de los mil condicionamientos del temperamento, del carácter y del ambiente. El hombre es un complicado nudo de tensiones. Estas tienen su raíz en una más profunda. El hombre es, en términos de Kierkegaard, “una síntesis activa de finitud e infinitud”; el hombre, como decía Pascal, “supera infinitamente al hombre”. Sólo cuando esta tensión radical se revuelve puede el hombre aspirar a resolver las demás tensiones en las que ésta se manifiesta. Sólo entonces ese nudo de tensiones puede convertirse en esa viviente armonía de contrastes que es el hombre reconciliado.

Pues bien, esa tensión profunda es la que encuentra su solución en la actitud religiosa. El hombre religioso, abierto a



una trascendencia inabarcable, tiene conciencia perfecta de sus límites. Pero su apertura personal a esa Trascendencia le impide resignarse pasivamente a ellos. Como ningún otro tipo de hombre, el creyente se acepta a sí mismo. Pero aceptarse no significa tan sólo para él contar con su finitud e instalarse consecuentemente en ella. Significa saberse dado y, por tanto, llamado a realizar esas posibilidades que abre para él su origen trascendente. Para el hombre creyente, la finitud no es un sino al que plegarse; la vida no es un destino al que resignarse. La vida es don y es gracia y por eso existir humanamente consistirá en esa armonización viva de la finitud y la infinitud que llamamos absoluta confianza o esperanza: yo no puedo salvarme -mi finitud condena cualquier pretención prometeica-; yo espero ser salvado: la apertura a la trascendencia personal me asegura que mi condición no es la de Sísifo atado fatalmente al fardo de su finitud.

Pascal expresó ya esta radical tensión humana y su resolución en el infinito en los términos bien conocidos de sus pensamientos: “¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿Qué novedad? ¿Qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra; depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error; gloria y desecho del universo? ¿Quién resolverá este embrollo?... Conoced la paradoja que sois para vosotros mismos... aprended que el hombre supera infinitamente al hombre y escuchad de nuestro Señor vuestra condición verdadera que vosotros ignorais. ¡Escuchad a Dios!”⁸.

Reconciliado en su interior, el hombre religioso es capaz de asumir las tensiones que constituyen su existencia no como fuerzas centrífugas que pongan en peligro su consistencia sino como dinamismos confluyentes, complementarios, que contribuyen a la realización de este micro-cosmos, de esta suma de la realidad que es el hombre. Pero esta reconciliación interior no es una reconciliación privada. El hombre religioso, reconciliado



consigo mismo por la aceptación de su condición en la presencia dinamizadora de la Trascendencia, está en las mejores condiciones de vivir reconciliado con los demás y de cooperar en la efectiva reconciliación de todos los hombres.

En efecto, el ejercicio de la dimensión religiosa ofrece al hombre el apoyo más firme para superar las tendencias que le llevan al dominio, a la explotación, a la utilización o a la manipulación del otro, raíces de toda la conflictividad entre los hombres. En todas estas actitudes late una tendencia común: la de hacerse a sí mismo centro de la realidad y hacer girar en torno a sí al resto de los hombres como instrumentos o medios para la propia realización; o la de cerrarse y centrarse en el mundo y sus posibilidades como único medio para la propia realización a través de la posesión, el disfrute y el dominio de los recursos que ofrece. En la primera actitud el otro queda reducido a la condición de objeto. En la segunda, a la de competidor que me disputa el dominio de los objetos. Sólo la apertura efectiva a la Trascendencia hace posible una actitud en la que el otro sea realmente compañero. Los derechos del otro sólo alcanzan a ser respetados plenamente cuando, a la luz del Absoluto, se descubre en él la imagen inobjetivable e imposable de ese absoluto. Y este descubrimiento sólo es posible cuando el propio sujeto, abierto a esa realidad efectivamente trascendente, adquiere, gracias a esa apertura, la posibilidad de abrirse a los demás evitando así la tentación de absolutizarlos y esclavizarse a ellos, o de objetivarlos y hacerlos sus esclavos.

Un filósofo francés de finales del siglo pasado lo expresó de forma muy clara: “El amor, bastante fuerte para persuadir al individuo que se entregue y se sacrifique, no podría fundarse ni sobre el instinto del individuo que le lleva a constituirse centro del mundo, ni sobre el derecho del otro que no tiene más valor que el propio yo (para justificar ese sacrificio). El amor no puede venir más que de arriba”⁹. Es lo que ha expresado de manera inigualable la doctrina cristiana de la caridad.



LA RELIGION Y SU PODER LIBERADOR DE LA PERSONA

La relación religiosa tiene también una fuerza eficazmente liberadora sobre la vida del hombre. Nos detenemos a desarrollar esta función por ser la pasión por la liberación lo que ha llevado a algunos de los más generosos creyentes de nuestros días a relegar la dimensión religiosa a un segundo plano, destacando su función liberadora hasta el punto de dar a entender que se agota en ella, y haciendo así necesario el redescubrimiento de la religión por el que estamos abogando.

Frente a esas reducciones históricas del cristianismo que hemos llamado el retiro a lo privado, a lo espiritual, a lo escatológico, muchos de nuestros contemporáneos, sensibles a los padecimientos reales de masas enteras de población, han denunciado lo religioso como una solución ideológica falseada, ineficaz a los males reales que padece el hombre. Frente a ella, han destacado el poder liberador de todos esos males reales que encierra el cristianismo. Pero si en las versiones del cristianismo contra las que estos creyentes reaccionan se producía una reducción espiritualista del cristianismo que le privaba del realismo material, corporal y social que comporta, en la que algunos de ellos predicaban puede producirse la reducción contraria, igualmente peligrosa, según la cual los males reales del hombre se reducen al hambre o la indigencia, la opresión socio-política o la discriminación social, y la salvación cristiana se reduce consecuentemente a la superación de estos males.

La atención a la dimensión religiosa permite descubrir que, siendo realísimos tales males, el mal del hombre no se agota en ellos; y el cultivo de esa dimensión produce una interior y radical liberación del hombre que, sin eliminar automáticamente las segundas, tampoco deja al hombre indiferente ni desarmado ante ellas, sino que le dota de energías y apoyos



eficaces para la superación de esas opresiones. El redescubrimiento de la religión permitirá, en una palabra, descubrir la dimensión liberadora de la salvación y la necesidad que toda liberación socio-política tiene de la salvación religiosa para no convertir a sus protagonistas en presas fáciles de la desesperación -cuando, conseguidos los objetivos inmediatos, surja la pregunta del sentido y no hallen respuesta para ella- o en candidatos para la opresión.

El reconocimiento de la Trascendencia personal descubre al hombre la raíz de toda esclavitud, que no es otra que la absolutización de algo que es sólo finito. Cuando una realidad finita: poder, saber, posesión, grupo humano, raza, sexo, viene a ocupar el lugar reservado al absoluto en la existencia humana, dado que ninguna de ellas ni la suma de todas pueden llenarlo, la capacidad del hombre sufre una amputación radical y el hombre se ve condenado a no ser más que lo que esas realidades le ofrecen. El hombre, abierto de suyo al infinito, se ve reducido a la finitud como si ésta y sólo ella fuese su lote. Sus energías, de suyo inagotables, se ven limitadas a lo que esas realidades naturales le ofrecen. Y por mucho que éstas le ofrezcan el resultado final será la decepción. De ésta libera el reconocimiento de Dios al hombre al descubrirle la limitación de todo lo mundano y ofrecerle la posibilidad de su superación. Es lo que las tradiciones religiosas han dicho de formas muy diversas ¹⁰.

Tenemos que reconocer que el poder liberador de la religión al que nos referimos puede sonar a idealista o utópico, a ingenuo y hasta tal vez a ideológico. Pero antes de descalificarlo con tales apelativos podríamos hacer la prueba de ensayar su validez y de medir su eficacia sustituyendo en nuestra vida social el ansia y la ansiedad de poseer, la sed de acumular, el afán de consumir, la ambición de dominar -que al fin terminan consumiéndonos- por el saludable desasimiento y la radical liberación que comporta el descubrimiento de que sólo un caso es necesaria: Dios y su justicia.



REDESCUBRIMIENTO DE LA RELIGION Y PRESENCIA EN LA SOCIEDAD

Tal vez, si se ha seguido el hilo del discurso, se llegue a conceder que el redescubrimiento de la religión puede tener efectos benéficos en el interior de las conciencias, Pero, ¿es bueno insistir en él cuando de lo que se trata es de la presencia de los cristianos en la sociedad y más concretamente en una sociedad pluralista y secular?

A nuestro modo de ver sí, porque la forma de presencia en la sociedad que se sigue de él aún el ser religiosamente significativa con el ser respetuosa de la autonomía de las construcciones de la ciudad secular.

Los cristianos hemos insistido excesivamente al plantear el problema de la relación entre la religión y la sociedad, entre la fe y la vida, en las relaciones que existen entre las necesarias mediaciones institucionales de la fe y las realidades profanas con las que éstas conviven. ¡Cuánto hemos pensado y escrito sobre las relaciones Iglesia-Estado, Iglesia-sociedad, teología-cultura, etc.! Tales problemas son reales; son necesarios, porque tales mediaciones son imprescindibles para la fe.

Pero no olvidemos que esas mediaciones no agotan la vida religiosa. De nada nos serviría una Iglesia con su espacio de libertad asegurado en la sociedad si los creyentes que la forman no tienen nada específico que aportar a ella. De nada sirven unas excelentes mediaciones culturales, puestas a disposición de los creyentes, si la fe de éstos no tiene la vitalidad suficiente para animar y vivificar esa cultura.

Pienso que para la Iglesia española, más importante que tomar posiciones y disposiciones ante el futuro pluralista y secular que se avecina, más importante que asegurar plataformas para su acción, es reanimar lo que es el principio de esa acción, que es la fe de los propios cristianos.

Pero, esta fe ¿qué aportará a la construcción de la nue-

va sociedad? Probablemente, pocos contenidos específicos -en el terreno de la acción intramundana- que no puedan aportar otros desde otras posiciones cosmovisionales. No hay que olvidar que no hay un mundo religioso y otro profano. Creyentes y no creyentes estamos codo a codo en el mismo mundo y enfrentados a los mismos problemas. No se trata de crear un mundo religioso aparte del mundo de los hombres. La fe no arma directamente para la realización de las tareas intramundanas. En ellas el creyente se ve remitido a su competencia, a su creatividad, a su capacidad de trabajo y de colaboración.

Pero esto no reduce a los creyentes a la insignificancia. Aludamos a algunas de las formas en que la fe presta al creyente principios específicos de acción capaces de transformar el sentido de sus acciones más profanas.

En primer lugar, la fe permite al creyente descubrir los males reales, las profundas alienaciones que aquejan a la sociedad por debajo de dificultades que tienden a constituirse en los únicos males posibles; por debajo de las dificultades materiales, e incluso de las injusticias sociales, nuestra sociedad se ve trabajada por males profundos que sólo de vez en cuando afloran a la superficie de la conciencia: así, el hambre de sentido: “Sufrimos por vivir en un mundo sin finalidad” (Garau-dy), la sed de comunicación entre las personas, la degradación moral; la falta de sensibilidad para distinguir el bien del mal.

En segundo lugar, la fe permite al creyente percibir y denunciar los males que están distorsionando los mejores logros de nuestra época: competitividad entre las personas, desmesura, egoísmo, asfixia en lo inmediato, tristeza y hastío de vivir, manipulación de las personas, degradación de la naturaleza. Además, le confiere la orientación para buscar caminos que le permitan salir de esas alienaciones profundas y el apoyo firme que proporciona la esperanza de que “allí donde crece el peligro, se anuncia también la salvación”. Por último, la fe presta a los hombres una base firme para la creación de lazos nuevos



de solidaridad que les permite unirse en la lucha contra todos esos males.

Ninguna de estas aportaciones sule los esfuerzos del cristiano en el terreno profano por conocer con los métodos propios la realidad y aplicar a su transformación los medios apropiados. No se trata, pues, de resacralizar el mundo. Se trata más bien de prestar al hombre un eje en torno al cual ordene sus múltiples actividades, un fin que las oriente, un apoyo que les confiera solidez.

B. Bonhöffer, excepcional testigo de la importancia de lo religioso -a pesar de lo que nos han querido hacer pensar algunos de sus comentaristas superficiales- lo expresó con una imagen muy clásica y de gran belleza.

Al final de su vida se preguntaba: ¿No llevará la vida religiosa con su concentración en el *unum necessarium* a una monotonización de la vida? “Todo gran amor entraña el peligro de hacernos perder de vista ... la polifonía de la vida. Quiero decir que Dios y su amor quieren ser amados de todo corazón, pero no de modo que el amor terrenal quede mermado y debilitado; el amor de Dios debe ser el *cantus firmus* hacia el cual las demás voces de la vida se elevan como contrapuntos... Allí donde el *cantus firmus* se muestra claro y nítido, el contrapunto puede desarrollarse con toda su energía. Ambos son inseparables y, sin embargo, distintos. Te quisiera pedir que dejéis sonar con todo vigor el *cantus firmus*. Sólo entonces habrá un sonido pleno y el contrapunto se sabrá siempre apoyado... Cuando uno se encuentra en medio de esa polifonía entonces la vida cobra un sentido propio y, al mismo tiempo, sabemos que nada funesto puede ocurrirnos mientras mantengamos el *cantus firmus*...”¹¹.

Con tan bellas imágenes nos invita este testigo excepcional de lo cristiano a participar decididamente en el coro polifónico de la vida de nuestra sociedad sin perder nuestro propio ser y mostrando con nuestra vida cómo en torno a él puede arti-



cularse las variadas actividades que exige de nosotros la vida en el mundo.



NOTAS

1. *Afirmaciones para un tiempo de búsqueda*, n. 11.
2. K. RAHNER, *Cambio estructural en la Iglesia*, Madrid, 1974, p. 105.
3. E. TIerno GALVAN, *Qué es ser agnóstico*, Madrid, 1977², p. 97.
4. O.C., p. 102.
5. *Una nueva civilización*, Madrid, 1977, p. 136.
6. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1976, p. 71.
7. J. JEREMIAS, *Palabras de Jesús*, Madrid, 1970², pp. 92-93.
8. *Pensamientos*, n. 433.
9. E. BOUTROUX, *Morale et religion*, cit. en G. MADINIER, *La conscience morale*, Paris, 1969, p. 98.
10. Recordemos el texto budista: "Si tienes cien cosas queridas, tienes cien sufrimientos; si tienes noventa cosas queridas, tienes noventa sufrimientos (...). Si tienes una cosa querida, tienes un sufrimiento. Si no tienes nada querido, no tienes ningún sufrimiento". (Cf. el texto completo en *Udana. La palabra del Buda*. Barcelona, 1971, pp. 246-247). O el texto, más cercano, del Evangelio: "No andéis agobiados... una sola cosa es necesaria", que tan felizmente tradujo santa Teresa en sus coplillas: "Nada te turbe, nada te espante, todo se pasa, Dios no se muda. La paciencia todo lo alcanza. Quien a Dios tiene nada le falta".
11. *Resistencia y sumisión*, Barcelona, 1969, pp. 171-172.



PROBLEMAS Y TAREAS

DE LA

CONCIENCIA CRISTIANA HOY

Por Olegario González de Cardedal

I. INTRODUCCION : LA DIFICULTAD DE TRATAR OBJETIVAMENTE EL TEMA.

1. Problemas de la conciencia humana y problemas de la conciencia cristiana: distinción e interacción.

Los problemas de la conciencia cristiana, en cuanto tal, son inseparables de los problemas de la conciencia humana contemporánea, pero no se agotan en ellos. Los creyentes creen en la medida en que son hombres y la humanidad no preexiste a la configuración espiritual que cada tiempo concreto hace de las realidades humanas. Por otro lado, sin embargo, al poseer la fe una significación, un contenido y una novedad específica, pueden nacerle problemas específicamente propios, es decir, derivados del oscurecimiento, debilitación o disolución de tales realidades específicas. Por ello,



si los problemas de la conciencia cristiana son inseparables de los problemas de la conciencia humana, sin embargo no se identifican sin más con ellos ni, por consiguiente, quedan esclarecidos ni menos resueltos al esclarecer y resolver los problemas inmediatos de tipo económico, político, cultural y espiritual de la contemporaneidad. Se da una interacción a la vez que una diferenciación. Es necesario, por tanto, un planteamiento “relativo”, es decir, el que confronta unos y otros, proyecta la luz de aquéllos sobre éstos. En todo caso tal planteamiento “relativo” presupone que se ha tomado conciencia de los dos órdenes propios, que se ha especificado la identidad y esclarecido el contenido de cada uno de esos dos órdenes, que se refieren y comparan.

Afirmar la independencia equivale a reconocer de entrada que el cristianismo surge en la historia y en la conciencia humana vivenciado como fruto de una especial intervención de Dios, quien crea unas posibilidades, insospechables anteriormente a la conciencia humana, y sobre todo unos retos inauditos para la libertad humana. Afirmar la interacción supone a la vez reconocer el valor propio de cada uno de estos órdenes, sobre todo la unidad de sujeto en que esos valores se insertan, y la capacidad de influenciarse, apoyarse o desafiarse entre sí. Creer es una manera radical, total e histórica de ser hombre en el mundo. Por ello, los problemas de la humanidad, de la historia y del mundo se constituyen en problemas para su fe. Pero la fe es, a su vez, una manera radical de poner y suponer a esa humanidad, historia y mundo, desde la cual reciben unas posibilidades y unos límites, están enfrentados con una oferta de gracia y con un riesgo de juicio. De ahí que analizar los problemas de la conciencia cristiana contemporánea no sea precisamente fácil, porque presupondría hacer un análisis en profundidad de la manera de instalarse, aceptarse y proyectarse el hombre en el mundo; y, en un segundo momento, hacer ese mismo análisis res-

pecto de la conciencia cristiana, para terminar en un tercer momento viendo cuál es la interacción positiva o negativa, fecundante o agostadora de una sobre otra.

2. Diversa situación y evolución espiritual de personas y grupos.

Tanto la conciencia humana como la conciencia cristiana son analizadas en el tiempo, es decir, en cuanto se hallan determinadas por las coordenadas de su lugar, situación, prehistoria y demandas del futuro inmediato. Esos factores ejercen una función dinamizadora, por la cual esas conciencias van releendo, reviviendo y actualizando sus contenidos. Ahora bien, es muy difícil, casi imposible, fijar e identificar las fases de evolución espiritual de cada conciencia creyente en confrontación con los fenómenos nuevos de la cultura, de la situación social-política, de las expectativas utópicas y de las inmutaciones radicales que la ciencia y la técnica han inducido en nuestra sociedad.

Tal diagnóstico es difícil y en consecuencia es difícil establecer unos criterios y enumerar las tareas equivalentes para este momento histórico. Diversos son los enraizamientos formativos de cada uno, la distinta trayectoria biográfica, las distintas determinaciones familiares que actúan no sólo en el origen sino a lo largo de toda la vida, distintos los enclaves actuales con los consiguientes intereses y los inconscientes temores. Las opciones, que cada hombre hace en la vida, intentan lograr una subsiguiente legitimidad, es decir, buscan y reclaman una racionalidad, en la que los argumentos vengan a sellar con verdad los hechos.

3. Las dos valoraciones y los dos diagnósticos fundamentales.

Esta diversa situación de cada creyente, de cada grupo



eclesial , y esta valoración diversa de los hechos lleva a postular diversas soluciones, actitudes, palabras. En este sentido encontramos hoy en la Iglesia dos grupos claramente diferenciados a la hora de enjuiciar el desarrollo y comportamiento de esa Iglesia en la situación posconciliar.

Unos tienen la impresión de que hay que seguir diciendo todavía lo que fue necesario gritar en el decenio 1955-1965: derrumbamiento de los bastiones de ortodoxia que más que hacer traslúcida la verdad del evangelio aprisionaron su luz y su fuerza transformadora, ruptura de las distancias innecesarias frente al mundo, que impidieron mostrar el amor del Padre a los hombres precisamente porque éramos pecadores, apertura incondicional a las nuevas situaciones y creaciones culturales que son fruto de la presencia real aun cuando ignota del único Espíritu Santo, aceptación de las experiencias humanas y de las experiencias religiosas fundamentales del mundo de hoy.

Otros , en cambio , consideran fundamentalmente cumplida esa tarea, y sospechan que una insistencia excesiva y destemplada en esa línea resulta ya contraproducente, porque las palabras son en el tiempo, y lo que es revolucionario en un instante dado no lo es diez años después. Para estos segundos la fase de derribo y aperturas hacia el exterior ha sido fundamentalmente cumplida —digo fundamentalmente porque nunca hay nada realizado del todo en la existencia humana— y reclaman lucidez para otros problemas que ya no versan sobre la actualización, abertura y reforma de la Iglesia sino sobre lo que son sus fundamentos y sus fuentes: la fe, el evangelio, el sentido de la salvación, la significación antropológica de la fe como llamada y de la oración como respuesta, de la esperanza, del culto, del testimonio, de la solidaridad.

Para éstos la revolución tiene ahora no urgencias clamorosas hacia afuera sino exigencias radicales hacia adentro. Un hacia adentro que no significa distancia hacia los hombres y encastillamiento en el propio mundo o intereses



eclesiales, sino inmersión en las entrañas de la propia identidad a fin de sacar agua para todos y de tener luz con qué alumbrar y pan de la esperanza para repartir a hambrientos.

4. *Los dos modelos resultantes para establecer las relaciones: Iglesia-mundo.*

En correspondencia con esta diversa valoración del instante histórico se establece una primacía de valores, de actitudes espirituales, de urgencias apostólicas, de testimonios y arriesgos. En este sentido unos preferirán o creerán deber urgir la tarea de obligada presencia de la Iglesia en cuanto institución y de los cristianos individualmente en los movimientos históricos que tienden a crear más justicia, más solidaridad, más participación y más esperanza en las grandes masas humanas a quienes se ha mantenido ajenas a la responsabilidad pública y, por consiguiente, no han podido ser protagonistas del propio destino.

Otros, en cambio, asumiendo con igual entereza y verdad estas tareas, subrayarán cómo ellas deben ser asumidas y promovidas por cada grupo humano desde las propias perspectivas, haciendo presente la visión propia de la realidad, los valores específicos, la peculiar manera de estar en el mundo, de asumir la vida y la muerte; y proclaman esa colaboración diferenciada en orden precisamente a que la sociedad sea una comunidad de hombres y grupos que viven de unos proyectos de sentido, que colaboran y luchan desde unas actitudes éticas y desde unas esperanzas propias. A esta luz, la Iglesia sólo podría cumplir un servicio fecundo en la sociedad si cumple la misión propia, es decir, si tiene el valor de identificarse a sí misma ante Dios y ante los hombres como el sacramento de la salvación de todos desde Cristo y en Cristo. Aclaración ante sí misma de la propia identidad, que va unida a una proclamación orante ante Dios y a una declaración misionera ante los hombres.



Estas razones muestran la dificultad de analizar cuáles son los problemas y, sobre todo, las tareas más urgentes de los creyentes hoy. Habría que hacer análisis muy diferenciados de los diversos grupos para decirles a cada uno de ellos una palabra distinta. De lo contrario, se corre un riesgo doble: primero, de establecer un diagnóstico universal que sólo corresponde a un grupo muy concreto; y, sobre todo, de no ser objetivo, ya que a determinadas personas y grupos hay que seguir clamándoles con fuerza al oído palabras que no han querido oír todavía, verdades que han rechazado explícitamente desde unos intereses inconfesables o desde una rutina esterilizadora de toda vida, urgencias que se han empeñado en rechazar como anticristianas cuando, en realidad, son imperativos inmediatos del evangelio.

A otros, en cambio, hay que mostrarles que esas ferocidades destructivas de bastiones y muros de ortodoxia ya han llegado hasta el fondo y, a veces, no sólo no quedan altos torreones que impidan la visibilidad del evangelio, sino que ya no quedan ni siquiera cimientos que sustenten el celémín. Hay que preguntarles si esas aberturas hacia el mundo tienen algo que llevarles y si las puertas abiertas sólo dejan pasar el viento y la lluvia y no son invitación para entrar en ningún sitio ni para ofrecer ninguna hospitalidad ni para poner un pan partido sobre una mesa de fraternidad. Habría que mostrarles finalmente que esa palabra acre y violenta respecto de la Iglesia delata un acolegado sadismo muchas veces o una ruptura de quien marcha hacia otras latitudes, y que ni aquél ni ésta denotan ya el amoroso dolor del hijo que sufre por su madre y con su madre, de quien arrastra las desgarraduras de una familia, a la que pertenece y de la que nunca se puede desolidarizar, porque sin esas raíces no tendría capacidad de vuelo, y sin las alas que ella le presta por la palabra de la predicación, de la liturgia y del testimonio no tendría raíces para hundirse en el *humus* vital, que alimenta y da crecimiento, y, sobre todo, para volar con-



fiado a nuevos mundos.

Hecha esta aclaración previa, entramos a correr el riesgo de anotar algunos problemas y algunas tareas de esa conciencia cristiana que nos parecen generales y que en mayor o menor medida afectan a todos los cristianos en el actual momento de la Iglesia y de la historia españolas.

II. PROBLEMAS.

A. La triple procedencia de las tormentas en el corazón del creyente.

El hombre cristiano tiene que operar una estructuración coherente de su ser personal, de su condición histórica y de su actitud creyente, es decir, de la persona en la historia. Tiene, por tanto, que integrar el triple orden: de realidades humanas fundamentales, de valores y responsabilidades históricas, de identidad cristiana. Consiguientemente, el cristiano no puede aceptar una escisión entre humanidad y fe, que terminaría en una esquizofrenia. A ese cristiano, dispuesto a aguantar los retos a veces contradictorios de esos tres órdenes y, por consiguiente, dispuesto a fraguar una unidad de vida que integre todas esas contradicciones teóricas y todas esas contrariedades históricas, los problemas pueden venirle de una triple procedencia.

1. La dificultad perenne de la fe misma.

La primera es la perenne y suprema dificultad de la fe misma, en la medida en que creer es una puesta en juego de toda la libertad, viviendo la existencia como don, es de-



cir, desposesionándonos de nuestro radical endiosamiento o absolutización; en la medida en que es desbordamiento de mi subjetividad individual hacia la exterioridad, la historia y la comunidad, es decir, no hacia un universal de evidencia incondicionada y, por tanto, creadora de violencia para mi razón, sino hacia la historia de una libertad personal, hacia un sujeto concreto, Jesús de Nazareth, y hacia la comunidad concreta de hombres que viven de su espíritu, que hacen de su destino paradigma de su propia vida y muerte; historia y libertad personales que nos despliegan e iluminan en el mundo el misterio mismo del Absoluto, de Dios, no como imperio que anula la pequeñez humana sino como soberanía creadora de libertad, no como distancia que crea temor y soledad sino como cercanía que se transmuta en solidaridad de destino con nosotros y en compartición del pan de nuestro dolor y de nuestra muerte, para consumarlos y consumirlos, es decir, abocarlos más allá de ellos mismos en la vida, que es lo que tiene lugar en la resurrección de Cristo como victoria del Dios que sufre los asaltos del pecado en cuanto injusticia e insolidaridad, y que en ese sufrimiento, que se trasciende en la resurrección, muestra la inanidad de todos los asaltos humanos a Dios, de todas las tinieblas a la luz, de todas las injusticias al Justo.

2. La convulsión de la conciencia espiritual de Europa.

La segunda es la convulsión de valores que está sufriendo la cultura contemporánea; convulsión nacida del descubrimiento de nuevos valores, de nuevas posibilidades, de nuevos horizontes, es decir, de un ser humano capaz de casi todo por un lado e incapaz de casi todo aquello que más profundamente necesita.

Esa cultura contemporánea quiere poner fin a lo que fueron las fuentes de la existencia occidental hasta el presente: el *logos* de Grecia, es decir, la razón humana que contempla, se apropia, analiza y transmuta lo real en cuanto que

en ello emerge la verdad normativa y nutricia del hombre, sustituyéndolo por la técnica (que no contempla la epifanía del ser en la historia sino que organiza y utiliza lo real como mera materia preyacente a la dominación humana) y por el instinto, que establece una relación inmediata con lo real, a nivel de acoplamiento directo, de reacción espontánea, de naturalización con el mundo.

La otra fuente de la conciencia occidental ha sido el legado del judeocristianismo, que ha generado un hombre, constituido persona desde la llamada y la palabra personal de Dios, único e irrepetible porque único es el nombre con que es llamado, y por ello un hombre oyente de esa perenne palabra que le invita y le juzga, a la que se adecúa y se encamina en audición ininterrumpida, es decir, en obediencia y en concorde respuesta, es decir, en responsabilidad¹. Esta actitud ha sido sustituida por la espontaneidad creadora del hombre autónomo, como individuo y como sociedad que aparecen en el mundo sin raíces previas y sin límites siguientes, sin palabras que llamen y sin respuestas obligantes, sin culpas y sin gracia, sin un pasado que, siendo ajeno, podamos apropiarnos en la fiel memoria, que es la fe, y sin un pasado que nos pueda ser dado y anticipado en la esperanza. Hay un valor único, que es el hombre. Fuera del hombre, inicio y fin de lo real, no hay valores. La existencia tiene un horizonte ilimitado hacia atrás y hacia adelante. El hombre tiene que inventarlo todo desde sí y para sí. Absolutez postulada, que equivale a rechazo de referencias².

Así emerge la soledad como suprema grandeza humana. ¿Y de qué será fuente: de un mejor y más decantado amor, porque en el silencio ha arrancado todas las raíces del egoísmo, o de una voluntad absoluta de poder absoluto que no deja margen para ninguna otra libertad, y que hace de la fuerza y no del amor que compadece el fundamento de la relación interpersonal?³.



