

4

CORINTIOS XIII

REVISTA DE
TEOLOGIA Y PASTORAL
DE LA CARIDAD

1977

CARIDAD Y POLITICA

ESTUDIOS. TEXTOS. EXPERIENCIAS. DOCUMENTAL

CORINTIOS XIII

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

Núm. 4 Oct./Diciembre 1977

Todos los artículos publicados en la Revista “Corintios XIII” han sido escritos expresamente para la misma, y no pueden ser reproducidos total ni parcialmente, sin citar su procedencia.

La Revista “Corintios XIII” no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

SUMARIO

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA
Y PASTORAL DE LA CA-
RIDAD

Núm. 4 Oct./Diciembre 1977

DIRECCION Y ADMINIS-
TRACION: CARITAS ESPA-
ÑOLA. San Bernardo, 99 bis
Madrid-8. Apto. 10095
Tfno. 445 53 00

EDITOR: CARITAS ESPA-
ÑOLA

COMITE DE DIRECCION:

José María Osés Ganuza
(Consejero Delegado)

José Manuel de Córdoba
(Director)

R. Alberdi
A. Alvarez Bolado
J. M. Díaz Mozaz
R. Franco
O. González de Cardedal
J. D. Martín Velasco
A. Pérez de Vargas
R. Rincón
J. M. Rovira Bellosa
A. Torres Queiruga

IMPRIME: Servicios de Repro-
grafía de Cáritas Española

DEPOSITO LEGAL
M-7206-1977

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

<i>Presentación</i>	V
GREGORIO RUIZ <i>"Aspectos bíblicos de la liberación del hombre"</i>	1
JOSEP MARIA ROVIRA BELLOSO <i>"Teología y praxis eclesial al servicio de la promoción humana. (Para una teología operativa de la comunión eclesial)"</i>	29
MANUEL DE UNCITI <i>"Expresiones de la praxis cristiana que han frenado el desarrollo humano"</i>	59
JOSE M. CASTILLO <i>"El peligro de reducir la fe y la praxis cristiana a lo político"</i>	85
ANTONI MARIA ORIOL <i>"Dimensión política de la Caridad"</i>	105
IGNACIO ELLACURIA <i>"El compromiso político de la Iglesia en Latinoamérica"</i>	143
ANTONIO ALBARRAN <i>"Presencia de los cristianos en la vida cívica"</i>	163
<i>Bibliografía</i>	179
<i>Escriben en este número</i>	191



PRESENTACION

Cáritas Española organizó en El Escorial, durante los días 30 de septiembre y 1-2 de octubre, las II Jornadas de Teología de la Caridad sobre el tema "Caridad y Política". En este número "extraordinario", CORINTIOS XIII recoge el texto de cinco ponencias y dos coloquios, prestando así un servicio a nuestros lectores y a la propia institución que propicia nuestra presencia en el planeta de las revistas. Para no aumentar excesivamente el volumen de nuestra publicación, nos hemos visto obligados a prescindir de otros coloquios y de las discusiones animadísimas que se produjeron. Naturalmente, cada autor es responsable de su propia colaboración. En algunos casos se advertirá que hemos querido respetar el tono y estilo "oral" en la transcripción, aunque hemos de añadir que los propios autores la han revisado.

Con referencia al título "Caridad y Política", tal vez fuera conveniente señalar que no se trata de una simple yuxtaposición de ambos términos, por muy radical e inseparable que dicha yuxtaposición se reconozca. Queremos subrayar que, aquí y ahora, la política constituye una ineludible mediación de la caridad (en cuanto "lugar" de expresión y verificación de ésta), sobre todo si se tiene en cuenta que el término "Política" abraza todas las realidades que tienen una significación pública y social. En este sentido, parece más adecuada la titulación que recoge una de las ponencias: "Dimensión política de la caridad". Porque la caridad evangélica no puede ni debe



quedar reducida al “culto a la proximidad” ni a una “concepción medicinal” del amor, sino que debe ser y aparecer dinámica, profética y operante en la prevención y militancia frente a todos los atentados a la vida, a la dignidad y a la libertad del hombre.

Todas estas connotaciones de la caridad, que asumimos cuando la calificamos de “liberadora”, se legitiman desde dos vertientes: En clave escriturística, Gregorio RUIZ pone de relieve los “Aspectos bíblicos de la liberación del hombre”; en clave eclesiológica, Josep María ROVIRA se ocupa de “Teología y praxis eclesial al servicio de la promoción humana”. En seguida, y a cargo de Manuel DE UNCITI, una panorámica histórica nos recuerda que la materialización del mandamiento del amor ha inducido unas “Expresiones de la praxis cristiana que han frenado lo humano”.

Pegándose a la realidad y momento actuales, a fin de prevenirnos frente a las realizaciones “politizantes” (alienadas y alienadoras) o falseadas del servicio a la caridad evangélica, José María CASTILLO muestra la importancia que reviste superar “El peligro de reducir la fe y la praxis cristiana a lo político”. El significado, apremio y resultados liberadores del amor cristiano los desentraña y despliega Antoni María ORIOL en su “Dimensión política de la caridad”.

En la sección dedicada habitualmente a “Experiencias” hospedamos las intervenciones que, en sendos coloquios, tuvieron Ignacio ELLACURIA, “El compromiso político de la Iglesia en Latinoamérica”, y Antonio ALBARRAN, “Presencia de los cristianos en la vida cívica”. Cerramos el número con unas indicaciones bibliográficas al alcance de los lectores españoles.

En circunstancias en que se pone en duda la identidad y funcionalidad de lo cristiano y de los cristianos, queremos contribuir así a la “humanización” de la historia personal y colectiva del hombre: Somos conscientes, por una parte, de que el servicio a la caridad pasa por lo “político” y, por otra, sabemos que siempre corresponderá a los cristianos y a las comunidades cristianas vivir y morir al servicio del amor, ya que “la caridad no acaba nunca” (1 Cor 13, 8).

RAIMUNDO RINCON
Coordinador de este número

Aspectos bíblicos de la liberación del hombre

Por Gregorio Ruiz

“La gran fuerza liberadora de la persona es el amor”¹. No es, pues, extraño que la primera conferencia de un ciclo sobre la caridad trate de la liberación.

No puedo dar una *visión completa* de la Biblia acerca de la liberación. Sería absolutamente inabarcable en una conferencia a no ser que se hiciera de un modo tan general como superficial. Ni puedo tampoco ceñirme exclusivamente a un *punto concreto* tratando de agredirlo por todos los costados y de profundizarlo, pues se me ha pedido algo más global.

Así, pues, he decidido reseñar un conjunto de pequeñas *anotaciones* o sugerencias recogidas a lo largo de la Escritura. Estas anotaciones o aspectos no son necesariamente críticos de lo que normalmente se transmite como teología de la liberación, aunque sí puedan a veces añadir algún *matiz* a las bases escriturísticas aportadas con frecuencia en esos tratados de la liberación.



Agruparé las anotaciones en dos apartados:

1. Qué se entiende por liberación en la Biblia (el qué).
2. Cualidades de esa liberación según la Biblia (el cómo).

I

¿QUE SE ENTIENDE POR LIBERACION EN LA BIBLIA?

El vocabulario (y mil perdones por empezar con algo aburrido, que de todos modos será breve).

Es muy reducido el juego que pueden darnos los *sustantivos* hebreos correspondientes al castellano de “liberación”. Uno es “derur”, que aparece solamente media docena de veces referido a la liberación del año jubilar², y en otro par de ocasiones aplicado a la libertad del pájaro. El otro sustantivo (“ḥufšah”) tampoco aparece más que en una docena de ocasiones y es menos clarificador por referirse más bien al estado de libertad que a la acción de liberación.

Hay que buscar la luz más bien en los *verbos*. Y no en alguno concreto que responda al concepto de liberación, sino en el abanico de verbos que reflejan entre todos la realidad misma de la liberación, que esa sí que impregna de punta a cabo la Biblia. Estos verbos (šilaḥ, ’alah y ha’alah, yaša’ y hoši’a, hišil, ’azar, pilleṭ, hoši’a, millet, hilles, paraq, pasaḥ) nos permiten algunas consideraciones:

a) Reflejan que la liberación tiene en *Dios el principal agente*. En efecto, o son verbos que significan ayudar, salvar, sacar, con Dios como sujeto, o son verbos que significan salir, subir, pero en este último caso son usados con mucha mayor frecuencia en hifil (hizo subir, hizo salir —sacó—). Incluso en algunos casos (por ejemplo, *hoši'a* y *hišil*) no existe en absoluto el modo qal, sino solamente el hifil.

b) La variedad de verbos refleja por otra parte que la acción liberadora constituye un *espectro de lo más rico*. Desde el puro sacar o salvar físico, espacial, de lugar, hasta el liberar más netamente espiritual y aun espiritualista, pasando por toda clase de situaciones psicológicas, emocionales y sociales.

c) De todos los verbos, es *hoši'a* el que más ha ocupado la reflexión teológica posterior, comenzando ya desde el Nuevo Testamento. Ello es *legítimo*, ya que es un verbo muy frecuente y rico en connotaciones de todo tipo. Pero es y ha sido también *peligroso*, pues es el verbo más espiritual³, el menos físico y corporal de todos.

Difícilmente podía entrar así en esas reflexiones sobre teología de salvación, lo que de hecho debería también haber entrado: Una liberación integral que abarcara lugares de opresión, etc. ... Es algo parecido a lo que ha sucedido con la figura de Moisés, tan reproducida en la literatura y en el arte, el cine incluido. En casi todas las obras literarias o pinturas o películas, se demoran en la descripción con todo detalle de la zarza, de las Tablas o del paso del mar Rojo, mientras que raramente dan importancia ni relieve a los tratos de Moisés con Faraón y mucho menos con los trabajadores israelitas en huelga.

¿Liberación de qué?

Al ser la liberación el acto mediante el cual uno sale (o le sacan) de una situación de peligro o daño en que se encontraba, evidentemente los cambios de situaciones conllevarán *cambios* correspondientes en la especificidad de la liberación. En el libro de los Jueces, la liberación consiste en que se derrumben los muros de las ciudades asediadas. Cinco siglos más tarde exclama Isaías (26, 1): “Una ciudad fortificada tenemos; El ha puesto para nuestra salvación murallas y glaucis”, y siete siglos más tarde el tercer Isaías (Is 60, 18): “Salvación se llamará a tus muros, Jerusalén”⁴.

A pesar de todo, ciertas *constantas* sí se pueden descubrir:

a) *De la opresión* en general, como un estado que requiere liberación, más aún, que grita ella misma a Yahveh exigiendo la liberación. Esta opresión se expresa con diversas palabras y reviste las más variadas formas.

La que padecen los hebreos bajo Faraón y sus capataces, en *Egipto*, maravillosamente descrita en los primeros capítulos del Exodo: Trabajo esclavizante, que aumenta en dureza ante la protesta y amago de huelga.

La que padecen los pueblos de la tierra de *Canaán* antes de la llegada de los hebreos. Entre las tablas halladas en Egipto, en los archivos del palacio de Tell-Amarna, se han encontrado cartas de los reyezuelos de Canaán, del tiempo inmediatamente precedente a la llegada de los hebreos conquistadores, dirigidas al Faraón. Son cartas en que le piden auxilio ante la amenaza de los hapiru (¿hebreos?), guerrilleros que manejan el creciente descontento de las ciudades con respecto a sus reyes.

Esto explica la rapidez de la Conquista, tal como se describe en el libro de Josué. Los hebreos huidos de Egipto sirvieron de catalizadores y fermento de la rebelión que ya se venía fraguando en el interior de cada pequeña ciudad⁵. Poseía este grupo de hebreos una fe que les había unido y llevado al éxito, una fe en un Dios que se erigía como absoluto y quería a todos los hombres iguales y hermanos, no admitiendo que ningún hombre (Faraón) se arrogase poderes divinos y mandase sobre otros hombres, sus iguales. Catalizados por este fermento que se iba acercando a las diversas ciudades, explotaba en éstas la rebelión latente e iban pasando sin lucha a los nuevos amos (los antiguos dominados más los hebreos recién llegados)⁶.

La que ejercen en la tierra, después de la conquista, los *monarcas*. Algunos textos bíblicos reflejan una valoración positiva del monarca como el rey ungido, vasallo de Yahveh en los salmos de coronación o en las tradiciones de elección de Sión en la dinastía de David. Sin embargo, el conjunto de los textos veterotestamentarios es inequívocamente contrario a la monarquía, o más exactamente al modo cómo ésta actuó en Israel⁷.

El motivo de esta crítica es que el rey ha ido ocupando el lugar absoluto que corresponde a sólo Dios, como indiqué antes. El rey debe buscar, no el mando y el provecho propio, sino el servicio (Ez 34, 23ss; 45, 9-17). Su principal papel es ser el primer cumplidor de la Ley⁸.

Por más regimen teocrático que rija en el Antiguo Testamento, nada más lejano de sus posiciones que el absolutismo estatal de Hobbes o Hegel. No es al Estado al que el individuo debe todo su ser y su actuar, sino sólo a Dios. El

Estado es una institución humana, tan puesta por Dios o no, como cualquier otra (“No os dí yo el rey —dice Dios—. Vosotros os lo quisisteis”: 1 Sam 8, 8).

Lo mismo valdría del Nuevo Testamento. La conformidad y sujeción de Rom 13 es aclarable en su ambigüedad con la univocidad de 1 Pedro 2, 13ss, o todavía más claramente con las condenas del Apocalipsis a la bestia de Roma⁹.

Junto a esta opresión en el interior, atacan los profetas continuamente la opresión de los monarcas hacia el exterior, concretamente el expansionismo de sus empresas militares. La guerra se había juzgado lícita y liberadora en la época de la conquista. Pero una vez asentadas las tribus, el ensanchamiento progresivo de fronteras a base de un potente ejército ya no es sino condenable. Otra cosa bien diversa es la guerra defensiva, que repetidas veces durante el tiempo de la monarquía tiene lugar. Isaías, que ha condenado incansablemente las alianzas político-militares de los reyes de Judá, se pone el primero a defender la ciudad de Jerusalén, cuando ésta es atacada por Senaquerib. Los frecuentes oráculos proféticos contra Babilonia, Asiria y Egipto, son todos ellos ataques al orgullo expansionista de esos imperios, que tratan de oprimir a los pequeños reinos como Israel y Judá.

La opresión de los enemigos externos que acechan el reino o asedian la ciudad, no es la principal opresión y menos la única. Se puede afirmar, como los defensores del Simancas, que “el enemigo está dentro”¹⁰. Estos *opresores desde dentro* son principalmente latifundistas¹¹, nobles, príncipes¹², sacerdotes¹³ y falsos profetas¹⁴.

Perfectamente resumía esta situación el filósofo predicador (Qoh 8, 9): “... cuando el hombre domina sobre el hombre para su desgracia”. Ese *su* puede referirse en rigor

gramatical a ambos, al opresor y al oprimido. Y así es verdad. ¡Qué profundidad tiene la increpación de Elías a Ahab, después de haber éste usurpado injustamente y con homicidio la viña de Nabot: “Cómo te has vendido”! (1 R 21, 25).

b) De nosotros mismos:

A la liberación de Egipto sucede un largo camino educador a través del desierto, en que el pueblo queda sometido a un proceso de tentaciones y pruebas purificadoras: El oro-dinero del becerro, la satisfacción de un alimento que se exige, la propia soberbia que tienta a Dios. Sin la liberación de nuestro yo estaremos encadenados e imposibilitados para cualquier otra acción liberadora.

Por eso, los profetas adquieren esa libertad hasta la muerte, cuando parecía que la habían perdido toda poniéndose en su vocación al pleno servicio del Dios que los llama. Por eso, también Jesucristo, el Gran Profeta, es el sumo ejemplo de libertad, cuando ha llegado a no tener voluntad propia, sino la del Padre. “Deo parere libertas”¹⁵.

Juan XXIII revelaba a su secretario, Mons. Capovilla, a propósito de la libertad, tanto la que había mostrado frente a todas las oposiciones de la Curia, como la que se produjo ante su deseo de convocar el Concilio: “Me dí cuenta de que había adquirido esa libertad hace sólo unos años. Desde que me decidí a poner el amor propio bajo la suela de los zapatos, ya no he encontrado obstáculo para realizar con total libertad lo que en cada momento quiere Dios de mí”.

En otro orden de cosas, la autenticidad de la Revelación la ve Tillich en el progresivo desinterés personal y local. El Dios del Antiguo Testamento va dejando de



ser el Dios protector de la ciudad y de circunscribirse a una sola ciudad o territorio, como un Marduk cualquiera en Babilonia. Es el Dios de todos y no apoya necesariamente a su pueblo, sino que lo puede incluso destruir¹⁶. Reconocer a Dios desde el fracaso propio es la mayor garantía de autenticidad de la Revelación.

c) Del pecado:

El pecado es otro término “a quo” de la liberación, no distinto en absoluto de los dos anteriores. Con razón insisten las teologías de la liberación en identificar el pecado con las estructuras injustas y pecaminosas. Ya Santo Tomás decía en su Comentario ad Romanos: “El hombre sólo puede pecar contra Dios en cuanto que se hace daño a sí mismo o a los demás”.

Egipto, la tierra de la esclavitud y de la opresión, es a lo largo de todo el Antiguo Testamento símbolo y sinónimo del pecado estructurado. Los “resá'im”, que siguen traducándose en las biblias como los hombres injustos o los pecadores (¡y lo son!), se identifican en textos proféticos y salmos lisa y llanamente con los opresores de que antes hablábamos.

¿Liberación para qué?

a) Para el servicio:

Es muy acertado el título que G. Auzou puso a su comentario del Exodo: “De la servidumbre al servicio”. La liberación de la servidumbre de Egipto tiene una meta: El servicio en la Tierra. Y una connotación: Repetir para con los nuevos lo que uno experimentó antes en sí mismo. Como en el amor (y no es distinto, como indicamos en el primerísimo párrafo de la

charla), se trata de dar curso al amor que Dios ha puesto en nosotros. “Vosotros habéis sido amados primero; amad ahora a vuestros hermanos”, así exhorta Juan en su primera carta.