3. La crítica situación de la identidad hispánica.

La tercera procedencia de las dificultades es la crítica situación de la conciencia española, que vive a la búsqueda de su propia identidad en la historia pretérita. ¿Somos fruto de un celtiberismo puro, de la romanidad helenizada, de la judaización y morería conjugadas en tolerancia con las poblaciones previas hasta que las realezas dictatoriales unificaron la conciencia hispánica con las sucesivas expulsiones de unos y otros? Identidad hispánica que ha atravesado momentos críticos a partir de entonces defendiéndose de invasores que traían ideas a la vez que armas, revoluciones teóricas a la vez que ejércitos, enciclopedias y catecismos a la vez que gendarmes y gobernadores.

Crítica situación de manera especial en nuestra historia reciente, con una guerra civil, con cuarenta años de poder omnímodo y excluyente, con una segregación o condena de media España por la otra, con una interpretación religiosa de los acontecimientos irreconciliables, con un catolicismo subsiguiente que gozaba de presencia, afirmación y legitimación oficial, con una clausura cultural ante Europa, con la consiguiente distancia a otros movimientos espirituales y, por lo tanto, también a otras comunidades de fe, a otras teologías y a otros métodos de acción pastoral y de testimonio misional. Situación ésta de cuatro decenios que ha sido sellada por un desencantamiento a la muerte de su principal protagonista y por el duro desencanto inevitable al aparecer en su dureza las reales situaciones, y en su gravedad los silenciamientos anteriores⁴.

Desencanto de las viejas realidades y honesta aceptación de las realidades nuevas, que no han podido menos de generar una conciencia de culpabilidad, de agresión, de cuestionamiento generalizado, de duda, de temor, de inseguridad y, finalmente, de salto a posiciones invertidas de carácter límite para lograr un sentido, si no de perdón al menos de des-



culpabilización, de manos limpias y de dignidad de vida personal.

B. *Fe cristiana y conciencia contemporánea: Problemas fundamentales.*

Analicemos esos problemas de la conciencia cristiana tal como le nacen al creyente contemporáneo al conjugarse la fe con la nueva cultura, con la nueva imagen de la sociedad y, sobre todo, con aquella experiencia profunda, casi siempre inexpresada, que el hombre tiene de sí mismo, de su destino en el mundo y de la sociedad como articulación de destinos personales y de proyectos históricos colectivos.

1. La fe como riesgo y atrevimiento supremos.

El primer problema objetivo de la conciencia cristiana —que quizá cronológicamente aparece muy tarde, y es posible que para muchos no se llegue a presentar siquiera con explicitud— es simple y llanamente *crear*. Creer es un acto tremendo y, aun cuando sea la suprema necesidad del ser humano para estar humanamente en el mundo, es la suprema dificultad, porque nos pone al borde del abismo, en la medida en que nos adentramos en tierras no controladas por nuestras evidencias o por nuestros instintos. Creer equivale a una renuncia por parte del hombre a ser el principio radical, el fin último y el valor supremo de la realidad. Implica una real relativización del yo y el consentimiento a otra libertad que decide de mi vida, programándola no en la dura violencia de la ley externa, sino en la suave violencia de la gracia que apela a la generosidad.

La fe implica un desistimiento de uno mismo y el consentimiento a otro y desde otro; es decir, una marcha en la noche de la mano de alguien a quien no vemos y que nos guía, avanzando hacia una tierra que no conocemos y de cuya



existencia sólo tenemos saber o sospecha desde el crédito que damos a la palabra que nos invita y a la mano que nos guía; confiando contra todos los signos exteriores inmediatos, afirmándonos más allá de las firmezas que nuestros suelos humanos soportan, esperando, por tanto, contra toda esperanza del propio corazón y apoyados sólo en la verdad, la fuerza y el amor de otro⁵.

Esa relativización de todo lo que no es Dios, comenzando por nuestro propio ser personal, es decir, esta aceptación del único Dios como creador y señor implica automáticamente el rechazo de todos los ídolos, de todas las idolatrías, de todas las divinizaciones, poderes, personas e ideologías, porque sólo ante él puede doblar el hombre su rodilla y someter su inteligencia. Tal adoración incondicional de Dios es la suprema necesidad y el supremo gozo del hombre purificado, limpio y libre⁶. Ella lleva consigo, a su vez, la manumisión de ese hombre para la radical libertad, para la emancipación de todos los poderes intrahistóricos, para el protagonismo de la historia, para la alegría en el mundo y para el valor de la muerte. Esa fe, al descargarnos del supremo cuidado que el hombre cultiva: el cuidado de sí mismo y de la preocupación por el futuro, nos abre, es decir, nos da ese futuro como gracia; y hacia él vamos, por consiguiente, no en la angustia de quien lo tiene que conquistar, sino en la alegría de quien le es prometido.

2. Aceptación del amor como raíz de la vida.

Aceptar que la gracia y el amor son las raíces de nacimiento y de perduración de la existencia; que, por consiguiente, el fundamento último de la persona humana no es la acción racional, el comportamiento ético, ni siquiera la acción de la justicia, sino la oferta de gracia. El hombre es hombre porque es fruto del amor, y sólo en cuanto es fruto perenne de ese amor permanece hombre. Vale y es digno de respeto no por su eficacia, rendimiento y obras, inventariables y constatables, sino porque es persona, es decir, porque el Misterio Absoluto le con-



fiere su propia dimensión de absolutez, de santidad e inviolabilidad.

El ser humano no se mide por la eficacia de sus acciones o por la acumulación de sus productos, sino por el valor sagrado que, inhabitándole, le constituye. En un momento histórico en que la sociedad y la cultura humana están devaluando los valores de la subjetividad, gratuidad, libertad interior, ocio y sosiego, la fe que acepta al hombre y a Dios por ser quienes son, porque valen con anterioridad a lo que hacen, por su realidad sagrada independientemente de su rentabilidad manifiesta y demostrable, es una apuesta a interpretar, realizar y salvaguardar lo humano de manera incondicional.

En una sociedad tecnificada y funcionalizada, una esperanza que se fundamenta no en evidencias lógicas, matemáticas o políticas, sino en el valor, dignidad y sacralidad del ser personal a quien se cree y en quien se confía; y un amor que no se asegura, sino que acepta el riesgo de la libertad y no le pone fronteras ni limitaciones, condiciones o contrapartidas: esas virtudes teológicas son una difícil exigencia, un reto casi insuperable para la conciencia contemporánea, en la medida en que ella está siendo subvertida en los valores y en la lógica de lo personal, sustituidos por la lógica de la eficacia, del cumplimiento, de la rentabilidad, de la justicia endurecida y absoluta, que es justamente la lógica del fariseísmo y de la ley, es decir, la lógica del Antiguo Testamento frente a la cual ha surgido el evangelio de Cristo, como buena nueva de la misericordia, de la liberación de la ley y de nuestra propia justicia, para abandonarnos a la lógica del amor, posibilitada por el amor y la justificación previa de Dios cuando nosotros todavía éramos pecadores⁷.

El cristianismo nace con ese hecho escandalosamente gratuito que es la cruz de Cristo, quien con su muerte desencadena en el mundo la lógica del amor incondicional, de la vida puesta en gratuidad al servicio del prójimo, del espíritu puesto en amor en manos del Padre a golpes de filial obediencia y no de lógica necesidad o de técnica racionalidad. Dios no es así



el Dios del cumplimiento y de la mera justicia, sino del amor y de la supererogación. Por eso, el Dios que se revela y se da en la cruz de Cristo es el escándalo de todos los gnosticismos, de todas las ilustraciones, de todos los liberalismos, de toda comprensión del hombre y de toda organización de la sociedad organizada en base a la ley del talión, a tenor de la cual eres lo que rentas, vales lo que produces, se te acepta en la medida que ofreces, pesas lo que suben en la balanza tus posesiones y, finalmente, tu persona es la resultante de tus cosas. La muerte de Cristo en la cruz, como justificación del impío y reconciliación del pecador, es la afirmación suprema del hombre como ser personal, la redención de lo humano de las manos de los contables para afirmarlo y amarlo desde lo que puede llegar a ser, aun cuando todavía no sea, es decir, es el signo real y operante del amor de Dios para el hombre y, por consiguiente, el imperativo del acogimiento del hombre por su hermano⁸.

3. La ineficacia aparente de la fe para nuestra vida de cada día.

La no-funcionalidad directa e inmediata de la fe para la vida humana, es decir, la imposibilidad de arrancarle unas eficacias en el orden de las necesidades diarias, de los usos primarios, de las rentabilidades directas para aquello que nosotros consideramos nuestros logros y nuestros bienes. Si Dios es, ante todo, el Señor, el soberano de la vida y de la muerte, su adoración debe acontecer en absoluta gratuidad, pues de lo contrario no sería el consentimiento incondicional del ser finito al Ser infinito; no se le puede *utilizar*, como un instrumento más, por sublime que sea, al servicio de los planes del hombre, ni en función de sus eficacias intelectuales, morales o políticas.

Consiguientemente, la fe en Dios, el amor a Dios y la esperanza en Dios como todo lo más radicalmente personal de

la vida humana en principio no sirven para nada, ni rentan nada. Por ello, el hombre creyente ha de estar ante Dios en una actitud de absoluta disponibilidad, negando esos instintos primordiales de apropiación, de dominación y de integración de todo lo que encuentra dentro de su propio esquema, sometiéndoselo a su servicio. Más aún, ese hombre ha de pasar a una fase ulterior que es desapropiación de sí mismo y de su propio proyecto de existencia para vivirla al servicio de Aquel y de su palabra, de su existencia y de su transparencia, es decir, hacer de toda su vida una misión y de todo su hacer un testimonio⁹.

Sólo cuando un hombre ha reconocido la santidad de Dios y la ontológica distancia que de él nos separa, su soberanía y majestad a cuya sombra somos, su amor que sin fundamento propio y sin propio mérito nos sostiene, sólo en esa actitud y cuando desde el solar de ella un hombre dice: “Hinnení!” —heme aquí, envíame—, sólo entonces es un real creyente. De lo contrario es un pagano ingenuo o un ateo decidido, porque su relación con Dios es instintiva, interesada y dominativa. Por eso, quien no ha llegado a esos subsuelos de la conciencia, donde germinan instintos y temores, complejos e ilusiones, miedos y sobresaltos, desde los que el hombre quiere asegurarse y protegerse frente a Dios, más aún, adueñarse de él; quien no ha llegado a ese fondo no ha llegado más allá de la superficie del vivir y, por consiguiente, está en la superficie de la fe. No es todavía un creyente.

Quien, por el contrario, ha llegado a esos hondones donde Dios se nos enfrenta como un límite absoluto a nuestras desmesuras, como una muerte a nuestras pretensiones de ser la fuente misma de la vida, ése siente la exigencia de Dios no sólo como una noche que siendo oscura oscurece y como una muerte que acosa y amenaza, desde las que percibimos aquella propia nihilidad y aquella subsiguiente indignidad que causan un vértigo de muerte; ése termina sintiendo a Dios como la radical posibilitación de nuestra libertad, como la transfigura-



dora llama de nuestra pobreza haciéndola partícipe de su santidad, en una alegría y en un gozo insospechables. Allí se nos da a sentir cómo a través de la fe el espíritu humano está enlazando con las fuentes mismas del ser, de la vida y de la plenitud, es decir, con las fuentes del logro total de la existencia, o sea, de la salvación¹⁰.

4. La difícil concordia entre mundo y transcendencia.

El difícil, casi sobrehumano, *equilibrio entre la renuncia a la eficacia y la recaída en la ilusión*, es decir, la retirada del real mundo de la realidad a una esfera imaginaria, donde no sólo renunciamos a la eficacia sino que huimos del ser. Nos encontramos, por un lado, con lo que quisiéramos llamar *funcionalismo de aquendidad*, es decir, aquella actitud que pide a la fe y a la Iglesia unas credenciales de verdad y unas cartas de identidad, medidas y mesuradas por las obras y logros en el orden humano en confrontación con otros sistemas y otros criterios de rentabilidad histórica. Por otro lado, nos encontramos con el *irrealismo de allendidad*, donde el otro lado de la única vida real se identifica con una vida al otro lado de ésta o después de ésta, es decir, con un transmundo o transtempo; irrealismo o ilusión de quien, al adorar a Dios, cree necesario desdorar al hombre para que aquél muestre en la pobreza y sometimiento humillante de éste su señorío; la ilusión de quien, al proclamar la gloria de Dios, olvida la historia de la miseria humana y de quien quiere remediar los problemas de producción y de estructura social con respuestas de fines y de sentido.

Frente a estas dos maneras opuestas de referir lo cristiano a la historia real, ¿hay alguna otra forma auténtica, que emerja de una conciencia lúcida para lo que es la consistencia de las cosas y la complejidad de la historia, por un lado, y a la vez que sea, por otro, translúcida para la presencia y para

las exigencias de Dios? Esto es sin duda para muchos de los cristianos contemporáneos la suprema agonía y la suprema tentación; y quien no las haya sufrido dolorosamente alguna vez no ha sospechado todo el peso de realidad y todas las exigencias que la historia entraña y todo el peso de realidad y todas las exigencias que entraña la fe.

Establecer unas revoluciones cristianas que quieran encarnar en la praxis de cada día el evangelio es, a la vez que un imperativo primario, la primordial tentación para el cristiano. En principio, poco importa qué sistema político o económico se elija como mediación para llevar a cabo esa revolución cristiana. Los diversos sistemas pueden ser mediaciones para los diversos valores del evangelio, si se dejan permear y conformar por sus exigencias profundas, en la medida en que unos hombres convertidos dejan pasar a través de ellos el espíritu de las Bienaventuranzas; espíritu que, sin contenido objetivo aparente, desencadena unas actitudes que cambian en su raíz la manera de ser, estar y actuar. Ahora bien, si con esos sistemas se quiere forzar el evangelio en el mundo y desde él transformar a los hombres, es una violación del evangelio y una violación de los hombres.

Con esto estamos postulando una renuncia a las utopías intrahistóricas directamente derivadas de la fe cristiana. Ello no significa, sin embargo, frenar el impulso de testimonio que los creyentes deben dar desde el evangelio en favor de los hombres, ni menos negar que se deba instaurar una coherencia entre actitud religiosa y actitud política, sino afirmar que las acciones históricas tienen sus leyes propias, que no pueden ser violentadas desde fuera, que las voluntades humanas tienen también sus leyes propias y que no pueden ser violentadas desde fuera, que, por consiguiente, no pueden ser coartadas por nada y menos por la fe en Dios, ya que si esa fe puede convertirse en valor supremo para un hombre, sólo lo será en la medida en que surja desde una voluntad libre y no a pesar de una libre volun-



tad. Significa afirmar que el evangelio es profundamente humanizador, pero sólo en la medida en que pase a través de hombres convertidos desde su raíz; que crea valores y esperanzas en la medida en que refleja la bondad, el perdón y la benevolencia de Dios, que se convierten en paradigma e imperativo del perdón, acogimiento, reconciliación y gracia que el hombre debe ofrecer a su prójimo. Significa afirmar que, consiguientemente, la eficacia del evangelio sólo se puede asegurar desde la libertad de la persona que cada día lo acoge de Dios y lo devuelve a los hombres, y desde la comunidad libremente constituida de hombres creyentes.

El evangelio nunca se puede ligar o condicionar a instituciones, estructuras, ideologías o proyectos históricos que no sean de naturaleza estrictamente religiosa. El vino deja de ser vino cuando se mezcla con otro líquido: es lo mismo que sea agua o que sea licor precioso. El evangelio vale y pesa por sí mismo. Es levadura y lo único que necesita es ser introducido en la masa, no sustituido, retenido o violentamente forzado a fermentar otro producto distinto del pan.

Que el creyente sea un creyente incondicional y gratuitamente en su pensar y en su obrar; que la Iglesia sea creyente, celebrante, reconciliada y reconciliadora, acogida y acogedora, libre y liberadora: esa es la real, la casi insufrible utopía cristiana. Y justamente lo es en la medida en que, siendo los fieles reales creyentes y la Iglesia real comunidad del Señor, postulan la transformación del mundo, urgen a sus miembros para llevarla a cabo, pero, a la vez, anuncian que tal transformación radical y definitiva, por implicar la plenificación de la libertad humana, ha de ser obra de gracia, resultado de la acción de Dios, quien abriéndose a nuestras libertades las sane y las recree desde la raíz con su paz.

Y eso es lo que llamamos el reino, el hombre reconciliado, la comunidad humana reconciliada, la creación reconciliada. La plenitud de la historia sólo llega, por consiguiente, con



el reino de Dios, es decir, en la medida en que Dios se da en cuanto Dios al hombre, y en esa medida le rehace de su propia degradación y le abre a una nueva plenitud, que es la propia plenitud de Dios compartida y repartida a toda la creación¹¹.

5. La fe en una sociedad que no remite al Misterio.

Tener que vivir la fe en una cultura, en una sociedad y en medio de unas opciones de sentido que no devuelven al creyente su propio rostro, que no le reflejan encarnadas en signos, valores y proyectos su propia identidad. Más aún, tener que comenzar a vivir en una sociedad que se ha despertado mansamente atea, como sin saber y sin añorar su anterior confesión de Dios; sin beligerancia contra él, sino más bien con aquella pacífica distancia de quien no lo echa de menos, de quien se ha desembarazado de algo que portaba como realidad inservible¹².

En este sentido, tras largos siglos de progresiva sacralización de todo, de la vida familiar y social, del vocabulario y de la cultura, de los signos y de los tiempos, han sido bienhechores unos vientos de secularización que nos han tornado más atentos y sensibles a la autonomía de la razón, a la consistencia del mundo, a la suficiencia de las dimensiones de nuestra experiencia humana para configurar un mundo coherente y, consiguientemente, a la autonomía del orden natural frente al orden de la gracia, de las estructuras sociales, de los regímenes de pensamiento y de organización política e, incluso, de la configuración ética de la persona y de la sociedad por unos ideales anteriores o independientes de la actitud religiosa o de la confesión cristiana. Con este descubrimiento, un tanto precipitado y violento, la fe se ha recludo de la plaza pública al hogar familiar, de la exterioridad corporal a la intimidad personal, de su expresión colectiva en signos y manifestaciones públicas a un reducto



íntimo del individuo donde sólo el tú a tú con Dios cuenta, quedando excluido de esa relación religiosa el cosmos, excluida la comunidad, excluido el cuerpo, excluida la vida diaria con sus ritmos naturales y con sus alternancias de aconteceres^{1 3}.

Tales vientos de secularidad pueden ser una ocasión propicia para purificar la fe en sus expresiones públicas, en la medida en que éstas desnaturalizaban su contenido o presuponían unos contextos sociológicos que hoy ya no existen; para mostrar la necesidad de que cada creyente la viva como una opción personal desde una conversión renovada cada día ante Dios. Pero esos vientos serían un huracán desolador de todos los árboles y de todas las raíces si convirtieran la fe en un asunto meramente personal, exclusivamente subjetivo, intimista y ahistórico. La fe, como el hombre mismo, necesita tejerse en relaciones de comunidad, en experiencias de exterioridad, en creaciones colectivas, en obras de arte y en expresiones encarnativas que muestren su capacidad para dar sentido a la totalidad, para hacer a los hombres translúcido el misterio de las cosas y dar así al ojo humano capacidad para leer todo lo real en sí mismo y ante Dios o, a la inversa, para leer la presencia silente y humilde de Dios alumbrando y sustentando todo lo real.

Por ello, fórmúlese como se quiera, pero es necesario preguntarse siempre de nuevo por la configuración cristiana de la cultura, del arte, de la literatura, del cine, de la política y de todos los movimientos vivos que nacen y crecen en la historia. Una fe que no llegue precisamente a lo que son fuentes creadoras de sentido para la vida humana es una fe amenazada de anemia, de sinsentido y, en definitiva, de irrealidad. En este sentido, estamos asistiendo a un doble equívoco: por un lado, los cristianos, junto con un rubor a exteriorizar e imponer sus convicciones a los demás, han comenzado a pensar que fe y exterioridad no tenían nada que ver; y, por otro lado, estamos asistiendo a una implícita manera de concebir la convivencia

y la comunidad humana como la mera ordenación de un tráfico de vidas individuales, que viven aisladas y concentradas sobre sí mismas, poniendo en común sólo su trabajo o sus deportes, pero que no se ofrecen, comparten y comunican aquellas grandes posesiones que cada grupo humano logra desde las propias fuentes de sentido. E incluso estamos tentados a reducir las personas a números, y la sociedad a la resultante de esos números sumados, prohibiéndoles que sean algo más que un guarismo, negando legitimidad a toda forma y presencia cualitativa, nivelando a todos desde el mínimo común denominador, que es el hecho de existir.

Una sociedad que haga imposible a sus hombres expresar en público sus sueños, sus temores, sus proyectos respecto de lo humano y del mundo, del cosmos y de la transcendencia mediante creaciones espirituales, culturales y sociales: ésta es una sociedad o bien políticamente subyugada por la dictadura o espiritualmente anémica y moribunda. Precisamente porque la fe se sitúa no en el plano de las eficacias inmediatas, sino del sentido fundamental del vivir y morir, se juega su valor y su futuro en el campo de las creaciones espirituales, de las obras de arte, de la iluminación de las conciencias, de la generación de esperanzas y, por consiguiente, se juega ese futuro en la faz pública de la existencia humana, es decir, en el corazón de la sociedad y no en el silencio extraño de las conciencias individuales¹⁴.

Porque éste es el real problema de fondo: una sociedad, para seguir siendo humana, tiene que alimentarse no sólo de productos de consumición, sino de esperanzas de consumación, no sólo de utensilios prácticos, sino de sentido gratuito. Tiene que configurarse no desde la técnica sin alma o desde la política sin referencias antropológicas fundamentales, sino desde los valores, esperanzas, presentimientos e imperativos que los hombres, como seres libres, abiertos a la tierra y abiertos a la Transcendencia o cerrados ante ella, generan. Pensar que la so-



ciudad humana pueda objetivarse o dirigirse técnicamente en una total asepsia de valores y de sentido es condenar a cada uno de los hombres a ser un tornillo de una gran máquina, que no sabe quién la pone en movimiento ni qué produce; es hacer a todos los humanos candidatos a una desesperanza sin límites y, por ello, plantar las semillas de todas las revoluciones violentas, ya que el hombre, si se deja subyugar y mortificar pero sólo hasta determinados límites, sin embargo nunca se deja matar del todo y ante la amenaza de muerte inminente reaccionará con la violencia de la revolución o con el reto acusador del suicidio.

Nuestra sociedad contemporánea, axiológicamente aséptica, aconfesional y antidogmática y, por ello, capaz de dar cabida a todos los proyectos y a todos los deseos, es el resultado de una gran conquista, mediante la cual han sido eliminadas las imposiciones dogmáticas de algunos sobre los muchos, de los pocos sobre la totalidad, mostrando que cada hombre es un absoluto y que nadie puede imponerle su sentido, su proyecto o su realidad de hombre. Las libertades políticas y las democracias son valores definitivamente adquiridos por la conciencia occidental, pero no son los definitivos o absolutos valores que el hombre puede adquirir. La democracia es el camino o el puente hacia la libertad; ella crea las condiciones generales para que todo hombre tenga como propias esas condiciones mínimas o máximas a fin de que pueda nacer, crecer, desarrollarse, pensar y trabajar como un hombre libre. Una vez que se tiene esto viene la real tarea de posibilitar esas libertades concretas, de darles un sentido, de abrirlas a horizontes de personalización, de hacerlas fuentes de creatividad, de amor y de solidaridad¹⁵.

Una democratización absolutamente formal es la suprema banalización de lo humano; es el camino que lleva al vacío de esperanzas profundas y, con ello, a la suprema amargura que se da cuando surge en la vida de un hombre el tedio, al no saber éste cómo vérselas consigo mismo, qué hacer con su



vida y a quién ofrendar su muerte, es decir, al vivir sin dueño y sin amor en el mundo. Por ello, una sociedad que todo lo trivializa, que todo lo aja y todo lo cambia sin dejar nacer el cariño para nada ni para nadie, sin permitir que el hombre eche raíces en sus pequeños amores y en sus pequeños señores, es una sociedad que pone en camino de la dictadura¹⁶.

El dictador aireará de nuevo los grandes ideales, desmascarará las grandes carencias y se presentará asimismo como el salvador de ellas. Y en ese hastío, generado por el anterior vacío, todos se entregarán inermes en sus manos dictatoriales. La trivialización es, de esta forma, la suprema fuente o la suprema forma de dictadura. Fue nada menos que Isaak Babel quien escribió: “La banalidad es la contrarrevolución”¹⁷. Por eso, uno de los mayores problemas de la fe y de la Iglesia es ser fe y ser Iglesia en una sociedad condenada a oscilar entre la dictadura y la banalidad: la dictadura de los hombres o de las ideas, por un lado, y la banalidad de los productos, por otro. Y su misión suprema es colaborar con cada hombre y con toda la sociedad para salir de esa embocadura histórica, sin crear nuevas banalidades y fomentar nuevas dictaduras¹⁸.

Sobre la Iglesia repercute y sobre sus templos resuena la gran dificultad del hombre contemporáneo: sufre una crisis de identidad, como causa o efecto de una crisis de sentido. No sabe cómo ni para qué ser hombre a fondo, en radical libertad y en radical amor al prójimo; es decir, no sabe cómo ser o llegar a sí mismo en independencia frente a todo y frente a todos, a la vez que descubre cómo para ello tiene que ser y vivir solidariamente, es decir, vivir en comunidad. Libertad y comunidad son las dos coordenadas absolutas de lo humano. Determinar el lugar en que para cada uno se cruzan y el peso que cada una imprime sobre la otra, y a la luz de ello fijar la manera concretísima de ser hombres hoy, ésa es nuestra gran dificultad. De ahí que el malestar mundial de la cultura radique en esta difícil conjugación entre valores de autonomía y valores de rela-



ción, entre persona y sociedad, entre libertad y comunidad, y esto tanto a nivel de individuos como de grupos o de naciones.

C. Fe católica e identidad hispánica. Situaciones históricas.

Pasemos ahora a enumerar sólo aquellos problemas especiales que le nacen al creyente español desde la situación crítica de nuestra historia ibérica y muy en especial de la historia reciente. Problemas específicamente propios del creyente español, ya que en pocos países de occidente la interdependencia e interdeterminación de la identidad cívica por la identidad religiosa ha sido tan fuerte como entre nosotros. Por ello es tan difícil hoy llegar a una separación clara de campos, a objetivar lo que son problemas de comprensión, unidad e identidad nacional, por un lado, y lo que son problemas de comprensión, unidad e identidad eclesial, por otro. Este destrenzamiento resulta tan difícil porque la realidad española de nuestro pueblo se ha forjado en la historia justamente en una indiscernible unidad: la lucha por retener el territorio nacional y la lucha por retener la fe católica.

Por ello, hemos definido la identidad del español como una "identidad polémica", en cuanto que ella se ha forjado en guerras sucesivas, en las cuales se ha defendido de invasores exteriores, que a la vez eran invasores de la confesión religiosa. Y España ha optado siempre por las formas heroicas en el sentido más abusivo: ha preferido libertad y fe a cultura y desarrollo, unidad convergente de los nativos a la pluralidad diferenciada de los diversos grupos viviendo y cooperando en el único territorio. Desde la victoria de 1492 hasta la de 1936-1939 ha prevalecido ese rasgo de nuestra historia civil como consubstanciada con nuestra historia religiosa. Reléase la lápida que cubre las cenizas de nuestros Reyes Católicos en



Granada y del general Franco en el Valle de los Caídos y se sospechará lo que fue de hecho ésta que hemos llamado “identidad polémica” de los españoles¹⁹. Y recuérdese luego lo que fue la expulsión subsiguiente de los judíos, la lucha contra los franceses invasores, contra el liberalismo laico, el comunismo ateo...

Esa larga historia de defensas contra acosamientos exteriores que amenazaban la integridad del territorio y la identidad de la fe por un lado, y por otro la indiferenciada unidad del hombre resultante, para quien la pertenencia a una colectividad y la pertenencia a una iglesia eran una misma cosa: todo ello ha creado un tipo de religiosidad hispánica que, junto con grandes valores, derivados precisamente de esa impregnación de la vida total, pública y privada por la fe, a la vez arrastra grandes laderas negativas. Y éstas son las que ahora vamos a enumerar sumariamente.

1. Silenciamiento de los problemas teóricos de la fe.

En la reciente historia espiritual de España se ha dado un *silenciamiento violento de los problemas teóricos, de carácter tanto dogmático como moral*, que la fe ha de esclarecer en el orden histórico y en el orden filosófico generales y no menos en el orden práctico personal, a fin de que pueda aparecer a cada sujeto como una opción legítima, racionalmente posible y para él personalmente necesaria. A ese silenciamiento o velamiento, que ha durado siglos y que se ha acentuado en los últimos decenios, ha sucedido en nuestros días una confrontación violenta con todos esos planteamientos que la conciencia europea había hecho y en parte había integrado durante largos siglos con una concepción cristiana de la existencia. Si es verdad que a nivel individual los hombres hispánicos se han enfrentado con las grandes convulsiones espirituales de Europa, a nivel colectivo, sin embargo, esa confrontación no



se ha hecho.

Ahora estamos descubriendo simultáneamente, entre el estupor y el entusiasmo, hechos y personas que han determinado toda la historia espiritual de Europa: la reforma protestante, la ilustración, la revolución francesa, el nacimiento de la contemporaneidad con Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, la revolución técnica y su determinación sobre las actitudes éticas y religiosas. Todo lo hasta ahora prohibido se siente ahora necesario. Todo lo extraño aparece como valioso y todas las hipótesis nuevas, por inverosímiles que parezcan y por superadas que estén en la conciencia europea general, ejercen una secreta fascinación entre nosotros por el hecho de que contradicen las ideas vigentes hasta ahora.