Así lo entendió Israel. El motivo del descanso semanal lo justifica el Deuteronomio de este modo: “Tenéis que acordaros de que fuisteis esclavos en Egipto. Por eso dejad descansar a vuestro actual esclavo” (Dt 5, 15). Ben Hur, recién liberado, no puede evitar una mirada de soslayo hacia los remeros agri-lletados, cuando sube a la cubierta del barco.

No es otro el sentido de la quinta petición del Padre Nuestro: Tenemos que perdonar como hemos sido perdonados. “Y tú, cuando te arrepientas, afianza a tus hermanos” (Lc 22, 32).

La inquietante paradoja que manifiesta esta contraposición de liberación y servicio, la resuelve Pablo en Gal 5. ¿Podemos decir que somos libres si en realidad estamos llamados al servicio? Sí, porque somos siervos por amor¹⁷. El temor es yugo esclavizante, pero no el amor. Porque surge de dentro, obra del Espíritu.

b) Para la justicia:

Eso grita la opresión¹⁸.

A eso se siente llamado primariamente *Moisés*, antes que a legislador. Lo segundo es evidentemente una continuación y confirmación de lo primero. Pero no es menos evidente que antes de experimentar la llamada del Dios sin nombre, ha experimentado ya Moisés la llamada de la justicia. No puede soportar la injusticia que un egipcio está perpetrando con su hermano

hebreo ¹⁹, ni puede contemplar impasible, a su llegada a Madián, cómo unos gamberros impiden acercarse al pozo a unas muchachas ²⁰.

En esta línea se mueve el páthos que Dios comunica a sus *profetas*. Ese páthos hace —dice Heschel ²¹— que se establezca una sintonía o simpatía entre Dios y el profeta, que el profeta se sienta llamado a denunciar de parte de Dios lo que en el mundo se opone a Su plan. Por eso no hay acontecimiento, por pequeño que sea, que perturbe el orden justo querido por Dios, que no le conmueva al profeta. La más mínima injusticia es un desorden que afecta a todo, que clama al cielo.

También en el *Nuevo Testamento* se advierte la fuerza de esta “llamada a la justicia”. Pablo establece un paralelo interesante, no sólo por el modo como quedan relacionadas libertad y justicia, sino también justicia y pecado, conforme a lo dicho antes en c) Del pecado. Para Rom 6, 18.20, ser libres del pecado es convertirse en esclavos de la justicia y al revés.

II

EL COMO DE LA LIBERACION BIBLICA (Cualidades)

Continúa.

La frecuente frase: “Yahveh que nos sacó de Egipto” es, con razón, para Noth, la confesión más antigua de Israel. Y sigue, por otra parte, dando sentido a Israel hasta el día de hoy. (El que León Uris titule “Exodo” su novela sobre el actual retorno a Palestina, es algo más que una simple ocurrencia).

Poco importa que el hecho histórico (lo mismo que más tarde el acontecimiento de Cristo) no despertase en los anales de la Gran Historia de la Humanidad ningún importante registro. Lo que importa es que Israel reconociese en ello la base de su ser y fuese consecuente en toda su historia subsiguiente. No interesa tanto la importancia objetiva de los acontecimientos, sino la *profundidad de la vivencia* experimentada y asimilada, que se convierte en impulso para nueva historia.

La mutua influencia y coincidencias existentes entre el paso del Jordán y el del Mar de las Cañas, así como entre éste y el Exodo posterior de Babilonia, sin olvidar las continuas rememoraciones de los profetas ²², indican la existencia de lo que DAUBE llama el arquetipo del Exodo ²³, el cual recorre estructuralmente toda la Biblia. Un modelo de liberación que se repite, aunque siempre con nueva fuerza.

Quizás no es exacto delimitar drásticamente el tipo de avance histórico hebreo del tipo griego. Se suele decir que mientras los griegos conciben la historia según el modelo agrícola (eterno ciclo de las estaciones que se repite idénticamente en un continuo retorno), los hebreos conciben la historia según el modelo nómada (línea continua recta que avanza).

Lo más exacto sería hablar en lo hebreo, no de una línea recta continua, sino de una *espiral que avanza*, pero recorriendo continuamente fuerza y luz de la historia pretérita. Se repite el modelo del Exodo, pero sabiendo que el nuevo Exodo será tan nuevo que casi ni se parecerá. “He aquí que yo hago nuevas todas las cosas”. “No os acordéis de lo antiguo”²⁴.

No puede uno contentarse con sentirse liberado sin dedicarse a continuación a liberar a los demás. Ya explicamos la profundidad de la frase: “Sed buenos con extranjeros, pues vosotros habéis sido también antes extranjeros en tierra de esclavitud”. El proceso de liberación *no acaba* con la llegada a la tierra. Una vez en ella la crítica profética seguirá purificando y liberando de los defectos de un culto vacío de ética, de unos ídolos de madera y de capital, que envilecen a quienes los cultivan de una conciencia de elección y singularidad, que da al traste con el plan universal de salvación de Dios.

“Cambiad la humanidad –dice Bertold BRECHT– y, cuando la hayais cambiado, cambiad esa humanidad cambiada”.

Obra del Espíritu.

Desde Gn 1, 1-2, en que el espíritu sobrevuela el caos del que surge el nuevo orden creador, hasta la promesa final de Cristo a los discípulos de enviarles el Espíritu para que puedan realizar su misión, el Espíritu está presente *en cada página* de la Escritura.

El *hace surgir* Jueces liberadores del pueblo (šafaṭ y su sustantivo šofeṭ, es originalmente salvador del peligro; hacer juicio o justicia significa salvar al oprimido), llena a los profetas, provoca dondequiera –como dice Pablo– la libertad.

Característica esencial de esta acción liberadora del Espíritu es la *formación de pueblo*. Por algo el Espíritu es alma de la Iglesia-nuevo Israel.

Precisamente la diferencia más notable entre los relatos de los Patriarcas y los del *Exodo* es que aquellos tienen la forma de una historia de familia o de familias, mientras que en el Exodo se trata de todo un pueblo hecho. El proceso de liberación es al tiempo un proceso de formación de pueblo.

Asimismo, se diferencia el Exodo de la parte legislativa del Pentateuco (obra principalmente de la fuente sacerdotal –P–), en que ésta no contempla ya al pueblo unido formando un bloque, sino dividido en tribus. Esto es tan importante, que incluso las tradiciones de la *conquista*, pertenecientes muchas en su origen a tribus aisladas, buscan después la atribución al todo Israel²⁵.

La formación de grupo se da también en los *profetas*. Aunque el profeta sea un eminente solitario, no sólo termina rodeado de discípulos (el que no los tuvo, quedó sin editores y no figura en la Biblia), sino que su más íntimo deseo es que todos sean profetas²⁶, pues él es lo más opuesto a un monopolizador de carisma. La existencia de un grupo en torno al profeta es el único modo de que dispone éste para superar una anomia enloquecedora hacia la que siempre correrá el riesgo de deslizarse una persona que, como el profeta, rompe con todos los “*nómoi*” de la sociedad bienpensante que le rodea.

¿Cómo puede ser que el Espíritu, creador de libertad, de *individualidad*, donador de carismas peculiares que le hacen a cada uno ser más él mismo, sea *también* el creador de grupo, el alma de lo comunitario? Pues precisamente porque concede el don individual para el servicio a lo común, que sólo funciona cuando cada uno está atento a su cuerda y no se confunde de

tanto mirar y examinar la de los demás. El templo que somos se edifica y se mantiene cuando cada piedra está en su sitio cumpliendo su función individual.

Con participación personal.

Lo dicho en la primera parte y ahora, acerca del espacio reconocido a Dios en el proceso liberador, no quita nada a la participación personal. Tanto Moisés como el pueblo todo reciben el encargo de moverse (o bien, de dejarse mover por una voluntad superior, a la cual uno no sabe resistirse, para usar el lenguaje profético).

Respecto al Exodo, surge una *objeción histórica*. Los verbos *šilah* y *garaš* empleados en Ex 6, 1b y 11, 1 y 12, 39, parecen indicar que se trató más de una expulsión por el Faraón que de una huida. Ello refutaría toda la argumentación.

La *solución* comienza aclarando que con esta tradición de expulsión ha subsistido la de huida, más frecuente y unívocamente atestiguada, y que por otra parte parece más normal (no se deja marchar fácilmente una fuerza de trabajo barata, y ante la negativa de Faraón sólo queda el recurso de huir).

Lo más probable, según R. de VAUX²⁷, es que haya habido de las dos cosas. Esto explicaría también las dos rutas contradictorias presentes en los relatos: Un grupo (el expulsado) seguiría la ruta norte de Cadeš en el Sinaí y entraría por el sur de Palestina; el otro grupo (el huido) iría por el centro-sur del Sinaí y entraría por Transjordania (la ruta del norte del Sinaí, anterior, era imposible para huir por ser el camino trillado de paso, lleno de fortalezas y puestos

de frontera). Posteriormente, no sólo se unieron las dos tradiciones en un relato común, sino que terminó la segunda predominando y dando el color a todo el relato.

Lo mismo sucede con la primera versión del relato (un desastre del ejército egipcio junto al mar, sin mención del paso por éste, como se desprende de Ex 15, 21). Posteriormente, por analogía con el paso del Jordán, se juntaría lo del paso del mar. Y más tarde se aumentará el papel de Moisés, que extiende el bastón y se forman dos muros de agua a derecha e izquierda.

Esta participación consiste en *palabras y obras*, conjuntamente. Se trata, al fin y al cabo, de un proceso revelador ²⁸, y la Revelación se realiza con palabras y hechos íntimamente conexos ²⁹. Las palabras dan sentido a los hechos y éstos confirman y garantizan la autenticidad de aquellas.

Las *palabras* deberán ser denunciantes y anunciantes. La denuncia profética fue siempre acompañada de palabras esperanzadoras, como indicaré más adelante.

La denuncia constituye una función molesta pero no por eso menos imprescindible. Esa función elenjética es algo esencial a la Iglesia, tal como lo piensa Pablo. El “elenjein” paulino, o increpación motivada respecto a todo aquello que existe en los otros de pecado³⁰, es algo que él hace con frecuencia y que manda hacer a Tito y a Timoteo³¹. Es evidente, por otra parte, que su denuncia no es sólo contra personas individuales, sino contra estructuras y “poderes de este mundo”. Es evidente también que para poder llevar a cabo esta función correctamente conviene cubrirse las espaldas y poder decir, como Jesús: “¿Quién de vosotros puede argüirme de pecado?”³² o, como el mismo Pablo: “Sed mis imitadores, como yo lo soy de Cristo”³³.



No vale decir que eso atenta contra la libertad de los otros, los cuales son muy dueños de hacer lo que les plazca, y que debemos dejar a cada uno ser quien es. La libertad hay que conjugarla con la verdad. El programa que Pablo expone al cristiano lo resume en una frase perfecta: “Hacer la verdad con amor”³⁴. Las dos cosas son necesarias. Sobre la segunda hablaré en el apartado siguiente.

Las *obras* expresan también, aunque de otro modo que las palabras, nuestro pensar y comprometen —como expresión— todavía más³⁵. Cada manifestación externa nuestra nos objetiva, coloca como fuera de nosotros lo expresado, y esto tira de nosotros para siguientes acciones. Se sabe lo que pensamos y queremos y se espera que sigamos siendo fieles a ello.

De San Ignacio cuenta el P. Camara, su ministro muchos años en Roma, que cuando veía a algún jesuita fallando en alguna virtud concreta, le pedía que hablase a toda la comunidad en la exhortación de los viernes sobre la virtud o el defecto de que se tratase. Así sabía que se esforzaría en ser consecuente con lo que ante todos había proclamado.

Las obras hacen historia, nos sumergen en su corriente, como sucedía a los profetas. De este modo, no sólo nos mantenemos atentos a los signos de los tiempos, sino que nos convertimos nosotros en signo de lo que predicamos.

Las acciones simbólicas de los profetas³⁶ tienen la finalidad de plasmar con obras el mensaje. Pero lo mejor de esas acciones simbólicas es cuando en vez del jarrón roto o el yugo sobre el cuello, es la persona entera la que entra en juego. Así, Jeremías³⁷ siente que Dios le pide no casarse ni tener hijos para ser de ese modo coherente

con el mensaje de pronta y total destrucción que viene predicando. Igualmente, Oseas³⁸ asume la infidelidad matrimonial de su esposa y pasa por el ludibrio de recibirla de nuevo en su casa, para significar así al pueblo cómo sigue siendo el amor de Dios al pueblo que le ha sido infiel.

Con amor.

Los mejores ejemplos de liberación que la Escritura nos muestra (Moisés, los profetas, Jesús) no son sólo ejemplos de dureza en sus obras y en sus palabras. Todos ellos alternan su látigo verbal o físico con súplicas e intercesiones a Dios. El hombre compasivo que hay en ellos sólo después de una lucha desesperada en su interior abierto a Dios cede al profeta inmisericorde fustigador. Sólo después de repetidas súplicas a Dios en favor de ese pueblo³⁹ y cuando se convence de que no hay otro camino, se lanza decidido a cumplir la dura misión. Si no empuñamos el látigo con lágrimas en los ojos, tendremos vocación de sádicos, no de profetas.

Es conmovedor el relato de la Agadá de Pascua⁴⁰:
 “En aquel mismo momento en que los egipcios parecían ahogados se pusieron los ángeles a cantar al Santo (bendito sea), y el Santo (El sea bendito) les dijo: ‘¿Con que están ahogándose las obras de mis manos, los egipcios, y os ponéis vosotros a cantarme? ¡Por favor!’ ”.

Naturalmente que con estas consideraciones estamos rozando actitudes que pueden prestarse a ser ridiculizadas, pues bordean ese querer y no querer, ese compromiso (en el mal sentido de la palabra) tradicional del cristiano que al fin no hace una cosa ni otra. (No sé si es cierta, pero bien puede



serlo, aquella exhortación de un miembro de la A.C.N.P., en nuestra guerra de los tres años: “No olvidéis que sois cristianos. Disparad. Pero disparad con amor”).

Sin embargo, el problema de la *violencia*, y de su compatibilidad o no con la actitud liberadora bíblica, merece la pena tocarlo deliberada aunque sucintamente:

Incluso en el *Antiguo Testamento*, el sentimiento o impulso de violencia aparece en casi todas sus manifestaciones (ira, cólera, celo, etc.) como un sentimiento bifronte o bivalente. Una misma pasión (la del celo) encierra la idea de amor y la de cólera. De ella se dice en Cant 8, 6: “La pasión es violenta como el infierno”.

El impulso o actitud de violencia aparecen en el Antiguo Testamento con muchísima mayor frecuencia *referidos a Dios* que al hombre. (En concreto, la ira o cólera de Dios aparece 310 veces en Dios y sólo 73 en el hombre). Esta mayor frecuencia y el que algunos términos se apliquen exclusivamente a Yahveh, muestra que no ha sido una mera proyección en Dios del comportarse humano. Podrían haberla desechado como indigna de Dios, al igual que otros sentimientos o acciones humanas, en el proceso negativo definidor de Dios.

Este ser violento de Dios *se manifiesta* en sus títulos (Valiente guerrero, Dios de los ejércitos, el Fuerte de Jacob), en sus apariciones (como fuego, celo ardiente), en sus hechos (guerra santa, intransigencia frente a idolatrías, cólera, ira y furor, odio a malhechores o al hipócrita, vengador).

La principal *característica* de esta violencia de Dios es que va *emparejada con el amor*. Así se explica que: 1) aunque tenga mucho de espontáneo, no es fruto de la impaciencia (Dios es lento a la cólera y presto a la misericordia); 2) no es un atributo estable de Dios como la santidad, la justicia o la misericordia (“su ira dura un instante, su favor toda una vida”)⁴⁰; 3) quiere el bien del castigado y su purificación (“Dios no puede odiar lo que ha hecho”)⁴¹; 4) esa ira crece con el amor, a diferencia de la nuestra, que suele crecer con el odio; 5) durante el proceso de violencia no se rompe la conexión entre el Dios airado y el destinatario de esa violencia; 6) la actividad redentora-vengadora de Dios “Go’el” del pueblo⁴², es fruto de la solidaridad. Dios no es solidario porque sea redentor-vengador, sino al revés. Es vengador porque se siente solidario con el pueblo injuriado y oprimido, una opresión que clama venganza y justicia.

El hombre deberá extender su imitación de Dios también en este dominio y con las mismas características. Sobre la manera cómo esto se refleja en el Antiguo Testamento y las modificaciones que el Nuevo imprime, no tengo tiempo de extenderme. Pero es bien claro que no serviría sino para acentuar el tema del amor que debe acompañar el proceso liberador, como indicábamos al comienzo de este apartado.

Desde la pobreza y el vaciamiento.

Nuestra fuerza reside en nuestra debilidad. Esto no sólo lo dijo San Pablo, sino que lo habían vivido él y cuantos se han entregado a una labor liberadora. Si a Moisés o a Jeremías se les promete un gran poder en el momento de la vocación (“destruir

y edificar, arrasar y plantar, poder sobre reyes y pueblos”),⁴³ es a partir de su impotencia de tartamudo o de pobre muchacho de aldea.

La pobreza real ofrece, como símbolo y plasmación bien objetivos del vaciamiento, la mejor demostración de cómo funciona el proceso. Perfectamente expone G. GUTIERREZ⁴⁴ ese funcionamiento. Sólo identificándonos con la pobreza, participamos de lo que ella tiene de bueno (sentimiento de solidaridad, de igualdad, de generosidad) y de nocivo (imposibilidad de desarrollo personal, etc.). Esto último nos impulsará desde dentro a trabajar por la liberación de los que la padecen (y entonces tú te encuentras entre ellos) con una fuerza, una claridad y una continuidad, que no se podrá nunca comparar ni de lejos con las que acompaña al que desde fuera intenta hacer lo mismo, sin sentirse él mismo oprimido por esa condición.