2. Ausencia de una permanente reflexión teológica.

En España carecemos de formación crítica y de instintos de discernimiento a larga distancia y plazo. Esto se ha manifestado sobre todo en la *anemia teológica que sufrimos desde hace siglos* y que no se ha podido superar en los últimos decenios. Las facultades de teología instauradas formalmente no han podido cristalizar en fecundidad, porque a nivel de conciencia colectiva e incluso de real reconocimiento cultural y eclesial no han adquirido aquel consentimiento y acogimiento públicos, que es la condición fundamental para que una institución logre arraigar, crecer y dar frutos. El pensamiento como tal, en su intrínseca fuerza iluminadora del espíritu humano y orientadora de la conciencia social, para que avance luminosa-mente en el tiempo y no a golpes de instintos individuales y colectivos, no ha llegado a tener lugar y reconocimiento institucional dentro de la Iglesia española en los últimos siglos.

Quienes hayan vivido de cerca la trayectoria de las instituciones teológicas en los últimos decenios, y la actitud que las autoridades tanto civiles como eclesiásticas han tomado



ante ellas, lo habrán constatado repetida y dolorosamente. Unas y otras postulan una utilidad y rentabilidad inmediatas. Las civiles, un apoyo político a la propia política, condenando al ostracismo a aquéllas que por un mínimo despuntar de actitudes libres y de posturas críticas no se dejaron someter al sistema. Las eclesiásticas, porque parecen esperar de ellas sólo la equipación directa para la acción ministerial o la forja de hombres para asumir los propios cargos episcopales. Pensar, lo que se dice pensar teológicamente en los últimos decenios, o no hemos podido o no hemos sabido hacerlo. Y esa ausencia de radical clarificación, de perforación de fundamentos, de análisis críticos respecto de la propia forma y presencia eclesiales en el mundo, ha tenido graves consecuencias.

La catolicidad nos ha vuelto una vez más a ser redentora, en la medida en que la teología europea, a través de una especie de invasión cultural primero y luego a través de su oficialización en el Concilio Vaticano II, ha venido a subvenir nuestras necesidades, y éstas en múltiple orden, desde la teología dogmática y espiritualidad hasta la teología política.

3. La determinación política de la existencia religiosa.

La inserción en los marcos políticos y en las convicciones sociales vigentes han dificultado, y no pocas veces imposibilitado, a la Iglesia hacer una evangelización tan crítica como confiada, tan avizora de las nuevas dificultades de la fe como de sus facilidades. Han sido demasiados años los que la Iglesia española ha necesitado para percatarse de su protagonismo en la contienda civil, para sospechar su misión de reconciliación en una España escindida, para darse cuenta de que su misión de unidad no puede ser identificada con el apoyo a otra unificación anteriormente hecha desde criterios políticos o intereses económicos, sino que sólo puede nacer del único evangelio que predica, del único perdón de Dios anunciado a todos,



del único cuerpo y del único Espíritu de Cristo.

Uno tiene la amarga impresión de que la política en la Iglesia española lo ha degradado todo, quizá insuperablemente, como resultado de una trágica situación. Por afirmar o por negar, por prestar explícitamente apoyo o por explícitamente negarlo. Desde el Cardenal Gomá al Cardenal Tarancón, la Iglesia española o no ha podido o no ha sabido salirse del tablado político establecido por los poderes temporales, para establecer sus propias reglas de juego, para no ser su palabra mera función derivada del poder dominante. Y se puede ser función del poder dominante, aun cuando se esté en una clara oposición a él.

El nacionalcatolicismo, que entre nosotros se ha cultivado durante treinta años y que desde hace diez años están denuestando justamente los mismos que lo construyeron, nos ha cegado la mirada para sospechar los reales problemas que estaban teniendo lugar entre tanto en el santuario de muchas conciencias españolas: las reales dificultades de la fe, la paulatina secularización de esas conciencias en contacto con la mentalidad científica y técnica que por su voluntad de totalidad y su pasión de abarcamiento inducen un ateísmo silencioso y omnímodo, la pérdida de confianza en la palabra de la Iglesia, la real distancia a las convicciones y prácticas religiosas y no sólo ni primariamente por la dificultad de su cumplimiento, sino por la sospecha primero y por la convicción de su falsedad después. Junto con estos grandes problemas no hemos sospechado las grandes tareas, es decir, las nuevas fronteras del testimonio, la nueva pedagogía de la fe, las nuevas actitudes para acercar el hombre a lo religioso como fuente de sentido y de iniciativa, la nueva cultura humana y la nueva cultura teológica.

La vitalidad religiosa directa y el instinto cristiano de innumerables creyentes en nuestra Iglesia, en contacto con el nuevo espíritu desencadenado por el Concilio y animado por las corrientes espirituales profundas que el propio Espíritu



Santo alimenta dentro de la comunidad, han sido capaces, aun cuando sólo parcialmente, de suplir esa carencia de liderazgos intelectuales y pastorales que hemos sufrido en los últimos tiempos.

4. El complejo de omisión y culpabilidad resultantes.

Hoy nos encontramos en España, como resultado de todo lo anterior, ante *innumerables complejos de culpabilidad*. Nos pesa duramente el constatar lo que se ha llamado el totalitarismo religioso y la mayoración o absolutización de la fe y de sus exigencias frente a otros órdenes y a otras realidades de la vida. A esa imposición de la fe, universalizada y oficializada, se responde ahora con una voluntad de retirada universal, de reconocimiento indiferenciado de otros órdenes de valores, de una plusvalía conferida a la aportación que ellos hacen al esclarecimiento de la existencia humana en su búsqueda de sentido y de salvación. Al final de este proceso nos encontramos ante una especie de clandestinización de la vida religiosa y de las acciones eclesiales, como si la manera creyente de ser hombre no fuera una forma de humanidad teóricamente válida y prácticamente legítima. De ahí esa especie de silenciamiento de todas las identidades cristianas, eclesiales y apostólicas que encontramos en muchos creyentes hoy día, quienes prefieren identificarse desde sus acciones profesionales, desde sus pertenencias políticas o desde sus filiaciones culturales, dejando en la penumbra su identidad religiosa y su pertenencia eclesial.

5. Pasos al límite: saltos en el vacío o conquista de tierra firme.

Estamos asistiendo, finalmente, a unos *pasos al límite* que pueden ser saltos a tierra definitivamente firme o caídas definitivas en el vacío. He aquí algunos de esos saltos: del anterior dogmatismo, por el cual la verdad estaba toda y siempre



del lado de la autoridad, ley y tradición, a la actual desmoralización, en la cual se le han quebrado al hombre sus anteriores valores y normas y está ahora a la deriva sin saber a dónde mirar, a qué atenerse y en quién confiar.

De la ostentación provocativa, por la cual se lanzaba la fe ante todos y contra todos indiscriminadamente, al propio encubrimiento vergonzante de ahora, desde el que el propio creyente pide permiso y perdón por ser cristiano.

Del anterior obligar a todo prójimo a ser cristiano al actual perdonarse a sí mismo la confesión de la fe y estar pendiente del vecino para que nuestra fe no sólo no le moleste, sino que ni siquiera la advierta, no sea que el mero hecho de nuestro orar, confesar, esperar y alabar a Dios pudiera crearle intranquilidades y traumas existenciales.

Desde la identificación cristiana por referencia a contenidos objetivos y criterios exteriores: hechos históricos del cristianismo original, formulaciones de la fe expresadas en el “Credo de los Apóstoles”, autoridad magisterial de la Iglesia, a la identificación cristiana desde las íntimas adhesiones personales, al margen y con independencia de los contenidos de esa fe tal como ha sido vivida a lo largo de los siglos y es normativamente anunciada por los sucesores de los apóstoles, quedando así concentrada la fe en la “actitud de creer” y no en los contenidos creídos.

De la integración total e instantánea a la Iglesia, en una identificación directa y total con todos sus dogmas, su disciplina y sus prácticas diarias, a una integración sólo parcial (mediante la selección de los contenidos que concuerdan con las especiales predilecciones personales) y a una integración sucesiva y crítica.

De una relación de integración y subsunción absoluta de la persona individual por el organismo institucional a una integración en la que la persona se afirma con anterioridad a la institución, en cuanto que tiene un valor objetivo superior



y en cuanto que la institución está al servicio de las personas y, desde allí, puede enfrentarse con ella en un distanciamiento y en una crítica permanentes.

Desde la retención masiva e indiferenciada de todo lo cristiano, lo original y lo históricamente adveniente, lo que nació desde sus entrañas y lo que se le adhirió en la historia, lo de origen divino y lo de degeneración humana, al discernimiento analítico de cada uno de sus elementos, a la separación de unos y otros, a la concentración en los elementos esenciales jerarquizados, a la selección de un núcleo mínimo, a un final aventamiento de todo contenido para quedarse sólo con el cristianismo como una actitud formal, es decir, una manera de estar en el mundo, cuyos contenidos y exigencias concretas se deducirán de las situaciones nuevas actuando sobre el sujeto creyente.

Del rechazo altivo y desdeñoso de otras filosofías, pensares y pensadores, hecho desde una actitud ineducada muchas veces y casi siempre dogmatizadora, a un acogimiento acomplejado de todo lo ajeno, a una audición y supervaloración atontada de la palabra del prójimo divergente, sobre todo si no es cristiano o incluso si es ateo, como si fuera su palabra la que nos pudiera declarar el sentido de la fe y el fundamento último de nuestra existencia en cuanto cristianos.

Lo que en este sentido está ocurriendo en nuestro país con hombres como Garaudy y Tierno Galván por parte de quienes hasta ahora los desconocieron o despreciaron y ahora angustiadamente los descubren, ya no es signo de real voluntad dialógica o de confrontación teórica, sino más bien de un atolondramiento y acomplejamiento lamentables. El papanatismo de quienes nunca necesitaron razones para su fe, porque la fundamentaban desde la rutina o desde el poder, y ahora desconfían de todos los valores y razones nacidas en el interior de esa fe y esperan que les vengan dadas por el prójimo no creyente, que desde sus criterios de rentabilidad histórica o de afirmación



de lo humano se muestra benevolente con ese cristianismo: tal actitud está rayando límites inconfesables²⁰.

Paso, finalmente, de una adoración y divinización idolatrada de la Santa Madre Iglesia, de sus glorias y de sus maravillas, de sus santos y de sus caudillos, a una decepción agresiva, a un rechazo violento de todo porque sólo se ve en la Iglesia pecados y se ve en su historia sólo enfeudamiento con el poder político y complicidades con los poderes económicos.

Estos son justamente saltos al límite, que pueden ayudar a los creyentes a despertar de una inercia histórica, a asumir personalmente sus destinos de creyentes, a confrontarse con otras nuevas maneras de ser hombres y de estar en el mundo; pueden, por consiguiente, ayudar a descubrir el suelo firme y el *humus* de verdad para la propia fe. Histórica y psicológicamente tales saltos son comprensibles, y requieren una atención pastoral y una cercanía espiritual grandes para que, de hecho, no se conviertan en saltos en el vacío, dentro del cual los creyentes depongan todo, aborrezcan de todo y prefieran emigrar a un desierto de verdades, dogmas, criterios éticos y comunidad de fe, en espera de que se aclaren las situaciones históricas.

Pero, a la vez que éste, existe otro peligro más sutil: que estos fenómenos no sean asumidos y analizados en una real calma y en una real fe, sino que se intente acelerar y violentarlos, repitiendo la misma actitud que se vivió antaño, pero con una diferencia: se invierten los contenidos y se hace con el mismo talante espiritual lo contrario de lo que se hizo antes. Si entonces lo cristiano y la comunidad católica cumplieron una función política, social o económica, se intentará hacerles hoy cumplir la misma función pero apoyando a sistemas económicos o a formaciones políticas de signo contrario. Esta actitud sigue alimentándose de la misma herejía y desnaturalización anterior de lo religioso, es decir, el apoyar o vivir lo cristiano no desde su verdad, sentido y valor específicos, sino desde la función histórica que pueda cumplir. En este orden asistimos curiosamente

hoy día en España a la misma usurpación del cristianismo por parte de los dos grandes bloques ideológicos en juego: el idealismo y el marxismo en perspectiva filosófica, o el capitalismo y el socialismo en perspectiva política. Unos y otros afirman lo cristiano en la medida en que puede ejercer una función estabilizadora o subversiva²¹.

Pero ninguno lo acepta en la medida en que el evangelio es oferta de una verdad propia, que demanda una versión del hombre y de la naturaleza como centros de sentido del mundo, a Dios como su fuente originaria y su permanente hontanar. Pero la fe y el evangelio sólo germinan y son fecundos en el corazón del hombre y en el corazón de la sociedad cuando se los siembra, cultiva y recoge sus frutos por ellos mismos, en gratitud y en esperanza. Ellos en verdad desencadenarán una lógica acerada y exigente, desde la cual se discernirán situaciones y se afirmarán caminos, se condenarán opciones o se clausurarán salidas. Pero es una lógica propia, no derivable ni integrable en otro sistema, que no tenga en su raíz y en su cumbre la aceptación de Jesús muerto y resucitado, suprema expresión de la verdad de Dios como fuente de lo real para el hombre y suprema expresión de lo que el hombre puede llegar a ser y dar de sí para sus prójimos.

III. TAREAS.

Ante una situación como la actual, que se caracteriza no por un cuestionamiento de hechos, verdades, leyes o instituciones aisladas del cristianismo, sino por una radical y nueva manera de referirse a él y de estar ante sus exigencias, de confrontar existencia creyente y existencia humana, lo decisivo no



es ir analizando una a una esas cuestiones, sino buscar y encontrar aquellas actitudes verdaderas desde las cuales es posible un redescubrimiento y apropiación nuevos y verdaderos del cristianismo, asumir aquellas tareas o, si se quiere, aquella praxis en la que el cristianismo aparece no tanto como enunciado teórico cuanto como verdad real de vida real. En esta perspectiva enumeramos las siguientes tareas o imperativos de la conciencia cristiana.

1. Recobrar la confianza fundamental en el valor humanizador de las realidades religiosas.

Recuperar la confianza fundamental en la verdad, valor, significación y eficacia para la vida personal de las realidades religiosas. La fe es un orden de la realidad y un orden de la existencia que tiene sus contenidos propios, que no necesitan justificarse delante de unas instancias que son objetivamente extrañas a lo que a ellas les es más propio; que, por tanto, no pueden aceptar nunca la verificación desde unos criterios tomados de otro orden de racionalidad, utilidad y verdad. Ella abre al hombre al horizonte de Dios para estar en el mundo, ser sí mismo y abrirse al futuro desde él. El árbol hay que plantarle en tierra, al pez hay que dejarle moverse en el agua, y los pájaros deben tener la libertad permanente de volar en los cielos. Querer determinar la legitimidad de existencia de unos por reducción al medio de nacimiento y perduración o la rentabilidad de los otros equivale a una reducción o uniformación dictatoriales de todo lo real, de la multiformidad significativa de las cosas, de la pluriforme necesidad y de las irreductibles esperanzas que enraizan en el corazón del hombre²².

La fe no se presenta para el hombre como mero aditamento externo a una humanidad ya constituida, como un simple suplemento de sentido a una realidad y a una naturaleza ya

redondeadas en sí mismas, como un principio o sistema de integración formal de todos los demás elementos de la existencia. La fe aparece en una vida humana como realidad que la determina totalmente, la invita y le permite existir en un plano nuevo; como un principio de santificación, como una fuerza de vida que sana y salva al ser todo desde sus raíces en la medida en que le abre y le integra en el orden de ser y en la vida propia de Dios. La fe y la gracia no compiten con el orden de la autonomía humana, que tiene sus leyes, sus exigencias y sus plenitudes. Aquéllas posibilitan al hombre otra manera de ser hombre, desde Dios, ante Dios y hacia Dios. La persona de Cristo es aquel lugar de nuestra historia y de nuestra humanidad en que esta existencia como gracia ha sido un hecho concreto. A través de su palabra, de su presencia y del testimonio de los creyentes nos llega la sospecha y la sorpresa de esa posibilidad, como invitación permanente a adentrarnos en el reino donde Dios es radical libertad para el hombre en la medida en que éste acepta, anhela y desea esa soberanía, que se ejerce sobre nosotros no precisamente como dominación para la esclavitud, sino como liberación para la propia libertad humana²³.

La primera tarea, por tanto, ha de ser una recuperación de ese orden nuevo en el que hay que adentrarse, depuestas las armas de nuestros criterios de eficacia, de dominación y de humanidad humana, para dejarnos decir por Dios cuál es el secreto de este ser hombre que ignoramos y para dejarnos mostrar de cerca por Cristo cómo fue el hombre, y cómo en él vivió Dios nuestra verdad humana. Esta recuperación, por consiguiente, presupone un redescubrimiento teórico y una aceptación cordial; una abertura generosa para que la fuerza propia de las realidades cristianas aflore, florezca y dé frutos en nuestra vida. No es tanto un esfuerzo agónico o una lucha titánica lo que se necesita cuanto un honesto, fiel y confiado acceder a que la fecundidad de la palabra y de la presencia de Dios desplieguen su fecundidad en nosotros, un religioso dejar



que el evangelio de Cristo dé sus frutos en nosotros y por medio de nosotros. No queda nunca la palabra de Dios sin fruto cuando es recibida en un corazón abierto, como no retornan la lluvia y la nieve sin fecundar la tierra²⁴.

2. Apertura confiada y crítica a la novedad de la historia.

Abrirse con una total libertad de espíritu a la imprevisible novedad del tiempo, sin el secreto temor de que la nueva conciencia histórica arruine los cimientos de la fe y sin la obsesiva voluntad o precipitada decisión de canonizar la ciencia haciendo de ella el nuevo fundamento de la fe. Ninguna ciencia lleva más allá de la ciencia y, por consiguiente, ni hace necesaria ni hace imposible la fe. La fe se refiere al sentido de la totalidad en perspectiva personal y tiene en su raíz unos acontecimientos y la historia de una libertad inderivable; mientras que la ciencia versa sobre la génesis y estructura de las realidades concretas, individual o globalmente sumadas, pero analizadas en su carácter objetivo y apersonal.

La relación de la conciencia cristiana con las ciencias nacientes de cada época ha sido siempre turbada y turbadora. Ese hecho sigue pesando sobre nosotros hoy en tal manera que a la negación y al rechazo agresivo de antes ha seguido una adoración bobalicona o una absolutización indiscutida de sus resultados²⁵. Esa adoración casi divina que antes se tributaba a las ciencias físico-matemáticas, hoy se tributa a las llamadas ciencias humanas, sociales, antropológicas, y a los respectivos métodos de interpretación de la realidad. Lo mismo que aquéllas lo fueron hace decenios, son éstas hoy una conquista decisiva del espíritu humano. Ahora bien, pensar que ellas han descifrado ya el sentido de la existencia personal y que son la clave única y cuasi milagrosa para descifrar y encarnar el cristianismo eficaz e indefectiblemente en la historia, es demasiada ingenuidad. En este sentido hay que afirmar que toda ciencia lleva

en su entraña una pasión de totalidad y una voluntad de absoluto: decir desde sí misma y aprehender en un sistema englobante todo lo real, es decir, constituir al hombre en la clave determinativa y soberana de lo real.

Y en este orden es explicable la distancia que siempre y ahora la Iglesia tiene ante la ciencia como ante una forma específica de totalitarismo, que no es menos leve o menos peligroso que el totalitarismo de la ideología política o de las dictaduras personales. Y esa oposición suya no deriva de recelos ilegítimos o de complejos no clarificados, sino de su expresa voluntad de negar carácter divino al hombre y de negar absolutez definitiva a sus productos. La ciencia es un producto de la inteligencia humana; un acceso real a la realidad. Pero el hombre no puede saltar con su inteligencia sobre sus propios límites y determinar cuál es la plenitud de lo real y la plenitud de la historia. Si Hegel en un sentido y Marx en otro lo hicieron, no por eso dejó de ser una demasía cuyos resultados trágicos se han hecho notar para la humanidad del siglo XX. Quien se empeña en establecer una ciencia, un método, o un sistema de pensamiento como exigencia necesaria y base obligada de un nuevo humanismo, de una nueva sociedad y de una nueva política, está instaurando una nueva dictadura²⁶.

La Iglesia y la fe en este sentido, y tras largos descalabros, afirman la vocación del hombre al Absoluto, la destinación a participar en el Misterio mismo de Dios, como realidad fundante y englobante que, por consiguiente, escapa a toda determinación definitiva de la inteligencia o de la voluntad humana. Y si la fe pide algo del hombre es sobre todo que no se cierre sobre su finitud, porque su vocación suprema es desbordar esa finitud y llegar a la plenitud misma de Dios, que no puede ser arrebatada en conquista, sino que tiene que ser acogida como don. Acogimiento en don que responde a la estructura del ser personal, que llega a sí mismo en la abertura intersubjetiva, en el consentimiento y en el crédito que da



al prójimo, en el amor que ofrece y en el que recibe, y desde el que tiene la confianza de que su vida merece la pena a alguien y es sustentada desde alguien y que no es simplemente elemento de un cosmos abocado a la muerte o pieza de un sistema que asfixia sus elementos reduciéndolos a cumplir una función que les desborda.

3. Conexión y coherencia entre la fe y la experiencia histórica.

Instaurar una coherencia de fondo entre experiencia de fe y experiencia histórica, a fin de no establecer una dicotomía en el corazón del creyente, que vive en una historia y desde un mundo; y a fin de que esa fe se constituya en fermento de vida y de creatividad históricas. La fe tiene un *logos*, un contenido, una intencionalidad; y, por consiguiente, una “lógica” propia. Y es necesario descubrir esa lógica, desplegarla hasta mostrar su relevancia en todos los campos de la vida personal, de tal forma que ser y quehacer cristianos estén en una inseparable conexión, es decir, que la vida de fe y la actuación moral, la confesión creyente y la responsabilización política se intercomunicuen²⁷.

Ahora bien, esa personal experiencia de la fe, esa “lógica” propia en un hombre histórico no preexiste separada ni se puede superponer desde el exterior a la experiencia histórica, social, cultural y política que ese cristiano hace. Por “experiencia histórica” entendemos ahora aquella peculiar manera de percibir la realidad, de estar ante ella, de acentuar unos valores y silenciar otros y, consiguientemente, de promover unas acciones históricas como más urgentes y de marginar otras como secundarias, relegándolas para un momento posterior.

La relación entre ese dinamismo de la fe, por un lado, y el dinamismo del mundo, por otro, tal como se refleja en las respectivas experiencias históricas, puede explicarse de una forma triple, o al menos así ha sido interpretada su relación



en la historia. Un *monismo de identificación*, a tenor del cual la fe lo sería todo en la vida real e histórica del creyente, ofreciéndole no sólo la abertura y la comunicación con Dios en la gracia, sino proyectos de acción en el orden histórico concreto. Desde aquí el mundo aparecería como un puro apéndice de la Iglesia y la razón como apéndice de la fe. Este esquema se puede invertir en sus contenidos pero quedando invariable su sentido: entonces, el dinamismo de la creatividad humana y de la evolución del mundo integra en sí mismo como un apéndice la creatividad que genera la gracia y la acción humanizadora que la Iglesia pueda desplegar.

En el primer caso tenemos el modelo de la cristiandad que reclama la existencia de modelos específicamente cristianos para la transformación de la naturaleza y para la organización de la sociedad; o incluso el modelo de la unificación escatológica, según el cual todos los movimientos convergen en orden a crear una realidad donde lo divino y lo humano, el Absoluto y lo finito, convergen.

En el segundo caso tenemos el modelo de las “ilustraciones”, de la primera o Siglo de las Luces en el siglo XVIII, y de la segunda ilustración que estamos viviendo hoy día. Para toda “ilustración”, el cristianismo nos ofrece un lenguaje simbólico apto para designar las realidades reales y únicas que existen, es decir, para nombrar con eco al hombre y al mundo. La fe y la Iglesia pueden ser asumidas en la medida en que se dejan integrar en un proyecto racional, derivado de las leyes y exigencias propias de las ciencias sociales o físicas, matemáticas o antropológicas. La verdad del cristianismo no es del orden de la realidad afirmada, sino del instrumento de la afirmación. Lo que aporta el cristianismo es toda una simbología para acceder a lo real. Si ese cristianismo no se deja integrar bajo esas condiciones es tolerado, y si, en cambio, se empeña en postular una verdad, consistencia y sentido propios, entonces es simplemente rechazado y negado.



Existe un segundo modelo que podríamos llamar *dualismo de superposición*, según el cual el orden de la gracia y el orden de la naturaleza, el dinamismo de la cruz y el dinamismo de la acción humana corren paralelos sin posible interacción porque serían de naturaleza distinta y por ello no podrían formar una realidad nueva. Se olvida aquí que si es verdad que cada uno de esos órdenes derivan de principios propios es, sin embargo, el único hombre al que esos dinamismos se ordenan, que es el único Dios el que los hace nacer en el corazón y el que los ofrece. El descubrimiento de la autonomía del orden de la naturaleza y de la autonomía de las ciencias, por un lado; y el recuerdo de las domesticaciones que la fe ha hecho de la razón y la Iglesia de la sociedad, por otro, nos inclinan hoy día a aceptar implícitamente este modelo.

Es bien significativo que éste es el que funciona en grupos espirituales de tendencia radicalmente opuesta en otros órdenes. Por ejemplo, viven implícita o a veces explícitamente de este modelo muchos cristianos del “Opus Dei”, que establecen sus prácticas de piedad con la absoluta fidelidad de su ateniencia a las normas morales del magisterio eclesial, su cumplimiento de las aportaciones en el orden de la caridad y de la beneficencia, por un lado; y, por otro, cultivan sus campos científicos y sus acciones profesionales dejándose llevar por la lógica interna de esas acciones y profesiones tal como son vividas sin más por el resto de los profesionales, sin preguntarse a fondo en qué medida la lógica de muchos de esos sistemas, acciones y profesiones no entra en colisión directa con la “lógica del evangelio” y la “lógica de la fe”, vivida en todas sus realísimas y cercanas consecuencias.

Pero, curiosamente, con el mismo modelo operan aquellos cristianos marxistas que, convencidos de la racionalidad absoluta del método socialista para explicar la génesis de las situaciones históricas y convencidos de la interna verdad



y valor de la praxis socialista, se adentran en la acción y en la lucha convencidos o esperantes de que al final se mostrará que, de hecho, esas eran las reales exigencias del evangelio. La autonomía del método y de la acción permanecen aquí inflexibles, y la fe es afirmada y vivida sin entrar al fondo de la cuestión: si ella exige también la conversión del hombre marxista y le demanda el abandono de sus ídolos para poder ser adorante del único Dios y confesante del único Cristo, es decir, de la única salvación en plenitud.

Por ello, es necesario postular otro tercer modelo de relación: *una existencia cristiana vivida en relación de circularidad respecto de la experiencia histórica*. Cada una de ellas posee una autonomía, pero que no puede ser afirmada de manera incondicional. No porque la realidad histórica, por un lado, y la fe, por otro, no tengan un carácter incondicional y absoluto, sino porque nuestro acceso a cada una de ellas siempre es relativo, porque nuestra conceptualización deja siempre fuera niveles de realidad y, por consiguiente, nunca tenemos toda la fe en acto, lo mismo que nunca vivimos la realidad histórica desde todas sus dimensiones. Se trata, por tanto, de autonomías relativas y referidas. Desde una existencia cristiana vivida en gratitud se desvelan niveles de lo real y de lo histórico, y desde la experiencia histórica, dura y crudamente aceptada, se desvelan posibilidades, exigencias y límites de la existencia cristiana. Esa unidad entre una y otra, tanto a nivel personal como a nivel colectivo, nunca está hecha del todo, porque tanto la experiencia histórica como la experiencia de fe están en perenne crecimiento por extensión de contenidos, por concentración en los núcleos esenciales, por dilatación a otros órdenes o por remodelación de perspectivas.

Esta es quizá la tarea más difícil para el cristiano actual. Porque una y otra —fe y experiencia histórica— han adquirido una sorprendente movilidad, han quebrado los conocidos modelos de comprensión, y hay que recuperar tanto la verdad de



lo humano como la gracia del evangelio desde la misma raíz, en una infantil actitud de quien es capaz de descubrirlo todo como nuevo y como posible, de quien, por tanto, comienza admirándose de ser, de ser hombre, de creer en Dios, de que la muerte y la vida existan, de que haya mal en el mundo, de que Cristo diga haber muerto por nosotros, de que los humanos se hagan la guerra y se exterminen y cuenten la historia de esa exterminación, pues no otra cosa es la historia universal, y que, finalmente, se condenen unos a otros al exilio, a la desesperación, a la soledad, a la muerte, al tedio de haber nacido sin saber para qué y de morir sin saber ante quién. Por ser tan radicalmente nueva esta situación histórica, y por ser tan insospechable la manera concreta de llevar a cabo esa conciliación entre fe y experiencia histórica, se darán en la Iglesia tantos intentos y tantas formas nuevas de querer instaurar esa coherencia. Y surgirá el fenómeno del pluralismo, que deriva hoy no sólo ni primordialmente de la plenitud inabarcable del misterio de Dios y de la insondable palabra de Cristo, sino, ante todo, de la distinta lectura, valoración y aceptación de la nueva situación histórica.

4. La fe desnuda, como tarea suprema, y su peligrosa sustitución por teologías e ideologías.

Supuestas esa confianza, libertad y coherencia, que acabamos de postular, en las realidades y contenidos de la fe, otra tarea urgente es *afirmarse en la fe y desde la fe, creer a fondo perdido, es decir, de verdad y del todo*. Quizá ahora vuelva a ser urgente repetir sin comentario alguno el texto del profeta ante un pueblo que, desconfiando del Dios que le había elegido, prefería el apoyo de las dos grandes potencias, Egipto y Babilonia, a la apoyatura que desde dentro su Dios le prestaba; que prefería considerar más reales las aguas de los dos grandes ríos para su sed, el Nilo y el Eufrates, a las aguas de

Siloé que corren en silencio. El profeta Isaías decía a los judíos en momentos límites de su historia: “Si no creéis en mí no subsistiréis como pueblo. Si no os afirmáis en mí no seréis firmes en vosotros. Si no confiáis en mi palabra, no perduraréis en vuestra historia”²⁸.

La fe tiene su raíz, su contenido y su garantía en sí misma, y no puede esperar que nada exterior la venga a fundamentar. Ninguna teología y ninguna ideología sustentarán desde fuera una fe que ha perdido sus propias raíces dentro. El peligro o tentación suprema en nuestros días es sustituir esa fe incondicional y desnuda, por la cual renunciamos a nuestros dioses (obras, creaciones, grupos, programas...) para dar confianza y crédito incondicional a Dios, sustituir esa fe por las teologías o ideologías y encubrir nuestra infidelidad con los gritos o con los programas; sustituir la presencia silenciosa y la actitud orante ante él por las ineludibles tareas históricas, encubrir nuestro desamor a él con el obligado amor al prójimo, la esperanza, que a pesar de la ausencia de los signos lo aguarda todo de él, por la voluntad aseguradora de quien secretamente cuenta con Egipto y Babilonia, es decir, con el aparato político o ideológico de la Iglesia o del Estado, esperando que ellos suplan aquellas opciones, acciones y permanencias que han de brotar de cada corazón individual, en soledad ante Dios y en solidaridad ante los hombres. La máxima tentación es, por consiguiente, sustituir el dolor de la ausencia o silencio de Dios, que son la expresión de su infinitud y desbordamiento sobre nuestros conceptos y categorías, por nuestras propias creaciones y nuestros ídolos; llenar el silencio, reservado y necesario para que él venga y nos encuentre atentos, con nuestros ruidos y con nuestro aturdimiento; decir que no hay agua porque nosotros nos desvíamos del camino de la fuente; y, sobre todo, terminar diciendo que no sólo no existe el agua para la sed, porque no sabemos explicarnosla, sino que ni siquiera existe el agua²⁹.



Es significativo que esto nos ocurra hoy a los cristianos en un momento en que desde todos los promontorios y desde todas las atalayas se nos invita a creer y a confiar indiscriminadamente, a abandonar nuestra decisión en manos de quienes nos gobiernan políticamente y nos programan económicamente, y de quienes, finalmente, intentan darnos degustados nuestros ocios. Por ello, si alguna vez ha sido evidente que sólo se puede creer en Dios y nada más que en Dios, eso es hoy. Y si alguna vez ha sido evidente que todos los poderes de este mundo exigen del hombre una fe incondicional, eso es hoy. De ahí que el primer artículo de toda confesión judeocristiana siga siendo hoy la gran defensa de la dignidad del hombre frente a todas las potestades y dominaciones: el Señor del hombre es uno sólo; no puede adorar a nadie, de nadie puede esperar el pan de vida, en manos de nadie puede alienar su libertad, ningún otro recoge el dolor de su muerte y de nadie puede esperar verdadera vida³⁰.

5. El hombre, siempre nuevo y siempre mayor, a la luz del Dios, siempre Dios.

Redescubrir la dimensión escatológica de lo humano, es decir, redescubrir que el hombre participa, como imagen suya que es, de la dimensión de absolutez, incognoscibilidad y misteriosidad de Dios. Por ello, es necesario rechazar todos los sistemas que nos quieran dar por definitivamente sabido qué es el hombre, cuáles son sus necesidades y cuáles sus posibilidades. El hombre es, por definición, el indefinible por ser vocación de Absoluto y necesidad de comunión con el Absoluto. El hombre ha de ser descubierto cada día de nuevo, desde cada situación histórica, en cada vida humana. Qué sea el hombre y cuál sea el sentido de la vida humana no es algo que esté ahí como las piedras en el suelo o al borde del camino, con la evidencia de los fenómenos atmosféricos o con

la regularidad de los ciclos y estaciones. Ninguna filosofía y ningún sistema político tienen patentada la fórmula de lo humano, porque no tienen el secreto de su construcción para poder reconstruirlo de nuevo. Por tanto, no pueden exigir, imponer o reclamar obediencia incondicional o incondicional seguimiento. El hombre es siempre mayor, y siempre misterioso, y siempre tiene el Absoluto delante de sí para ser desde él y, por consiguiente, es una absoluta novedad. Todos los hombres tienen el deber y el derecho de poner en común aquel saber de lo humano que logran desde las propias fuentes de identidad o desde las experiencias históricas que han hecho con él. Derecho y deber de ofrecer a los demás, derecho y deber de configurar la vida colectiva e individual desde ellos, aceptando al tiempo aquella necesaria limitación que, para que existamos todos, hacemos cada uno.

Uno de los engaños supremos del cristiano contemporáneo es dar por supuesto que ya sabe suficientemente quién es Dios, cómo fue Cristo, qué es el hombre y qué es lo verdaderamente humano. Y como ya lo da por sabido, pasa directamente a la historia, a la acción humanizadora. Pero, ¿de verdad podemos dar ya por supuesto que sabemos a fondo qué es el hombre, de qué es capaz y de qué está necesitado? ¿Es manifiesto desde el primer instante cuáles son las acciones verdaderamente humanizadoras? No pocos opinan que estas son preguntas inútiles, ociosas y retardatorias respecto de las urgencias históricas y prohíben toda indagación antropológica como freno ilegítimo a la revolución. Pero, ¿a la luz de qué futura humanidad se proyecta la revolución? Y si no se tiene ya un saber al menos inicial de ese hombre que se busca, ¿cómo será posible llevar la revolución a su término? ¿Y desde dónde y por quién se me impone a mí esa nueva imagen de la humanidad, a cuya colaboración revolucionaria se me invita?³¹



Junto a esto muchos cristianos, como creen saber ya de antemano también qué es el hombre y cuál es el hombre verdadero, y recitan en el credo que Cristo fue hombre verdadero y murió para hacernos de verdad hombres ante Dios, leen la palabra, la vida y la salvación de ese Cristo a la luz de la comprensión previa que tienen de lo humano, integrando la comprensión evangélica en ella. Y lo cristiano entonces viene a ser pura función o apéndice al servicio de esa humanidad autónoma y cerrada, que se sirve de Cristo y del evangelio para elaborar ese hombre así pensado, afirmado y absolutizado de antemano. “Pero, ¿es verdad que podamos presuponer sin más el conocimiento de lo humano como idea general y situar, consiguientemente, a Cristo como el ‘símbolo’ de tal humanidad? ¿No es verdad que cada encuentro interhumano nos descubre el ser del hombre en una forma nueva? ¿No debemos contar con que Jesucristo no sea quizá solo respuesta a nuestras preguntas, sino que nos dirija nuevas e insospechadas preguntas que pongan en tela de juicio nuestras anteriores respuestas, que parecían poseer una total evidencia? Por ello, esa reducción antropológica de la fe, que nace de presuponer como plenamente conocido lo humano con anterioridad e independencia de Jesucristo, se nos revela sin más como una forma de ideología”³².

Sorprendido, asiste uno a muchas actitudes cristianas y recorre múltiples libros que nos invitan a la acción histórica, a la praxis subversiva o al menos crítica desde el fermento cristiano y desde la utopía cristiana, sin que se nos diga más de cerca en qué medida esas realidades cristianas afectan en sus raíces a la vida humana, la afirman o la cuestionan, la hacen verdadera o la alienan, sin que se nos desvele qué humanidad nueva emerge de la confrontación de cada uno de nosotros pecadores y egoístas con la palabra y la muerte de Cristo, sin que se determine en qué medida las Bienaventuranzas crean unas necesidades y niegan otras, suscitan unos dina-

mismos y rechazan otros. El evangelio, antes que una función crítica respecto del mundo y contra el prójimo, tiene una función nutricia respecto de quien le acoge como salvación de Dios. Es acusación en la medida en que es perdón; suscita la conversión en cuanto que confiere una gracia, desde la que el hombre siente el rubor de su ingratitud y de su anterior egoísmo. La identidad humana sólo se mantiene mediante un permanente cultivo y revisión crítica. La identidad cristiana sólo se mantiene y discierne mediante un retorno creador a las normativas evangélicas y mediante la diaria voluntad de conaturalizar nuestra voluntad de ser, nuestra pasión de vivir y nuestro real hacer con aquél modelo de humanidad que Jesús declaró “bienaventurada” en sus palabras y que adquirió credibilidad a la luz de su muerte y de su resurrección³³.

El cristianismo no define lo humano a la luz de una hipotética esencia humana, fijada desde una filosofía o impuesta por un sistema político, sino a la luz de una existencia concreta: la vida y la muerte culminada en resurrección de Cristo, puesto que en El se nos alumbró el hombre nuevo, el que es verdaderamente El mismo desde la plena abertura y partición en el misterio mismo de Dios. Pero esa visión desde Cristo no se superpone arbitrariamente a los hombres individuales, sino que es confrontada con la realísima situación histórica en que ellos se encuentran. La visión antropológica del cristianismo se elabora justamente por la confrontación de estas dos realidades: la existencia concreta del único Cristo y la existencia concreta del hombre en situación. No existe lo humano, sino que existen los hombres. Y no han llegado todavía los hombres a la meta de la historia, sino exclusivamente aquél que es el nuevo Adán, a la luz del cual sospechamos cuál es la meta verdaderamente humana y podemos ir descifrando, con el brillo de su lumbre anticipada, cuál es el camino.



6. La necesaria y peligrosa utopía del reino de Dios.

Abandonar la utopía que muchas veces ha llevado a los cristianos a intentar una instauración propia, definitiva y exclusiva del reino de Dios en el mundo. La Iglesia está al servicio del reino de Dios, pero no se identifica con él, ni es coextensiva su presencia en la tierra con la presencia de ese reino, ni menos puede suplirlo o hacerlo innecesario. Porque hablar de “reino de Dios” es una manera de nombrar la paz, la libertad, la benevolencia, la cercanía y el esperanzamiento que Dios es para el hombre, en el tiempo y sobre el tiempo. La Iglesia como comunidad y los cristianos en cuanto miembros de ella y seguidores de Cristo significamos la realidad de ese reino, es decir, damos testimonio de la manifestación de Dios como Señor, o sea, de su voluntad de ser vida, perdón, reconciliación, futuro de un hombre que está siempre acosado por la muerte permanente y abocado a una propia muerte final. La vocación de ser signos no significa que podamos suplirle, más aún exactamente lo contrario: clamar que Dios no es sustituible por nada ni por nadie en el corazón del hombre. La gloriosa tarea de ser sus testigos es a la vez la dolorosa misión de confesar nuestra inadecuación absoluta para transparentar, actualizar y transmitir lo que él puede y quiere llegar a ser para cada uno.

No podemos acabar la historia, y eso significaría el querer traer el reino de Dios a este mundo. Y no podemos suplantar a otros colaboradores que Dios se ha buscado, aún cuando ellos no pertenezcan a la Iglesia. El siervo contratado por el dueño va a trabajar al campo y no se preocupa de quiénes van con él, ni a qué hora llegan, ni cuál será su salario. Eso sería arrogarse las prerrogativas del dueño del campo. La fiel confianza y la alegre despreocupación ante la soberanía de Dios crecen a la vez que la responsabilidad y sentido de misión en el creyente. El debe rendir cuenta de sus talentos y



debe laborar el campo, pero no debe preocuparse excesivamente de él, porque no es el único operario, ni puede determinar los tiempos de la siembra y los tiempos de la mies y, sobre todo, no puede suplantar al dueño o pedirle cuentas de cómo y por qué trabajan en el campo otros operarios.

Esta es la razón de fondo por la cual la Iglesia no se arroga la misión de ser la única creadora de historia verdadera, ni secuestra para sí la misión de transformar el mundo, sino que se abre y ofrece a la colaboración con otros grupos humanos en el esfuerzo por hacer nacer y ayudar a crecer a ese reino. Pero, a la vez, es el fundamento de por qué la Iglesia no puede dejar de trabajar por él. Si su palabra no es la única que construye el reino, la palabra de Cristo, a la que ella remite y de la que quiere sentirse fiel altavoz, es una palabra esencial e insustituible para que ese reino sea el lugar donde los hombres lleguen a su verdad y a su plenitud, es decir, donde encuentren a Dios, porque ya no hay otro lugar personal de Dios que no pase por la existencia de Jesús de Nazaret³⁴.

7. Redescubrimiento del cristianismo en sus núcleos esenciales.

*Redescubrir los núcleos esenciales del cristianismo cristiano, más allá de la devaluación permanente que la historia, el pensar y el hacer van operando sobre él*³⁵. Ese redescubrimiento se opera por la recuperación de la figura histórica de Jesús de Nazaret, intentando revivir lo que fue la experiencia originaria de su voz y de su gesto, de su discurso y de su comportamiento, de su comensalidad y de sus actuaciones públicas. Pero, sobre todo, redescubrir la fuerza personal de su palabra, de esas palabras que, dichas para unos hombres concretos en lugares y situaciones irrepetibles, no se han hundido, sin embargo, en el mar de los siglos, sino que han llegado hasta nuestros puertos cargadas de sentido, densas de exigencias, sonoras de presentimientos³⁶.



En la vida de Jesús nos ha alumbrado Dios a los mortales, como nos amanece la luz y desde ella nos encontramos hombres verdaderos y reconocemos que la anterior situación en que dormíamos era noche y sueño. Y nos ha alumbrado como luz que da vida, como amor que acoge y como perdón que no humilla, sino que recrea. Para quienes habían crecido bajo la ley y la exigencia, la palabra de Cristo sonó escandalosa porque dejaba sentir que la realidad de Dios es, ante todo, “gracia”: realidad que enraiza y embellece, alegra y posibilita, acoge y da futuro, libera y potencia, afirma y esperanza al hombre. Ese es el Dios a quien Jesús invocaba con aquella palabra creada por El, como expresión de su filial conciencia, hecha de confianza absoluta e incondicional obediencia: *Abba*.

A lo largo de los siglos sufre el evangelio la suprema amenaza: perder u olvidar el Dios que anuncia. Dejar de pensar a Dios a la luz de la palabra y de la resurrección de Jesús Hijo para repensarlo a la luz de la naturaleza, de la historia o de las pasiones antropológicas de cada momento histórico. Cuando estos intentos legítimos de confrontación y de instauración de coherencia hacen prevalecer la naturaleza, la historia o la sociedad sobre las afirmaciones y actitudes evangélicas, entonces tenemos una “descristianización” de Dios, bien por una moralización, en la que la ley y el cumplimiento prevalecen sobre el amor y el servicio, bien por una intelectualización, en cuanto que es sustituida una relación orante y personalmente filial con El por una teoría, concepto o sistema, bien por una politización en cuanto que Dios es puesto al servicio de otros intereses considerados superiores y deja de ser realmente el Señor soberano y la instancia última sobre los hombres. Dios deja entonces de manar como una fuente de vida y de libertad para el hombre.

Al servicio de ese Dios y en memoria de ese Cristo vive la Iglesia. Esa es su legitimidad y ésta es su única misión. Antes que estructura es el instrumento que el Espíritu se crea para



mantener viva, historicada y familiarizada la única palabra de Jesús. Antes que hombres y estructuras, antes que leyes e instituciones, la Iglesia es la comunidad de realidades que permanecen vivas y santificantes porque el Espíritu de Jesús es quien las anima. Por eso perdura todavía vivo el evangelio. Por eso se celebran los signos del amor de Jesús y se reviven sus actos de comensalidad y de perdón con pecadores y oprimidos de corazón. Por eso se anuncia que en la abertura a El los hombres encontrarán consuelo y alivio de corazón. Por eso se celebran los sacramentos, memoria de su vida y promesa de su venida, anticipo del gozo que tendremos en El y fortaleza para nuestra debilidad de caminantes. Por eso han ido naciendo y renaciendo los seguidores de Jesús y han tenido la posibilidad de encontrarse con El, no como se recuerda a un muerto de hace miles de años, sino como que se abre uno a un viviente, que está vivo y vivifica, que es de los nuestros y a la vez deja resplandecer sobre nuestros rostros la luz de la eternidad de su Padre. Por eso en la Iglesia renacen día a día experiencias nuevas, grupos que intentan lo aparentemente imposible: revivir el destino de Jesús en su originalidad radical. Por eso nunca fue acallada la voz de las Bienaventuranzas, y siempre hubo seguidores que gritaron en alto la justicia de Dios y la injusticia de los hombres, los pecados de la humanidad cerrada sobre sí misma y la generosa abertura del Padre, que nunca deja de esperar a los hijos pródigos.

Hay que redescubrir, por consiguiente, al Jesús vivo de la historia viva, en la medida en que perdura como vivificador entre nosotros. De la mano de El y en connaturalización con su vida se nos abre el Misterio del Padre, como el que nos reconcilia y en su acogimiento filial nos da la libertad para estar como redimidos y redentores en el mundo. Hay que redescubrir la comunidad del Espíritu Santo, es decir, la Iglesia, como el ámbito de realidades santificadoras que nos acercan la gracia en la trama de nuestro diario trajinar e insertan la palabra de vida,



exigente o consoladora, en medio de nuestras ambigüedades. Esa Iglesia es la nueva humanidad de Jesús, extendida hasta cada uno de los que no hemos sido contemporáneos suyos, para que a cada uno nos sea dado contemplar con nuestros ojos el resplandor del Verbo de la vida. A cada uno de nosotros se nos ha dado un signo a través de la fe de un hermano, del servicio generoso de un prójimo desconocido, del amor humilde que nos ha acogido sin condiciones; y a través de ese signo hemos sentido su presencia y nos ha nacido la necesidad de prolongar ese testimonio y, a nuestra vez, convertirnos en signos del Viviente, del que es la palabra de la Vida y el Hijo que nos introduce al misterio del Amor. Redescubrimiento del hombre Jesús como revelador de Dios, redescubrimiento del Padre de Jesús como Dios de vivientes, redescubrimiento de la comunidad de seguidores de Jesús, que en medio de su pobreza portan la palabra, los signos, el espíritu santificante, la fuerza que perdona nuestros pecados y la promesa de una existencia nueva, y de un vivir insospechado que es anticipación de la libertad y de la filiación final.

Es una inmensa tarea, que exige valor e imaginación, el recrear unas formas concretas de Iglesia, de comunidades cristianas, de convivencias apostólicas, donde les sea dado a los hombres hacer esta experiencia sencilla y cercana, humilde pero profunda del hermano Jesús, del Dios viviente, de la vida nueva en el Espíritu. Y la experiencia de cómo desde ellas es posible se siente como una necesidad y un poder nuevo, el ir a los hermanos y acogerlos en gracia, es decir, desde la comprensión de uno mismo como ser amado y perdonado, acogido y reconciliado; siendo capaces, por tanto, de crear comunidad, de despertar esperanza y de soportar pesadumbres.

Como pocas veces en la historia de la Iglesia, está siendo difícil hoy descubrir y aceptar la dimensión eclesial de la fe; pero, como nunca, es necesaria esa experiencia eclesial, profunda y verdadera, que nos introduzca en la Iglesia como



en la mesa de la palabra de Jesús y en el ámbito fraternal sobre el que se derrama su espíritu. Todos carecemos de la humildad suficiente y necesaria para formar parte de una comunidad que nos refleja nuestra propia pobreza y nos recuerda nuestros pecados. Todos huímos hacia una hipotética comunidad, que no nos demande conversión y no nos exija pasar por el valle de nuestras sombras confesadas para llegar a la luz. Todos buscamos encubrimiento a nuestros pecados y preferimos los gritos de quienes nos exculpan a la voz serena de quien nos pide reconocimiento de pecadores y confesión de culpas. Nadie aceptamos la humildad de Dios, ni queremos reconocer que nuestro prójimo sea el medio eficaz de su gracia, es decir, el real sacramento de su salvación.

La Iglesia será siempre una realidad compleja y complicada, porque todos trasladamos a ella nuestras complicaciones y nuestras complejidades. Pero en medio de todas éstas deberíamos buscar apasionadamente aquella realidad simple y profunda que constituye su misterio, y acercar los hombres a ella. Para ese acercamiento es necesario construir puentes y mediaciones, pero luego volver a quebrarlos, para que ninguna creación humana se solidifique en sí misma y obstruya el contacto directo con Cristo y por El el acceso directo a la presencia de Dios. Iglesia desvalida y humilde, serena y pobre, confiada y alegre, gozosa porque el Señor la sigue confiando los misterios del reino y apesadumbrada porque su vivir pecaminoso enturbia el agua y frena la luz de esos misterios. Iglesia humilde en su concreción de lugar y de tiempo, pero a la vez consciente de que sus raíces se extienden por los siglos y de que los creyentes de todos los tiempos y de todas las latitudes son hermanos y de que las riquezas de su saber y de santidad, de sus fracasos y de sus logros, nos pertenecen a todos los que hoy estamos en ella. Iglesia una y católica, aquí la misma y universal entre todos los pueblos donde ha anunciado el evangelio y encarnado las Bienaventuranzas. Quien



se ha adentrado en ella y ha hecho la experiencia profunda de la misericordia de Dios y de nuestra reconciliación, de la libertad, de las exigencias profundas del sermón de la montaña, que desde sus púlpitos y altares, pese a todo, siguen resonando y anunciando la gracia y el juicio de Dios: ése tendrá una infinita libertad frente a ella, la libertad del hijo frente a la madre, libertad que es amor profundo y responsabilidad concreta, que es asunción y recreación de la herencia maternal; ése vive de la tradición en la medida en que trae el evangelio a su vida y se hace contemporáneo de toda la fe de los creyentes anteriores y de todas las esperanzas que ellos alimentaron.

Es una tragedia que tantos hombres hayan hecho en su infancia y juventud una experiencia traumatizadora respecto de la Iglesia; que les hayan hecho toparse sólo con prohibiciones y límites, con oficialidades e inmoralidades conjugadas. Eso es una tragedia, pero la madurez del crecimiento debería irles posibilitando rehacer esa experiencia negativa con otras experiencias positivas, extender su percepción religiosa a los grandes problemas de la existencia humana y a las grandes ofertas del Nuevo Testamento. Por ello, es una nueva expresión del Espíritu esta floración de nuevas experiencias de Iglesia, que estamos viviendo hoy y que posibilitan a muchos hombres el acceso a las fuentes evangélicas de manera directa, el gozo de sentirse fraternos de Agustín, de Teresa, de Francisco, de Carlos de Foucauld, de Teilhard de Chardin, de Guardini y de tantos otros, a la vez que el deseo de seguir siendo ellos mismos esos signos de Jesús que nos dan que pensar, que amar y que esperar como hombres en el mundo.

8. El coraje de vivir según el evangelio y el proyecto personal de las Bienaventuranzas.

La tarea que yo enuncio en el final, pero que considero la principal, es la siguiente: *el valor de vivir el evange-*



lio y la osadía de hacerlo presente por la vida coherente, por la palabra explícita, por la confrontación honesta. Hay que tener una vez en la vida el coraje de querer revivir el evangelio en su literalidad y en su primaria inmediatez. Ya sé que tal inmediatez no nos es posible a los humanos, porque todo lo rehacemos desde donde estamos y desde el hombre que cada día somos; porque siempre nos preguntamos por las condiciones de posibilidad y por las consecuencias derivadas. Y, sin embargo, hay que intentarlo. Justamente para eso Jesús nos legó su Espíritu, para que su palabra tuviera siempre una resonancia directa y una significación actual; y para que nosotros tuviéramos la fortaleza de proclamarla ante los demás y de vivirla en nosotros mismos³⁷.

Hay que tener el valor de intentar ser hombres desde Cristo, de entrar por ese camino de sorpresas y de descubrimientos, dolorosos unos y gozosos otros, que es el camino de la fe vivida. Y esa fe genera en el propio sujeto una evidencia a la que nada puede resistir y en el prójimo que la contempla una atracción a la que no se puede escapar. Cuando surge un santo, algo se conmueve en el corazón de los hombres, y algo se alumbra a lo cual ya no podremos nunca renunciar. Por ello, cerramos estas páginas trayendo un texto que nos describe el paso real de una existencia en pagano a una existencia configurada por el espíritu que anima las Bienaventuranzas, es decir, por el Espíritu de aquél que fue el único real bienaventurado, es decir, que aventuró su vida con la suprema aventura que nos es posible, dar la vida por los demás, y a quien Dios respondió con la suprema ventura, es decir, el supremo logro posible a los humanos, apasionados como estamos siempre de ser como dioses: participar en su misma vida por medio de la resurrección, en la que fue constituido Señor y vivificador de todos los demás hombres.

“El hombre que cada uno de nosotros somos es, ante todo, este pagano admirable, cargado de riquezas, de gloria, de



esperanzas fundadas, prometido a la pura alegría de la vida soberana. El cristiano nace en nosotros cuando, de repente, se opera en las profundidades de nuestro corazón (no de nuestro espíritu) este trastrueque radical, que nos hace reconocer en este hombre, Jesucristo, aquél que nos libra de nuestra propia grandeza y que nos revela el misterio de la pobreza, no la nuestra que es bien insignificante, que no es verdaderamente pobreza, sino la suya, que es la pobreza de Dios. Entonces podemos nosotros comenzar a reconocer un abismo en nosotros, que está en el lugar mismo de nuestra gloria, que está en el corazón de las sublimidades de nuestro espíritu, que es nuestra vida misma y entonces podemos decir: 'Jesús, Hijo de Dios, Salvador, ten piedad de mí'. Al mismo tiempo se abre entonces el momento de la confesión de nuestros pecados y el momento de la esperanza; no ya la esperanza grandiosa del espíritu, sino esta otra esperanza, toda ella circundada de humildad, que nos lleva a esperarlo todo de una misericordia incomprendible y que se expresa en la plegaria: '¡Líbranos del mal!'

Esto no es una simple actitud interior. Porque la pobreza espiritual, la confesión de los pecados y la espera de la misericordia no son verdaderas más que en un comportamiento diario, que es el comportamiento propio de las Bienaventuranzas. Su significación permanece misteriosa. No se dejan encerrar en prescripción alguna, en ningún código, en ninguna receta de acción. Están más allá de toda estrategia, de toda teoría, de toda visión del mundo y del hombre. Sin contenido aparente y, sin embargo, infinitamente fecundas. Las Bienaventuranzas son una invención perpetua, la invención incesante de la santidad. No hay dos vidas perfectamente idénticas. En cada cristiano este misterio se realiza según una andadura imprevisible"³⁸.



NOTAS

1. La conciencia de la propia existencia personal y la posterior elaboración personalista del ser humano tienen sus raíces históricas en la experiencia religiosa. Pero no sólo su origen histórico, sino también su fundamento último y la condición de su perduración. Si alguien nos dice una vez nuestro nombre y en él nos constituye e identifica incondicionalmente, ¿podríamos ya mantener la memoria de nuestra identidad y la esperanza amorosa de nuestro futuro al margen de él? El hombre personal es el correlativo del Dios personal: la memoria de nuestro nombre verdadero va unido a la invocación del suyo.

“El amor, que elige, transforma el vago ‘sujeto’ o ‘individuo’, que sería el hombre por sí mismo, en una persona única. Dios es de hecho absolutamente único, inconfundible e irrepitible (einmalig), y en la medida en que él, eligiéndome, me ofrece su amor único me convierte a su vez por el reflejo de su amor también en algo único... A mi vez, yo no puedo dirigirme a todo hombre, incluso al extraño, si no es desde este punto de unicidad, que me funda como persona y que configura todo mi hacer responsable”. H. URS VON BALTHASAR, *In Gottes Einsatz leben* (Einsiedeln, 1971) pp. 30-31 Cf. S. ALVAREZ TURIENZO, *El cristianismo y la formación del concepto de persona*, en: *Homenaje a Xavier Zubiri* (Madrid, 1970) I, pp. 43-77 esp. pp. 75-76. “El impulso para la elaboración de la doctrina de la persona provino de fuentes teológicas, ya que la nueva imagen de Dios era necesariamente conductora al personalismo... Solidario del personalismo teológico fue el personalismo antropológico, al modificarse la imagen del hombre paralelamente a la modificación de la imagen de Dios, por cuanto el hombre fue concebido a semejanza divina y admitido por Dios a participar como hijo adoptivo de su vida personal”.

2. A. Malraux expresaba esta convicción al escribir: “Por primera vez una generación desemboca en la existencia sin referencia alguna a valores normativos”.
3. Por ello, ante la soledad y desde el vacío subsiguiente a la muerte de Dios, descritos por NIETZSCHE (*Obras III*, números 125-343. Madrid, 1965, pp. 108-109 y 161-162), surge la inexorable necesidad de hacer surgir el



superhombre que asuma, dé sentido y seguridad al mundo. Porque el hombre o vive en la convivencia amorosa de lo divino o se yerque a sí mismo en dominador sobre sus prójimos. En cualquier caso, ésta es la pregunta radical: ¿Es su vocación la soledad, la del Prometeo vencedor, la del Sísifo vencido, la del átomo sin vecindad y contradicción, o es más bien pasión de compañía e indigencia de solidaridad? Y ya en el mundo, ¿vive y muere el hombre radicalmente solo o le acompaña alguien a través de la vida y sobre todo en la travesía de la muerte? Cf. A. HESCHEL, *Man is not alone: A Philosophy of Religion* (New York, 1976).