Con este motivo, he contado muchas veces una parábola o pequeño cuento del país de las mil maravillas. Un país, en el cual cada ministro recién nombrado debería jurar en cristiano. Esto es, no precisamente delante de un crucifijo y con la mano sobre la Biblia, sino diciendo: “Yo, ministro de Educación (de la Vivienda o de Obras Públicas), prometo llevar a mis hijos a la que esté siendo en ese momento la peor escuela (o a la familia a la peor casa del país, o vivir en la calle con más baches). Que Dios me ayude”.

Habría que ver la vivacidad y eficacia que tendrían unos Consejos de Ministros, en los que era necesario para cada ministro eliminar la miseria en que vivía él y su familia, hasta poder disfrutar de mejores condiciones, que fueran las peores del país.

Naturalmente que esto es aplicable a los obispos, respecto al coadjutor o sacristán peor retribuido. Y al delegado de Cáritas, respecto al último empleado. Y a todo cristiano, respecto al más pobre.

Al fin y al cabo, todo esto no es más que la consecuencia o aplicación inmediata de la encarnación. Se anonadó para levantarnos. Gracias a Dios no tenemos pontífice que no sepa de nuestras miserias, pues las compartió todas menos el pecado. El que subió no es otro que el que había bajado.

Como por otra parte, la liberación es un proceso continuado (cfr. apartado “Continua”), ese vaciamiento llega hasta el final del proceso, un proceso en el que ni al principio ni en el medio ni al final se ha buscado uno a sí mismo. Así, Moisés muere fuera de la tierra por la que ha luchado para su pueblo. Jesús muere fuera de la ciudad. El siervo, fuera de la comunidad. Y los profetas culminan normalmente con la muerte violenta (el martirio) sus vidas, que no en vano fueron un testimonio, un martyron continuado.

Hacia el futuro.

Ingrediente esencial de la actitud liberadora, es la esperanza. Es uno de los elementos más diferenciadores de la revelación judeo-cristiana frente a otras manifestaciones del hecho religioso. Frente al movimiento circular-cíclico griego se mueve la concepción bíblica de la historia, si no linealmente, como indiqué, sí al menos en una especie de espiral que avanza desde lo conocido hacia lo desconocido radicalmente nuevo, que se espera sin más del Señor libre de la historia.



Esa tierra prometida, ese futuro imposible de leones y corderos viviendo en paz, no es un futuro que ayude a la evasión, sino todo lo contrario. Es un futuro por el que hay que luchar. Más aún: Es un futuro que tira de nuestro presente, que actúa como utopía, la cual nos saca de nuestras casillas y de nuestro contentamiento con la situación presente, frente a la ideología que busca justificarnos en la tranquilidad y dulce posesión de lo presente.

Toda la actividad denunciante liberadora profética tiene en sus anuncios imposibles la fuente de su inspiración. Protestan incansablemente contra las cosas que ven porque tienen muy claro el futuro que desean, al cual se opone tan decididamente la situación que les rodea ⁴⁵.

Fue sin duda lamentable que el Nuevo Testamento se desarrollase dentro de un contexto apocalíptico y no dentro del contexto profético, que ya para esas fechas había perdido la plenitud de su vigencia ⁴⁶. Porque lo apocalíptico contempla primordialmente el futuro como algo a suceder más allá de esta vida, mientras que el futuro profético se refiere de tal modo al presente (al cambio del presente que se vive), que de la mayoría de los profetas se puede afirmar que no tienen una fe explícita en la otra vida. Sueñan despiertos. Y están además convencidos de algo que afirmaba Karl BARTH, y que puede parecer una perogrullada, pero que encierra una difícil y operante verdad: “La esperanza se actúa dando el paso siguiente”.

NOTAS

1. A. PAOLI, *Diálogo de la liberación*. Buenos Aires 1970, p. 63.
2. Cfr. G. RUIZ, “Año jubilar hebreo y año santo cristiano”, en *Sal Terrae* feb. 1974, p. 83-96. En el artículo se hace hincapié en la peligrosa y nociva espiritualización que recibió la legislación del año jubilar bíblico: De la liberación de los esclavos exigida, se pasó a la liberación de la esclavitud del pecado. Del perdón de las deudas monetarias, al perdón de las deudas y penas del pecado...
3. En “hoši´a” es más apabullante todavía la realidad de Dios como agente principal de salvación. Con este verbo no es Yahveh el agente principal, sino el único. Nadie distinto de Yahveh es sujeto de “hoši´a” hasta el punto de que en hebreo es impensable este verbo para denotar una salvación o liberación secular. SAWYER recoge en su libro *Semantics in biblical research. New Methods of defining hebrew words for salvation*. London 1972, p. 95, la anécdota del pedante profesor israelita, el cual moría ahogado a pesar de sus gritos “hoši´eni, hoši´eni” (salvadme, salvadme), que nadie entendía en el hebreo moderno, pues a lo más habrían pensado que llamaba directamente a Dios en su auxilio.
4. Cfr. mi artículo “La salvación de Dios en los profetas”, en *Estudios Trinitarios* 10 (1976), p. 363-376, recogido en el libro *El Dios de nuestra salvación*. Semanas de Estudios Trinitarios. Salamanca 1977, p. 35-50.



5. Se puede entender esta realidad histórica a la luz del intento (que en este caso, en cambio, no se logró) que tuvo la administración de Kennedy de derrocar el incipiente régimen de Fidel en Cuba haciendo desembarcar un grupo de cubanos entrenados en Miami, en la cubana bahía de Cochinos, para que actuaran de catalizadores de la revolución interior, que pensaban existía con plena fuerza.
6. Son muchos los textos bíblicos que avalan esta explicación: Num 22, 1-6 (el rey de Moab no intenta luchar directamente contra Israel, sino maldecirlo para exconjurarse así a sus súbditos para que no se unan a Israel); Num 21, 26-30 (la derrota que aquí se narra es anterior a la conquista. Pertenece, por tanto, a las propias tradiciones de la tradición local, cuya nueva fe no contradicen y que por eso han sido mantenidas en los libros sagrados); Jos 13 (las ciudades de Tapuah, Afek, Tirzah (Jos 17, 3) no parecen haber pasado, según la arqueología muestra, a manos de los hebreos merced a una acción guerrera, sino por pura subversión local); Jos 24, 14-15 no tendría sentido de haber estado todas las tribus unidas anteriormente en Egipto con una fe ya definida.
7. Cfr. Jue 9; 1 Sam 8; enfrentamientos proféticos contra el rey por parte de Am, Is, Os, Jer, Ez. Parte de la crítica contra el culto proviene también del hecho de que el culto sirva para apoyar al Estado (Cfr. Am 7, 14: “Santuario *del rey*”).
8. Dt 17, 19.
9. Cfr. Pablo LASSO, “Grupos cristianos y poder civil en las iglesias del Nuevo Testamento”, en *Sal Terrae* 65 (1975), p. 20-30.
10. Quizás se pueda afirmar lo mismo en el Nuevo Testamento, en el cual —decía en una ocasión González Rufz— no podemos esperar encontrar ataques de Jesús a Roma, enemigo exterior suficientemente patente, sino ataques a los opresores de dentro, mucho más larvados.

11. Cfr. Is 5, 8; Miq 2, 2; Am 2, 7-8. El último texto define la opresión en términos casi demagógicos: “Oprimen contra el polvo de la tierra la cabeza de los miserables”. Como “la cabeza” lleva delante una preposición instrumental difícil de traducir, Isaac Abrabanel, judío español del siglo XV, proponía una sugestiva exégesis: “Los poderosos agarran el polvo de la tierra (las fincas) a costa de la cabeza de los miserables”.
12. Cfr. Ez 34; Miq 3.
13. Cfr. Jer 7; 26.
14. Cfr. Jer 23; Miq 3, 5ss.
15. Cfr. SENECA, *De vita beata* XV 7.
16. Cfr. Jer 45, 4-5.
17. Gal 5, 14.
18. Cfr. Is 5, 7. El juego de palabras (šedakah – še’aka) es intraducible. La opresión clamaba por boca de Dios “justicia”, pero la respuesta fue más opresión y gritos de lamento.
19. Cfr. Ex 2, 11-15.
20. Cfr. Ex 2, 16-22.
21. A. HESCHEL, *Los profetas*. Paidós. Buenos Aires.
22. Am 5, 25; Os 11; Jer 2; Deutero Isaías, *passim*.
23. DAUBE, *The Exodus Pattern in the Bible*.

24. Is 43, 19 y paralelos.
25. Así sucede típicamente en el caso de Gedeón. La redacción final ha encontrado el episodio diezmador del modo de beber el agua para conjugar la participación deseada de todo Israel con la real participación final de contados miembros de una sola tribu.
26. Como Moisés en Num 11, 28-29, ante la alarma de que parecen surgir algunos nuevos profetas: “¡Qué más quisiera yo que todo el pueblo profetizara!”.
27. R. de VAUX, *Historia antigua de Israel*. Madrid 1976 (Cristiandad).
28. “Conocerán entonces que Yo soy quien los liberó de Egipto” (Ex 6, 7). A la liberación sucede el reconocimiento. Asimismo, en el Nuevo Testamento se nota que ha llegado el reino en que los pobres reciben una buena noticia, los presos son liberados... Con la acción liberadora sucede como con el vaciamiento, el cual es medio indispensable para ella. Que más que velar la naturaleza de Dios, desvela su verdadera naturaleza, que es la de un amor incondicionado.
29. “Haec Revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis” (VATICANO II. *Dei Verbum* I 2).
30. Cfr. Ef 5, 11-13.
31. 2 Tim 4, 2; Tit 2, 15. No es del caso entrar aquí en la paternidad paulina o no de estas cartas.
32. Jn 8, 46.
33. 1 Cor 4, 16; 11, 1; Phil 3, 17; 1 Th 1, 6.
34. Ef 4, 15.

35. Véase, y perdón por citarme otra vez, pero es por no extenderme en algo ya dicho otra vez ampliamente, G. RUIZ, *La expresión de la fe como forma y realización del dinamismo interno de la fe*, en *Expresión y comunicación del mensaje*. Salamanca 1975 (Ediciones S. Pío X), p. 125-146.
36. Is 8, 18; 20, 1ss; Jer 19, 1ss; 13, 1ss; 27, 2ss; 32, 6ss; Ez 4; 5; 12; 24, 15-27; etc.
37. Jer 16, 1ss. Cfr. Jer 32, 6ss sobre la compra del campo que le va a costar dinero a sabiendas de que lo va a perder, para aumentar así la esperanza del pueblo.
38. Os 1-3.
39. Cfr. 1 R 17, 20s; 2 R 4, 33; Am 7, 2-5; Jer 10, 23ss; 42, 1-2.20; Ez 9, 8.
40. *Sanhedrin* 39b y *Midraš 'abkir* (Cfr. STRACK 209), citado en BIALIK-RABNITZKY. *Sefer Agadah*. Tel Aviv 1973, p. 56.
- 40'. Sal 30, 6.
41. Sab 11, 24. Cfr. Ez 18, 23 y Jon 4, 11.
42. ALONSO-SCHOKEL, "La Redemption, oeuvre de solidarité", en *Nouv Rev Theol* 93 (1971), p. 449-472.
43. Jer 1, 10.
44. *Teología de la liberación*. Salamanca (Sígueme). Cap. sobre la pobreza.

45. G. RUIZ, *Los profetas y la política*, en *Igl. Viva* 44-45 (1973), p. 151-168, y en *Sel Teol* 13 (1974) espec. p. 323-324.
46. Cfr. M. DELCOR, “El Dios de los apocalípticos”, en *El Dios de nuestra salvación*. Salamanca 1977 (Eds. Secretariado Trinitario), p. 51-70.

TEOLOGIA Y PRAXIS ECLESIAL AL

SERVICIO DE LA PROMOCION

HUMANA.

**(Para una teología o-
perativa de la comunión eclesial)**

Por Josep María Rovira Bellosó

“La liberación puede definirse como un proceso de humanización”, afirma José Ignacio GONZALEZ-FAUS. Esta cita la recoge Salvador PIE como refuerzo para su tesis: “La Salvación es una humanización en Cristo”, que se presenta como un desafío a los contravalores deshumanizadores de cada época! También yo quiero recoger esta cita —como tercer teólogo catalán en concordia con los dos anteriores— para señalar desde el principio la intención de este trabajo.

Quisiera ver la teología, y concretamente un aspecto de la eclesiología, en cuanto es *“scientia practica”*²; ahora bien, considerar la teología como ciencia práctica equivale a considerarla en función de la progresiva humanización, es decir, en función de la promoción humana.



Esta será la primera parte de nuestro trabajo: Analizar la incidencia práctica que ha tenido la teología de los últimos diez años en orden a la promoción humana. Un pequeño repaso informativo, sin más pretensiones.

En una segunda parte, nos proponemos entrar en una materia que en el último quinquenio creo está abriéndose paso decididamente como una de las ramas de la eclesiología: La podríamos titular “teoría de la operatividad eclesial”. Responde a la ambición de que toda práctica debe estar arropada por una buena teoría.

Esta eclesiología no se limita, pues, a describir los modelos, históricamente realizados, de la Iglesia, ni tampoco a definir idealmente las características esenciales de la institución eclesial —como puedan ser las cuatro notas o bien otros caracteres más existenciales, por ejemplo, “dentro del mundo, pero no del mundo”, etc.—, sino que se trata de establecer en forma crítica y teológica las condiciones reales para el correcto “funcionamiento” del sacramento eclesial. Trata de establecer los principios y condiciones para que pueda darse en la práctica una función eclesial correcta, como despliegue de la misión de la Iglesia en el Mundo³.

En consecuencia, nos proponemos desarrollar en esta segunda parte, siquiera sea en forma breve y concisa, unos principios teológicos acerca del modo de cómo puede realizarse *“la comunión de los hombres con Dios y entre sí”* (LG, 1).

Creemos que si estos principios teológicos fueran observados, o al menos tenidos en cuenta en mayor medida que hasta ahora, contribuirían a configurar de tal manera la praxis eclesial —y por tanto también la de “Cáritas”—, que el “principio caridad” podría realizarse con mayor eficacia de cara

a la progresiva humanización y salvación del hombre. Este despliegue eficaz del “principio caridad” nunca lo imaginaré como un despliegue triunfalista o como una fuerza impersonal o mecanicista, sino como el esfuerzo personal, colectivo, lúcido y libre que lleva aneja, eso sí, la omnipotencia del amor entregado y, más aún, crucificado.

I

PANORAMA DE LA TEOLOGIA ACTUAL EN FUNCION DE LA PROMOCION HUMANA

Contemplaremos brevemente el panorama de la teología actual, según el siguiente criterio de valoración: ¿Qué efectos positivos ha tenido cada una de las escuelas o movimientos teológicos que consideramos, en orden a la promoción humana?

1. *Teología de la liberación.*

Nos encontramos, en primer lugar, con la teología de la liberación. Ella no sólo no pone trabas a la promoción humana, sino que es profecía vibrante del proceso de humanización colectivo y exhortación para que ese proceso se realice. Ella ha definido su programa a través de uno de sus más eximios representantes, Gustavo GUTIERREZ:

“Por todo esto, la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una nueva manera de hacer teología. La teología,

como reflexión crítica de la praxis histórica, es así una teología liberadora: Una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también de la porción de ella –reunida en iglesia– que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado” (G. GUTIERREZ, Teología de la liberación, Salamanca 1973, pp. 40-41).

Este fragmento de G.G., nos da pie para la siguiente reflexión y valoración:

a) El punto de partida es que la teología de la liberación propone tal vez *no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una nueva manera de hacer teología.*

b) Yo me pregunto si hoy, una forma de prolongar los caminos de la teología de la liberación, no podría ser, precisamente, la decisión clara en plantear *un nuevo tema* de reflexión, ordenada esa reflexión a la preparación práctica del Reino de Dios.

c) Podemos dar un paso más y presentar la hipótesis de trabajo siguiente: Este “nuevo” tema podría ser el de establecer los principios, los condicionamientos y las leyes que rigen la formación de la comunidad creyente, entendida ésta como *lugar de comunión*, es decir, como lugar de adoración a Dios y como “sacramento” de la preparación del Reino de Dios en la Historia de los hombres.

Este tema está, pues, orientado hacia la operatividad que discierne las condiciones y criterios para edificar el “sacramento” del Reino en la trama espacio-temporal humana.



d) Naturalmente que para desarrollar este “nuevo tema” es necesaria “una lectura crítica —a la luz de la Palabra de Dios— de la praxis histórica”, para tratar de descubrir en ella la presencia y la acción de Dios, que llama, impulsa, convierte, justifica, libera y salva, reuniéndonos como Pueblo de Dios —como comunidad de fe, esperanza y amor—, pero sin alzar barreras a nuestra pertenencia común como miembros del pueblo de la tierra, que tal vez gime en la opresión y en el exilio, o se afana en el camino de su propia liberación.

Analizando bien el programa propuesto por G.G., vemos que no excluye nuestra hipótesis de trabajo. G.G. alude a dicha hipótesis cuando postula “una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, *por ende, también de la porción de ella reunida en ecclesia*”.

Lo que queremos decir nosotros es que la teología se siente, de hecho, un tanto vacilante ante una tarea y ante un tema tan genérico e inespecífico como el de la “transformación liberadora de la Historia de la Humanidad”. A no ser que este tema y esta tarea se abordaran precisamente a través de la concreción mediadora y específica de *la correcta edificación de la Comunidad de la fe*.

Somos conscientes del peligro que acecha a nuestra hipótesis de trabajo. El peligro de volver de nuevo, en la teoría y en la práctica, a una involución eclesialista: Una vuelta a la problemática de la Iglesia como ghetto, como encerrada en sí misma y escindida de la liberación común de la humanidad.

Este peligro lo conjuramos en la medida que tomamos seriamente el proyecto de G.G. y su finalidad última, que es la liberación-salvación de la humanidad. Pensamos que la Iglesia, desde el punto de vista sociológico, pueda aparecer como “servicio público” y no como ente separado, sólido y opaco.