4. Aún no tenemos hecha la "historia del sentimiento religioso" en España durante los últimos cuarenta años. Casi todo lo escrito, en aplauso o en crítica, ha girado exclusivamente en torno al eje: fe-política, Iglesia-régimen franquista. Si es verdad que ese hecho en una situación posbélica es una determinación esencial e inignorable, sin embargo no abarca todos los elementos y no explica la evolución y características completas de la vida espiritual de los españoles. Es una pena que los recientes volúmenes, dedicados a esta materia hayan quedado presos en esa coordenada de comprensión y no hayan sido capaces de sospechar e investigar otros horizontes. Cf., por ejemplo, el volumen preparado bajo los auspicios de la Fundación J.March, *Iglesia y sociedad española 1939-1976* (Madrid, 1977).
5. Por eso, Abraham, que prefiere la personal oscuridad del Dios que le llama por su nombre a la clara posesión de su propio pasado con sus tierras y del propio futuro que se le anticipa en el hijo Isaac, es el inicio de una historia de fe, el primero de esa "nube de testigos" que tiene su "consumador" en Cristo (*Hebreos 11, 1-2*), el gran modelo de todo hombre que cree, que se abandona a Dios, a ese Dios Padre que saca el ser de la nada (creación universal), que hace fecundas las entrañas de una mujer anciana, convirtiéndola en madre de generaciones (historia particular del pueblo elegido), que vence la suprema negatividad con la que se enfrenta el hombre, la muerte, y con la victoria sobre ella abre el futuro, como destino de vida para la humanidad nueva (*Romanos 4, 17-24*).
6. Sólo tiene capacidad de adoración quien tiene un corazón purificado y desasido. Hay una interacción recíproca entre voluntad de verdad, por un lado, y adoración de Dios, por el otro (*Juan 3, 20-21; Romanos 1, 18-32*).

Quienes reconocen a Dios, optando por su soberanía y, acatándole, le adoran y dan gracias, terminan conociéndole a El, conociéndose a sí mismos y manteniendo a la vez que el conocimiento de El la propia dignidad y respeto a sí mismos. Quien, por el contrario, decide no reconocer a Dios termina por ignorarle realmente, invirtiendo el conocimiento de sí mismo a la vez que el uso de su propio cuerpo y sentidos. Por ello, cuando el hombre ha invertido así el dinamismo primigenio de su ser, no sólo necesita una iluminación teórica sino, sobre todo, una recreación de su ser, lo cual es algo que le desborda por principio. La gracia de Dios es entonces la acción renovada de quien nos funda en el ser, la única que, por tanto, nos puede reorientar en nuestras voliciones y predilecciones radicales, es decir, hacernos hombres nuevos.

Esto implica la conexión entre vida moral y conocimiento de Dios que ha subrayado toda la tradición antigua. Hoy esa vida moral la extenderíamos y concretaríamos mucho más, incluyendo la inserción social, la pertenencia de clase, la praxis política. El equivalente moderno de esa vieja problemática es la relación entre verdad e interés.

7. Rom 4 y 5. Esta es la profunda significación antropológica de la teoría paulina de la justificación: Dios nos redime de la prometeica tarea de logramos en nuestras obras, en el mérito, en la autoafirmación de quien se funda en sus obras y desde ellas se confronta y afronta al prójimo. Dios nos perdona y nos invita con su amor a ser desde el amor humilde que acoge, perdona, y se da; es decir, a ser no desde nosotros mismos, sino desde el otro y su ley, no desde nuestro aislamiento o endiosamiento en ley propia, que eso significa auto-nomía. La relectura antropológica que Heidegger y tras él Bultmann han hecho de estos textos es una de las aportaciones más decisivas del existencialismo teológico, aun cuando no sea en el fondo otra cosa que la consecuente lectura de la teoría luterana. Cf. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 1964).

8. Por eso, en el cristianismo es sagrada toda vida y sacrosanto todo hombre: en la plenitud y en la debilidad, en la vida apenas iniciada y en la muerte ya cercana, en la rentabilidad y en la incapacidad, en la salud y en la enfermedad, en el genio y en la locura. La Iglesia será siempre la guardiana de esos hombres que no rentan ni acrecientan para una sociedad de producción: los niños, los ancianos, los subnormales, las viudas, los minusválidos y minus-



dotados, los alienados, los incurables, los muertos. En esa acción suya se encarna la misericordia como en ninguna otra, y como en ninguna otra cumple su misión de buen samaritano ante una humanidad que segrega sus víctimas después de apalearias, que rechaza a los débiles, a los envejecidos o ya inútiles. Ante ese caso límite es donde se muestra al vivo quienes ven en el hombre un ser inviolable y una sagrada presencia y quienes ven en él sólo una función que no vale desde sí y por sí, sino en la medida de su funcionalidad y rendimiento. Si Jesucristo fue la revelación encarnada del Dios misericordioso, la Iglesia tiene que revivir en el mundo la figura de esa misericordia, y de esa compasión, es decir, pasión de Dios por y con los hombres. Por eso, frente a la *moral de estrellas* ajenas al dolor del mundo, proclamada por NIETZSCHE, para la cual sólo hay un pecado, la compasión y sólo un mandato: mantener las manos limpias lejos de los pobres y los débiles, el cristianismo declara bienaventurados a los compasivos, y considera supremo pecado la apatía, es decir, la insolidaridad, la incompasión. *Werke in 3 Bänden* (München, 1966) II, p. 32.

9. Como en ningún otro momento, esa actitud creyente, que es consentimiento y aceptación, alabanza y disponibilidad, se expresa en la oración, que es la fe en acto, o si se quiere, la mejor expresión creadora de lo que el hombre quiere ser ante Dios, para Dios y para sus hermanos los hombres. Citemos sólo un ejemplo de un orante no cristiano: "Oh Señor de mi vida, / estaré ante tí / cara a cara. - Con las manos juntas, / oh Señor de todas las palabras, / estaré ante tí / cara a cara. - Bajo tu gran cielo, / en soledad y silencio / con humilde corazón / estaré ante tí / cara a cara. - En este mundo laborioso de herramientas y luchas / y multitudes con prisa, / ¿estaré ante tí / cara a cara?". R. TAGORE, cit. en: F. CEBOLLA - J. SIERRA, *Plegarias de todos los hombres* (Salamanca, 1968) p. 99.
10. Pocos poemas tan profundos y expresivos de este acceso del hombre a Dios en la noche de la fe, de este hartarse las creaturas en el agua que da la vida, aun cuando sea a oscuras, como aquél de San Juan de la Cruz: "Qué bien sé yo la fonte que mana y corre, / aunque es de noche". Cf. *Obras 1943* (Burgos, 1943) p. 809.
11. Cf. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca, 1974) pp. 97-148 (La aurora del tiempo de salvación); C. H. DODD, *Las parábolas del*



Reino (Madrid, 1974) pp. 42-82 (El reino de Dios); pp. 184-196 (Conclusiones); W. KASPER, *Jesús el Cristo* (Salamanca, 1976) pp. 86-107 (Carácter escatológico, teológico y soteriológico del reino de Dios).

12. Esa es la real significación del libro de E. TIERNO GALVAN, *¿Qué es ser agnóstico?* (Madrid, 1976): haber intentado mostrar que la situación conatural del hombre es el asentamiento plácido en la finitud, la serena instalación en lo que hay y el contentamiento de quien acepta que lo más propio de la finitud es el perecimiento, al que va sin protesta y sin dolor. Actitud que, limitándose a "lo que hay" y discerniendo este haber con el criterio de la verificabilidad científica, llega a la conclusión de que el estar sin Dios en el mundo es la expresión de la madurez suprema. Por ello, el agnóstico, frente al ateo, que se empeña en negar la trascendencia, y al cristiano, que se empeña en afirmarla, representa la madurez de la secularización. El capítulo final, añadido en la segunda edición, hablará de "Dios, el juguete roto", del que el hombre se desprende en la honesta constatación de que está definitivamente roto y definitivamente es irreparable. ¿Se puede decir, en verdad, que esta serenidad del agnóstico es la conquista de una perfección que acrecienta lo humano o el final de un expolio, que lo depreda y desnuda de sus mejores posibilidades?

13. Por eso, un hombre recluso en estos bordes de lo humano, que ha concentrado lo religioso en sus expresiones individuales, subjetivas e íntimas, está perdiendo la capacidad para seguir siendo Iglesia y, sobre todo, está perdiendo la radical capacidad para la celebración litúrgica, que presupone un hombre ligado a ritmos naturales, amaneceres y anoheceres, primaveras y otoños, hundimiento del sol y nacimiento de la luna, comienzos y fin del trabajo, familia y amistad, convivencia y comensalidad, pan y vino, amor y lágrimas, corporeidad y comunidad, expresión y ritmo. El problema, ¿dónde está? ¿En que la liturgia se ha tornado ininteligible e irrealizable para el hombre moderno o en que el hombre se está depauperando a sí mismo, anulando su real humanidad, e ignorando todos los pliegos de su ser?

14. Para el Nuevo Testamento, el señorío de Cristo es una realidad que se ejerce no sólo sobre el individuo y su conciencia, sino también sobre la sociedad y sus expresiones, en la medida en que los hombres creyentes con su fe



explícita y confesante le someten las dominaciones y potestades, en la medida en que genera libertad y esperanza y finalmente en la medida en que niegan soberanía sobre el corazón humano a cualquier otro señor, y rechazan todo intento de ofrecer salvación y plenitud definitivas a los hombres que ignoren o rechacen a ese Jesús. Señorío que, por tanto, se ejerce desde la Iglesia en el mundo, es decir, en la sociedad y en la creación. Cf. O. CULLMANN, *La royauté du Christ et L'église dans le Nouveau Testament*, en: *La foi et le culte de L'église primitive* (Neuchâtel, 1963).

15. Cuando ese desbordamiento hacia ideales y valores trascendentes no se da, entonces surge una sociedad clausurada sobre sí misma, asfixiada en medio de sus productos, que al final no crean alegría sino que desencadenan aquella amenaza suprema que puede sufrir el corazón humano: el hastío. ¡No en vano ese dios roedor de la alegría de las conciencias y amenazador de la posibilidad misma de vivir, el tedio, se ha apoderado de la llamada generación de los hijos de Kennedy!

A ese dios o monstruo dedicó BAUDELAIRE su gran poema introductorio de "Las flores del mal":

"Pero entre las panteras, los monos y los linceas,
los buitres, escorpiones, serpientes y chacales,
los monstruos aulladores, rampantes gruñidores,
de todos nuestros vicios en la leonera infame,

¡hay uno que es más feo, más inmundo, más malo!
Sin lanzar grandes gritos ni mostrar grandes gestos,
convertiría a gusto la tierra en un despojo,
y tragaría el mundo en su solo bostezo.

¡Es el tedio!..."

(*Les Fleurs du mal* (Paris, 1974, y Buenos Aires, 1972) pp. 34 y 46). Ya Cicerón decía: "¿Quid quaeris? Taedet eos omnino vitae" (Ad Atticum V, 6).

16. Léase el impresionante capítulo que K.Lorenz dedica a la "muerte en vida del sentimiento", donde describe la obsesión moderna por sustraerse a todo sufrimiento, esquivando las situaciones duras de la vida humana; la búsqueda



de situaciones excitantes siempre nuevas, el “neofilismo” –tan sádicamente explotado por los comerciantes– por el cual somos incitados al cambio permanente de nuestros vestidos, muebles y objetos sustituyéndolos por otros nuevos, dificultando así el acrecentamiento y vínculos emocionales, haciendo imposible el arraigo de una afectividad, que se alimenta de vínculos humanos, de vínculos con situaciones y de vínculos con las cosas familiares testigos de nuestro destino y partícipes de nuestra libertad. Esta pasión de permanente novedad, que no permite el arraigo en nada, este esfuerzo denodado por evitar todo lo que nos desagrade y genera dolor está terminando por hacer imposible la real alegría, que se gesta en las noches del dolor, y nos está llevando a un vegetal aplanamiento de la vida. Todo ello “transforma los altibajos connaturales de la vida humana en una llanura aplanada artificialmente, donde los grandiosos vértices y senos de las ondas apenas dejan sentir su vibración, donde luces y sombras forman un gris monótono. En suma, engendra un aburrimiento mortal”. K. LORENZ, *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada* (Barcelona, 1973) pp. 43-55, cit. en 51.

17. Citado por E. BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches* (Frankfurt, 1973) p. 12.
18. He aquí el texto, grabado en el lateral del sepulcro de los Reyes Católicos en la Real Capilla de Granada: “Mahometicae sectae prostratores et haereticae pervicaciae extinctores Ferdinandus Aragonum et Helisabeta Castellae vir et uxor unanimes catholici appellati marmoreo clauduntur hoc tumulo”. Cf. E. OROZCO DIAZ, *La capilla real de Granada* (Granada, 1971).
19. Eso lo logrará no precisamente por una retirada a la inanición o a una hipotética tierra de nadie, que sería el desierto y la nada, y que terminarían por desecarla y hacerla infructífera. La tarea de la Iglesia no consiste primordialmente en señalar zonas de muerte sino, sobre todo, en crear espacios de vida. Su misión no es primordialmente ejercer una función crítica sobre los proyectos de los otros, designando sus limitaciones y criticando sus peligros. Eso es demasiado fácil y, a la larga, injusto. Su tarea positiva es hacer oíbles y visibilizar como reales los ideales del evangelio, en la concreción de una Iglesia que confiesa a Dios, que recibe el destino de Cristo, que trabaja por la justicia, clama contra la injusticia, crea solidaridad y en-



gendra esperanzas. Quedarse en la zona divisoria entre dos revoluciones distintas y opuestas entre sí es un falaz intento de abstención que terminaría en contrarrevolución. Ella debe apropiarse y encarnar la "revolución" que Dios ha hecho de la comprensión y realización de lo humano en la muerte y resurrección de Cristo. El hombre es el ser de la gracia y de la misericordia, que recibe su existencia como don, y debe vivirse como creador de gracia y de libertad.

20. E. TIERNO GALVAN en la segunda edición de: *¿Qué es ser agnóstico?* (Madrid, 1976) añade un epílogo que tiene por objetivo principal mostrar su sorpresa ante las concordancias que los cristianos han manifestado frente a su pensamiento. Tal concordancia supondría que o bien lo dicho por él carecía de significado profundo, sin entrañar novedad alguna, o bien que la Iglesia católica había cambiado algunas de sus posturas radicales. El concluirá diciendo que si su pensamiento incluye elementos radicales y la Iglesia no ha cambiado en el Concilio Vaticano II, entonces se trata de dos posturas irreconciliables. "Si lo divino y lo finito se confunden, es decir, si se niega la trascendencia, nadie puede llamarse cristiano ni católico salvo que dé a estas expresiones un mero sentido histórico y se convierta en un agnóstico encubierto" (pp. 90-91).

La postura de R. GARAUDY ha ido oscilando desde: *De l' anathème au dialogue* (Paris, 1965); *Pour un modèle français du socialisme* (Paris, 1970); *Parole d' homme* (Paris, 1975) *Palabra de hombre* (Madrid, 1976) —Cf. recensión de X. Dijon en NRT (1975) pp. 970-975— hasta: *Fe cristiana y liberación*, en: "Iglesia Viva" núm. 66 (1976) pp. 499-518, donde su acercamiento a la explicitud cristiana parece máximo. Anteriormente: *Fe y revolución*, en: *Los marxistas y la causa de Jesús* (Salamanca, 1976) pp. 29-56. En otro lugar dirá con gran sinceridad: "Si a pesar de tantos puntos de concordancia con el cristianismo yo digo que no soy cristiano es por un motivo fundamental: yo no consigo orar". R. GARAUDY-E. BALDUCCI, *El cristianismo es liberación* (Salamanca, 1976), p. 94.

21. Con mucho más realismo y menos aversión teórica a lo religioso que Marx afirmaron Engels y Lenin la posible utilización de la religión como una fuerza subversiva más al servicio de la revolución. Los marxistas siempre se han negado a distinguir esos tres planos o preguntas que se pueden hacer frente a lo religioso: génesis histórica, naturaleza o intencionalidad, fun-

ción social. Se han atendido exclusivamente a esta última y en principio han dado por resueltas todas las demás. El paralelismo directo lo encontramos en las recientes explicaciones de A. Garrigues a propósito de la obligada conexión entre Iglesia y capitalismo ("El País", Mayo, 1976).

Cf. R. ALBERDI, *El ateísmo científico de Carlos Marx*, en: "Iglesia Viva" núm. 66 (1976) pp. 519-542, especialmente pp. 539-540: Práctica revolucionaria y crítica de la religión; K. MARX-F. ENGELS, *Sobre la religión* (Salamanca, 1974).

22. "La fe no tiene por qué justificarse ante instancias que le serían extrañas. En cuanto actitud fundamental, ella es absolutamente primera; no se justifica más que ante sus propios ojos, en el movimiento de su propia surgencia. Pone al hombre en relación con un mundo totalmente trascendente por las mediaciones que le ofrece la sociedad religiosa visible, que constituye la Iglesia. Al educar al hombre en la penetración de las realidades divinas, le da una mirada nueva sobre el universo y sobre sí mismo; se trata, de hecho, de una mirada de hombre, pero de un hombre que aprende a ver en la luz del Espíritu. Al estar fundada la fe sobre la relación personal que se establece entre el creyente y la palabra de Dios, tal como ésta se manifiesta en la historia del pueblo de Dios, en la persona de Cristo y en su Iglesia, la fe se basta a ella misma como actitud fundamental y no tiene nada que pedir a la ciencia; todavía mucho menos tiene que dejarse impresionar por la ciencia". J. LADRIERE, *La science, le monde et la foi* (Casterman, 1972) pp. 28-29.

23. Para San Pablo la libertad necesita ser redimida de los encadenamientos que el ser finito y pecador se crea a sí mismo, y liberada para que se ejerza como fuerza de amor y no como instinto de autoafirmación egoísta y de distanciamiento frente al prójimo. Y justamente ése es el fruto de la gracia en la existencia redimida: hacer posible el florecimiento de la libertad como don. Y ése es el supremo malentendido: llegar a pensar que la acción de Dios en nuestra existencia es freno y no más bien matriz fecunda de nuestra real libertad.

"El engaño trágico que ha sufrido el hombre es considerar que la obediencia a Dios es servidumbre; verdaderamente ésta ha sido la mejor operación de Satán en el corazón de los hombres". J. ELLUL, *Ethique de la liberté* (Paris, 1973) I, p. 71.



24. Cf. *Isaías* 55, 10.
25. S. WEIL, *L' enracinement* (Paris, 1948) p. 320.
26. He aquí un ejemplo bien reciente y bien manifiesto de este optimismo científico y de la absolutización totalitaria de sus conclusiones: "El marxismo-leninismo constituye la concepción científica del mundo, la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, la teoría revolucionaria y la ideología científica de la clase obrera. Con la aparición del marxismo surge la primera y única ideología realmente científica y revolucionaria en la historia de la sociedad". *Tesis y resoluciones. Primer congreso del partido comunista de Cuba* (La Habana, 1976) p. 261.
27. "Cuando se habla de la 'muerte de Dios' lo que se quiere significar es que Dios ha muerto en cuanto que de la fe ya no parten impulsos que determinen la vida y la historia. Dios ha muerto, significa que Dios ha dejado de estar presente en nuestra vida de un modo vivo y operante, y que los enunciados de la fe ya no atañen para nada a los problemas y experiencias reales de los hombres. Han dejado de corresponder a las cuestiones vitales y por eso ya no son experimentados como provocación. De ahí que *el abismo entre la fe y la experiencia humana es uno de los problemas más difíciles y graves de la predicación y teología hoy*". W. L. KASPER, *Introducción a la fe* (Salamanca, 1976) pp. 13-14.
28. *Isaías* 7, 9.
29. Junto a A. MACHADO, que escribe (*Poesías Completas* (Madrid, 1963) p. 160):
- "Bueno es saber que los vasos
nos sirven para beber;
lo malo es que no sabemos
para qué sirve la sed",
- escribe S. WEIL (*Espera de Dios* (Buenos Aires, 1954) p. 152): "El peligro no es que el alma dude si hay o no pan, sino que se persuada por una mentira de que no tiene hambre. Sólo puede persuadirse por una mentira, pues la realidad de su hambre no es una creencia sino una certeza".

30. Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Salamanca, 1970) pp. 83-87 (La confesión y el confiamento al único Dios).
31. “Desde la perspectiva marxista se defendió su rechazo o distancia frente a la creación de una teoría sobre la esencia humana, afirmando que sobre la esencia del hombre no se puede decir nada hasta el momento en que el hombre esté en su verdadera esencia. En estos círculos se argumentaba diciendo que la antropología filosófica no sólo no es posible, sino que incluso debe ser rechazada porque ella está inclinada a absolutizar el estado actual del hombre. La antropología actúa reaccionariamente. Sólo el día en que hayamos logrado la revolución podremos comenzar a elaborar una doctrina del hombre, pues sólo entonces sabremos lo que es el hombre.
- No resulta difícil mostrar la debilidad de esta reflexión. Si alguien pregunta quién determina el carácter de la situación pos-revolucionaria, sólo se puede responder: los portadores de la revolución. Luego debe existir ya, con anterioridad a la actual revolución, un grupo de hombres que ya participan en la real esencia humana y no sólo de manera potencial, y que son quienes determinan cómo aparece una sociedad en la que el hombre ha llegado a su esencia.
- Así ha ocurrido en las revoluciones socialistas. Los revolucionarios de ayer, al convertirse en vencedores hoy, han impuesto su imagen del hombre al período pos-revolucionario. Y esta imagen no era distinta a la que ellos mismos tenían con anterioridad a la victoria, burguesa en unos y luchadora en otros. Los unos hicieron que el movimiento socialista encallase sin llegar a puerto, y los otros lo hicieron culminar en el abismo del comunismo totalitario. En uno y otro caso se vengó la carencia de una imagen consciente del hombre dentro del movimiento marxista”. P. TILLICH, *Der Mensch im Christentum und im Marxismus*, en: “Gesammelte Werke” (Stuttgart) III, pp. 194-208, cit. en 197-198.
32. W. KASPER, *Alter Christusglaube und neue Christologie*, en: “Theologie der Gegenwart” 1 (1977) pp. 2-11, cit. en 4.
33. Cf. O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología* (Madrid, 1975) pp. 551-552.
34. Esta es la razón profunda de la interna libertad, de la alegría perdurable



y del sosiego confiado de la Iglesia pese a todo: Dios es señor de su reino, la Iglesia es la comunidad de Cristo, y El es quien la funda y quien vela por ella. Y porque la Iglesia vive de esa confiada alegría en quien es mayor que ella, puede testimoniar con fortaleza y remitir a El más allá de sí misma. Sólo desde el gozo que puede coexistir con las lágrimas, pero no con la amargura de corazón, la hostil agresividad o la agria desesperanza, se puede anunciar el evangelio. Sólo la buena nueva que se hace carne en el evangelista es real signo de que lo que éste lleva entre manos es mensaje de salvación. Ya dijo GOETHE: "Sólo el que está alegre puede dar" (*Fausto I*, 1, escena 2).

35. Se trata del concepto teológico que puso en práctica el Concilio Vaticano II en relación, sobre todo, con las otras comunidades cristianas: la idea de una jerarquía de verdades y, consiguientemente, de una jerarquía de valores, de una jerarquía de leyes, de una jerarquía de adhesiones, responsabilidades e imperativos históricos. Cf. *Decreto sobre el ecumenismo*, n. 11.
36. "Cuando tú escribes para el hombre estás cargando un barco. Sin embargo, sólo unos pocos de esos barcos llegan al puerto de destino. La mayoría se hunden en el mar. Hay muy pocas palabras que en el correr de la historia no pierdan su fuerza iluminadora". A. DE SAINT-EXUPERY, *Citadelle* (Paris, 1948) XXXVI, p. 146.
- De esos pocos barcos no hundidos en el mar de los siglos, de esas pocas palabras no apagadas ni agotadas, sino siempre luminosas y vivas, son las palabras de Jesús de Nazaret. Ellas nos han hecho creyentes, más aún, nos han hecho hombres a todos los que hemos crecido en la órbita de Occidente. Porque como cristianos, acristianos, o anticristianos, ya no podemos serlo sino a partir de El, en referencia explícita, positiva o negativa a El.
37. Sobre esta acción del Espíritu en el corazón del creyente y en toda la comunidad, cf. O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora* (Salamanca, 1973) pp. 267-281; J.M. LE GUILLOU, *Les témoins de l'Esprit parmi nous* (Paris, 1977).
38. J. LADRIERE, *La science, le monde et la foi...* pp. 220-221.

Realización de la fe en la vida social.

Por Ricardo Alberdi Ugarte

“Los cristianos, esa gran cofradía de los ausentes”. Confieso que, cuando hace años, leí este juicio proferido por un no creyente experimenté al mismo tiempo indignación y malestar. Mi condición cristiana se sublevaba, pero el conocimiento de la realidad justificaba en parte opinión tan severa.

Un sentimiento de tristeza me invadió cuando recientemente podía leer la siguiente frase escrita por un autor cristiano de renombre: “La clase dominante ha movilizad a todos sus escribas para recordar lo trascendente. Por eso, en estos momentos es más urgente resucitar la destruída esperanza del hombre que recordar los límites de la esperanza humana”.

¿Habrà que aceptar como un hecho fatal que los cristianos nos evadimos del mundo y escapamos a las más acuciantes inquietudes de los hombres en la medida de nuestra afirmación de la trascendencia? Si se nos ha recordado que la trascendencia no puede ser evacuada por un cristiano bajo pretexto de liberación de la humanidad, ¿habrà que concluir que nuestra



fe es necesariamente alienante, como tantos se empeñan en demostrar?

Permítaseme afirmar rotundamente, antes de comenzar, mi convicción totalmente contraria. Precisamente la fe en el Dios Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que los cristianos creemos trascendente al mundo pero no exterior a él en sentido espacial, es la que mejor fundamenta el compromiso serio del cristiano en y con el mundo.

Ha llegado la hora de decir claramente que los cristianos debemos comprometernos en el mundo no “a pesar de nuestra fe”, sino en virtud de ella; no porque procedamos a una operación quirúrgica dolorosa para amputar nuestra fe de la trascendencia y dejarla convertida en simple ética, sino porque proclamamos firmemente su carácter trascendente, la superación de toda liberación puramente humana en un mensaje de salvación que la engloba y la trasciende a la vez.

La exposición se dividirá en dos partes: en la primera, trataremos de fundamentar el compromiso de los cristianos en aquello que les es más específico. En la segunda, veremos algunas consecuencias que se derivan para nuestra situación actual.

I. VIDA CRISTIANA Y ACTUACION EN EL MUNDO.

Una reflexión que pretenda fundamentar el compromiso de los cristianos en el mundo puede adoptar diversos puntos de partida igualmente legítimos. El Reino de Dios, el señorío de Cristo, el enfoque peculiar de la teología de la liberación podían servirnos para llegar a las mismas conclusiones.

Estimo que una de las tareas más urgentes es el logro de



algunos acuerdos fundamentales entre los cristianos; algo que nos permita recobrar una identidad que parece difuminarse en la fluidez y la confusión, sin perjuicio de la necesaria libertad y de la autonomía legítima que nos dividirá en las cuestiones discutibles.

Por eso prefiero partir de proposiciones sin carácter polémico; sin dejarme invadir, sin embargo, por la falsa ilusión de una unanimidad que se ha alejado considerablemente de nuestro horizonte actual. No podemos privilegiar la vida y refugiarnos en una experiencia libre de confrontación; pero tampoco tenemos que ceder a la tentación del conocimiento. Al fin y al cabo, el compromiso cristiano, que debe ser debidamente justificado desde el punto de vista de la fe, no se puede convertir en una discusión interminable; debe ser traducción vital de las exigencias de la fe.

La "utopía" cristiana como fundamento del compromiso.

Un cristiano es aquél que, por lo que llamamos acto de fe, reconoce a Jesucristo como Hijo de Dios y único Salvador definitivo de la humanidad y se adhiere totalmente a El; que participa desde ahora, por su unión a Jesucristo, de la vida misteriosa de un Dios que es Amor, gracias a la vivencia de lo que denominamos caridad; que espera, colaborando activamente, en la fidelidad de Dios a su promesa y en la consumación de esa salvación que ya ha comenzado.

Nuestra pobre manera de hablar debe establecer distinciones en aquello que se unifica en un acto fundamental de entrega, de adhesión total a Jesucristo. Fe, esperanza y caridad se unifican en ese acto fundamental que procede de la libertad humana solicitada por el don gratuito de la fe.

Es esa participación en la vida trascendente de Dios la que constituye la radical profundidad de nuestro ser, el funda-



mento sólido y serio de nuestro compromiso y su último sentido, sin el cual, a pesar del indudable sentido que se le puede dar a la lucha por la liberación humana, ésta queda sometida a los embates de las modernas teorías sobre la precariedad de la existencia humana y su subordinación al juego estructural.

1. Valor absoluto del hombre.

La historia, la antigua y la más reciente, cumple una función desmitificadora de gran importancia. Cayó el mito del individualismo y ahora se perciben ya las consecuencias nefastas del movimiento pendular que nos ha llevado a privilegiar la colectividad en perjuicio de la persona individual.

No hay posibilidad de crear una auténtica comunidad humana si no se reconoce el valor absoluto de cada persona y se ordena toda la vida social a la configuración de un proyecto comunitario en el que cada hombre pueda desarrollar su personalidad de acuerdo con las posibilidades históricas.

No puede haber fundamento más sólido para la dignidad humana que la participación en la misma vida del Absoluto. El hombre concebido como “imagen de Dios”, realizada filialmente por su incorporación a Jesucristo, legitima definitivamente su superioridad sobre la naturaleza y sus propias obras.

En el momento en que, superado ya el ciego optimismo producido por el progreso científico y técnico, los hombres nos dolemos de las nuevas alienaciones que nos acosan por doquier, la fundamentación sólida de su superioridad es de la mayor trascendencia. No es inútil cháchara filosófica opuesta al legítimo deseo de eficacia; significa introducir sentido en la búsqueda de esta última y rechazar como inhumana la que se mide exclusivamente por sus resultados inmediatos.

Con palabras del filósofo, el hombre debe ser siempre considerado como un fin; nunca instrumentalizado como un



medio para la consecución de fines que, de alguna manera, le resultan exteriores. Ni el conocimiento objetivo, ni el progreso científico y técnico, ni los grandes ídolos de nuestra civilización pueden suplantar al hombre que, afortunadamente aunque no siempre con acierto, se rebela contra los nuevos despotismos.