Ahora bien: *En tanto que teólogos y pastores* quisiéramos alcanzar esta finalidad general a través de nuestros propios medios específicos: La comunidad eclesial en servicio y función de la promoción humana, de tal modo que este proceso de promoción, como en un paso al límite, se abra a la salvación de Dios y reciba la *incidencia* anticipada de esta salvación en el curso de la historia, y la *plenitud de esta* salvación en el horizonte final donde Dios es todo en todos.

Tomamos, pues, con seriedad el *proyecto final* de G.G. y tomamos, asimismo, seriamente la mediación que Dios mismo ha elegido para que su salvación llegue a todos: Cristo y la Iglesia. E introducimos estas mediaciones en el quehacer teológico, como mediaciones específicas de la teología, que no tratan de encerrar a ésta en el “medio” y en la “mediación” eclesial, como en algo cerrado, sino que tienen como función la de centrar el quehacer teológico y pastoral, teórico y práctico, haciéndolo pasar *a través* de estas mediaciones. La mediación que nos interesa ahora es la correcta edificación de la comunidad eclesial, para situarla en servicio de la promoción y de la salvación de todo el Pueblo de Dios que, en este sentido, es toda la humanidad.

De tal manera que la tesis central que correspondería a la hipótesis de trabajo a la que aludíamos, podríamos formularla así:

La teología y la pastoral contribuirán decisivamente a la promoción humana, si son capaces de convertirse en la teoría y en la praxis, respectivamente, de la formación de la comunidad cristiana correctamente inserta en un medio humano necesitado de liberación.

De hecho, a través de la obra de la “segunda ola” de los teólogos de la liberación —Leonard Boff, el P. Sobrino y Dussel⁴—, esta corriente teológica está adquiriendo una mayor concreción cristológica y eclesial que, sin disminución de su alcance profético, ha de potenciar sin duda su concreción operativa. De esta manera, la teología de la liberación evitará el peligro de que su discurso se convierta en una suerte de “elogio de la utopía del mundo”. El discurso teológico quedará mucho más centrado en una suerte de criteriología teórico-práctica de la edificación de la comunidad de la fe, a fin de que ésta pueda realizar su función cúlrico-profética en el mundo, sin perder de vista ni el surco de la liberación, que constituye el “*cursus mundi*” trascendido por la justicia y el amor de Dios, ni el horizonte de salvación total constituido por la comunión de los hombres con Dios y entre sí.

Insisto en que esta mediación cristológica y eclesiológica no debe ser un ardid o coartada elegante para que la teología liberadora se desentienda del futuro del mundo. Aceptamos —aparte su carga retórica— el retruécano de Harvey COX, según el cual: “*El único futuro de la teología es que se convierta en la teología del futuro*” (*On not leaving it to the Snake*, Londres 1968, p. 12). Pero la especificidad de la teología está pidiendo que imagine el futuro del mundo a partir de la estructuración y de la función correcta del factor comunitario o eclesial, en tanto que este factor comunitario es instrumento de la preparación del Reino y, *por ende*, de la liberación del hombre.

A la teología le interesa, sobre todo, el futuro del mundo; un futuro amenazado en verdad por centenares de bombas A, H y N, reservadas en “stoks” potencialmente aniquiladores; un futuro amenazado por la terrible crisis ecológica, energética y económica, así como por nuevas formas de dictaduras

represivas. Pero a la teología le interesa *específicamente* que, cara al enderezamiento de este futuro, la comunidad cristiana sea lo que evangélica y realmente tiene que ser. ¡A la teología le interesa *específicamente* que todo el poder profético y exorcizador de las Iglesias en correcta relación con el conjunto de la sociedad, se movilice en sentido evangélico —salvador del hombre— contra las amenazas de este futuro, de tal manera que nunca pueda decirse que la comunidad cristiana lo ha detenido o lo ha convertido en opresor o destructor del hombre!

2. *Teología bíblica.*

Nadie criticará a la teología bíblica por su afán de delimitar los conceptos teológicos —tales como escatología, justificación, ministerio, salvación—, según el sentido o sentidos que adquieren a través de los libros sagrados. En este sentido, la teología bíblica es absolutamente necesaria y preserva al teólogo del peligro del subjetivismo tanto como del escolasticismo.

Lo que se le ha podido reprochar al exceso de la teología bíblica —el llamado *biblicismo* acrítico— es su pretensión de haberlo dicho todo después de un puro análisis filológico de los conceptos, como si estos no necesitaran de una elaborada interpretación que surge del estudio de la realidad histórica —incluido el análisis sociopolítico— en que estos conceptos surgieron. Por eso, hoy se estudia la “situación en la vida” de los textos y de las doctrinas que contienen.

Porque cabría el peligro —las cosas más santas pueden tener un exceso— de que se pretendiera un *objetivismo* imposible, a base de delimitar y “fijar” las nociones bíblicas como si se pudiera prescindir de las condiciones eclesiales en que estas

nociones vieron la luz y como si no existiera distancia ninguna entre aquellas condiciones y nuestro tiempo. Una sana hermenéutica, así como la aplicación de la luz de la analogía, son los remedios para este doble riesgo que podría llevar a la peligrosa seguridad de creer que la teología ha acabado su misión cuando ha dicho qué cosa es fe en San Pablo —cosa, por otra parte, absolutamente necesaria—, cuando ha dicho cuál es el concepto de liberación del Exodo —prescindiendo tanto del Nuevo Testamento como de los problemas críticos actuales, como son las condiciones de posibilidad de la revolución o la cuestión de la violencia en una sociedad posindustrial—, o cuando ha dicho qué cosa es el ministerio según las epístolas pastorales.

El mismo San Pablo, en 1 Cor 10, 1-11 (sobre todo vv 6 y 11), nos ofrece un ejemplo de este uso sobrio de la Biblia, que intenta ver la inmutable Palabra de Dios en la *analogía de la historia*. Precisamente, la luz de la Palabra de Dios ilumina esta analogía de la historia que nos lleva de la Iglesia primitiva a la Iglesia de hoy; del siglo VIII a. de JC a lo que puede y debe ser la profecía hoy.

Cuando el biblicismo pretendiese haberlo dicho todo —cayendo en un nuevo fixismo, que pone univocidad allí donde hay analogía— se convertiría en ideológico y retrasaría la promoción humana, porque en vez de ofrecernos las líneas dinámicas del proceso humanizador según Dios, ofrecería ingenuamente unos marcos estereotipados que encajarían este proceso.

Por eso, la teología bíblica, hoy, debe centrarse —y véase que vamos a parar a la misma salida que en el apartado anterior— en la interpretación profunda de la historia y de la trascendencia de Jesús, el Cristo, continuado —interpretado y vivido— por su comunidad eclesial.

3. *Teología crítica.*

La *teología crítica* —otra de las grandes corrientes del panorama actual— quiere ser también promotora, y en grado máximo, de la humanización.

¿Qué entendemos por teología crítica?

En un sentido general se puede llamar teología crítica a la que, en una mirada refleja sobre sí misma, trata de establecer el punto de partida, las bases, el método, el ámbito y el alcance de su tarea, así como las condiciones de validez y de significación de su lenguaje. Podríamos poner como ejemplo —admirable— de este “criticismo” epistemológico, la obra de F. MANRESA: *Assaig de teología crítica*, Barcelona 1974.

En un sentido más particular, teología crítica suena como teología “emancipada”. Como reacción a la teología “positivista”, entendiéndolo por teología positivista aquella que parte o, de alguna manera, tiene en cuenta los datos “positivos” de la Revelación: Escritura, Tradición y, su intérprete, el Magisterio eclesiástico.

Esta teología reprochará a la teología positivista su acriticismo inicial —sus prejuicios positivos—, que la llevan a presentar al hombre y a su desarrollo una respuesta sistemática prefabricada (Alfredo FIERRO, *La imposible ortodoxia*, Salamanca 1974, p. 15); reprochará a la teología bíblica su falta de conciencia crítica, su aparente pureza o pretendida apoliticidad, que la convierte en ideológica (Alfredo FIERRO, en *Cristianos por el Socialismo*, Estella 1975, pp. 46-47).

Ambas tendencias serán acusadas de “ideológicas” por la teología crítica, así como de frenar el proceso de humanización.

Ante la teología “positivista”, los teólogos críticos intentarán establecer un punto de partida “sin prejuicios” (ver la obra de Alfredo FIERRO, *Teología, punto crítico*), basado quizás únicamente en la radical experiencia personal de la propia fe (ver Josep DALMAU, *Teología “aci i avui”*, en “*Questions de Vida Cristiana*”, núm. 67 (1973), pp. 85-86).

Ante el pretendido apoliticismo de la teología biblicista, el teólogo crítico dirá que: “*La mediación política parece no menos legítima que la cosmológica o la metafísica... o la mística. En cuanto una fe supuestamente pura, no mediada, es una entelequia*” (Alfredo FIERRO, en *Cristianos por el Socialismo*, l.c.).

La teología crítica —si bien yo preferiría hablar de dimensión crítica de toda teología— puede hacer un aporte muy serio: Desideologizar unas construcciones teológicas que pretenden saber más de lo que se puede saber, porque intentan objetivar en sistema cerrado aquello a lo que, en verdad, sólo se puede apuntar a través de un saber que es “no saber”, “toda ciencia trascendiendo”, como dirá Juan de la Cruz.

Pero la teología crítica ha olvidado demasiado poco críticamente que el punto real de partida de todo discurso teológico legítimo no es ni el Magisterio, ni siquiera la Biblia o la Tradición, y menos aún la propia experiencia, sino el acontecimiento original de Cristo, prolongado e interpretado en la comunidad creyente.

He aquí que volvemos por tercera vez a la salida más realista, que es el acontecimiento cristológico y eclesial. Por haber olvidado esta realidad —el discurso teológico es *narrativo y testimonial*, pues narra lo que se nos ha revelado y, narrándolo y testimoniándolo, lo pone de manifiesto hoy—, por haber olvidado que el lenguaje teológico, si bien es reflexión crítica es, sin embargo, reflexión crítica *acerca de ese acontecer*, resulta que los resultados de la *actual* teología crítica son más bien pobres por lo que se refiere a la evangelización a partir de la comunidad creyente —es fácil reproducir a nivel teológico el individualismo ético y trágico de Kierkegaard—, por lo que se refiere a la celebración de la fe —la sacramentología crítica es muy insuficiente, al menos en el estadio en que se halla en el libro de Josep DALMAU, *El malefici dels signes*— y por lo que se refiere a la elaboración comunitaria de los valores evangélicos o contenidos de la fe-caridad, puesto que la mediación celestial, por lo que se refiere a estos valores, queda más desconocida que purificada.

Por esto, se echa de menos una *Teología* y una *Catequesis* —a caballo de la profesión de la fe, de la celebración y de la vivencia de la fe—, situadas además en una opción a favor de la justicia y de la liberación de las clases populares.

La teología crítica, que quería responder al doble desafío de la pureza epistemológica y de la liberación popular, queda a menudo —absorbida por el primer envite— como un discurso negativista acerca del modo de cómo no debe hacerse teología. Si la crítica se sitúa como una dimensión inherente a todo quehacer teológico —teología bíblica, histórica o sistemática—, bien podrá obviarse esta dificultad... aun a trueque de ser en apariencia menos radicales, pero siéndolo en realidad porque se parte siempre y tan sólo del acontecimiento primordial reflexionado a través de un lenguaje que

sabe desde dónde habla y no pretende ser ni el lenguaje analítico de la matemática, ni el lenguaje científico de la verificación experimental, ni un puro lenguaje poético o mitológico —en tanto que expresa el reino de lo imaginario—, sino el lenguaje del acontecer recibido y testimoniado con la libertad de la autoafirmación de la fe.

II

PRINCIPIOS OPERATIVOS PARA UNA TEOLOGIA Y UNA PRAXIS ECLESIAL EN SERVICIO DE LA PROMOCION HUMANA

Hasta ahora, hemos visto tres tendencias de la teología actual, con su respectivo punto de partida, enfoque, método, temática e intención última.

Nos interesaba valorar aquí estas tendencias, en lo que tenían de favorables o de obstaculizadoras en orden a la promoción humana.

Un balance práctico de esta visión panorámica, de cara a proyectar una teología y una praxis eclesial correcta, en esta segunda parte, puede ser el siguiente: Es preciso elaborar los *conceptos bíblicos*, tal como surgieron de la primera experiencia del Pueblo de Dios (experiencia de Israel o experiencia eclesial), para poderlos situar analógicamente en el conjunto de hechos y relaciones que constituyen nuestro mundo y *nuestro horizonte de promoción humana*; para elaborar correctamente estos conceptos y para trasponerlos a nuestra situación, no podemos olvidar la *dimensión crítica* que tiene todo quehacer teológico.

Ahora, debemos dar un paso más en concreto: Debemos buscar aquellos principios válidos para la teología de la caridad y para la eclesiología teórica y práctica —para la práctica eclesial—, elaborarlos y observar las condiciones en que pueden convertirse en principios operativos: Dotados de la cualidad de una cierta eficacia.

Si bien se mira, estos principios serán los mismos para la teología de la caridad —que apunta a la anticipación aquí y ahora del Reino de Dios— y para la eclesiología teórica —instrumento o sacramento del Reino de Dios en el mundo—, así como para la praxis eclesial, que debe ser el despliegue eficaz, en lo posible, de la eclesiología teórica.

Ello nos lleva a la fuente o principio primero y fundamental, tanto de la teología de la caridad como de la eclesiología, que no es otro —a nuestro entender—, sino el principio de la “*koinonia*” o “comunidad”.

1. *El principio de la “koinonia”.*

El Nuevo Testamento refiere la experiencia de la sociedad interpersonal, basada en las relaciones de conocimiento y de amor; refiere la vida de la comunidad de la fe, basada en la estrecha relación de comunión con Cristo (configuración con Cristo; conocimiento y amor personales entre los creyentes y Jesús). Esta sociedad interpersonal de los miembros entre sí y esta común unidad con Cristo, sólo puede expresarse en términos de comunión: Es la *koinonia*:

“*Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a asociaros a su Hijo Jesucristo, Señor Nuestro*” (1 Cor 1, 9).



Como se ve no es solamente Juan, sino también Pablo, quien utiliza la palabra “koinonia”; pero es mérito de San Juan haber advertido y explicitado que toda “koinonia” visible no sólo encuentra su fundamento en la comunión entre Padre e Hijo, sino que es una verdadera extensión –visibilizada en el otorgamiento del Hijo al mundo– de la comunión entre Padre e Hijo. La “koinonia” eclesial no es sólo un cierto grado de participación en semejanza de la comunión trinitaria, sino que es el ensanchamiento gratuito y visible de esta misma comunión hasta nosotros:

“Nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo” (1 Juan 1, 3c).

Ahora vemos más claro que hay dos modos posibles de tratar esta comunión. Uno, esencialista, considerando *a priori* –previamente a la consideración de toda miseria humana en concreto– las características de esta comunión: Por ejemplo, que consiste en la *unidad-distinción* entre Padre e Hijo; que esta unidad que supera la distinción, está abierta a nosotros; que esta abertura se realiza *por* el Hijo como Palabra de Dios dicha y manifestada en la visibilidad de la carne humana, *en* un mismo Espíritu y *mediante* la fe, etc.

Esta manera de abordar el estudio de la “koinonia” es no solamente legítima, sino necesaria y pertenece al nivel de la teología bíblica.

Pero hay otra manera, igualmente necesaria, de penetrar en la comprensión, sobre todo práctica, de la “koinonia”: Considerando su relación a los hombres a los que *hic et nunc* esta “koinonia” se ofrece y quiere abrirse; considerando no sólo su esencia, sino sus posibilidades reales de *inserción* en la realidad presente –*a posteriori* de su esencia– y sus posibili-

dades reales de *comunicación*, a fin de que la comunión llegue a su cumplimiento en la realidad misma de los hombres pecadores y frustrados.

Ello nos lleva a establecer los principios de inserción y de comunicación.

2. *Los principios de inserción y de comunicación.*

Por *inserción*, entiendo el “descenso” que realiza la “*koinonia*” entre Padre e Hijo, para llegar a ser salvación de lo concreto miserable.

La “*koinonia*” no podemos considerarla tan sólo como un “en sí”, sino como un “para nosotros”. Olvidar ese “para nosotros”, sería tanto como despreciar la miseria del hombre llamado a entrar y a ser salvado en la comunión de Dios.

La “*koinonia*” misma lleva incluida en su propio dinamismo esta capacidad de “descenso” gratuito y de inserción en lo específicamente humano del hombre: En su capacidad de pensar, de decidir y de obrar; en su ser más radical; en el arranque y en la trama de sus relaciones.

Por *comunicación*, entiendo el dinamismo expansivo y “capilar” (valga la palabra) que sigue a la “*koinonia*” debidamente inserta cuando encuentra abiertos —correctamente abiertos— los canales de la intercomunicación humana: Amistad, acción solidaria; proyecto honesto y común; fiesta, etc. Donde se da lo humano —en la interrelación; en la imagen que el hombre concibe como transformadora del mundo en que vive; en las decisiones humanas que ponen en conexión

unos acontecimientos con otros—, ahí tiene capacidad de hacerse presente —o de ser rechazado hasta la ausencia— el Amor original, la Palabra y el Espíritu del Señor.

En una palabra: Tratamos de mostrar la necesidad y —enseguida— los caminos, para que el “principio amor” alcance lo concreto humano y enderece la miseria real del hombre en cada momento de la historia. De otra manera, la teología de la caridad sería ideológica.

En otros términos: Vemos que la especificidad cristiana no va a realizarse a modo de definición de contenidos esenciales o ideales, sino a modo de constituirse la “koinonia” de Dios con los hombres en este mundo, por su inserción o “descenso” y por su comunicación en un entramado social abierto; entrando y difundiéndose como la luz, la sal y la levadura en este entramado, sin temor a perderse o a evaporarse; porque su raíz —el amor del Padre y del Hijo en un mismo Espíritu— lo trasciende todo. Dicho quizá a modo de tesis más rigurosa: La “koinonia”, en la que consiste la salvación, se realiza en régimen de Encarnación y sigue en su inserción y comunicación la ley de la Encarnación.