Es verdad que ante la humanidad se abren enormes posibilidades gracias al progresivo dominio sobre la naturaleza, la sociedad y los mismos mecanismos interiores del hombre. Pero, ¿quién no percibe la ambigüedad, la ambivalencia de nuestras realizaciones? Desgraciadamente no hace falta convertirse en profetas de un nuevo pesimismo para detectar las reales amenazas que pesan sobre la humanidad.

La grandeza del individualismo consistió en poner de manifiesto el valor de cada persona individual. Su deficiencia radical es el desconocimiento del carácter esencial de la dimensión comunitaria. El resultado bien conocido: la ascensión de un grupo privilegiado que, amparado en una concepción mutilada de la libertad, ha explotado y oprimido a la mayor parte de la humanidad.

Nada más lejos del individualismo que una concepción cristiana del hombre. El valor absoluto que a cada persona otorga su participación en la vida de Dios no desemboca en el replegamiento egoísta; exige, por su misma naturaleza, la formación de una comunidad universal en la que todos los hombres sean objetivamente hermanos y adquieran progresivamente conciencia de su fraternidad radical.

2. La comunidad fraternal universal.

La doctrina de Jesús es terminante en este orden de cosas y su grandeza ha sido reconocida por muchos de sus más decididos adversarios. No llegaríamos a percibir su radicalidad si simplemente la entendiésemos como un imperativo ético



admirable que respondería a las más íntimas exigencias del hombre. El imperativo ético existe, pero es desbordado por algo más profundo que ni siquiera se puede reducir a las exigencias del Mandamiento Nuevo.

Por nuestra incorporación a Jesús participamos en la vida misteriosa de un Dios que es Amor; de un Dios que, si osamos hablar a la manera humana, es radicalmente comunitario. La misma participación es la que reviste al hombre de un valor absoluto y le constituye como elemento integrante de una comunidad que se extiende a todos los hombres.

Si se ha podido decir que la revelación más importante es la que designa a Dios como Padre, habría que profundizar en el sentido que para el cristiano tiene esta palabra. Hablar de Dios Padre es tanto como afirmar la totalidad del misterio cristiano; vislumbrar esa existencia misteriosamente comunitaria y su reflejo en la condición humana.

Esta exigencia de nuestro mismo ser ha de traducirse obligatoriamente en un imperativo ético y, de hecho, así lo han entendido los cristianos. Pero el imperativo ético no resulta de una imposición exterior, sino del mismo ser cristiano, del ser del hombre llamado a participar en la vida de Dios. Tampoco se puede encontrar un fundamento más sólido a la búsqueda de reconciliación y de unidad.

Valor absoluto de cada hombre y necesidad de una comunidad fraternal universal son dos polos que se llaman, que se exigen mutuamente, que sólo encontrarán su equilibrio armónico en la consumación final. En nuestra actual condición peregrinante, su equilibrio es inestable, continuamente roto e incesantemente recobrado a otro nivel; no es un resultado ya conseguido, es un horizonte para el esfuerzo del hombre, un camino indefinido y posibilitado por la irrupción de Dios en la historia.

La "utopía cristiana" se halla al final del camino. Verdadera "utopía" por no realizada totalmente en las mejores



construcciones del hombre; ni siquiera plenamente realizable en la historia. Pero utopía en el mejor de los sentidos, porque es posible a partir de nuestra condición actual y de la presencia de Jesucristo con nosotros. La intervención final de Dios no disminuye ni la iniciativa ni la energía febril del hombre en la construcción de una humanidad más fraternal y dueña de su futuro. Le concede el último sentido y la seguridad de una consumación que desborda las posibilidades exclusivamente humanas.

La vida de Dios manifestada en el hombre Jesús.

La historia nos atestigua desgraciadamente la posibilidad de interpretar esa participación en la vida de Dios en clave dualista. En la vida “sobrenatural” se verificarían todas las maravillas que hemos propuesto; pero no afectarían a la vida humana cotidiana, “natural”. Así se hace posible amar sobrenaturalmente al prójimo y aplastar su dignidad, desconocer su libertad y someterlo a la explotación y la opresión. No es necesario acudir a lejanas épocas históricas para comprobarlo.

A Dios nadie le ha visto. Lo único que permite nuestro balbucir sobre la vida de Dios es su manifestación en el hombre Jesús, el único hombre fiel a Dios, justamente porque no era sólo hombre. Nuestras interpretaciones de la vida de Dios deben ajustarse estrictamente a lo que sabemos de la persona y del mensaje de Jesucristo. Una y otro son inconciliables con una interpretación dualista o reduccionista.

1. El hombre como valor absoluto y la comunidad.

Lo que hemos podido deducir de manera un tanto abstracta en el apartado anterior se confirma terminantemente en la vida de Jesús y en su doctrina.



El hombre se halla por encima de todas las leyes y su libertad es el norte al que aquéllas deben orientarse. No es el hombre para el sábado; todos los ordenamientos humanos deben estar al servicio de todos los hombres, lo mismo en la Iglesia que en la sociedad. Las limitaciones que tales ordenamientos pueden imponer a la libertad individual solamente pueden tener un sentido: recordar que esa libertad sólo puede ir camino de su plenitud cuando no olvida su carácter radicalmente comunitario.

No se puede servir a dos señores: a Dios y al dinero; pero esto mismo hay que decir del hombre. No se puede servir a los hombres cuando estructuralmente se reconoce el predominio del dinero en la vida social y se ordena toda ella a una acumulación que degrada a los hombres a la simple condición de medios.

El poder es una realidad social; su única justificación es el servicio a los hombres por la victoria sobre la violencia, gracias a la ambigua utilización de la misma violencia. Nadie puede declararse superior a otros hombres; el vínculo que nos une es eminentemente fraternal y la autoridad tiene carácter funcional.

Nadie como Jesús ha rechazado el sometimiento de los hombres al dinero, al poder, a las leyes; su conducta soberanamente libre, su doctrina predicada con autoridad chocaban violentamente con los de arriba y con los de abajo y fueron causa directa de su muerte en la cruz.

2. Realismo del amor de Jesús.

El amor de Jesús a los hombres no le convierten, como se ha dicho, en el “hombre para los demás”, sino porque primero era para el Padre. El hombre Jesús se dirige al Padre como ningún hombre se puede dirigir; hace suya la voluntad del Padre y se abraza libremente a su proyecto de salvación que



entrañaría la subida al patíbulo. La trascendencia no le impide ser el más humano de todos los hombres; al contrario, su plenitud humana se halla en íntima dependencia de su trascendencia.

El amor de Jesús es un amor global, bien poco parecido a nuestras parcialidades y limitaciones. Es un amor que se dirige al hombre entero, al creado por Dios, no al idealizado por las teorías que desearían justificar la dominación y la explotación con el fácil recurso de reducirlo al “alma”; con la coartada de privilegiar lo espiritual y sobrenatural.

Utilizamos hasta el abuso la escena del juicio final para identificar a Jesús, el Cristo, con los hombres; ningún abuso podrá justificar el olvido del realismo de Jesús que se alegra con los hombres en las bodas de Caná, llora por su amigo Lázaro, sufre porque los hombres no tienen comida y andan dispersos como ovejas sin pastor, experimenta la angustia del abandono en la cruz...

Toda su vida y doctrina constituyen un mentís rotundo a la pretensión dualista de separar la vida cristiana de la vida humana y constituirla en una superestructura, en una ideología de justificación de nuestras aspiraciones, de los objetivos de nuestro grupo social. El amor cristiano abarca a todo el hombre, en su interioridad y sus relaciones sociales, en su relación con Dios y su vinculación a la naturaleza.

La privatización o interiorización del mensaje de salvación niegan, al mismo tiempo, el carácter público de la predicación de Jesús y su fundamento más íntimo: la naturaleza comunitaria del hombre como imagen de Dios y participante en su propia vida. La antropología, la teología y el Evangelio, como dice Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi*, se oponen a la simple interiorización que degenera en intimismo; reclaman la adecuación de todas las dimensiones humanas a la misteriosa revelación del ser íntimo del hombre.



3. Universalismo y preferencia por los pobres.

El reconocido universalismo del amor de Jesús se opondrá siempre a cualquier pretensión de discriminación por razón de credo filosófico o religioso, de raza, clase, sexo, edad... Sus tremendas implicaciones prácticas han sido bien percibidas por todos los que de alguna manera establecen o consagran divisiones en el seno de la humanidad.

El amor a los enemigos, en contra de lo que se repite continuamente, constituye una extraordinaria muestra de realismo del amor cristiano, puesto que comienza por reconocer la existencia de los enemigos; es decir, la división y el conflicto entre hermanos cuya vocación es la formación de una gran comunidad fraternal por la progresiva superación de todos los obstáculos que se alzan como barreras infranqueables.

Esta piedra de toque del amor cristiano, que constituye piedra de escándalo para los más, se ha de complementar de manera un tanto extraña con una preferencia evangélica declarada por los pobres y oprimidos, por los marginados y dejados de sobra en este mundo. Ni una sola duda acerca de ello: la primera tradición cristiana subrayó los dos extremos con rigor implacable, aunque el “cómo” de su vinculación encierre siempre una dificultad permanente para nuestras limitaciones.

¿Cómo se puede amar a los que explotan, dominan y oprimen a los demás hombres? ¿Cómo es posible amar seria y eficazmente a los explotados y oprimidos, sin que este amor nos lleve al odio hacia los opresores? Preguntas de difícil respuesta en cuanto dejamos el terreno de la abstracción y nos sumergimos en los conflictos reales. Menos difíciles, sin embargo, que la asombrada interrogación del que ve oprimir a los hermanos, maltratarlos en su dignidad y libertad en nombre precisamente de un mensaje cuyo centro es el amor.

Es verdad que el amor cristiano, universalista y prefe-



rencial, se manifestará de distinta forma respecto de los poderosos y los oprimidos. No hay inconveniente en admitir, en principio, que a los poderosos se les ama cristianamente combatiéndoles para acabar con sus privilegios y hacerles capaces de amor fraternal; liberándoles, en una palabra, de la esclavitud y sometimiento al dinero y al poder. Pero no es suficiente; los problemas permanecen, las soluciones siempre serán provisionales y deberán ser superadas.

Lo único que sabemos los cristianos y debemos traducirlo en la vida cotidiana es que el amor cristiano tiene esos dos polos de difícil conciliación; que no es admisible la fórmula que suprima cualquiera de ellos, como tampoco reducirlo todo a una frase sentimental que nos reconforte en nuestra pereza mental para descubrir las adecuadas soluciones técnicas. Sabemos también que no se descubrirán las soluciones técnicas sino por aquéllos que vivan desgarradoramente en su interior la doble exigencia del universalismo y la preferencia.

Entre el apoliticismo y el partidismo.

La privatización del mensaje de Jesús y de la vida cristiana posibilitada por el misterio pascual vivido por Jesucristo es una verdadera mutilación y, por consiguiente, un falseamiento. Lo “único necesario” no se puede oponer cristianamente al amor entre los hombres y al compromiso por la formación de una comunidad fraternal y universal.

El “apoliticismo” del mensaje cristiano ha contribuido, en muchas ocasiones de manera inconsciente, a la justificación de las peores opresiones, ha hecho baldíos muchos esfuerzos generosos impulsados por el amor, ha limitado extraordinariamente su campo de acción hasta convertir su nombre en símbolo de hipocresía e ineficacia.

Alguien ha dicho que la caridad debe “hacerse polí-



tica". La expresión es ambigua, pero puede responder a una auténtica exigencia puesta de manifiesto por los mejores teólogos de todas las épocas y sobriamente reconocida por los últimos Papas. Efectivamente, si la caridad no utiliza la mediación de la política, entendida en su sentido más amplio y en el más restringido, traiciona sus exigencias más íntimas.

Jesús no fue un revolucionario en el sentido corrientemente utilizado de este término. En verdad, asombra leer ciertas exégesis, o sus contrarias, comprobar la manipulación de los textos sacados de su contexto y de su punto de mira. Pero Jesús, ciertamente, incidió en la política de su tiempo y esto le atrajo la animadversión de muchos, de arriba y de abajo, hasta llevarlo a la cruz. Negar el carácter "político" del mensaje de Jesús es negar la misma evidencia; reducirlo a un proyecto político es falsificar, sin ambages, su carácter religioso esencial.

Nunca se insistirá suficientemente: Jesús no nos ha dejado una teoría sociológica, económica o política; nunca nos ha dicho cómo debe ser la familia en cada época histórica ni qué estructuras tiene que tener el mejor régimen político. En sentido estricto, no hay familia cristiana, ni economía cristiana, ni política cristiana.

La justificación "cristiana" de cualquier ideología o partido constituye un verdadero abuso; ninguna solución concreta, ningún proyecto humano agota las virtualidades contenidas en lo que se ha denominado "utopía cristiana". Cualquier pretensión de "sacar una política del Evangelio" se convierte en prueba concluyente de una ideologización de la fe, al servicio de un proyecto que, por legítimo que sea, no deja de ser el proyecto de un grupo, siempre deficitario o contingente.

Lo que no quiere decir, bien lejos de ello, que el mensaje de Jesús sea indiferente ante los regímenes políticos, los sistemas económicos, las ideologías y cualquier clase de rea-



lización humana. El respeto al valor absoluto de cada hombre, la exigencia de una comunidad fraternal universal, siguen siendo normas de referencia claramente incompatibles con determinados proyectos y realizaciones.

El “apoliticismo” y el “partidismo” son tan rechazables desde el punto de vista cristiano como la “neutralidad”. El Evangelio no es “neutral”; no sólo rechaza el dualismo o el reduccionismo, sino la posibilidad de compatibilizar sus exigencias con cualquier situación o ideología. Por el hecho de no ser “partidista”, no incluye por igual todas las posibles soluciones.

El pluralismo cristiano es posible y obligatorio cuando a los hombres nos queda una diversidad de soluciones, por restringida que aparezca. Pero, porque el Evangelio no es “neutral”, tampoco es posible cualquier clase de pluralismo. Un cristiano no puede ser racista; no es admisible que contribuya a establecer estructuras que segregan injusticia y opresión; siempre deberá tender hacia aquellas formas de convivencia en que mejor se respeten las exigencias evangélicas. El pluralismo es posible porque, si no hay una solución cristiana, tampoco hay “una” solución humana claramente demostrable. Es limitado, porque hay soluciones claramente incompatibles con el Evangelio.

Conversión interior y cambio estructural.

Es notable que todavía los cristianos tengamos que insistir en la necesaria interdependencia entre conversión interior y transformación estructural. Para los que piensen que resulta superfluo, no estará de más invitarles a la lectura de algunas revistas y a una confrontación con determinados grupos cristianos que abundan más de lo que parece.

Conversión interior y no conversión personal. Hay que huir de esa trampa a toda costa; si se cae en ella, es imposible



eludir a continuación la cuestión de primacía que indebidamente se constituye en problema. La conversión personal no puede dejar de incluir la estructural, puesto que ésta es una dimensión de la persona humana. La auténtica conversión interior necesariamente hará referencia también a las estructuras, pero, de suyo, ha de distinguirse de su transformación.

Dejemos establecido previamente un punto importante: Jesús de Nazaret ciertamente no se dedicó a la transformación estructural, ni levantó a su pueblo para sacudir el injusto yugo romano. Ni el más hábil manejo de los textos puede llegar a convertir a los apóstoles en una guerrilla zelota, aunque alguno de ellos hubiese pertenecido a este bélico grupo.

Deducir de esta constatación que, cuando se propugna la obligación del cambio estructural, se introduce un elemento indebido en el cristianismo y se comienza a “hacer política”, significa atentar a las leyes más conocidas de la lógica humana. Jesús no transformó estructuras porque no era esa su misión; lo que ciertamente no impide que sea la nuestra. Jesús no contrajo matrimonio, ni estableció un plan de la vivienda; pero nadie dudará de su enseñanza sobre el amor entre los esposos (menos que nadie los que manipulan el argumento contra la transformación estructural) o de la obligación que nos impuso de alojar a los que no tienen vivienda. ¿Es posible hacerlo hoy sin un plan adecuado?

Jesús reclamó permanentemente el cambio del “corazón” y dejó a los hombres el cuidado de construir el mundo exigido por ese cambio. Dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo, liberar a los oprimidos..., ciertamente no se reduce a la ayuda interpersonal que los cristianos, mejor o peor, hemos practicado siempre. Reclama ineludiblemente una transformación que libre a los hombres del poder del dinero, de la riqueza.

Cuando el Concilio Vaticano II, siguiendo la pauta indicada por los Papas anteriores, exige, al hablar de la caridad en



el núm. 8 del Decreto sobre el Apostolado de los seglares, que se tengan en cuenta al mismo tiempo las causas y los efectos, es consciente de la implicación estructural de todos los problemas, particularmente en un mundo cada vez más socializado.

La conversión que Jesús reclama tiende a destruir la autosuficiencia del hombre y su replegamiento egoísta. Esta conversión del corazón tiene ya una influencia directa en la formación de una comunidad fraternal. Combatiendo la autosuficiencia, se destruye una de las principales raíces del despotismo en todos los tiempos: la convicción de detentar la verdad social en exclusiva. La erradicación del egoísmo del corazón humano abre las puertas a la solidaridad y, por encima de ella, a una auténtica fraternidad.

El análisis social es el encargado de señalar los caminos a las exigencias del amor. Este no se reduce al reino de las buenas intenciones; quien quiera comprobarlo lea el cap. II de la carta de Santiago. La eficacia del amor pide la destrucción de los obstáculos que se oponen a las relaciones fraternales y la creación de condiciones positivas que las favorezcan.

Todo ello nos lleva inevitablemente al campo estructural. Pretender que los hombres no seamos esclavos de la riqueza, en una sociedad cuya estructura económica nos domina por completo, no desborda el campo de los sueños y de las ilusiones. Creer que los hombres se darán sinceramente el abrazo de la paz en una estructura política que necesariamente entraña la dominación y la discriminación constituye una utopía en el peor sentido de esta palabra: algo que no se realiza ahora ni se podrá realizar más tarde.

La Iglesia no tiene solución concreta a los problemas de este mundo porque Jesucristo dejó al "mundo" esta peculiar contribución a la construcción del Reino. Pero la Iglesia no puede desentenderse del mundo porque es la vida de los hombres, la vida real que debe ser transformada para que cada hombre sea verdaderamente hijo de Dios y todos juntos vayan



creando la comunidad fraternal que sólo llegará a su consumación en el momento en que la venida de Jesucristo señale el fin de la historia.

I I. ALGUNAS TAREAS URGENTES.

La “utopía cristiana” debe guiar a los cristianos en las tareas concretas que se presentan como una exigencia en un país que se halla en el umbral de una nueva etapa histórica. Para que no se convierta en “utopía” en el peor sentido de la palabra, es indispensable que, sin llegar a una concreción en la que otros elementos tienen que intervenir, se traduzca en exigencias adaptadas al “aquí y ahora”.

Entre la meta que afanosamente hemos de perseguir sin descanso y la realidad actual, queda el campo de lo posible ofrecido a la generosidad de todos. Si el amor ha de ser eficaz, no puede limitarse a la sola denuncia del mal existente; es necesario que descubra pistas viables que nos encaminen hacia una meta situada siempre más allá de nuestras mejores realizaciones.

El análisis de esta etapa de transición nos revela, una vez más, la necesidad de trabajar en un doble frente: el de las transformaciones estructurales y el de la creación de un hombre nuevo. Doble tarea que ha de entenderse sin rupturas y sin confusiones; sin prioridades en el tiempo, sino simultáneamente, como corresponde a la misma condición humana, hecha de interioridad y de relaciones sociales mutuamente influyentes.

A) TRANSFORMACIONES ESTRUCTURALES

Era lógico esperar el hervor político que vive una parte

del país después de cuarenta años de restricción impuesta. Sin embargo, ya llega el momento en que los principales actores se dan cuenta de que la transformación política no lo es todo. La crisis económica recuerda la vanidad de un estreno democrático carente de base material segura.

La democracia política sería igualmente imposible sin transformaciones culturales profundas en los más diversos sentidos. Toda la estructura social debe ser modificada, comenzando por la familia y acabando por el Estado. Sin esa correspondencia global, los desfases y contradicciones no tardarían en aparecer y en anular las mejores realizaciones parciales.

Problemas políticos.

Si hemos de caminar hacia una comunidad fraternal en la aceptación y asunción de las diferencias, de la pluralidad indudable del país, el ordenamiento político-jurídico anterior debe ser sustancialmente sustituido por otro que privilegie la igualdad frente a la discriminación y posibilite la participación de todos en las tareas comunes.

1. Presupuestos de la transformación.

Existe ya un consentimiento bastante generalizado acerca de la necesidad de una mayor libertad inicial para emprender con garantías mínimas la difícil y esperanzadora tarea de construir una nueva sociedad. Los cristianos deberíamos ofrecer un ejemplo de unanimidad en algo que no pertenece al campo de lo opinable, sino al de las exigencias fundamentales de nuestra concepción del hombre.

Porque la tarea debe ser obra de todos, es necesario que a todos se ofrezcan cauces de verdadera participación. Las libertades de asociación, de reunión y expresión deben ser jurídica y efectivamente garantizadas para todos. Son derechos indiscu-



tibles, a los que corresponde el deber de todos de un uso racional de las mismas, compatible con las exigencias de la vida comunitaria.

Tales libertades no han de ser entendidas en un sentido individualista. Los hombres deben poder agruparse y defender colectivamente sus puntos de vista sobre la sociedad nueva, sin temor a represalias indebidas; pero con un respeto profundo a los derechos de los demás. El ejercicio de la libertad debe ser igual para todos, sin coacciones inadmisibles por parte de la autoridad o de cualquier grupo que pretenda hacer prevalecer su opinión.

Ello exige que todos los grupos tengan acceso a los medios de comunicación; que se ensanchen los cauces legales para todos los que desean moverse en el campo de la legalidad y destierren, por principio, el recurso a la violencia y la imposición en la lucha entre concepciones divergentes. A nadie se le debe cerrar la posibilidad de participar lealmente en la construcción de la sociedad futura.

Por fuerza ha de traducirse también en las oportunas modificaciones en el ordenamiento jurídico, de donde deben desaparecer las medidas represivas del ejercicio de estos derechos. Tanto más, cuanto que se está produciendo ya una incoherencia entre determinadas medidas liberadoras y la permanencia de normas jurídicas que impiden su funcionamiento real.

2. El cambio constitucional.

Si las anteriores medidas pueden considerarse como presupuestos necesarios para las transformaciones en profundidad, el cambio constitucional merece el mismo calificativo respecto de la vida política real que se pretende para el futuro. Sin un verdadero cambio constitucional, no sería posible el ejercicio de los derechos fundamentales de todos los hombres y los grupos sociales.



La nueva constitución deberá incluir tales derechos como elemento fundamental; su formulación y articulación corresponde a los representantes que el pueblo debe elegir. Otro tanto hay que decir de las nuevas estructuras políticas que en el país se tienen que dar. Sin embargo, cabe plantear, a manera de orientación, algunas exigencias que se han de cumplir si no se desea repetir los yerros del pasado.

En primer lugar, en cuanto a los requisitos para que la nueva constitución exprese de verdad la voluntad de un pueblo que no debe abandonar tarea tan importante a personas o grupos interpuestos.

a) la representación que llegue a los órganos legislativos debe expresar con la mayor fidelidad el sentir y la voluntad del pueblo en su indudable pluralidad. Es preciso tener en cuenta la tarea constituyente que primordialmente debe realizar, si realmente se desea el cambio de que se habla.

b) los diversos sistemas de representación pueden ser igualmente legítimos, en atención a las circunstancias; pero el carácter constituyente de las primeras asambleas restringe la legitimidad en la medida en que algunos sistemas impiden la presencia de grupos minoritarios que, sin embargo, significan en la vida del país.

c) la representatividad debe conjugarse con la eficacia política, incluso en el momento de la elaboración de una nueva constitución. El deber de la eficacia política impone exigencias a los grupos políticos, cuya atomización sin fin puede acarrear gravísimos inconvenientes.

En cuanto al contenido de la constitución, el momento actual parece subrayar la necesidad de que se tengan en cuenta los siguientes extremos:

a) la creación de estructuras políticas que constituyan verdaderos cauces para la participación real del pueblo desde el nivel local hasta el más alto nivel estatal; tanto en la elaboración de las normas, como en la elección de los gobernantes o en el control de los distintos órganos del poder.



b) el pluralismo debe ser cuidadosamente respetado y para ello la oposición debe gozar de un estatuto jurídico que evite todo atropello. Un régimen no es verdaderamente aceptable sólo porque juega la ley de la mayoría, sino porque se respeta profundamente desde el poder a todo el que piensa distinto.

La nueva constitución debe ser el cauce jurídico que determine unas estructuras políticas de acercamiento y diálogo. La fraternidad, que no excluye las tensiones y conflictos, sólo es posible cuando al menos las estructuras políticas permiten caminar hacia una mayor igualdad para todos. Esta no depende exclusivamente de las estructuras políticas, pero resulta claramente incompatible con algunas de ellas.

3. Los derechos y deberes de los pueblos.

La fuerza con que se manifiestan las reivindicaciones de los diversos pueblos agrupados en el Estado constituyen un indicio evidente de que el problema ha sido mal planteado y peor resuelto. Debe ser resuelto a nivel constitucional mediante fórmulas abiertas que dejen margen suficiente para soluciones progresivas.

Desde un punto de vista negativo, habrá que evitar dos escollos en que puede naufragar la frágil barquilla de la futura convivencia: una concepción restrictiva de la unidad y otra, no menos restrictiva, de la integración solidaria.

Desde un punto de vista cristiano, los hombres deben esforzarse por conseguir progresivamente una unidad mayor, con la conciencia clara de que la unidad perfecta tiene carácter escatológico y de los peligros de tiranía que encierra su olvido. Si en alguna ocasión se justifica que lo mejor es enemigo de lo bueno, es cuando se trata de la unidad. Por imperfecta que sea la que se consigue con la libre adhesión de todos, siempre es incomparablemente mejor que el remedo de unidad alcanzado por la imposición.

La verdadera unidad no sólo se opone a la uniformidad que ahoga el pluralismo, sino a toda clase de fórmulas rígidas incapaces de lograr un consentimiento generalizado. La unidad en manera alguna exige un Estado unitario y centralista; por el contrario, éste puede convertirse en el mayor obstáculo para la consecución de la unidad libremente consentida.

El “unitarismo” impuesto es tan detestable cuando se da al actual nivel estatal, como el que podría decretarse en el futuro por los que ahora protestan contra él justificadamente. Las razones y las objeciones son las mismas, formuladas a distinto nivel y desde el poder o la oposición.

Si la unidad no se convierte en “unitarismo” más que a través de su propia perversión, la defensa de los derechos de todos los pueblos se degrada cuando ignora la necesidad de integración y de solidaridad progresiva con todos los demás. Un pueblo replegado sobre sí mismo, dedicado, en vaso cerrado, al cultivo exclusivo de sus propios valores y tradiciones, es un pueblo que se envilece en el egoísmo colectivo, tanto peor cuanto mayor sea su superioridad en el orden material.

Los aspectos negativos de las dos posiciones muestran claramente los elementos positivos que habría que recoger necesariamente en el nuevo orden constitucional: los derechos de los pueblos a su propia identidad y sus deberes respecto de una integración que no sólo constituye una exigencia moral, sino un imperativo político en las actuales circunstancias.

Todo grupo humano tiene derecho a conservar su propia identidad y a forjar un proyecto para el futuro. Su tradición histórica, sus formas culturales, su idioma, etc. deben encontrar en la constitución el cauce para su libre desarrollo, un respeto amasado más de estima que de tolerancia, de comprensión de los valores que aporta, más que de simple exigencia jurídica.

El libre desarrollo de los pueblos no es compatible con



una dirección totalmente exterior; exige el autogobierno en la misma medida en que es compatible con la pertenencia a una unidad política superior. No es posible el cultivo de la propia identidad cuando faltan los instrumentos adecuados para promocionarla; de la misma manera que cualquier grupo humano necesita una autonomía para promover sus propios valores y para la consecución de los objetivos que el grupo se ha propuesto.

Se caería en un grave error, sin embargo, si se propugnase una libertad que no haría más que trasladar al grupo lo que los individualistas confirieron a las personas individuales. El grupo adquiere su verdadera libertad en la integración solidaria con los demás, en la aportación de sus propios valores y la recepción de los contenidos en otras tradiciones culturales; no en el aislamiento orgulloso y autosuficiente, contrario a un tiempo a la condición comunitaria del hombre y al imperativo de fraternidad que los cristianos encontramos fuertemente subrayado en el Evangelio.

Una economía más humana.

Con razón se ha puesto de manifiesto la hipocresía fundamental de una democracia que se pretendería exclusivamente política. Sin caer en el error de considerar puramente "formales" las libertades de la democracia política, hay que reconocer su insuficiencia y sus carencias verdaderamente reales.

La libertad y la igualdad dependen estrechamente de las condiciones económicas. La constitución de una comunidad fraternal no implica sólo el reconocimiento de las libertades políticas, la democracia, si ha de serlo de verdad, tiene que tender a ser integral. La actual crisis económica acentúa la necesidad de urgentes y profundas transformaciones económicas; las posibilita y favorece, al mismo tiempo que las dificulta.

1. La repulsa del capitalismo.

No por apuntarse a la corriente de moda; por profunda convicción los cristianos tenemos que repudiar el capitalismo como sistema válido para el futuro. Bajo cualquier forma que adopte, si continúa siendo capitalismo, no debe ser admitido como fórmula válida para el futuro que se quiere construir.

Los cristianos nos vemos obligados a rechazar en el capitalismo su estructura fundamental: la separación de los trabajadores respecto de los medios de producción y la atribución jurídica de éstos a un grupo de propietarios privados que reducen a los trabajadores al régimen de salariado.

Rechazamos la propiedad privada capitalista de los medios de producción porque conduce derechamente a la explotación del hombre por el hombre y a la constitución de clases sociales antagonistas; porque se opone objetivamente a la construcción de una comunidad fraternal entre los hombres, aunque éstos no siempre posean una conciencia nítida de su antagonismo.

La propiedad privada capitalista de los medios de producción conduce inevitablemente a la prosecución del mayor lucro posible en la actividad económica, a costa de todos los demás participantes. Cualquiera que sea la explicación técnica de la explotación, la maximización del beneficio, la primacía del interés particular acaba en la consideración del prójimo como adversario que hay que abatir, no como hermano con el que hay que cooperar.

La posible disociación entre propiedad jurídica y poder de disposición sobre los medios de producción no hace más que trasladar el problema en el seno del capitalismo. Por su propia lógica tiende a una concentración del poder, a un alejamiento de los trabajadores respecto de la gestión y los resultados de la empresa, a un desconocimiento de las necesidades comunitarias en beneficio del interés particular; a la creación



de un hombre individualista, insolidario, ahorrador o consumista, cuya última preocupación es la eficacia económica medida en beneficio monetario.

Rechazamos la fácil acusación de “moralismo” que esta repulsa puede merecer por la derecha o por la izquierda. La creación de una conciencia de lo intolerable es la que prepara los caminos para las verdaderas transformaciones; conciencia que, naturalmente, debe ajustarse a las posibilidades reales, sin cuya condición degeneraría en estéril denuncia. Entre el superado determinismo y el voluntarismo ineficaz, hay lugar para una conciencia lúcida implantada en una práctica real.

2. Entre la realidad y la utopía.

Sería tentadoramente cómodo echar mano del dilema conocido: o capitalismo o socialismo. Como el capitalismo merece nuestra repulsa desde el punto de vista cristiano, no queda más solución que trabajar por el socialismo. Es posible que sea verdad, pero nos negamos terminantemente a fáciles esquemas que a nada responden y coartan la libertad de búsqueda que hay que defender escrupulosamente.

Si socialismo significa la solución justa al problema económico, y al conjunto de la vida social, la adhesión no puede ser facultativa, pero semejante identificación constituye un abuso y diluye el concepto de socialismo que, a fuerza de querer abarcarlo todo, no diría absolutamente nada.

Por otra parte, no es posible ignorar sus realizaciones históricas, con todo lo que de válido han aportado y con sus enormes deficiencias. Capitalismo y socialismo han de colocarse al mismo nivel en la confrontación, a nivel ideológico o de realizaciones, pero no es lícito comparar un socialismo ideal con las realizaciones capitalistas; como es igualmente inadmisibles defender el capitalismo de la “libre empresa”,

desconociendo la explotación y la dominación que ha llevado por doquier.

Atendidas las exigencias de una comunidad fraternal en la vida económica, tanto a nivel de unidad de producción como a nivel mundial; teniendo siempre presente la necesidad de salvaguardar el valor absoluto de cada hombre que no debe ser sacrificado a ninguna pretendida ley económica; pero igualmente presentes las realizaciones históricas con sus lecciones y las posibilidades reales, se podrían formular algunas orientaciones de carácter general, cuya aceptación mayoritaria favorecería grandemente un futuro más humano.

a) La economía deberá concebirse asentada en una planificación democrática a la que correspondería

- la fijación imperativa de objetivos prioritarios para la comunidad.

- la adecuación de los medios a los objetivos propuestos.

- la distribución equitativa de los recursos y la promoción de las zonas más subdesarrolladas, sin perder de vista a los pueblos que, a nivel mundial, se hallan en peor situación.

b) La propiedad de los medios de producción debe hallarse sujeta a un estatuto jurídico con diversas modalidades, de acuerdo con su importancia para los objetivos comunitarios, las posibilidades que ofrezca a la socialización y la necesidad de potenciar la iniciativa de los individuos y de los grupos.

- la propiedad privada capitalista debe desaparecer al ritmo que las necesidades económicas lo permitan, comenzando evidentemente por la que presenta mayores riesgos para una planificación económica democrática y real.

- es preciso evitar los riesgos de estatismo y posesión efectiva por otros grupos que sustituirían a los capitalistas privados actuales.

- se debe tender a fórmulas de autogestión con



realismo; de acuerdo con la preparación económica y humana de todos y delimitando previamente el contenido y los límites de la autogestión.

c) La planificación democrática exige la presencia de todos los grupos sociales en su elaboración, ejecución y control. Los distintos puntos de vista, las tensiones y conflictos exigen la presencia de organizaciones que representen los diversos intereses, aún en el caso de desaparición de las actuales formas de explotación.

d) La participación del pueblo en la vida económica como sujeto y protagonista requiere una información suficiente de los datos más importantes; una presentación de las posibles variantes con los sacrificios que implican; un proyecto de vida capaz de aunar voluntades y promover responsabilidades, venciendo las secuelas del individualismo consumista.

Acceso democrático y contenido crítico de la cultura.

Para nadie es ya un secreto que la sociedad global, con su régimen político y su sistema económico, se apoya también en lo que ambiguamente denominamos cultura. Su pretensión de independencia ha quedado desmentida por análisis sin número, pero su total sometimiento a los imperativos del sistema económico o de la estructura social tampoco responde a la realidad compleja del mundo actual.

Entre la simple justificación ideológica del orden establecido y una independencia carente de fundamento, hay que situar las transformaciones culturales de orden estructural. Todas ellas deben tender a las mismas metas que nos han guiado en la política y la economía.

En la proliferación de alternativas para la enseñanza se descubre una triple preocupación:

a) la posibilidad de acceso de todos, en pie de igualdad, a los diversos niveles de la enseñanza.



b) el contenido de la misma, que guarda estrecha relación con la educación y formación general de la población.

c) el predominio ideológico de una tendencia determinada y la salvaguardia de la libertad y el pluralismo real.

Las diversas soluciones posibles no podrán hacer caso omiso de ninguno de los tres aspectos; ninguna de ellas llegará a su meta sino mediante una transformación profunda de la política y la economía, tanto por lo que se refiere a la igualdad en el acceso a la enseñanza, como en el contenido o en el respeto al pluralismo real.

En cuanto al acceso a la enseñanza, nuestra sociedad es profundamente clasista. Es inútil insistir en un punto en que las estadísticas hablan con su fría elocuencia, a pesar de las medidas tomadas para la ampliación de la base social en los estudios secundarios y superiores. Un mínimo de justicia exige que todos se encuentren con posibilidades de llegar allá donde sus aptitudes y voluntad de trabajo lo permitan.

Con respecto al contenido, hay que partir del hecho indudable de que cada sistema social organiza la estructura cultural para lograr su propia e indefinida reproducción, mediante la configuración de un tipo de hombre que sirva al sistema en lugar de constituirse en fin de toda actividad cultural.

Pero conviene no dejarse sorprender por las teorías explicativas que, a fuerza de demostrar demasiado, no demuestran apenas nada. Porque también es un hecho que los sistemas presentan tan profundas fisuras que permiten la creación y posterior expansión de las ideologías contrarias. Nuestro país constituye una prueba excepcional de lo que afirmamos.

En todo caso, una concepción cristiana acerca del hombre exige una estructura cultural que tienda a crear las condiciones necesarias para la educación en la libertad y en el respeto a las diversas opciones. Ni la libertad de la fe se concilia con la imposición de sus contenidos en la enseñanza; ni soporta tampoco un pretendido neutralismo que significaría



simplemente la imposibilidad de plantearse los problemas de sentido y los interrogantes fundamentales de la vida humana.

Lo que se dice de la enseñanza puede aplicarse también a los medios de comunicación social. Sometidos tantas veces al monopolio del dinero o de la ideología política en el poder, deben ponerse a disposición de toda la sociedad. De la sociedad, no de las nuevas “feudalidades” que ya se anuncian, cuyo monopolio no sería menos peligroso que el de las anteriores.

La libertad de cátedra debe respetarse, pero no debe confundirse con el privilegio de imponer una concepción del mundo que los demás no tienen ninguna obligación de escuchar siquiera. Mala es la dominación de los medios de información (periódicos, revistas, etc.) por el dinero; pero poco saldríamos ganando si fuese sustituida por la de los equipos de redacción. Detestable la imposición de una línea por parte del Estado en los centros de enseñanza y la prohibición de explicar algo que se aparte de ella; nefasta su sustitución por el monopolio ideológico de los profesores.

B) LA CONVERSION PERSONAL

Sólo una ceguera inexplicable puede dejar de ver la exigencia de transformaciones personales que implican las estructurales que acabamos de proponer. Generalmente cuando se habla de transformaciones estructurales se piensa principalmente en la conquista de los distintos órganos de poder. Las que hemos propuesto entrañan tales cambios en los mismos órganos de poder, que su realización es impensable sin la participación activa de todos. El vanguardismo queda excluido de antemano.

El respeto al valor absoluto de cada hombre y la exigencia de una comunidad fraternal universal pueden concretarse ahora en algunas orientaciones adaptadas a nuestra peculiar situación. Escogemos algunas de las actitudes que habría que modificar radicalmente para hacer posible el proyecto de sociedad nueva.



Absolutización de lo relativo.

Partimos del rechazo firme del dualismo que ya se ha expuesto en la primera parte y que implica una conversión profunda en el modo cristiano de vivir de una gran parte de nuestro pueblo. He aquí una tarea para la evangelización y la educación en la fe que no siempre se tiene en cuenta. De su realización depende en buena parte esa intervención, ese protagonismo del pueblo que hemos juzgado indispensable para el futuro.

La reacción pendular, de tan triste y larga tradición entre nosotros, nos ha llevado al extremo opuesto. En los grupos minoritarios que se han ido comprometiendo seriamente, se descubre el nuevo riesgo de absolutizar su compromiso, su ideología particular, sus soluciones a los problemas políticos, económicos y culturales.

Esta absolutización puede llegar al extremo de sustituir el absoluto de la fe por un sucedáneo que siempre debería ser relativizado. La fe en Jesucristo da paso a la adhesión absoluta a una ideología, a un partido, a una solución determinada. Vacuada de su contenido, sirve de instrumento a la realización de un proyecto humano que ha ocupado el lugar del Reino de Dios.

Como alguien ha dicho con acierto, se divide en dos el nombre de Jesucristo. Para unos no cuenta más que el hombre Jesús, convertido en un modelo de humanidad entre otros igualmente aceptables, pero despojado de su condición de Salvador; la fe queda reducida a una ética, por sublime que ésta sea, en espera de su abandono por otra que se muestre más eficaz.

A otros les sobra el personaje Jesús. Convertido en Cristo, el Señor, desaparece de nuestro horizonte o se convierte en símbolo de lo que la humanidad debe hacer. Cristo queda absorbido en la humanidad, el amor a Dios se reduce al amor a los hombres, la Eucaristía no es más que símbolo de nuestra comunidad...



Sin llegar a este extremo, la absolutización de lo relativo desemboca en una intolerancia radical para todo lo que no sea valor del grupo propio; termina en un “iluminismo político” fuente de todos los despotismos. No hace falta ser demasiado pesimista para descubrir el sectarismo en la escena política; la voluntad de eliminación en lugar de la actitud dialogante.

Tampoco puede parecer excesiva la pretensión de recordar la existencia de una virtud que, no siempre bien entendida, los cristianos han admitido siempre como encarnada en la vida del Señor: la humildad. Rechazada con el epíteto infamante de “pasiva”, se revela ahora como pieza indispensable para la convivencia humana.

Humilde es el que acepta su propia limitación individual, pero también lo que quizá es más costoso: la limitación del grupo a que se pertenece, del partido al que se ha entregado generosamente lo mejor de su actividad y de su pensamiento. Ningún grupo, ninguna ideología tiene la solución total.

Racionalidad política y ética.

A decir verdad, esta absolutización de lo relativo y el consiguiente peligro de intolerancia y despotismo se abrevan en la moderna fuente de un cientismo desenfrenado. Tras de haber descubierto legítimamente la autonomía de lo político, se ha llegado al exclusivismo unilateral: la racionalidad política (ahora científica) hace inútil el recurso a la ética.

La referencia a lo bueno y lo malo es sustituida por el análisis pretendidamente científico en la economía como en la política. Los buenos burgueses del siglo XIX (y una buena parte de los del siglo XX) argüían que “los negocios son los negocios” para desalojar a esa invitada descortés que es la moral de la vida económica. Pero la ciencia económica o polí-



tica no es privativa de los burgueses; su prestigio sirve de pantalla protectora a toda clase de opciones.

Nuestra vida social acusa alarmantemente la pérdida de sentido ético; todo se juzga en términos de eficacia o utilidad social. Un asesinato es condenable porque constituye “una torpeza política”, no porque signifique la reducción del hombre a la condición de medio o instrumento para la consecución de objetivos que le son extraños. La represión indebida, la supresión de la libertad sólo son condenables para los amigos de los que están en el poder cuando contribuyen a deteriorar “la imagen” que hay que presentar al exterior.

Ha llegado el momento de proclamar bien alto que la ciencia económica o la política no lo resuelven todo; que queda un margen para las opciones y, por consiguiente, para la ética, aunque no quizá donde anteriormente pretendía dictaminar. La decisión no se halla al final de un proceso puramente técnico como resultado inevitable de simples constataciones científicas; es un acto por el cual la voluntad corta el nudo gordiano de las constataciones de la ciencia, de las preferencias valorativas y de los criterios normativos.

Los hombres no somos seguramente tan libres como candorosamente pensábamos hasta que los conocimientos científicos han descubierto los determinismos sociales; no nos hallamos tan férreamente determinados como suponen los que, al privilegiar el juego estructural, proclaman orgullosamente “la muerte del hombre”.

Entre el cientismo, por una parte, y el voluntarismo moralizante, por otra, queda margen suficiente para las opciones responsables. Todavía nos cuesta a los cristianos desprendernos de un moralismo estéril. Casi sin tiempo de abandonarlo, nos abrazamos a los “análisis científicos” y decretamos la supresión de los valores cristianos como norma de referencia de nuestra actuación en el mundo.



El exclusivo imperio de la llamada racionalidad política degenera invariablemente en tiranía. ¿Cómo podría consentirse que la suerte de la comunidad dependiese de gente no iniciada, cuando se supone que el propio grupo posee en exclusiva el conocimiento científico de la realidad?

Tarea urgente e inaplazable la de reconocer la necesidad de los análisis científicos, sus límites indudables y la recreación de sentido ético en la vida social.

La doble moral.

Los maniqueísmos vuelven a estar de moda porque siempre han significado una solución cómoda a las contradicciones. Ante las polaridades antagónicas de la vida social, se decreta la culpa de uno de los polos y su consecuente supresión como condición necesaria y suficiente de una armonía sin falla.

Traducido al comportamiento práctico, el maniqueísmo se convierte en la doble moral: la que se aplica al adversario de turno y la que debe juzgar las actuaciones del grupo propio. La doble moral tiende a la eliminación del adversario como condición necesaria y suficiente de todos los problemas sociales. Insidiosamente se insinúa en la práctica de cristianos y no cristianos hasta convertirse en algo connatural.

En el fondo se halla el convencimiento de la maldad intrínseca del proyecto diferente, cuando no de la mala fe evidente de las personas que lo sustentan. En última instancia, aunque se salve su buena intención, su actuación es “objetivamente” condenable (por revolucionaria o reaccionaria, según los casos) y su eliminación necesaria.

La fuerza pública es “garantía del orden y la libertad” si se está en el poder; merece la calificación de “cuerpo represivo” cuando se sitúa uno en la oposición. La pena de muerte es una monstruosidad cuando la aplica el adversario en el



poder; es un doloroso pero necesario remedio a los intentos subversivos o contra revolucionarios cuando el adversario se halla en la oposición.

Las huelgas, particularmente las políticas, deben ser proscritas en cuanto abandonan el campo de la mera reivindicación salarial. Así pensaban los capitalistas chilenos antes de la subida de Allende al poder. Se convierten milagrosamente en una loable acción patriótica cuando se trata de derrocarlo porque ataca las situaciones de privilegio. Nada costaría exponer el argumento en sentido contrario.

Todo es bueno para combatir el comunismo perseguidor de la religión y destructor de la libertad. Todo es igualmente bueno para acabar con el odiado capitalismo e instaurar el socialismo; aún a sabiendas de que, en uno y otro caso, mi grupo se verá obligado a tomar medidas similares a las del adversario.

La doble moral descansa al mismo tiempo en un error maniqueo y en una voluntad de poder no confesada. Su utilización está pervirtiendo las mejores generosidades, degradando progresivamente los objetivos y haciendo imposible la convivencia. La inicial intención de servicio a los hombres es suplantada por el triunfo ideológico o la conquista del poder.

El examen de conciencia, debidamente renovado, no ha perdido actualidad. La conversión personal a Jesucristo sigue siendo piedra angular para el cristiano.





LA ACCION PASTORAL DE LA IGLESIA EN LA NUEVA SOCIEDAD ES— PAÑOLA.

Por José María Setién Alberro

I. RECREAR LA IDENTIDAD DE LA IGLESIA.

a) Planteamiento del tema.

Muy buenas tardes a todos. El tema que nos va a ocupar en esta tarde es el de los aspectos pastorales o de la proyección pastoral del documento “Afirmaciones en un tiempo de búsqueda” que ha sido ya objeto de trabajo en algunas conferencias anteriores. Al buscar esta proyección de tipo pastoral he querido partir de una idea de pastoral que va a dirigir todo nuestro trabajo de esta tarde; entiendo que la pastoral es el servicio para la creación de una comunidad cristiana que sea más fiel cada vez al Evangelio, pero dentro de un contexto socio-cultural y político en cambio permanente. Parto, por tanto, de la idea de que la pastoral está al servicio de la comunidad cristiana en el esfuerzo progresivo y permanente de hacer que la comunidad de los creyentes sea más fiel al Evangelio; en otras



palabras y tal como se dice en el mismo Documento, se trata de realizar un esfuerzo para afirmar la propia identidad de la Iglesia, se trata de un problema de autoidentificación de la Iglesia que evidentemente supone un esfuerzo de auto-comprensión. En definitiva se trata de realizar un esfuerzo para que la Iglesia sea lo que tiene que ser.

Es tan grave este planteamiento que, desde un punto de vista estrictamente humano y sociológico, podríamos decir que está en juego la misma permanencia, supervivencia incluso, de la Iglesia, como grupo diferenciado del resto de los grupos que puedan existir en un momento determinado en la sociedad; supervivencia que se define en una misión propia, característica, en una razón de ser, necesaria para que podamos recuperar la confianza en la tarea y en el ser de la misma Iglesia, confianza sin la cual es completamente imposible vivir con un poco de entusiasmo y un poco de ilusión el momento difícil que a la Iglesia, como comunidad de los creyentes, se le ofrece en la actualidad.

Se trata de hacer, por tanto, un esfuerzo para afirmar la identidad de la Iglesia y, tratando de desmenuzar este problema de autoidentificación de la Iglesia, yo sugiero tres cuestiones fundamentales que son las que han de dirigir este intento de reflexión:

Necesitamos tratar de descubrir qué es lo que la Iglesia *tiene que ser*, y ello en una doble referencia: una referencia crítica a la experiencia originaria de Jesús, experiencia vivida por la comunidad primitiva, y una referencia también al contexto socio-cultural en el cual la Iglesia actualmente está. Se trata de redescubrir, de reconstruir, de reconquistar el ser de la Iglesia en esta doble referencia: la referencia originaria a la experiencia primitiva de Jesús percibida en la comunidad primitiva y la referencia al momento histórico socio-cultural en que esa Iglesia se sitúa.

Una segunda cuestión, tan fundamental como la anterior, que es la de saber cómo esta Iglesia, que se define en



relación o en referencia a esa experiencia originaria, *tiene que estar* en una sociedad que tiende a ser democrática, pluralista, secularizada, a partir de la afirmación fundamental de que todo medio socio-cultural se le ofrece a la Iglesia como una oportunidad o como una tentación. Decir que a la Iglesia cualquier medio socio-cultural se le ofrece como una posibilidad, una oportunidad, y también como una tentación equivale a introducir un elemento dinámico en esta búsqueda de la propia forma de ser y de estar de la Iglesia en un momento determinado.

Y una tercera cuestión fundamental, a partir de esta búsqueda del ser y del estar de la Iglesia en la sociedad democrática, pluralista, secularizada, que es la de buscar *el modo de actuar* a fin de que esa acción autentifique la propia identidad de la Iglesia y manifieste que efectivamente esa Iglesia está al servicio de la liberación que ella ha recibido de la gracia y de la libertad de Dios, y quiere comunicar a los hombres.

¿Cómo tiene que ser la Iglesia? ¿Cómo tiene que estar la Iglesia? ¿Cómo tiene que actuar la Iglesia en una sociedad en cambio, democrática, pluralista, secularizada? Es la tarea fundamental a la que queremos responder en esta reflexión sobre las consecuencias pastorales del Documento.

Evidentemente, y esto interesa subrayarlo desde el primer momento, este esfuerzo comunitario está al servicio de cada uno de los miembros que constituyen la comunidad eclesial; de no subrayarse esta dimensión personalista de la acción pastoral, podría parecer que quedamos todos suficientemente satisfechos haciendo una Iglesia estructuralmente, institucionalmente, muy referida al Evangelio pero sin introducir el germen de la conversión y de la inquietud personal en cada uno de los cristianos. Evidentemente esto sería ficticio y no llegaríamos a la verdadera profundidad del problema.

Se trata, por consiguiente, de buscar un modo de ser comunitario en el que los cristianos puedan ser realmente cre-



yentes y encuentren el clima estimulante para serlo de verdad, de tal manera que el esfuerzo de autenticación de la Iglesia provenga de la autenticidad de la fe de los creyentes, que después se expresa en el compromiso de la acción. Y de esta manera la acción pastoral, teniendo como objeto directo, inmediato, la acción comunitaria de un grupo de creyentes fieles al Evangelio, incidirá directamente en el tema de la conversión personal.

b) Justificación de este planteamiento.

Plantear el problema en estas dimensiones de recreación de la identidad de la Iglesia puede suscitar sorpresas, inquietudes, dudas, puesto que nuestro sentido de comprensión de la Iglesia puede estar excesivamente afincado en la idea de que esta Iglesia ya está decidida en sí misma, ya está hecha, por así decirlo, y carece de sentido el replantear el problema de la recreación de la identidad eclesial. Sin embargo, queriendo ser fiel al Documento que sirve de base a nuestra reflexión y que estamos tratando de comentar, voy a recoger una de sus afirmaciones que muestra la justificación del tema que planteamos.

En el Documento se dice que la Iglesia se esfuerza por salir de una situación histórica, de un pasado reciente, cuyas ambigüedades debe descubrir. Si efectivamente la Iglesia trata de salir de una situación que ha vivido en la ambigüedad, quiere ello decir que esa Iglesia tiene que enfrentarse con el problema serio de analizar las ambigüedades que obstaculizan la presentación de una imagen brillante de la Iglesia, y que, en consecuencia, ella debe tratar de reconstruir su propia identidad. Nos situamos, por tanto, dentro de la perspectiva dinámica de una Iglesia que quiere hacerse en una mayor fidelidad evangélica; porque, lo decía anteriormente, todo contexto socio-cultural es una posibilidad, es una oportunidad y es una tenta-

ción y lo normal es que en esa situación se viva en una inevitable ambigüedad.

La Iglesia debe hacerse presente en una nueva situación configurada a partir de unos esquemas, de unas reglas de juego y de unos valores que son diferentes de los que estaban en vigencia en un momento anterior. Si la Iglesia no hiciera un esfuerzo de readaptación de sus esencias más profundas a esa nueva situación configurada con esquemas, valores, referencias distintas, no podría cumplir su función de ser el sacramento de salvación que refleja los planes de Dios.

En definitiva, y es la cuestión fundamental que tenemos que abordar, se trata de recrear una expresión de la Iglesia, significativa de sí misma. Se trata de hacer que la Iglesia realmente signifique lo que tiene que significar. Todo ello nos va a llevar a descubrir las tentaciones que a la Iglesia le acechan en la nueva sociedad: la tentación de la seguridad, la tentación del poder, la tentación de la eficacia a través de medios más bien humanos que por la fuerza de la fe. Es necesario descubrir esas tentaciones para adoptar una actitud evangélica ante la nueva situación. Pero al mismo tiempo que descubrimos las tentaciones, hemos de tener una visión suficientemente clara de los valores fundantes de la Iglesia. Cuáles son realmente los esquemas, las coordenadas fundamentales que, a partir de aquella experiencia originaria a la que me refería anteriormente, han de ofrecer a la Iglesia las bases de su actuación para que pueda ser un sacramento, es decir, una realidad significativa en la sociedad actual.

c) La Iglesia y el medio socio-cultural.

Permítanme brevemente una rápida explicación sobre el modo en que veo yo esta mutua interferencia entre la Iglesia y la sociedad para que, a partir de ahí, busquemos unas vías de salida.



Partimos de la consideración muy sencilla, pero muy comprometedora, de que la Iglesia, ella misma, está sometida a la tentación, no sólo en cuanto que las personas que la integran sufren sobre sí la llamada y la invitación a comportamientos infieles al Evangelio; también, como cuerpo social, como realidad colectiva más o menos identificable como grupo, ella experimenta la tentación de la infidelidad al Evangelio.

Quizás una atención excesivamente polarizada sobre la problemática de la salvación personal puede dificultar el logro de una comprensión suficientemente lúcida de estos planteamientos comunitarios; incluso me atrevería a decir que, en el ámbito de la sociología religiosa, carecemos de unos instrumentos de análisis suficientemente válidos y prácticos para llegar a una comprensión lúcida de la Iglesia como comunidad, desde el punto de vista de su fidelidad o infidelidad respecto de sus valores fundantes. No por esto el problema es de menor urgencia; no podemos ignorar que el distanciamiento de la comunidad creyente respecto del Evangelio, hace más difícil la fe personal y que, en consecuencia, el modo de ser de esa comunidad creyente condicionará fuertemente el comportamiento personal.

Como punto de partida, pues, de nuestra reflexión constatamos una realidad que va a condicionar todo lo que digamos después: no sólo el actuar de la Iglesia, sino también su mismo ser, está fuertemente condicionado por el medio socio-político en el que esa Iglesia existe.

Al hacer esta afirmación nos situamos fuera de dos posibles interpretaciones que, en la hipótesis de que fueran aceptadas, excluirían de raíz el mismo planteamiento:

Excluimos, de una parte, la interpretación de una Iglesia que sea mero reflejo del medio en que históricamente se mueve. Si la Iglesia careciera de toda originalidad, si la Iglesia careciera de toda capacidad interna para reaccionar ante los influjos y los condicionamientos socio-políticos, su vida dis-

curriría en el mimetismo de quien es impotente para afirmar su propia identidad y su propia originalidad. Carecería entonces de sentido el hablar de un esfuerzo colectivo de revisión y de crítica de las realizaciones históricas de la Iglesia, y nos quedaríamos con una visión puramente superficial según la cual los valores evangélicos superiores no serían capaces de criticar eficazmente la historia de la Iglesia a lo largo de sus sombras y de sus luces históricas.

Pero, a la inversa, tampoco podemos pensar en una Iglesia ajena a esas influencias. Los condicionamientos sociopolíticos y culturales ejercen una fuerte influencia sobre el modo de la Iglesia de entenderse a sí misma y sobre la función histórica que ella debe desempeñar. No podemos pensar en una Iglesia totalmente definida en sí misma desde el principio, con una estructura, unos objetivos, unos medios de actuación inmutablemente constituidos desde siempre y para siempre, a partir de su carta fundacional. Si así fuera, la Iglesia estaría libre de realizar ningún esfuerzo de conversión en la tensión que debe existir permanentemente entre su ser profundo y radical y su historicidad.

De forma más sencilla: ser siempre la Iglesia de Jesucristo y ser en cada momento histórico cultural la Iglesia que refleja la salvación de Jesucristo, son dos dimensiones internas que impiden el que caigamos en la tentación de interpretar a la Iglesia como un puro epifenómeno, como un mero resultado, como una secreción cultural de los acontecimientos históricos globales, y también en el dogmatismo que excluye cualquier intento de estudio en profundidad, reduciendo la tarea de la reforma de la Iglesia a una mera conversión individual de signo exclusivamente moralizador.



II. LA IGLESIA QUE QUEREMOS HACER.

Planteadas la cosa así, ¿qué Iglesia queremos hacer? Vamos a abordar este intento de auto-comprensión de la Iglesia desde perspectivas diferentes, todas ellas parciales pero suficientemente envolventes y fundamentales para que podamos decir que de todo ello va a surgir otro estilo de Iglesia. Necesitamos buscar las coordenadas básicas que definan un estilo de Iglesia que en una sociedad de libertad, en una sociedad de poder, en una sociedad de seguridades, pueda ofrecer la imagen sorprendente de un grupo que realmente quiere vivir la aventura de la fe. ¿Cómo tiene que ser la Iglesia para que ofrezca la imagen de una comunidad que por sus valores, por sus esquemas de funcionamiento, su manera de actuar, nos ofrezca la imagen sorprendente de un grupo que ha querido comprometer su vida con la gran aventura de la fe?, y ello en una sociedad de libertad, en una sociedad de poder, en una sociedad secularizada, en una sociedad de seguridad, de ciencia, de técnica racionalizadora, etc.