3. *Los criterios operativos.*

Pero ahora, si queremos ser consecuentes y presentar teológicamente no sólo las nociones de inserción y de comunicación, sino la operatividad real, aquí y ahora, de estas nociones, hemos de describir fenomenológicamente —en el nivel de los hechos y de los criterios que rigen estos hechos— lo que es, y debe ser todavía más, la inserción y la comunicación de la “koinonia” en nuestro momento histórico: Después de contemplar la *historia calamitatum* —la miseria— que aflige al hombre hoy.



a) Podríamos decir que el principio de inserción, para que sea operativo y se realice correctamente, debe actuarse hoy según los criterios de la sencillez y de la transparencia del medio humano.

Este criterio de la transparencia o de la sencillez, puede describirse así: Lo sagrado, como contrapunto de la vida ordinaria, ha de presentarse a sí mismo en el medio o vehículo de la sencillez humana; de tal forma que las mediaciones humanas que lo vehiculen no sean un medio “pesado” y opaco, sino transparente.

Quiero explicar detenidamente este punto.

Quien haya meditado en el misterio de la Cristología, habrá caído en la cuenta de que lo más profundo de Cristo —su amor y su divinidad— no se ofrece al mundo a través de una superestructura sobrehumana, sino a través de lo más sencillo y auténticamente humano.

La expresión de Dios se produce en la sencillez del hombre.

La sobreabundancia gratuita de Dios se ofrece insertándose y comunicándose en el diálogo, en la convivencia, en el banquete común, en la preocupación por saciar la sed (Samaritana) o el hambre (multiplicación de los panes) de la gente.

La inserción, según el criterio de la sencillez o de la transparencia, consiste en compartir sin separación; sin encuadramiento previo o ritualístico; sin enfatización de lo sagrado; sin poner barreras entre el misterio de Dios comunicado y del hombre agraciado en profundidad; sin necesidad de enclausración solemne de lo sagrado; en resumen: Sin escabel de

ninguna clase y sin barreras de separación, aún cuando —naturalmente— permanece la distinción Dios (que se autocomunica) y hombre (que es iluminado y levantado).

Quiero precisar que, a mi modo de ver, la abolición de las barreras entre lo sagrado y lo profano, entre lo piadoso y lo secular, entre la Palabra de Dios y la vida, no impide distinguir (y unir) lo *divino comunicado* de lo *humano agraciado*; *distinción* que se manifiesta en la *unidad* misteriosa de la historia “sagrada” o historia fundamentada y trascendida por el amor de Dios. Historia, donde lo humano auténtico y sencillo —desde el cariño de una madre hasta la solidaridad de los que no tienen poder— hunde sus raíces misteriosamente en el don Dios-que-se expresa-en-lo-humano, sin confundirse, sin perderse, pero también sin erigirse ni enfatizarse como algo aparte, no inserto ni comunicado, tras unas supuestas barreras que intentarían de modo ilusorio mantenerlo puro en su especificidad.

En concreto, pues, “inserción en sencillez y transparencia” es la presencia —la oferta y el don— de lo sagrado, y propiamente de lo divino, como distinto y específico, pero jamás separado de la realidad humana en la que se expresa el don de Dios. Don comunicado para transformar la miseria del hombre en autenticidad humana, sencilla y libre, radicada en lo divino.

Ejemplos de inserción en la sencillez que sirven para explicitar el criterio:

. El fenómeno de personas y grupos cristianos que hoy comparten el barrio y el modo de vivir de los desheredados, pero sin perder lo “distinto” (lo específico y lo común) del estilo de vida cristiano: Oración, humildad frente al deseo de poder, sosiego y tolerancia, ayuda y solidaridad, amor desinteresado y castidad.



. En el nivel litúrgico: No cerrar los caminos de expresión de la gente con una interpretación estereotipada del ritual; no separar en lo posible altar de participantes; crear un clima de silencio transparente y amable que deje circular la Palabra de Dios, contrastándola como contrapunto evangélico con lo más real y vulgar de la vida cotidiana (gamberrismo de los niños, dificultades familiares, paro).

. En el nivel de la *Cáritas*: Conocimiento de las necesidades de los barrios y diócesis, a semejanza del estudio sobre los parados realizado en la diócesis de Barcelona (ver los informes del Departamento de Acción Social de Cáritas, en “La Vanguardia” de 11 de septiembre de 1977, que refiere el “Segundo informe sobre el Paro” del mencionado Departamento).

Otro ejemplo en el mismo nivel: Unidad de acción —en la distinción específica— de Cáritas con los organismos “seculares” (Asociaciones de Vecinos o de Padres, incluso con la acción de los partidos, naturalmente que sin identificarse con ellos, porque Cáritas sólo se identifica consigo misma o, mejor dicho, con la Iglesia).

b) ¿Qué criterio debe seguirse para que el principio de comunicación sea verdaderamente operativo?

Hay comunicación cuando se tiende a la *igualdad*. Igualdad, podríamos decir, “elevada”, o sea, fundamentada en los “valores”. No igualdad en lo negativo y desvalorizado.

En el artículo: “La dimensión crítica y configuradora de la Caridad” (CORINTIOS XIII núm. 1 (enero-marzo 1977), analizaba el punto de 1 Cor (11, 18. 21. 33), donde San Pablo exige —en vista de las divisiones (v 18) y desigualdades (v 21)

que se dan entre los corintios— que éstos se habían de igualar, acompañar, esperar unos a otros (v 33), como condición de vida real capaz de ofrecer el contexto adecuado a una Eucaristía celebrada con pleno sentido.

Lucas, en la narración ejemplar sobre Lázaro y el rico Epulón, insiste —sobre todo en la segunda escena, que es una inversión de la primera— en esa suerte de cortina férrea que separa a los dos hombres, incomunicándolos en la tierra, o sea, en el nivel interhumano, y ante Dios. Es el símbolo de esta situación negativa por excelencia que es la incomunicación que desiguala, impidiendo la ayuda, la elevación del deprimido, la alegría y la fiesta.

Comunicación, pues, exige corriente de igualación, de ayuda y elevación; práctica de echar abajo barreras psicológicas, raciales, de clase... para poder llegar a la “*comunidad acompañada*” de 1 Cor 11.

Ejemplos que explicitan el criterio:

En el nivel de Cáritas: Una Cáritas de solidaridad, en vez de una Cáritas de simple distribución. Como ya hemos indicado, una Cáritas cuyo estilo es la colaboración con aquellos militantes y organizaciones intermedias empeñados en dar fisonomía, racionalidad y elevación a los barrios deprimidos: Fomento de “Grups d’Esplai” infantiles, adolescentes y juveniles, pues —como ha demostrado, por ejemplo, el Estudio de Cáritas en Ciudad Meridiana (Barcelona)— uno de los peores azotes de hoy es la desadaptación infantil por falta de arraigo familiar, que convertirá a los adolescentes en carne de cañón de las pandillas dedicadas al gamberrismo.

. En un nivel polémico (el de las escuelas): La preocupación número uno de los cristianos, creo debería ser —sin negar el derecho de los padres— fomentar la igualdad real de oportunidades entre los escolarizados —más aún, entre los todavía no escolarizados—, asegurando aquellos mínimos culturales básicos *para todos*, a fin de que aparezca claro que la Iglesia sociológicamente considerada aspira a la consideración de “servicio”: De servicio público en favor del pueblo y de los menos dotados. Y en esta proyección secular de la Iglesia, aparece su verdadero rostro sencillo... y cristológico.

4. *La acción eclesial en servicio de la promoción humana.*

Solamente se sabe lo que es el Reino de Dios, realizándolo o, por mejor decir, preparándolo.

Este ha sido el postulado no expresado que ha guiado nuestro trabajo. Un trabajo en el que, en su primera parte, hemos considerado la teología como “teoría de la preparación del Reino”. Si la teología sirve como buena teoría para estructurar la Iglesia, en tanto que instrumento de preparación y de realización inicial del Reino, sirviendo así a la transformación de los hombres y de la historia, entonces es una buena teología.

Hemos visto, en la segunda parte, deducir del principio supremo de la “koinonia”, en su contraste con la realidad, los principios de inserción y de comunicación, que —al considerar su aspecto operativo— veíamos que debían complementarse, respectivamente, con el criterio de sencillez o transparencia (relativo al principio de inserción) y con el criterio de igualdad (relativo al principio de comunicación).

Pero nos falta, para terminar, tratar de las condiciones de la praxis misma de la Iglesia en su dimensión de servicio a la promoción humana.

Hubiera querido titular este epígrafe: “*Lo provisional*”, porque quisiera advertir que la acción de la Iglesia fluye en el proceso histórico como un evento, como un acontecer histórico, situado entre los eventos y acontecimientos del mundo “seccular” (valga la redundancia), en el que todo fluye: Es lo provisional.

Y quisiera advertir, por fin, que cuando digo “la Iglesia en servicio de la promoción humana”, no reduzco para nada el ámbito y el alcance de la Iglesia, porque entiendo la expresión “promoción humana” en el más amplio sentido —como lo hace, por ejemplo, “*Octogesima Adveniens*”, n. 21—, que comprende desde la alimentación suficiente del hombre hasta su divinización por la fe.

Solamente cuando digo que, sociológicamente, la Iglesia puede y debe aparecer como un “servicio público” —como un servicio en favor del pueblo—, entonces sí que me fijo solamente en esta dimensión social y cívica, pero ello no porque desconozca —no haría falta decirlo— el valor “sacramental”, divino-humano, de la Iglesia, sino porque en aquel momento la considero solamente como un factor (por ejemplo, de paz o de reconciliación cívica) dentro de la sociedad.

Todo esto —los pasos que hasta ahora hemos dado; la situación provisoria y situada en el tiempo de la acción de la Iglesia; su dimensión social y cívica— viene bien recordarlo en el momento de describir muy brevemente las dos condiciones que esta acción necesita hoy para su despliegue en nuestra sociedad.

a) *La profecía no se ha agotado.*

La acción más sustantiva de la Iglesia —adoración, culto, conversión personal y colectiva, praxis de justicia y de caridad— debe ir flanqueada, explicada y sostenida por lo que me gustaría llamar la profecía en lo provisional.

No solamente la Jerarquía, sino los diversos niveles de la Iglesia —también Cáritas—, debemos anunciar hoy, con el lenguaje más secular posible, el modo de vivir cristiano. Si durante los pasados “cuarenta años” tuvo la profecía un valor claro de ruptura ante una situación dada, hoy la profecía, quizá más modesta, más provisional aún, debe apuntar al anuncio del modo de vivir genuinamente cristiano en cada momento que vivimos: Tan distinto de los anteriores, aunque condicionado por ellos.

En la “profecía” cabrían los que yo llamaría “imperativos coyunturales”.

No se deducen lógicamente de la trama oficial de los principios de la “doctrina social”, sino que son expresión de la dirección de la fe aquí y ahora.

“Al proclamar estos imperativos, la Iglesia no enseña ninguna verdad eterna, no establece ningún dogma, no promulga propiamente ninguna ley. Más bien, apela a la competencia práctica, a la capacidad crítica de discernimiento de la conciencia cristiana” (RAHNER, Cambio estructural en la Iglesia, Madrid 1974, p. 97).

Algunos de estos “imperativos y directrices no propiamente doctrinales y en cierto modo proféticos” (*Ibid*, p. 98), podrían ser proclamados por Cáritas, algunos en forma posi-

b) *La colaboración con lo secular.*

En tiempos pasados, la Iglesia pudo ser un ámbito globalizador. Ella englobaba el pueblo rural, y el problema de la colaboración con otros organismos, con otras ideologías, era mínimo.

Hoy, la Iglesia, en todos los niveles, se encuentra en la sociedad como un grupo entre otros grupos. Que la virtualidad de la Iglesia sea ilimitada; que la Iglesia trascienda todo grupo e ideología, ello no impide, en la práctica, que se presente hoy para las Iglesias el campo abierto de colaboración con Asociaciones de Vecinos, con asociaciones culturales, con grupos educadores de juventud, incluso con centrales sindicales y partidos.

Y aquí, cuando me refiero a “Iglesia”, no señalo personas creyentes, sino movimientos de juventud, parroquias, organismos diocesanos con un peso cívico que en manera alguna puede ser neutral en el camino hacia la paz, la cultura, la escolarización, la moralidad pública inclusive; entendiendo por “moralidad pública”, también y principalmente, la educación de la juventud!

Quiero decir con ello que, hoy día, aquella franja de trabajo que descubrió la JOC, y que llamó “campo o movimiento educativo”, espera también de los grupos y asociaciones de la Iglesia una presencia abierta, colaboradora y, a mi modo de ver, marcada por el signo de justicia y liberación.

En los barrios, por ejemplo, donde todo el barrio es el sujeto de la promoción del mismo, ¿caso no podrían colaborar asistentes sociales, Asociaciones de Vecinos y de Padres,

Cáritas parroquial, etc., en los objetivos que hemos ido señalando a lo largo de esta reflexión? (La sugerencia no es imaginada, sino real).

Es tan grande la confianza que tengo en la raíz trascendente y cristológica de la Iglesia, que no temería que en esta colaboración y camino conjunto de grupos eclesiales, con iniciativas, y grupos seculares, quedaran los primeros diluidos, desfigurados o faltos de su propia identidad.

La raíz viva de nuestra inserción en Cristo es más honda y más fuerte que todos los avatares del fluir histórico de cada día, y la comunidad reunida en el banquete del Señor es, por su fundamento y relación con Cristo dador del Espíritu, el centro de la adoración y de la abertura al amor inagotable que constituyen la esencia misma, la propia identidad, del ser cristiano.

NOTAS

1. S. PIE, *Salvació, alliberament i humanització*, en el libro VV.AA. *Transcendencia i testimoniatge*, Barcelona 1977, pp. 141-187. Las citas están en las pp. 186-187.
2. S. THOMAS, *Summa Theol.*, I, 91 a 4: “Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis...”. ¡Pero trata también de los “actos humanos”, es decir, de la acción humanizadora!
3. Situaría en esta parcela el estudio de K. RAHNER, *La Iglesia y sus estructuras*, Madrid 1974; A. DULLES, *Modelos de la Iglesia*, Santander 1975; ANTON, Angel, *La Iglesia de Cristo*, BAC, Madrid 1977 (“La Iglesia sujeta a las tensiones de la Historia”); HERNANDEZ ALONSO, Juan J., *La Nueva Creación, Teología de la Iglesia del Señor*, Salamanca 1976 (capítulos “La Iglesia y el Reino”; “Estructura ministerial”; “La Iglesia en el mundo”); HORTELANO, Antonio, *La Iglesia del futuro 3*, Salamanca 1971 (capítulo “Ensayo experimental de la Iglesia del futuro”, que tiene como finalidad responder a la necesidad actual de crear pequeñas comunidades); SCHILLEBEECKX, Edw., *La Misión de la Iglesia*, Salamanca 1971; KUNG, Hans, *La Iglesia*, Barcelona 1975; BAUM, Gregory, *The Credibility of the Church today*, N. York (¿Podemos

creer en la Iglesia, hoy? Una respuesta a Charles Davis, Fax, Madrid, s. fecha); LUBAC, Henry de, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca 1974.

Quizá estas obras tienen dos famosos precedentes históricos: CONGAR, *Verdaderas y falsas reformas de la Iglesia*, Madrid 1972, y RAHNER, K, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1968.

No quiero dejar de consignar el trabajo *Fe i universitat d'avui*, Barcelona 1977, de mi colega Ramón PRAT y PONS, basado en la teología operativa de *Method in Theology* de B. LONERGAN (*Communications*).

4. BOFF, Leonard, *Jesucrist llibertador*, Barcelona 1975; *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, Bogotá 1975; *Teología desde el cautiverio*, Bogotá 1975; DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América latina: Coloniaje y liberación*, Barcelona 1972; *Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana*, en "Stromata", 1-2 (1972), pp. 53-89.



EXPRESIONES DE LA PRAXIS CRISTIANA QUE

HAN FRENADO EL DESARROLLO HUMANO

Por Manuel de Unciti

Resulta poco grato para un creyente hacer de fiscal y someter a la Iglesia, en cualidad de reo, a un juicio de faltas por sus actuaciones históricas contrarias al desarrollo de los hombres y de la comunidad humana. Este es, sin embargo, el argumento que se reclama bajo el título de: “Expresiones de la praxis cristiana que han frenado lo humano”.

Pero si el tema no es grato, sí que es importante. Y por dos motivos principales: Porque su estudio puede ayudarnos a detectar la persistencia en nuestros mismos días de frenos y atentados contra los derechos humanos por parte de la Iglesia, y porque, tan pecadores hoy como los cristianos que nos han precedido, la revisión histórica puede estimularnos a una actitud de vigilancia que impida la reaparición de los atropellos de otros tiempos, ocultos y agazapados bajo otros rostros y otras expresiones.



Es ociosa la advertencia de que la praxis cristiana en relación con el desarrollo humano no se reduce a los frenos y aberraciones que la historia recuerda. Los estímulos al desarrollo de los hombres y de la convivencia humana sobrepasan, en línea general y cumplidamente, a los obstáculos y atentados, y no sería fácil avenirse al juicio que ve en la Iglesia “un considerable obstáculo erigido contra la liberación del hombre y, particularmente, contra la liberación de los que le están sometidos”. Si a lo largo de los muchos siglos de existencia de la Iglesia, abundan por desgracia los atentados contra la liberación humana, no toda la historia de la comunidad eclesial se expresa en tales abusos y los estímulos a la creación de un mundo más humano superan ampliamente a los frenos.

Es obligado recordar que los hechos de historia no deben ser desenmarcados del contexto en que tuvieron lugar. El hombre no es una realidad hecha, cumplida y plena de una vez para siempre; es una realización progresiva, dinámica, tensa hacia nuevas fronteras. El conjunto de los llamados derechos humanos no es un todo presente en la conciencia de los hombres desde la primera aurora del mundo; es, más bien, una adquisición que con esfuerzo y tensión va asumiendo la humanidad al filo de una cada vez mayor complejización de la convivencia social. El crecimiento de las relaciones sociales conlleva un crecimiento de los derechos y de los deberes que, cuando pasan al nivel de la conciencia de los más del colectivo social, se definen como derechos humanos fundamentales. Falto de esta asunción a nivel de conciencia colectiva, algunos de los derechos humanos fundamentales de nuestro tiempo no fueron vistos como tales en etapas históricas anteriores o, al menos, no fueron apreciados con igual entidad que en nuestros días.

Esta reflexión no exculpa totalmente a la historia ni favorece una visión relativista radical de la misma; pero sí hay que tenerla muy en cuenta para que el fiscal de los hombres que nos han precedido pueda atemperar su petición de condena.

Triple tentación.

Con miras a estructurar de algún modo el argumento sobre las: “Expresiones de la praxis cristiana que han frenado lo humano” y evitar que la reflexión se disperse en una sucesión inconexa de datos contrarios al desarrollo de los hombres, no estará de más centrar el tema en torno a las tres tentaciones de Jesús en el desierto, por un lado; y, por otro, en torno a los derechos humanos tal y como hoy los entiende y afirma el mundo moderno.

Esta doble referencia tiene además una ventaja particular: Nos permitirá descubrir el trasfondo “*ideológico*” que subyace a la praxis de la Iglesia en su actuación contra el desarrollo de los hombres; y es claro que, sin este descubrimiento, no es posible la conversión al Evangelio de Jesús ni la afirmación eficaz de los derechos fundamentales. Todo quedaría reducido a mero cedimiento ante la presión social o a táctica y cálculo.

Porque las tentaciones de Jesús son las tentaciones de la comunidad de los creyentes en Jesús. Los Evangelios son, ante todo, catequesis y miran a aleccionar a la Iglesia. Por eso, nos son recordadas las tentaciones como puntos culminantes en la biografía de Jesús; se nos quiere advertir de que esas tres tentaciones serán siempre las que, de una u otra manera, perseguirán a la Iglesia de Jesús.

Tentación –la primera– de reducir la vida humana a uno solo de sus aspectos o a una sola de sus dimensiones, con sacrificio total o parcial de partes de la existencia en beneficio de otras. Tentación –la segunda– de servirse de lo divino para obligar a la libertad humana a la aceptación de lo trascendente. Tentación –la tercera y última– del autoritarismo y el poder como medios para recrear un mundo más ordenado, ya que no más justo y libre. La riqueza crea poder, y todo rico propenderá siempre a erigirse en autoritario sobre los más pobres para afianzar su riqueza...

Las respuestas de Jesús a la triple tentación, son un canto a la vida íntegra del hombre; un canto a la libertad de los hombres, que no será forzada por el prestigio de lo divino y que no podrá apelar a Dios para dominar y sacrificar lo humano; y un canto al amor, como la auténtica alternativa al poder y a la fuerza de la autoridad, y como único medio eficaz para la creación del “*hombre nuevo*”.

La naturaleza, expresión de la voluntad divina.

En la primera tentación ha incidido la comunidad creyente cuando ha visto en la nuda naturaleza humana la expresión de la voluntad de Dios y ha obligado al hombre a seguir los imperativos naturales como suprema regla de comportamiento. Es importante destacar que este criterio no se ha mantenido siempre y en toda hipótesis de un modo inflexible. Se ha proclamado que el hombre, por su condición de racional, tiene que superar al orden de la mera naturaleza, y que los instintos, por ejemplo, han de ser regulados por la inteligencia; pero no han faltado ocasiones en que el bien del hombre se ha tenido que plegar a los imperativos de la naturaleza.

Durante el pontificado del Papa Gregorio XVI, valga por caso, se prohibió bajo pena de pecado mortal la utilización por los creyentes de la vacuna contra la viruela. La autoridad jerárquica consideró que la vacuna era en sí misma un pecado de bestialidad, comercio carnal entre hombre y otros seres vivientes. La preservación del bien integral del hombre contaba poco; había que seguir la voz de la naturaleza —expresión de la voz de Dios— y evitar lo que, pintoresca y trágicamente, consideraban los moralistas como pecado de bestialidad...

De este mismo pontificado data la prohibición de encender “luminaria” en las calles de los Estados pontificios. Si Dios había “*hecho el sol para iluminar el día y la luna para iluminar la noche*”, según la expresión de la Sagrada Escritura, la iluminación de las calles por medio de artefacto humano corregía la plana a Dios y enmendaba su plan natural, claramente manifestado en su Palabra... Al presente, algunas de las sectas cristianas o pseudocristianas recurren en sus planteamientos éticos y religiosos a una utilización literal de la Escritura; pero este abuso, que ignora los géneros literarios de la Biblia, por un lado; que concede autoridad a afirmaciones meramente culturales de la Escritura, por otro; o que, en definitiva, saca de su contexto lógico algunas frases, ha sido práctica bastante generalizada en la Iglesia. Sin entrar ahora en el fondo del problema de la ordenación sacerdotal de las mujeres, ¿qué valor entraña un argumento de que históricamente no ordenó Cristo a ninguna mujer y qué importancia puede concedérsele al hecho de que la ordenación de mujeres no obre en las páginas de la Sagrada Escritura?

El sometimiento del hombre a la naturaleza en su expresión más objetiva y fisicista, no es criterio pasado ya de moda. Quienes se mostraron muy críticos ante el texto, por ejemplo, de la encíclica “*Humanae vitae*”, insistieron no poco en que la

interpretación de la naturaleza como expresión de la voluntad de Dios configuraba la base ideológica del documento pontificio. Y lo mismo se ha comentado en relación al reciente documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre las relaciones prematrimoniales, la masturbación y el homosexualismo.

El sometimiento del hombre a la naturaleza, entendido según este canon de interpretación, choca con un criterio bíblico más general, cual es el de la vocación del hombre a dominar sobre *“los peces del mar, las aves del cielo y sobre cuanto hay en la faz de la tierra”*. La fuente de moralidad del actuar humano no está en la naturaleza, sino en el bien del hombre, según una larga tradición filosófica de muchos siglos, que la Iglesia ha aceptado en sus tratadistas de moral. Es moral cuanto concurre al bien del hombre y es inmoral lo que frena, obstaculiza o contradice la perfección del hombre; pero el bien y el mal de la perfección del hombre no puede inspirarse única ni prioritariamente en la advertencia de la naturaleza, sino en todo el complejo de las necesidades personales y convivenciales de los hombres.

La inteligencia fisicista u objetivista de la naturaleza humana ha tenido no poca incidencia en la determinación del denominado “derecho natural”. En la actualidad, la noción de “derecho natural” no tiene gran plausibilidad. Y se advierte un cierto recato en los ambientes cristianos a la hora de referirse al “derecho natural”. La noción, sin embargo, de “derecho natural” es sostenible y necesaria, salvo que se quiera ceder a un positivismo y relativismo extremo, puerta para todos los totalitarismos y nihilismos. Pero el “derecho natural” ha de ser entendido de modo dinámico. No se trata de una ley o conjunto de leyes inscritas por Dios en la naturaleza humana y que se expresan en ésta. El “derecho na-

tural” dice relación con Dios, como fundamento del mismo, para quien, creyente, afirma el origen del hombre y de todo lo creado en Dios; pero el “derecho natural” —ya está insinuado antes— va surgiendo a la conciencia de los hombres en la medida en que aumentan las relaciones de unos para con otros, tanto a nivel de personas como de pueblos o comunidades humanas. La relación, que hace a la persona humana, comporta límites a la actuación de cada cual y en esos límites, que la libertad encuentra en la libertad del prójimo, se definen los derechos y los deberes naturales. La clave última de tales obligaciones y derechos se situará siempre en el bien del hombre, entendido éste en todas sus dimensiones de animalidad y racionalidad, de individuo y miembro de la comunidad, de temporal y trascendente. El bien del hombre total aparece como criterio definitivo y radical de lo que es su derecho y de lo que es su deber, y no sólo su naturaleza desnuda en sentido objetivista o fisicista.

En la Iglesia se ha apelado en exceso al “derecho natural”. La propiedad privada, por ejemplo, ha sido afirmada como un “derecho natural” indeclinable, desde León XIII hasta Juan XXIII, si bien es verdad que se ha querido corregir el innegable exceso de tal afirmación con el subrayamiento de la “*función social de la propiedad privada*”. Si se aplica al tema el criterio de que es “derecho natural” lo que concurre a la perfección del hombre y lesión del “derecho natural” lo que representa un obstáculo o una contradicción a ese mismo bien, deberá concluirse que ni todo colectivismo es perfeccionador y que ni toda libertad en cuanto a la propiedad privada está garantizada como un derecho inapelable. La sociedad, en cada momento de su desarrollo histórico, deberá reflexionar y medir qué tipo de propiedad privada procura el bien humano del individuo y de la comunidad, y qué extensión de tal propiedad privada lesiona al individuo y a la convivencia social.



*Desprecio de lo terreno y exaltación
de lo trascendente.*

Paradójicamente, el criterio de sometimiento del hombre a lo natural o un presunto “derecho natural”, que se expresa en la naturaleza humana, coexiste en la praxis cristiana con amplios criterios de desprecio de lo terreno en beneficio de una exaltación partidista y unilateral de lo trascendente.

Esta exaltación derivará pronto a una interpretación del ser de la Iglesia como comunidad cultural —que lo es, sin duda—, con olvido lamentable y dramático del compromiso del creyente en lo temporal. En la actualidad, estamos recuperando entre tensiones y dificultades una teología de la Iglesia en la que tienen presencia los aspectos culturales y salvíficos de la comunidad creyente, pero de tal modo que su actuación no margina el compromiso temporal. Más aún: La dinámica cultural y la esperanza en la salvación futura resultan carentes de significado si se desprenden del compromiso temporal y si no sirven para estimularlo y radicalizarlo. Porque esperamos la futura resurrección, nos vemos comprometidos a estructurar el mundo según el designio de Dios, dado que esta estructuración —en la medida por el Padre prefijada— condiciona el logro de la salvación. Y porque el Reino de Dios ha de ser edificado —incoativamente, al menos— aquí, en la tierra, toda la dinámica cultural se traduce en una interpelación desde el Absoluto de Dios sobre nuestras responsabilidades temporales.

No faltan autores que destaquen el hecho de que la praxis cristiana olvidó muy pronto esta insobornable referencia del Mensaje de Jesús a la revolución social. Ya en el Libro de los Hechos de los Apóstoles aparece como unilateral la preocupación cristiana por las cuestiones intraeclesiales, según estos autores. El profetismo que denuncia lo inhumano de la so-

ciudad y propone nuevas fronteras de justicia y solidaridad para la convivencia entre los hombres, cede terreno ante la preocupación por los problemas de la Iglesia misma y de la llamada *“vida del espíritu”*. La dimensión revolucionaria de Jesús se difumina y se pierde. La Iglesia sitúa en el primer plano de sus solicitudes la relación vertical con Dios. La salvación sólo será vista en su dimensión trascendente y de más allá del tiempo de la historia. El *“gran negocio de la existencia humana”* será la salvación eterna, y a asegurarla y garantizarla, en la medida de lo posible desde el actuar humano, se convertirá en el punto de mira principal —cuando no exclusivo— de la predicación en la Iglesia. El Apóstol, Pablo de Tarso, procedente de la tradición *religiosa* de los fariseos, será, según entender de muchos, uno de los pioneros de esta línea de praxis —y de pensamiento— cristiana. Concurrirá a ello también, en parte muy notable, Agustín de Hipona, procedente del maniqueísmo. En él se encuentra una antagónica polarización entre la *“Ciudad celeste”* y la *“Ciudad terrena”*. Lo existencia temporal-humano pierde importancia frente a lo salvación eterna. La caducidad define al tiempo; lo inmutable, a la eternidad. Y la vida del hombre, lejos de encontrar su plenitud en la salvación, no tiene sentido y significado en sí misma; sólo lo tiene en su referencia a la salvación más allá de las fronteras de la tierra. *“En este drama oscuro —ha escrito el padre Chenu, con referencia a la teología agustiniana— el mundo no es su morada y la historia del hombre no es sino un andamio provisional”*.

Esta prioritaria y hasta casi excluyente solicitud por lo trascendente ha llevado a la Iglesia a desinteresarse de los problemas humanos o, cuando mucho, a tratar de ofrecerles, a falta de una solución radical-revolucionaria, sí un cierto amaño y suavización de sus aristas. Se ha podido decir que con gesto de caridad —mal entendida, sin duda— se ha tratado de obviar

las exigencias de la justicia. Pero, sea de esto lo que fuere, en el fondo ha existido frecuentemente el convencimiento de que “*lo suyo*”, lo propio de la Iglesia, era atender y cuidar de las almas y del espíritu. Sólo así se explica que el Concilio Vaticano I, entre 1869 y 1870, no haya tenido casi en cuenta al Manifiesto comunista de 1848, y que hasta la misma “*Rerum novarum*”, de León XIII, publicada en 1891, apenas advierta la importancia de dicho documento. Villain ha comentado con tristeza que la advertencia de los creyentes cristianos estaba centrada en aquel entonces histórico de la sociedad... en el tema de los Estados pontificios...

Y en nuestros mismos días, el “*peligro*” comunista, por su radical ateísmo, aparece como una realidad mucho más grave que el radical materialismo de los poderes capitalistas y liberales... que, aunque se confiesen creyentes, son tan ateos como el mismo sistema marxista.

Y desde el desinterés, al menos relativo, por lo humano, se ha pasado en ocasiones a la huída de lo terreno. El mundo ha sido visto como lugar de perversión y no como escenario para la realización del Reino. El despego de lo terreno ha sido apreciado como plataforma de lanzamiento para lo divino y ha surgido así la antinomia de “*dejar a los hombres por Dios o dejar a Dios por los hombres*”.

La misma teología de la caridad se ha visto pervertida por esta oposición entre extremos que no deberían ser tales. Se ha hablado del “*amor a los hombres por Dios*”, en el sentido de que el hombre no *merece* nuestra solidaria solicitud, sino que es objeto de nuestro amor en razón pura y llanamente de que Dios así lo quiere. En esta postura —se ha comentado— el hombre ya no es objeto de nuestro amor, sino mero instrumento del que nos servimos para expresar ante Dios nuestra

obediencia a su voluntad. El amor de Dios al mundo, ¿no debería ser el paradigma del nuestro a los hombres y no sólo su razón o motivo? Pero, cuando se desprecia lo terreno en un hipotético interés por subrayar lo eterno, todo lo humano pasa a segundo o último puesto y sólo cuenta lo trascendente.

Atentados contra la conciencia subjetiva.

La prioridad concedida a lo divino, con torpe menoscabo de lo humano, introdujo de inmediato en la praxis cristiana el espinoso tema de la conciencia subjetiva en colisión con los preceptos de la Iglesia y aun con la misma ley de Dios. “*Brindo por el Papa, pero antes por la conciencia*”, fue el brindis del cardenal Newmann, brindis que escandalizó a los bienpensantes de entre los católicos de su tiempo. Las dificultades que en el Concilio Vaticano II encontró la Declaración sobre libertad religiosa —y muchos de los obispos españoles militaron contra la Declaración hasta el último momento de los debates, en vísperas ya de su aprobación por el Concilio y su refrendo por Pablo VI—, son expresión bien elocuente de lo que aún cuesta a muchos afirmar que la conciencia es el último tribunal de apelación de la moralidad e inmoralidad de los actos humanos. El Concilio de Sens (1140) condenó al teólogo Abelardo por afirmar la superioridad de la conciencia subjetiva sobre toda otra norma moral. “*Es sólo la mala voluntad —decía— y no el acto en sí mismo lo que constituye el pecado; cuando nos esforzamos en no actuar contra la conciencia es vano el temor de creernos culpables ante Dios*”. Los teólogos reaccionaron violentamente. Guillermo de París llegó a escribir: “*¿Qué podríamos imaginar más absurdo que la conclusión de que la conciencia puede abrogar la ley de Dios?*”.

Por ventura, no fue éste el criterio de los mejores teólogos. La posición de Santo Tomás de Aquino y de los más ilustres tomistas aparece más matizada. “*Se pecca siempre que se obra contra la conciencia, aunque ésta sea errónea*”, dirá el Doctor angélico, bien que no se atreve a afirmar más resueltamente que se obra cuando se sigue el dictado de la conciencia y que este seguimiento, incluso de una conciencia errónea, es obligado. Para solventar la dificultad entre la ley de Dios y el imperio de la conciencia subjetiva, el tomismo acude a una distinción que salva simultáneamente la autoridad divina y la autonomía subjetiva de la conciencia. Tomás de Aquino introduce la distinción entre “*ignorantia facti*” e “*ignorantia juris*”. La conciencia humana —dice— puede ignorar que este hecho concreto, imperado por la conciencia humana, contradice la ley de Dios; pero no puede ignorar —porque Dios ha escrito el derecho en la conciencia de todo hombre— qué es lo que está ordenado imperativamente por la ley de Dios. Esta distinción dará paso a la represión de los herejes...

Pena de muerte contra los herejes.

Para el cardenal Enrique de Susa, la corrupción de la religión divina por parte del hereje es un crimen contra el bien de la comunidad y, en cuanto criminales, los herejes han de ser desposeídos de todos los bienes, incluso —si fuere necesario— con recurso a la fuerza armada. Tal es igualmente la opinión de un Egidio Romano, quien llega incluso a afirmar que todo pecador contra la ley divina se hace reo ante la comunidad humana con pérdida de todos sus derechos humanos...

En esta pérdida se incluirá el derecho a la vida. Los historiadores más solventes entienden que los primeros herejes en

ser llevados a la hoguera fueron los de Orleáns, en el año 1022. Los papas Alejandro III, en 1179, y Lucio III, en 1184, reclamaron que se procediese contra los herejes por medio de la fuerza armada. En 1231, bajo el pontificado de Gregorio IX, Roma designó a los primeros inquisidores contra la herejía y por su orden Roma asistió a la primera ejecución de herejes. Inocencio IV, en 1252, autorizó el empleo y utilización de las torturas como medio para arrancar confesiones de culpabilidad y delación a los presuntos herejes; y hay que recordar con dolor que las recomendaciones de los tribunales eclesiásticos a los jueces seculares para que respetasen la vida de los reos, era una mera ficción, creadora de “buenas conciencias”, ya que los jueces civiles incurrían en excomunión y se les acusaba de herejía... si no hacían cumplir la pena temporal.