Voy a presentar cuatro rasgos fundamentales:

– queremos hacer una Iglesia que se esfuerce por ser una comunidad de fe y de libre adhesión, queremos realmente ofrecer una comunidad de creyentes libres. El Documento dice: la Iglesia no es originariamente una cuestión de auto-ridad, sino de libertad;

– queremos hacer también una Iglesia, y sería el segundo rasgo, formada por creyentes que quieren vivir no solamente la libertad de su adhesión a la fe, sino el estilo de vida liberada por la aceptación del Evangelio. Estamos persuadidos de que la confesión del Dios verdadero es fuente de libertad y de que la fe es estímulo permanente para luchar contra los ídolos y las injusticias que oprimen al hombre, dice también el Documento;



– en tercer lugar, queremos una Iglesia que en la libertad de opciones políticas afirma y realiza sin embargo la comunidad eclesial, porque la Iglesia no puede dirigir, la Iglesia no puede unificar la política de los creyentes desde instancias religiosas. Aunque también es verdad que, para no romper la comunidad de la Iglesia, la autonomía del cristiano no es tan limitada que le permita acoger acríticamente cualquier ideología o aprobar indiscriminadamente cualquier programa político;

– y, finalmente, queremos una Iglesia que camine y sirva desde su humildad, desde la conciencia gozosamente aceptada de la pobreza de sus medios, porque queremos una Iglesia que renuncie a unas situaciones sociológicamente desmesuradas en relación con la verdad de la adhesión de los creyentes al proyecto evangélico que está en su base fundacional y, consiguientemente, una Iglesia que acepte una restricción cuantitativa por unas exigencias cualitativas de fidelidad a su propia realidad.

Es un proyecto enormemente comprometedor, pero un proyecto en el que están implicadas la autenticidad y la identidad de la Iglesia, fruto de la auto-comprensión que no es solamente el resultado mimético de lo que acontece en la sociedad, sino de un grupo que afirma su propia originalidad y su propia identidad.

Pero, tenemos que decirlo una y mil veces, si la Iglesia es fruto de la adhesión libre, si la Iglesia no es fundamentalmente cuestión de autoridad sino que es cuestión de libertad, ese proyecto eclesial no se realizará por vía de una disciplina impuesta o por el rigor de la autoridad. Esta Iglesia la realizaremos todos o no será como tiene que ser; la haremos a partir de una persuasión interna, por medio de una búsqueda comunitaria de la conversión que sea fruto del descubrimiento de los valores evangélicos y, en definitiva, de un esfuerzo de testimonio personal y comunitario. No es posible pensar en una recreación de la Iglesia que sea fruto de imposiciones legales,



autoritarias, disciplinares. Esa Iglesia surgirá, si surge, como fruto de la persuasión interna, de la búsqueda comunitaria, de la conversión al descubrimiento de los valores evangélicos y en definitiva por la autenticidad personal y comunitaria que se traduzca en testimonio.

Y entramos ya en cada uno de los aspectos de esta Iglesia que queremos hacer.

a) Una Iglesia de creyentes y de libre adhesión.

Queremos una Iglesia que sea comunidad de fe y de adhesión libre. Si decimos que el cristiano es un creyente, afirmamos algo que todos fácilmente damos por supuesto. Sin embargo, es necesario hacer esta afirmación fundamental; porque si es verdad que sin la Iglesia se acaba perdiendo el verdadero sentido y contenido de la fe, es también verdad que sin la fe no tiene sentido la Iglesia. Si desaparece la dimensión de una fe explícita, persuasivamente vivida, vacíamos a la Iglesia de su contenido más fundamental e introducimos en la Iglesia la más flagrante de sus contradicciones, la contradicción de ser una Iglesia sin creyentes; por ello, la referencia permanentemente crítica de que la Iglesia sea una comunidad de creyentes, se convierte en el valor fundamental de toda la acción pastoral.

Y como la fe compromete desde la libertad y si se la toma en serio es la opción más radical de la persona humana, la Iglesia tendrá que ser, si quiere ser auténtica, ante todo y sobre todo, una comunidad de libre adhesión, una comunidad en la cual los que nos decimos ser sus miembros hemos comprometido nuestra libertad. Nadie puede ser obligado a creer, nadie puede ser obligado a permanecer en la Iglesia, nadie debe permanecer en la Iglesia si su permanencia en ella es fruto de coacciones, de presiones más o menos ambientales que no lleguen a dar el paso al compromiso de la opción radical en la li-

bertad. Evidentemente esto no excluye los condicionamientos normales de tipo familiar, de tipo social, etc.; pero nos equivocáramos de plano si creyéramos que la mera pertenencia a esto que llamamos el grupo eclesial, asegura automáticamente la presencia de creyentes.

Más en concreto, el hecho de haber sido bautizado no asegura sin más que uno sea creyente. Con el bautismo se inicia la vida en Cristo que ha de desarrollarse por el crecimiento progresivo en la fe y en la caridad; pero las comunidades cristianas, los pastores, no podemos dar por supuesta la fe de la Iglesia solamente por el hecho de que uno haya sido bautizado o porque pide los sacramentos. La presión social actúa todavía entre nosotros en favor de ciertas prácticas y acciones sacramentales y, después lo diré, actúan también los intereses más directamente políticos que, en ocasiones, impiden establecer la ecuación sacramento-fe.

Quizás en este tema de la libertad del creyente hayamos pensado excesivamente en las dimensiones personales del problema, pero (ésta es una preocupación que sinceramente puedo decir, como Obispo responsable de comunidades creyentes, me inquieta profundamente) la autenticidad de la fe, la autenticidad de las acciones sacramentales, es condición absolutamente necesaria para que la Iglesia pueda ofrecer un rostro verdadero, no desfigurado ni depreciado por motivaciones ajenas a su propia razón de ser. Es problema de calidad, es problema de revisión crítica y es, sobre todo, problema de fidelidad a Cristo, si efectivamente esa Iglesia quiere ofrecer el rostro, la imagen, el sacramento signifiante de la salvación que ella ha recibido como fruto del don gratuito de Dios, pero como fruto también de la apertura libre al don que ese Dios hace.

La Iglesia busca, como exigencia de su catolicidad, el mayor número de creyentes. La Iglesia no busca el mayor número de afiliados. Una cosa es la exigencia de su catolicidad que, como signo manifestativo de la totalidad y de la universa-



lidad de la voluntad de salvación de Dios, tiene que alcanzar a todo el mundo; pero otra cosa es ofrecer un signo falsificado porque hemos confundido al afiliado con el creyente. Evidentemente no es posible medir la fe de los que se dicen o aparecen como creyentes; tampoco podemos renunciar al signo de condescendencia divina que está en el acercamiento de la Encarnación, en la que empalma el poder de Dios con la debilidad del pobre hombre. Pero precisamente por eso, al mismo tiempo que tienen que tener cabida dentro de la Iglesia todos los procesos de maduración y autenticación de la fe, al mismo tiempo que tienen que tener cabida en nuestras comunidades cristianas los procesos catequéticos o catecumenales de la búsqueda de la fe, tiene que haber también, para que no minimicemos la fuerza del Evangelio, una visión clara de lo que efectivamente pretendemos, que no es asegurar la fuerza del número sino asegurar la calidad de los creyentes que se han adherido de verdad, en la libertad, al Evangelio de la salvación de Jesucristo.

No hemos de caer en la trampa de confundir la benevolencia hacia el débil o hacia el pecador, que ahí estamos todos, con las formas de actuación de la Iglesia que desfiguren su imagen auténtica y su verdadera autenticidad. Y en concreto, no puede ser solución aceptar, sin más, todas las peticiones que los hombres hagan a la Iglesia para que ésta realice ritos religiosos o acciones sacramentales; los usos y las costumbres del pueblo no pueden ser, sin más, criterios válidos de actuación, si no están sujetos a una revisión crítica desde las exigencias del Evangelio.

Venimos hablando del peligro, del riesgo de desfiguración de la auténtica imagen de la Iglesia; precisamente la Carta pastoral de Cuaresma que hemos publicado los Obispos de las Diócesis vascas, hace referencia a un problema enormemente candente, en el que aparece con toda claridad el grave peligro de desfiguración de la imagen auténtica de la Iglesia por el hecho de que en la base de las acciones sacramentales puede



haber intereses distintos de los estrictamente religiosos. No podemos desfigurar de tal manera el rostro auténtico de la Iglesia, que demos cabida en ella a toda clase de posturas, opiniones y formas de pensar. Las celebraciones sacramentales habrán de cumplir los requisitos necesarios para que no pierdan su auténtico sentido y puedan ofrecer la imagen verdadera de una real celebración de la fe: “Por la convocatoria, por los participantes, por el modo de la celebración, por los objetivos perseguidos, el carácter específicamente creyente de la celebración debe manifestarse con prioridad. Queremos pedir, no sólo a los creyentes sino también a los que no se profesan como tales, que en materia tan delicada, el respeto debido a la libertad religiosa de todos se traduzca en formas de comportamiento que aseguren la autenticidad y la verdad de las celebraciones y que eviten interferencias en ellas de acciones políticas que abocan a la desnaturalización y a la manipulación de lo sagrado. A la larga, será la misma sociedad y los ideales de libertad y de justicia que se propugnan, los que saldrán beneficiados”.

En definitiva, un rasgo inicial, fundamental, básico de la Iglesia que queremos crear entre todos, es la Iglesia que sea, de verdad, una comunidad de fe.

b) Una Iglesia formada por creyentes que viven una existencia liberada, cuyo modelo es Jesús de Nazaret.

El segundo rasgo fundamental, que hemos de tratar de buscar en esta Iglesia que queremos hacer, es el que en ella se trate de buscar el estado de libertad que produce la aceptación de la fe. Aquello de que la verdad nos hace libres, aquello de que la verdad del Evangelio nos hace libres con la libertad de Jesucristo; persuadidos, y esto es importante recordarlo en situaciones de dificultad, de que en medio de las mayores presiones y en medio de las mayores coacciones externas, Jesús



y, después de El, los que creyeron de verdad, han podido vivir la experiencia más profunda de la libertad.

Pero no se puede ser libre sin sufrir. El mensaje de liberación cristiana es inseparable de la reacción de las fuerzas individuales o colectivas que operan contra la libertad anunciada y realizada por Jesús. Ser libre significa decir, vivir, testificar la verdad; esto es imposible sin el sufrimiento, sin la contradicción y, en el caso extremo, en el caso del justo perseguido, del siervo de Yavé, de Jesús de Nazaret, sin el testimonio de la muerte del creyente.

Si esto es así, tendremos que preguntarnos si el deseo de ganar el mayor número posible de gente no ha podido inspirar una pastoral de conquista, en la que la merma de las exigencias duras del Evangelio haya dado por resultado la presentación de un Evangelio tranquilizador de conciencias a precio de ofrecer un mensaje cristiano poco exigente, poco sugestivo, domesticada a nuestro gusto, domesticada a gusto de los imperativos de la sociedad del ambiente, hecho a la medida de lo que se nos pide y no a la medida del Evangelio que tenemos que anunciar. Deberíamos pensar, precisamente en una sociedad secularizada, en una sociedad materializada, en una sociedad de bienestar, si no necesitamos de una pastoral más directamente orientada al testimonio valiente sin deformaciones, humana con la debilidad pero evangélica en la exigencia.

Quizás no caemos en la cuenta de que nos hemos habituado a la presentación de un Jesús, el anuncio de cuyo nombre no es capaz de provocar reacciones de persecución porque lo hemos adaptado demasiado a los intereses personales o a los intereses colectivos.

Hemos de dar pasos valientes en esta línea de creación de una comunidad creyente por parte de todos y no solamente por parte del profesor de Moral o del doctor en Teología, por parte de los cristianos que viven sus propios compromisos humanos, políticos, profesionales; deberíamos tratar de descubrir

entre todos qué es lo que significa hoy y aquí, en todas las clases sociales, en todos los medios profesionales y en todos los ambientes, ser un discípulo de Aquel que fue libre en la aceptación de su verdad. Se trata de buscar un estilo de ser cristiano que, con humildad pero con valentía, pudiéramos presentar a nuestra sociedad para que, en esa libertad de opción que una sociedad libre, democrática y pluralista debe asegurar, los que quieran realmente ser cristianos sepan a dónde tienen que mirar para ser fieles al Evangelio de Jesucristo.

La existencia cristiana liberada tiene que ser sugestiva, pero, ¿dónde hay libertad cristiana?

– Hay libertad cristiana donde se vive la religión no como esclavitud o cumplimiento obligatorio de ritos, normas, costumbres y tradiciones, sino donde se vive la entrega confiada al Padre que nos lleva a vivir como hermanos;

– hay libertad donde el hombre busca su realización no en el olvido o en la huída de Dios y mucho menos en la ruptura con Dios, sino en la búsqueda sincera de la voluntad liberadora del Padre;

– hay libertad donde el poder no es entendido como dominio de un hombre sobre otros, sino como un servicio real y en ayuda al bien de los demás; donde la riqueza, donde el máximo beneficio, donde el logro del bienestar no se convierten en un absoluto al que se sacrifican los demás valores de la persona humana;

– existe libertad donde se lucha para que el sexo no se viva de manera banal, superficial y desintegradora, o para impedir que se convierta en un factor de manipulación, en ocasión de abuso y explotación, en mercancía para la obtención del lucro;

– hay libertad donde se lucha para que la actividad propia de los grupos y de los partidos políticos, el deseo de implantar la propia ideología, la búsqueda y la eficacia política no se conviertan en fuentes de nuevas opresiones y manipulaciones colectivas;



– hay libertad donde se realizan esfuerzos para vivir en la verdad tanto individual como colectivamente, donde las personas trabajan por vivir con lucidez, con sentido crítico y honradez ante Dios, ante sí y ante los demás, donde se lucha contra la mentira, contra el ocultamiento, contra la falsificación de todo aquello que enfrenta a la persona y a la sociedad con su propia verdad;

– donde se busca la reintegración de los excluidos y marginados, donde se defiende a los abandonados que son producto y signo de la existencia del pecado y de la injusticia entre los hombres, donde se defienden de palabra y de hecho los derechos de la persona y los derechos de las personas, no solamente los derechos de aquéllas personas que son defendidos por todos sino los derechos de aquéllas personas a las que nadie defiende, el derecho a envejecer humanamente, el derecho a la oración, el derecho a ser aceptado con las propias limitaciones y taras, el derecho a ser escuchado por los demás y también, ¿por qué no?, el derecho a la fiesta, el derecho a la alegría, el derecho a la ilusión y el derecho al optimismo.

Si efectivamente en medio de una sociedad en la que tantos ídolos se nos presentan como liberadores cuando en realidad todo ídolo es un principio de esclavitud, los cristianos son capaces de ofrecer la imagen de una existencia liberada en Jesucristo, entonces realmente haremos una Iglesia que sea un sacramento de la salvación de Dios.

c) Una Iglesia que, en la libertad de opciones políticas, afirma y realiza la comunidad eclesial.

El creyente tiene derecho a ser políticamente libre, tiene derecho a que no se le obligue por motivos religiosos a la aceptación y al mantenimiento de un determinado sistema político o a hacer una determinada opción política. Solamente las exigencias ineludibles de la fe y de la existencia liberada por

Cristo serán, si no los límites, sí los cauces impuestos a las opciones políticas de los cristianos.

Aquí creo que nos enfrentamos con una de las tentaciones y con una de las posibilidades más hermosas de una Iglesia que quiere ser ella misma, en una sociedad pluralista; la comunidad cristiana debe aceptar dentro de sí todas aquellas posiciones políticas que, quepan o no quepan dentro de una determinada legalidad, no sean excluidas por la fe o no sean irreconciliables con ella. La comunidad cristiana y sus Pastores se hallan ante un difícil problema: evitar que en nombre de la necesaria unidad de la fe se dé el salto a apoyar o a sacralizar determinadas formas de organización política y, por otra parte, evitar que en nombre de la libertad política que afirmamos, se admitan posiciones que no son compatibles con la propia fe.

Yo quisiera hacer aquí la afirmación clara de que el discernimiento que en el ámbito político el creyente tiene que hacer, no puede dirigirse directamente a los fundamentos ideológicos que están detrás de una determinada opción política; ello supondría introducir nuevamente el factor de las luchas y de las guerras religiosas en el ámbito de la política. Por el contrario, una vez aceptada la neutralidad religiosa de la justicia, con tal de que efectivamente esa justicia respete la concepción de un hombre que es principio y fin de la sociedad, el discernimiento deberá partir del reconocimiento o de la falta de reconocimiento de los derechos fundamentales sobre los cuales la sociedad debe constituirse para que sea verdaderamente humana. Retrocederíamos excesivamente en los caminos de la historia si la política fuera el campo de batalla de los enfrentamientos ideológicos a partir de posiciones religiosas, ignorando que el enfrentamiento fundamental, en el ámbito de una política secularizada, se juega en el campo, en la palestra, de los derechos de la persona en sus manifestaciones normales, de grupo, de colectividad, de pueblo, etc.



La coherencia de las opciones políticas con la fe tiene que traducirse, en un nivel de sociedad secularizada, en la coherencia o no coherencia con la afirmación real y eficaz de los derechos de la persona humana. Y ese tiene que ser el punto de referencia básico para afirmar la libertad de opción de los creyentes, descendiendo del ámbito de los enfrentamientos religiosos al ámbito de las constataciones y afirmaciones de derechos de la persona dentro de la sociedad. Recordando una afirmación de sobra conocida, pero que se puede utilizar en el planteamiento que estamos haciendo ahora, diré que no le corresponde al Parlamento decidir sobre si Dios existe o no existe; al Parlamento lo que le corresponde es ofrecer un clima donde efectivamente la persona, también el creyente, pueda realizarse en sus expresiones personales y comunitarias, en todas las derivaciones que la persona humana tiene en el ámbito de las relaciones interpersonales.

Se trata, por tanto, de afirmar a partir de la libertad de la fe, la libertad de las opciones políticas dentro de la comunidad eclesial; la Iglesia debe ser el lugar donde aquéllos creyentes que han tomado en serio su compromiso político, conocedores de las limitaciones radicales de cualquier opción política, son capaces de encontrarse ante la exigencia de una utopía radical, cristiana, que nunca se realizará, pero que sin embargo está permanentemente criticando a todas las opciones políticas.

No es posible imaginar ningún proyecto, ninguna realización político-social, que estén exentos de una crítica objetiva y justificada desde la fe. Por esto, la gran tentación y la gran posibilidad de la fe es la de afirmar su propia libertad, para ser instancia crítica y definitiva del creyente respecto de cualquier ideología. ¿Por qué yo soy un creyente en Jesucristo y por qué pongo mi fe en Jesucristo por encima de cualquier mediación ideológica? Precisamente porque he creído en El, porque no he creído en una ideología que sé que, por

su propia naturaleza, es incapaz de ofrecerme la respuesta que, como creyente, he creído descubrir en Jesucristo.

Esta libertad de la fe que critica y juzga cualquier mediación ideológica, cualquier proyecto político, cualquier programa de actuación, está en la base de la libertad política del creyente; pero está también en la base de la afirmación de la Iglesia como una comunidad en la que las diversas posiciones políticas pueden unirse en la obediencia que todos tienen que buscar a la utopía de la fe, a la utopía del creyente, a la utopía del Evangelio.

Esto, en la práctica, exigirá que la Iglesia se vaya acostumbrando a prescindir de cualquier afirmación confesional de determinadas posiciones u opciones políticas; la Iglesia y la comunidad cristiana deberán, entre otras cosas, buscar los modos de orar por las autoridades y con las autoridades sin que ello suponga una ofensa a la libertad de opción de los miembros de la comunidad.

Se plantea así un problema pastoral muy grave: la capacitación sería de los cristianos para los compromisos cívico-políticos a fin de que su presencia en este campo sea realmente operante, sabiendo al mismo tiempo distinguir lo que es el encuentro eclesial motivado por la fe y lo que es el encuentro en la disciplina de un grupo, en la disciplina de un partido; si la palestra de los enfrentamientos públicos divide a los cristianos, no debe, sin embargo, producir la división de la comunidad eclesial, cuya convocatoria no se realiza desde la posición del partido sino desde el Evangelio.

Por ello, todos aquéllos sacerdotes que, por su trabajo o su responsabilidad pastoral, tienen como misión la de afirmar la utopía de la fe, la fuerza crítica del Evangelio, la trascendencia del mensaje de libertad de Jesucristo, habrán de tener un exquisito cuidado de no manipular su convocatoria como pastores o como creyentes, convirtiéndola en una convocatoria política. Está en juego, en definitiva, la dialéctica entre



compromiso y libertad de la fe, la dialéctica entre presencia en la acción política y trascendencia del creyente, que por muy difícil que sea de mantener en el debido equilibrio es, sin embargo, absolutamente necesaria para que no pierda la Iglesia su propia identidad, para que no pierda su comprensión como grupo eclesial.

d) Una Iglesia que camina y sirve desde su humildad y su pobreza.

Y, finalmente, el tema de la Iglesia que camina y que sirve desde su humildad, desde la limitación de sus propias posibilidades.

No tenemos que olvidar que en una sociedad, en que los intereses aparecen enfrentados o en que los intereses de los grupos son, al menos, competitivos, la libertad necesaria para la afirmación del propio grupo social y la misma afirmación de la libertad son inseparables de alguna forma de poder. Ser fuerte, conquistar la fuerza allí donde está, crearla por los medios más eficaces, parece ser condición objetiva indispensable para que en una sociedad competitiva, un grupo se pueda afirmar y un grupo pueda actuar.

Y la Iglesia, que es un grupo, tiene que enfrentarse necesariamente con este reto que sustancialmente afectará a la imagen que dé ella de sí misma. ¿Será la Iglesia evangélicamente más eficaz cuanto más fuerza tenga, aceptando el esquema de la eficacia de los demás grupos sociales que comparten con ella la influencia en el campo de la libertad, en el campo de la lucha, en el campo del enfrentamiento competitivo? En la sociedad democrático-neocapitalista que parece ser el esquema hacia el que nos dirigimos, ¿encontrará la Iglesia su mayor eficacia en la fuerza medida desde los esquemas de la fuerza de los grupos humanos?

Independientemente de la respuesta que queramos dar a esta pregunta, se advierte ya desde el principio el riesgo de caer en la tentación de auto-comprensión de la Iglesia, no a partir de las referencias al Evangelio sino a partir de los módulos histórico-sociológicos; el riesgo de la homogeneización de la Iglesia con los demás grupos sociales y, en consecuencia, de la pérdida de su peculiaridad. Ella dejaría de ser ese signo sorprendente, llamativo, significativo, sacramental, que tiene que ser por la inevitable paradoja que supone la sincera aceptación del poder de Dios.

El tema del poder plantea serios problemas a la comprensión de la Iglesia. El poder puede presentarse como la gran posibilidad para cumplir la propia función o puede aparecer también como la gran tentación de una perversidad radical. La referencia evangélica al pobre y al justo perseguido subraya la incompatibilidad de una Iglesia poderosa con el modelo de Jesús de Nazaret, que nos redimió con su debilidad y fue exaltado por el poder de Dios que en Él habita.

Es frecuente tratar de resolver esta sorprendente paradoja entre eficacia y debilidad, mediante una fácil distinción entre el poder en sí y el uso del poder. Se suele decir que el poder en sí es una realidad neutra, ética y evangélicamente indeterminada mientras no se especifique para qué ha de servir el poder. Aplicado este esquema a la Iglesia, ésta habría de buscar el máximo de poder para desde él mejor servir a la obra de evangelización. Una Iglesia poderosa en una sociedad libre sería el prototipo ideal y realista a la vez de una Iglesia que quisiera evangelizar en la sociedad actual.

Pero es claro que, sin entrar en profundidades teológicas ulteriores, no podemos pensar en un poder abstracto; el poder es el que existe, el poder de una sociedad determinado, logrado y afirmado por procedimientos concretos, operantes por unos modos de actuar definidos por el criterio de la eficacia, sin la cual no tendría razón de ser el logro, el mante-



nimiento y el crecimiento del poder. Y entonces nos preguntamos: ¿qué dimensión de impureza antievangélica supone de hecho el logro y la actuación desde el poder? Y si efectivamente el poder connota por necesidad una dimensión de impureza antievangélica, ¿hasta dónde el poder puede ser instrumento eficaz en la obra de la evangelización?

Vamos a tratar de analizar este problema. Una de las primeras manifestaciones del poder de los grupos, lo hemos dicho antes, suele ser el número de sus adheridos; ser muchos, estar estrechamente unidos, mantener la cohesión por medio de una férrea disciplina, son aspiraciones elementales de quienes desean ser fuertes como grupo. ¿La Iglesia puede ser ajena a esta aspiración? La Iglesia tiene que ser una en la fe, tiene que ser una en el rito, en la disciplina. La Iglesia Católica ha desarrollado, más que cualquier otra confesión cristiana, esta visión unitaria inseparable de su catolicidad. A su servicio ha puesto el derecho como instrumento objetivo de unas relaciones de unidad.

No podemos ignorar la dosis de realismo que todo ello implica. Pero la Iglesia, si no quiere traicionar a su función de ser sacramento significativo de la libre adhesión a Dios, debe aceptar la debilidad que deriva de un reconocimiento sincero y leal de la necesaria subjetividad del compromiso de las conciencias en las decisiones religiosas. Se suele decir, con frecuencia, que los Obispos somos débiles, que no tomamos medidas rigurosas de gobierno, que no ejercemos la autoridad. Puede ser que esto sea así en ocasiones; pero podemos también decir que, con frecuencia, ese Obispo que dicen que tiene que mandar, lo primero que tiene que hacer es respetar la conciencia de tantas personas que viven situaciones, a veces, ambigüas de fe, que no se puede resolver ni clarificar por el mandato, por la imposición, por la fuerza de la ley.

Por encima de la fuerza del grupo, que está unido y cohesionado con la disciplina férrea, imposible en los mo-



mentos actuales, tiene que estar la unidad del grupo, que es fuerte en la comunión, que es uno en virtud de la adhesión, con una unidad que permanentemente estamos realizando y conquistando; porque es la unidad de la caridad la que ha de tener prioridad sobre la unidad lograda por una mera coincidencia de comportamientos rituales, en ocasiones de fuerte contenido sociológico. Una actitud educativa, una actitud pedagógica, una actitud de paciencia y, en definitiva, una actitud de humildad y de pobreza ante el ejercicio del poder, puede ser lo que a la larga produzca el fruto de una adhesión de comunión que es lo que, en última instancia, va a presentar la imagen de una Iglesia de creyentes, libremente adheridos al mensaje que la Iglesia anuncia.

Y, junto con el número, el grupo adquiere poder con la disponibilidad de los medios por los que se opera en la sociedad y se influye en ella. No quiero insistir, pero quiero recordar que tenemos la gran tentación de creer que estamos haciendo evangelización en la medida en que estamos creando, promoviendo y fortaleciendo obras confesionales de toda clase. Yo quisiera sencillamente decir, para no alargar demasiado esta exposición, que tenemos que evitar caer en la tentación de creer que hemos hecho una Iglesia evangélicamente fuerte y operativamente eficaz, solamente o primordialmente porque hemos logrado hacer de ella un cuerpo que entra en competencia y vence en los enfrentamientos de los grupos que se disputan la influencia y el poder en la lucha democrática. Las obras de la Iglesia no aseguran sin más la conversión al Evangelio y su mantenimiento por medios más o menos ambiguos, segregados por un sistema económico-social determinado, no puede ser aceptado sin más, sin una revisión crítica de las fuentes que los originan.

La política tiene su influencia y su eficacia en el ámbito de las relaciones humanas; la política produce dinero, produce seguridad, produce influencia, produce medios de actuación.



¿No será normal poner todo ello al servicio de la obra de la evangelización? ¿No habrá que buscar el modo de conquistar el poder político dentro de las reglas de juego propias de un Estado que admite la pluralidad real de los partidos políticos para, a través de ellos, conquistar la forma de poder político que pongamos al servicio del Evangelio? La mediación de un partido, la mediación de un grupo político más o menos confesional que asuma la responsabilidad de defender los derechos de la Iglesia puede ser también una tentación.

Sin embargo, es necesario recordar que la experiencia histórica es suficientemente luminosa para obligarnos a develar las consecuencias de estos pactos político-religiosos. Basta pensar en la tentación que supone creer que se es eficaz en la obra de la Iglesia, por contar con quienes defiendan sus intereses teológicos, morales, institucionales, mediante la utilización del poder político. Los cristianos han de participar en la vida política como todos los demás ciudadanos, sin dejar de lado los imperativos y las exigencias de su fe; pero esto es distinto de autodenominar al grupo o de autoconstituir al grupo, a partir de posiciones creyentes. Estas posiciones creyentes operarán realmente como tales en la medida en que exista un compromiso verdadero, no por los valores institucionales de la Iglesia sino por la defensa de los derechos de todos los ciudadanos; esa es la idea fundamental de bien común que tiene que defender cualquier persona que quiera inspirar su acción política en la concepción cristiana del hombre.

Posición de pobreza en cuanto a la fuerza del grupo, en cuanto a la limitación de los medios, pero de riqueza en cuanto a la aceptación de la fortaleza de la fe; he aquí otra de las opciones con las cuales tiene que enfrentarse pastoralmente una Iglesia que desee ser fiel a ese Evangelio que quiere anunciar.

CONCLUSION.

Y, para terminar, voy a recoger una frase, que me parece particularmente significativa, del texto que comento: “Deseamos una Iglesia que sea de verdad la comunidad de los creyentes convertidos al Evangelio de Jesucristo, una Iglesia de hombres que crean en Dios como origen y garantía de la plena salvación de los hombres y testifiquen ante la sociedad el valor liberador y humanizante de la fe. Una Iglesia que no pretenda imponerse al resto de la sociedad, ni siquiera fortalecerse con privilegios sociales, sino que viva civil y políticamente en la misma condición que los demás ciudadanos y grupos sociales. Una Iglesia que honre el nombre de Dios ante los hombres y contribuya positivamente a acercar la vida humana al reino de Dios esperado, sin separarse de la historia, pero sin conformarse con la historia, formando parte realmente de la sociedad y no dejándose asimilar por nada ni por nadie. Una Iglesia convertida y sostenida por la esperanza de una humanidad justa y feliz que viene de Dios”.

Es la utopía de la Iglesia, lo mismo que la utopía de la fe; principio de crítica permanente pero también de estímulo para hacer esa Iglesia en la que todos los creyentes de alguna forma estamos comprometidos.