La postura que aboga por la muerte del hereje en razón de su perniciosa desviación religiosa, se prolonga de por siglos en la praxis cristiana, tanto en los ambientes católicos como protestantes. Lutero, Calvino y Melancton, entre otros reformadores, mantuvieron a este respecto las mismas posiciones que los teólogos católicos. E incluso cuando la Iglesia pierde poder y no hay caso ya de recurrir al brazo secular, se sigue manteniendo en esferas cada vez más reducidas que es ético penar con la muerte al hereje. Es el caso, por ejemplo, del cardenal Lepicier, que escribe prácticamente en nuestros días: *“Si los herejes han abrazado libremente la herejía, si la profesan públicamente, si incitan a otros a seguirla con sus ejemplos y con sus perniciosas razones, ¿quién puede dudar de que merecen ser separados por la muerte del número de los vivientes?”*.

Lesión de derechos humanos de los judíos.

Razones no racistas, sino preponderantemente religiosas y hasta exclusivamente religiosas, abonaron durante siglos la praxis cristiana contra los judíos. La cristiandad medieval ve en el judío, ante todo, al heredero de los que escarnecieron y crucificaron a Cristo. Ve también en los judíos perseguidos por los cristianos a los sucesores de aquellos que, al pie de la Cruz, tuvieron la osadía de pedir que la sangre de Jesús cayera sobre ellos y sobre sus descendientes. La persecución contra los judíos será, por ello, el cumplimiento del castigo que los propios judíos habían solicitado...

Las leyes eclesiásticas, por un lado, y a su ejemplo e inspiración las leyes de los príncipes cristianos, por otro, contra los judíos, son más que numerosas. Miran a impedir el trato continuo e íntimo de judíos y cristianos. Prohíben los matrimonios mixtos de judíos y cristianos. Declaran ilícito que un cristiano, por su condición de tal y no por su condición de hombre, pueda ser esclavo de un judío. Particularmente duros contra los judíos fueron los Concilios III y IV de Letrán. Los cánones conciliares excluyen a los judíos de todo cargo público, prohíben la construcción de nuevas sinagogas, vetan a los judíos la salida de sus casas el Viernes Santo y hasta el abrir las ventanas y puertas de sus hogares en esa conmemoración religioso-cristiana. En otras ocasiones, las leyes tanto eclesiásticas como civiles impusieron a los judíos la obligación de portar vestidos especiales o, al menos, alguna señal exterior que los caracterizara como tales en la convivencia social. La reducción de los judíos a ghettos o barrios especiales fue ordenada en todo el ámbito de la cristiandad... ¿Cuántos de los que hoy consideramos derechos cívicos y humanos fundamentales no están rebajados o lesionados en estas leyes contra los judíos, y todo ello por meras razones religiosas?

La tentación de manipular el nombre y la autoridad de Dios para justificar comportamientos contrarios a la dignidad de todo un pueblo de hombres, ha sido una constante en la praxis cristiana.

Esta manipulación aumenta de tono cuando, a partir sobre todo del siglo XIII, papas y reyes obligan a los judíos a asistir a sermones y catequesis cristianos. España y los Estados pontificios fueron muy singularmente las sociedades que con mayor ahinco y tenacidad impusieron a los judíos esta obligación. Los teólogos de la época —tal un Enrique de Susa, un Silvestre Prierias o un Antonino de Florencia— avalaron esta normativa eclesiástica y política. Y todo ello, para mayor escarnio, al tiempo que la teología seguía afirmando, como es debido, que la fe, para ser tal, reclama la libre determinación de la inteligencia y voluntad humana a la instigación de la gracia divina.

Durante el tiempo de las Cruzadas, la persecución contra los judíos adquirió caracteres aún más violentos. Muchos judíos, para esquivar la persecución, se convirtieron exteriormente a la Iglesia de Jesús, aunque en su corazón continuaron siendo de religión judía. En las ocasiones en que se descubrió el engaño, la suerte de los falsos conversos resultó más que dramática. Acusados de herejía, pudieron ser condenados a muerte, lo que no ocurría por el simple hecho de ser judíos.

Praxis cristiana y esclavitud.

La praxis cristiana contra la libertad del hombre alcanza su máximo abuso cuando la teología y la moral declaran lícita la esclavitud. Se ha hablado mucho a propósito de la posición del Apóstol Pablo sobre la esclavitud. Pablo no discute la li-

cidad de la existencia de esclavos en la sociedad de su tiempo. Se limitará a introducir unos criterios de fraternidad humana y de igual vocación a la fe que, andando el tiempo, dulcificarían la condición de los esclavos y concluirían por arruinar su legalidad. De hecho, en línea de principio, la sociedad cristiana no admite la existencia de esclavos. Quedaron algunos reductos de esclavitud, incluso entre miembros de la comunidad creyente; pero no fue ésta la práctica más generalizada. Sobre la postura de Pablo cabe un criterio de benignidad, porque la Iglesia no está puesta en la historia para inventar nuevos modelos de convivencia social, aunque esta afirmación ha de ser relativizada en amplios tantos, ya que a la Iglesia le corresponde proponer a los hombres nuevas fronteras de fraternidad y de solidaridad; pero, ¿qué decir de esa otra praxis cristiana que afirma la licitud moral de la esclavitud cuando el esclavo no es miembro de la comunidad creyente en Cristo? ¿Cómo explicar y razonar que la falta de fe pueda dar paso a la licitud de reducir a condición de esclavos a los hombres que no se han adherido a Cristo?

Porque éste ha sido el caso de la praxis cristiana durante muchos siglos. Para los Padres de la Iglesia, en el pecado radica el origen de la esclavitud. En los “tiempos del Paraíso”, todos eran libres e iguales. El pecado introdujo en el mundo la esclavitud; pero no por el pecado del amo, sino como castigo al hombre pecador. La filosofía griega —tal la de Aristóteles— corrige este punto de vista y explica por razones puramente naturales el hecho de la esclavitud. Santo Tomás de Aquino se inspirará en este criterio: La naturaleza, de por sí, tiende a la creación de individuos valiosos; su proyecto, sin embargo, por circunstancias diversas, se quiebra a mitad de camino y surgen en la sociedad individuos inferiores, esclavos natos como quien dice, contra los que se puede proceder por la fuerza y la coacción. *“Pues los superiores de espíritu —comen-*

ta el Doctor angélico— están llamados por naturaleza a mandar; los retrasados de espíritu, por el contrario, con sus cuerpos robustos, parecen destinados por la misma naturaleza a servir, como dice Aristóteles en su 'Política' y admite también Salomón cuando declara 'el necio servirá al sabio'. Y es que los individuos inferiores no pueden gobernar su vida en virtud de su propio raciocinio; necesitan para ello de la razón y de la dirección de otro”.

Esta posición de Tomás de Aquino abrirá paso a declarar como lícito moralmente la reducción a esclavitud de cuantos sean reos de crímenes abominables. El hecho de su decrepitud moral revelaría una insuficiencia de razón o inteligencia y, en consecuencia, podrían ser sometidos a esclavitud... ¿A qué abusos no puede dar paso esta consideración? Las leyes canónicas llegaron a penar con la esclavitud a las mujeres e hijos de los clérigos, aunque no a éstos, en consideración a su ordenación sacerdotal (i).

Y también podían ser reducidos a esclavitud los prisioneros de guerra, siempre que no fueren cristianos o se “*convirtieren*” a la fe católica. Este criterio, ampliamente reconocido por los tratadistas católicos, estuvo vigente hasta el siglo XVI, por lo menos, lo que dio lugar a que ya desde el año 1416, Portugal primero y, luego, España, iniciasen la venta de esclavos africanos. Su abolición oficial no llegará hasta el siglo XIX.

El “espectáculo” de esta praxis es bochornoso para la conciencia cristiana. Lo es más aún cuando, para dar base y fundamento a la esclavitud, se recurre a la invocación de motivos religiosos, cuando éstos se tienen en cuenta para discriminar entre hombre y hombre, cuando el bautismo o su carencia diferencian la suerte de los humanos.

Atentados contra la fama de las personas.

Este mismo criterio de invocar motivos religiosos como razón para hacer caso omiso de los derechos de las personas, va a aplicarse cuando se trata de defender y proteger el buen nombre de la Iglesia y la fe de los miembros de la comunidad. Fesquet ha escrito: “*¡Cuántas veces, en el curso de la historia, la Iglesia ha sacrificado hombres ante sus prejuicios o ante sus intereses!*”.

La praxis del Santo Oficio es a este respecto sobradamente conocida como para que sea necesario detenerse un momento a reflexionar sobre ella. Los Padres conciliares —que exigieron un cambio drástico sobre este particular— destacaron el atropello que implica el que un teólogo o escritor pudiese ser condenado, sin que el reo tuviese posibilidad de defenderse por sí mismo o por medio de un abogado.

De atropello tiene que considerarse igualmente que los delatores y testigos de cargo contra el acusado al Santo Oficio permaneciesen en secreto. De atropello, el que no hubiese lugar a un juicio de apelación o de reposición... Todo esto, que hoy por ventura nos resulta impensable, ha perdurado de por siglos en la praxis de la Iglesia. Contaba, en el mejor de los casos, el presunto bien de la comunidad eclesial; pero contaba muy poco, en esta sociedad de amor que es la Iglesia, el bien de la persona acusada y denunciada.

A las veces, la autoridad de la Iglesia, advertida de los gravísimos perjuicios que su intervención causaba en algunas personas, trató de aliviar la situación de los condenados; pero es importante destacar que, incluso en estos casos, el buen nombre de la Iglesia y de su autoridad era perseguido con mayor interés que el buen nombre y fama de la persona que

se quería reparar o restablecer. En 1968, por ejemplo, fue depuesto de su sede de Bolonia el famoso cardenal Lercaro. Pasaba por ser el “arzobispo rojo”. El semanario “Borghese”, de conocido talante anticlerical-derechista, publicó el 22 de febrero de aquel año un informe, en el que se reproducían pasajes del memorandum que los agentes del Vaticano habían redactado contra el citado cardenal, y que había sido pieza clave para su deposición. Los informadores del Vaticano habían escrito que monseñor Lercaro “*era considerado por la inmensa mayoría de sus fieles como un hombre nefasto, megalómano, exhibicionista*” y que se le acusaba de “*grave negligencia en el cumplimiento de sus deberes pastorales*”. Se decía de monseñor Lercaro que “*había administrado tan mal los bienes de la Iglesia, que la archidiócesis había contraído deudas por valor de millones*”. Estas acusaciones del semanario no merecieron ni una sola línea de réplica por parte de los órganos de la Santa Sede. Verdaderas o falsas, estas acusaciones pasaron a la opinión pública italiana y mundial como afirmaciones textuales del pliego de cargos contra monseñor Lercaro... Se dice que Pablo VI, al poco tiempo, dijo que había sido engañado y que para reparar el mal causado al anciano cardenal le designó Legado Pontificio en el Congreso Eucarístico Internacional de Colombia. Era, sin duda, un gesto significativo de aprecio, estima y amistad; pero, ¿no se debía haber salido por el buen nombre del cardenal con palabras más terminantes que deshicieran los infundios contra él publicados?

Atentados contra la libertad de investigación y de expresión.

En el año de 1600 fue reducido a estado laical —como se calificaba torpemente hasta nuestros mismos días la secularización de los sacerdotes y religiosos— el jesuita padre Fede-

rico Von Spee. Había publicado, con el título de “*Cautio criminalis*”, un libro crítico contra los procesos que en Alemania, Inglaterra y Francia se seguían contra las brujas. El libro se limitaba a denunciar los atropellos de algunos procesos, los intereses que mediaban en el juego, las sentencias dictadas sin fundamento de pruebas convincentes; pero, lejos de contradecir las afirmaciones del jesuita, se le condena sin más por haber utilizado sus conocimientos de la realidad.

Es sobradamente conocida la posición de los Papas y de la Santa Sede ante la libertad de prensa. Desde Gregorio XVI hasta Pío XI, los Papas se muestran más que desconfiados ante esta nueva frontera del mundo moderno; y aún hoy, en nuestros mismos días, la Iglesia se muestra mucho más secretista que los Estados modernos en todo lo que se refiere a la información de la vida interior de la Iglesia. Mientras en todos los Estados es práctica generalizada el que los informadores puedan asistir a los debates de los parlamentos y de los senados, la Iglesia continúa cerrando a los informadores las puertas de sus concilios, sínodos, asambleas plenarias de las Conferencias Episcopales, etc. Nadie niega que existan cuestiones de máxima gravedad que reclamen un debate a puertas cerradas en la Iglesia; pero a nadie se le ocurre pensar el que todos los debates de los obispos sean de tamaña trascendencia como para que la prensa no pueda ser testigo de los mismos.

Una Iglesia que reclama de continuo objetividad informativa, no acaba de honrar este criterio moral en todas las ocasiones. Cuando la publicación de la encíclica “*Humanae vitae*”, por ejemplo, el diario de la Santa Sede, “*L’Osservatore Romano*”, se dedicó durante algún tiempo a reproducir los telegramas y cartas de adhesión al documento pontificio o a hacer reseña de los mismos; pero sistemáticamente silenció la casi totalidad de las protestas que llegaban al Vaticano o que

iban apareciendo aquí y allá a lo largo de toda la tierra. Las Conferencias Episcopales enviaron telegramas de adhesión a la encíclica en nombre de sus comunidades respectivas... sin que estas comunidades hubiesen sido consultadas o sin que se hubiese hecho el menor esfuerzo por conocer un tanto el sentir de los fieles. ¿Y quién ignora que en ocasiones se les invita a los episcopados a manifestarse con algún gesto de aprobación o de adhesión ante determinadas intervenciones del magisterio pontificio o de las Congregaciones romanas? ¿Qué valor puede tener una adhesión que ha sido previamente solicitada por la autoridad superior o en su nombre? ¿No entraña esta petición un avasallamiento poco noble de la libertad de expresión de los mismos obispos? ¿Y con qué razones puede defenderse el que, incluso en el Concilio Vaticano II, se prohibiese a los Padres conciliares la reflexión pública sobre algunos problemas, como el del celibato, por ejemplo?

La diplomacia vaticana, al igual que todas las diplomacias del mundo, suele abusar de las medias verdades, de los sofismas, de los desmentidos que nada desmienten. ¡Cuántas veces se ha dicho que no hay nada de nada sobre un determinado problema o sobre una determinada medida, y al cabo de algún tiempo se llega a conocer que los informadores estaban en lo cierto! El ya citado Fesquet ha dicho: *“Por la causa de la Iglesia, para consolidar su posición en el mundo, para evitar un escándalo demasiado grave, ¿qué serie de mentiras no acumulan los encargados de enseñar el Decálogo!”*.

La praxis cristiana olvida en demasía la noble afirmación de León XIII: *“Dios no necesita de nuestras mentiras”*. Parece en no pocas ocasiones como si las exigencias morales sobre la verdad pudieran quedar marginadas cuando se trata de defender la causa de Dios o la causa de su Iglesia...

El halago unas veces, la amenaza en otras, son armas que la praxis cristiana ha utilizado de por siglos —¿y aún hoy?— para acallar la voz de los profetas, impedir su justa libertad de expresión, obstaculizar sus trabajos de investigación. Conocido es el caso de Savonarola: Se pretendió silenciar su grito profético con la promesa de un rápido ascenso al cardenalato. El principio clásico del “*promoveatur ut removeatur*” (“promuévasele para que desaparezca de en medio”) ha sido actuado con demasiada agilidad y frecuencia...

La tentación del autoritarismo y del poder.

Si grandes han sido las caídas de la praxis cristiana en las dos primeras tentaciones de Cristo, no lo han sido menores las caídas en la tentación del autoritarismo y del poder. De “*la gran tentación*” de la Iglesia ha sido calificada esta tendencia de la Iglesia a las formas mundanas del poder y del autoritarismo. El llamado “constantinismo” no es sólo definidor de la alianza entre el trono y el altar; es, sobre todo, definidor de la querencia eclesial a constituirse y comportarse en nivel de dominación y de autoridad. Durante casi diez siglos, la Iglesia se habituó a regentar la vida social. La enseñanza por parte de la Iglesia de la verdad absoluta de Dios fue creando en el interior de la Iglesia la conciencia de ser ella, la Iglesia, un absoluto para el mundo, con capacidad de intervención y regulación en prácticamente todos los aspectos de la vida individual y social de los hombres.

Esta tentación al autoritarismo conduce a la Iglesia a apropiarse de numerosos signos externos de poder, imitación de los que tenían audiencia y plausibilidad en el ámbito civil: Insignias, grados, órdenes y distinciones, blasones, uniformes, tiaras y mitras, títulos de graduación, etc. configuran a la

Iglesia institución como un gran poder, mayor aún que los poderes de este mundo, por cuanto que el poder de la Iglesia se ofrece ante los hombres como expresión y traducción del poder de Dios.

Esta querencia al autoritarismo se manifestará en un fuerte distanciamiento por parte de la Iglesia de las fórmulas democráticas, por un lado, y, por otro, en un fuerte afianzamiento del centralismo. De una Iglesia de los primeros siglos, en la que la intervención del pueblo es constante y aun exigida como fundamento de legalidad y validez, se pasa a una Iglesia que persigue el bien de los miembros de la comunidad, pero sin contar con éstos e incluso frecuentemente contra la voluntad de éstos. La distinción, fundada en sí misma, de miembros de una Iglesia docente y de una Iglesia discente, conduce por el afán autoritario a la distinción entre miembros activos y miembros pasivos en la Iglesia. El origen divino de la Iglesia será invocado como incompaginable con la intervención democrática de los fieles en la vida de la Iglesia, con notorio abuso de autoridad. La designación de las autoridades en la Iglesia no concederá margen alguno a la intervención del pueblo. La obediencia, necesaria en la Iglesia como en cualquier otra comunidad constituida, acabará siendo monopolio en su mandato por parte de los revestidos de autoridad y el gran Pueblo de Dios será tratado como un menor de edad, objeto del paternalismo. La opinión pública no podrá manifestarse, y cuantos en los últimos tiempos se han aventurado a dejar oír su voz, han sido frecuentemente considerados como fieles de mal espíritu, resentidos o díscolos... Se comprende fácilmente que, siendo éste el estilo en el interior de la Iglesia, ésta no viera con demasiado buenos ojos la línea ascendentemente democrática que se iba imponiendo en las sociedades civiles. No ha sido sólo añoranza del pasado lo que llevó a la Iglesia a mirar con sospecha la fórmula del pluripartidismo, del sufragio universal,

de la variedad de sindicatos... La Iglesia, muy solícita de las fórmulas autoritarias, se encontró con que éstas venían a menos en el ámbito civil y se alineó con las fuerzas derechistas que intentaban oponerse a la riada. ¿Presentió que tarde o temprano ésa iba a ser igualmente la suerte de su autoritarismo? En la medida —y fue grande— en que la Iglesia se opuso a la modernidad, comenzó a aparecer como una fuerza conservadora. Aún hoy no ha logrado quitarse este sambenito. Y no sin razón. La Iglesia, aunque en sus proclamas públicas se muestra afín al clamor de los pueblos, a la hora de la práctica se mueve en un clima desconfiado y acusa mayor sensibilidad a los posibles excesos revolucionarios que a los males enquistados en la sociedad de tiempos atrás.

Venturosamente, el Concilio Vaticano II ha proclamado reiteradamente la autonomía de lo temporal. Se cierra con esta proclamación un largo contencioso con la modernidad, a partir del siglo XVI. Una Iglesia, que durante casi diez siglos se había habituado a regular mucho de la vida social de los pueblos, no podía entender con facilidad que las sociedades reclamasen la autonomía para su organización, para sus estudios e investigación, ordenamiento político, etc. En la oposición de la Iglesia a diversos movimientos reformistas —tal el de un John Wiclef, el de un Juan Huss e incluso el de un Luterio— hay mucho de oposición al democratismo. Hay, sin duda, graves problemas teológicos implicados en la disputa; pero hay también —y no de modo accidental— una voluntad clara de democratizar la Iglesia y de descentralizar su gobierno, voluntad que puede explicarse por el surgimiento del espíritu nacionalista en Europa. La oposición de Roma a la versión de la Biblia a las lenguas vulgares o populares marca claramente el temor romano al protagonismo —al menos relativo— de las grandes masas. Los tres reformadores citados hicieron causa de honor poner

la Sagrada Escritura en manos de todos los fieles. ¡Es todo un síntoma! Como lo es que, llevados de su exceso en la polémica, acuñaran la tesis del sacerdocio universal de todos los fieles y trataran de hacer añicos la tradicional —y teológica— distinción entre laicos y clérigos. Gran parte de la sociedad de aquel tiempo se vio reflejada en las tesis de los reformadores y no faltaron quienes, a partir de ellas, trataron de llevar las cosas a mayores extremos. Piénsese, por caso, en los hussitas o en los campesinos alemanes, que patrocinan la abolición de la propiedad privada y la implantación de una sociedad anárquica o autogestionaria... adelantándose en siglos a lo que aún hoy trata de abrirse camino entre nosotros.

Una concepción autoritaria de la Iglesia entrañará múltiples conclusiones. A las veces, la Iglesia se aliara con el poder civil frente a los peligros de disolución de su propia autoridad. En otras ocasiones, la Iglesia entrará en conflicto con las autoridades de este mundo. Hoy tratará de respaldar a las autoridades mundanales; mañana se situará en abierta oposición a las mismas. Por parte del poder civil, un día se apoyará en la Iglesia y para ganar su favor la rodeará de privilegios y se pondrá al servicio de su misión evangelizadora. Otro día tendrá celos de la prepotencia eclesiástica y tratará de dominarla... Así ha sido la historia, larga de muchos siglos, de la Iglesia autoritaria en sus relaciones con la autoridad secular. A todo este intrincado y contradictorio comportamiento de la Iglesia para con el poder y de éste para con la Iglesia, los historiadores le ponen el nombre de “constantinismo”. Y con razón. Porque a partir del Edicto de Constantino o —para mayor rigor histórico— del emperador Teodosio, tal será el ambiguo y contradictorio comportamiento de una notable parte del vivir de la Iglesia. Y el poder ha hecho de la Iglesia una fuerza conservadora, cuando no reaccionaria. Y para la defensa de su poder o de su aliado, el poder civil, la Iglesia ha sacrificado amplias zonas de los derechos humanos.



¿Podemos decir, con verdad, que se ha clausurado este amplísimo capítulo de siglos? ¡Ojalá! Pero los hechos evidencian que aún hoy la Iglesia gusta del poder, intenta ganarse el respaldo de los poderes, propende a sostener los regímenes más autoritarios, dispensa un trato de favor a los ricos, afirma trabajar por los pobres y su causa y, sin embargo, se muestra desconfiada de sus pretensiones y reivindicación de derechos...

No hay que exagerar. Se ha recorrido ya mucho camino y, a partir sobre todo del Vaticano II, se ha entrado —sólo entrado— en una dinámica que necesariamente acabará con todo ese pasado. Falta aún mucho por hacer. Falta la mayor parte. Pero lo ya recorrido resulta irreversible. Y no parece que el movimiento emprendido se pueda detener. Hoy ya es posible una Iglesia que haga suya, radicalmente, la causa del hombre. Y entonces se asemejará más a la Iglesia de Jesús, que quiso una Iglesia atenta a todas las dimensiones de lo humano, un hombre dueño de su destino más allá de los imperativos de la naturaleza, una sociedad que no manipule el nombre de Dios, una comunidad de creyentes que no se revista de las galas de lo absoluto y, sobre todo, un conjunto de bautizados cuya fuerza repose en la debilidad de la Cruz y no en la fuerza del poder, en el imperio de la autoridad, en el brillo del dinero. Estamos entrando en un momento histórico que toma en serio las tres tentaciones de Jesús en el desierto y comienza a optar resueltamente por los derechos fundamentales de los hombres.

El peligro de reducir la fe y la praxis cristiana a lo político.

Por José M. Castillo

Nos existe, como es bien sabido, la sospecha de que la fe y la práctica de la vida cristiana están sufriendo un alarmante proceso de reducción hacia lo político. En efecto, con frecuencia se oye decir que nunca la Iglesia y el clero se han medido en política tanto como ahora. Hasta el punto de que cada día abundan más y más los que afirman que la fe y la vida cristiana no sólo pasan necesariamente por lo político, sino que incluso tienen que asumir la categoría de lo político como componente esencial y determinante de toda comprensión y de toda forma de comportamiento que pretenda ser auténticamente cristiano. En este sentido, no cabe duda que las teologías políticas y de la liberación, que se han puesto en circulación hace algunos años, vienen ejerciendo un influjo considerable.

Por supuesto, resulta sospechoso el que, ante amplios sectores de la opinión pública, esta acusación de reducir la fe a lo



político venga normalmente de la derecha. Como si los responsables de esta reducción inadmisibles fueran solamente los grupos progresistas de izquierda, es decir, los que se empeñan en presentar a Jesús como un revolucionario político y a los seguidores de Jesús como los que deben luchar a toda costa por subvertir el orden establecido.

Evidentemente, esta acusación, a poco que se piense en ella, resulta ingenua e injusta. Porque todo el mundo sabe hasta qué punto los grupos cristianos de derecha han estado —y siguen estando— comprometidos con determinadas formas de comprender y practicar la política. Por eso, parece que se puede afirmar con toda objetividad que no sólo los “curas comunistas” y los “obispos rojos” incurren en el posible peligro de reducir la fe cristiana a lo político, sino que de la misma manera los “curas fascistas” y sus parientes cercanos corren seguramente el mismo peligro. Unos y otros pueden ser tachados, en buena lógica, de reduccionismo político en su manera de comprender y practicar la fe cristiana.

Al decir esto, no pretendo afirmar que la postura correcta sea el centro. Y menos aún pretendo afirmar que la opción ideal sea la pretendida “*neutralidad política*”. Como si al tratarse del centro, o en el caso de esa pretendida “*neutralidad*”, no hubiera también un peligro, quizás muy serio, de reduccionismo político de la fe. En seguida vamos a ver cómo el problema que aquí estamos afrontando es mucho más complejo de lo que esas visiones simplistas suelen presentar.

Por eso, me parece que un discurso que pretenda ser competente sobre este asunto, se tiene que establecer a tres niveles: Primero, a nivel de *los hechos*; segundo, a nivel de *la reflexión* sobre esos hechos; tercero, a nivel de *la valoración cristiana* que nos sugiere esa reflexión.



LOS HECHOS

La religión y la política han estado siempre vinculadas la una a la otra tan estrechamente que con demasiada frecuencia resulta extremadamente difícil establecer una línea de división suficientemente clara entre ambas.

Este hecho se ha dado no sólo en el caso de las sociedades primitivas y de las teocracias antiguas, sino además en el marco formalmente establecido de estatutos político-religiosos más recientes. Por poner un ejemplo elocuente, en el Japón industrial y tecnificado de nuestro siglo, el emperador ha sido considerado como dios hasta la explosión de la primera bomba atómica. Se trataba, pues, de un maridaje perfecto entre religión y política.

Dentro del cristianismo, el fenómeno de mutua implicación de lo religioso y lo político se ha producido y reproducido a lo largo de la historia con una constancia impresionante: Desde la teología política de la época de Constantino, en la que el imperio traducía visiblemente en la tierra la monarquía divina universal ¹, pasando por la clásica formulación del papa Gelasio (el mundo se rige por la autoridad sagrada de los papas y por la potestad real²), que desemboca más tarde en el ideal de unidad que inspiró al imperio carolingio ³, luego la lucha de las investiduras con la pretensión de Gregorio VII de supremacía sobre el poder imperial⁴, para desembocar por último en la teoría de la "*plenitudo potestatis*", cuyos representantes más cualificados fueron Inocencio III y Bonifacio VIII ⁵.

Es evidente que esta agitada historia de casi doce siglos nos presenta casos en los que no se sabe exactamente si es que la religión se reducía a lo político o si, por el contrario, la política se sacralizaba como una forma eminente de religión.

Pero las cosas no pararon ahí. Es verdad que a partir de la Reforma se inicia el lento proceso de secularización que va a marcar a la época moderna. Pero no es menos verdad que después de la Reforma se produjeron las guerras de religión, el cesaropapismo de un Felipe II, los intentos desesperados del poder pontificio por restaurar, de alguna manera al menos, el status medieval, y las corrientes de pensamiento restaurador de una potestad papal suprema que inspiraron indudablemente la definición de la infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano I ⁶. Y todavía en nuestro siglo, nosotros mismos hemos asistido a verdaderas guerras de religión (Ulster, Líbano) o a una contienda civil erigida en cruzada (caso de España⁷), con la secuela del régimen de Franco, restaurador de un nacional-catolicismo indiscutible ⁸.

Todo esto son hechos bien conocidos, sobre los que se pueden puntualizar muchas cosas. Pero, en todo caso, lo importante es comprender su inspiración profunda, a saber: La mutua imbricación de religión y política, hasta el punto de que —como dije antes— con frecuencia resulta muy difícil establecer una línea de división suficientemente clara entre ambas.

Hoy se está generalmente de acuerdo en que en el mundo occidental, a partir de la Ilustración, se produce un rompimiento, a nivel de las ideologías: Lo político adquiere su autonomía propia, mientras que lo religioso es relegado al ámbito privado. Desde este punto de vista, tiene toda la razón el profesor Metz, cuando afirma que *“ya en la conciencia de los primeros tiempos de la Ilustración, en Francia, se quiebra la evidente unidad y coordinación entre la religión y la sociedad, entre la existencia religiosa y la existencia social”* ⁹.

Sin embargo, este rompimiento no ha sido ni tan consistente ni tan real como algunos piensan. Porque incluso des-

pués de la Ilustración, y hasta en nuestro siglo, vuelve a aparecer bajo diversas formas la vieja y misteriosa atracción mutua que siempre se ha dado entre la religión y la política. Esta atracción se ha producido tanto por la derecha como por la izquierda, sin excluir por supuesto al centro.

En efecto, por la derecha tenemos los casos más patentes de nacional-catolicismo que se han dado en nuestro siglo: Polonia, Irlanda y España. En nuestro caso español, todos sabemos hasta qué punto la religión se identificó con el franquismo; y hasta qué punto el franquismo se erigió en una especie de mística religiosa. En 1.938 escribía Castro Albarrán: *“Aquí, en España, en este juego trágico de la guerra, no jugamos simplemente a democracias o a fascismos, a capitalismo o a proletariados. Jugamos a muchas cosas. Pero jugamos, especialmente, con un juego definitivo, a religión o a irreligión, a Dios o a no Dios”*¹⁰. Luego vino, como ya es conocido, la sacralización del dictador: *“Mano cristiana”*, que *“supo hacer milicia de la religión y de la religión milicia”*, *“capitán de una cruzada”*, *“misionero de la fe”*, *“sino de predestinación jamás aplicable a caso alguno”*, etc.¹¹ El hecho es claro y no necesita muchas explicaciones. La reducción de la fe a lo político fue, de hecho, innegable en la comprensión de muchos españoles. Y bien sabemos que ese talante sigue inspirando a no pocas personas en nuestros días.

Por lo que se refiere a la izquierda, a primera vista no parece que tenga mucho que ver con este proceso de mutua implicación entre lo religioso y lo político. Más bien, parece todo lo contrario; ya es un hecho indiscutible la oposición y el enfrentamiento de esos movimientos con respecto a la religión. Pero la cosa no es tan simple. Porque hoy está demostrado cómo en el pensamiento de Marx se hace presente una corriente no sólo utópica, sino incluso profundamente profé-

tica, inspirada indudablemente en la tradición judía. Este espíritu profético recorre el *Manifiesto* comunista: Aunque su concepto de “*explotación*” está cimentado “*científicamente*” sobre el concepto de “*plusvalía*”, no deja de ser un juicio moral que presupone la idea de justicia, propia de la tradición del judaísmo; la explotación es así, para Marx, el “*pecado original*” de este mundo, que corrompe las capacidades morales y espirituales de los hombres. Sólo el proletariado, que está libre del pecado de “*explotación*”, puede descubrir la verdad que no acierta a ver la corrompida burguesía. Es decir, la explotación es algo más que un factor económico y, por tanto, no se trata ya de algo estrictamente científico, sino de una verdadera valoración moral. A esto hay que añadir el carácter mesiánico sobre el que reposa el materialismo histórico, la contraposición “*opresores-oprimidos*” como una contraposición entre hijos de la luz e hijos de las tinieblas, y la crisis capitalista como un verdadero juicio final. El materialismo histórico es así una verdadera *Historia Salutis*, presentada en lenguaje científico y económico, con el desenlace final que está transido de fe escatológica¹².

De lo dicho resulta que el marxismo —y los movimientos revolucionarios que en él se han inspirado— entrañan una profunda orientación de carácter propiamente místico, porque aspiran a una interpretación de la totalidad de la existencia en categorías de significado último. En este sentido, tales movimientos se han erigido en formas secularizadas de las religiones utópicas y proféticas de tiempos pasados¹³. No viene al caso, claro está, recordar lo que sabe todo el mundo acerca del totalitarismo brutal que se ha impuesto en los llamados países socialistas, sobre todo a partir de la etapa stalinista. Lo importante para nosotros aquí es comprender que en los movimientos socio-políticos de inspiración marxista se da no sólo un punto de sutura, sino incluso una profunda amalgama entre lo político y lo religioso revestido de formas y expresiones seculares.

Entonces, ¿la opción ideal es el centro? A primera vista, puede parecer que sí. Porque al darse la separación entre la Iglesia y el Estado, la religión pasaría a ser asunto de cada conciencia y así no habría peligro de reducir lo religioso a lo político. Sin embargo, aquí también hay que decir que la cosa no es tan simple. Porque en la práctica todos sabemos muy bien que en los modernos países democráticos la política sigue necesitando la “*legitimación*” que otorga la religión al sistema establecido. Es sintomático que en España, cuando ha llegado la democracia, haya llegado también la tranquilidad para la Iglesia. Y no sólo la tranquilidad, sino además el aumento de sueldo al clero, la seguridad social para los eclesiásticos y otra serie de pactos, promesas y beneficios que algunos apuntan para el futuro. Como es igualmente sintomático que cuando el eurocomunismo entra en el juego democrático, se pone a galantear con la Iglesia y procura ganar adeptos entre clérigos y creyentes. Y es que en la moderna sociedad, la democracia necesita imperiosamente de la religión, como la religión necesita igualmente de la democracia. Porque, ¿cómo iba a ser democrata un gobierno que persigue a la religión? y ¿cómo iba a ser civilizada una religión que no tolera la democracia? Lo cual quiere decir que es precisamente en los sistemas democráticos donde se presenta actualmente, de la manera más sutil, el peligro de mutuas implicaciones y posibles reduccionismos de la fe a una determinada forma de ejercer la política.

Estos son los hechos, tomados en su compleja globalidad. Y la conclusión obvia que se deduce de estos hechos es que —como dije antes— la religión y la política han estado siempre —y siguen estando— tan estrechamente vinculadas la una a la otra, que difícilmente se puede establecer una línea clara de división entre ambas.

LA REFLEXION SOBRE ESTOS HECHOS

Después de lo dicho, hay razones más que sobradas para sospechar, al menos en principio, que debe existir un misterioso y profundo canal de comunicación entre las estructuras que determinan lo religioso, por una parte, y las estructuras que determinan lo político, por otra.

Ahora bien; esta sospecha deja de ser tal sospecha y se convierte en evidencia cuando se reflexiona más despacio sobre el sentido y la orientación que tienen esas estructuras. En efecto, cuando se trata, tanto de lo religioso como de lo político, lo que en realidad opera en la persona, que se comporta religiosa o políticamente, es todo un conjunto de estructuras simbólicas. Quiero decir que la verdadera naturaleza, tanto de lo religioso como de lo político, no se sitúa al nivel de las *estructuras de lo racional*, sino al nivel más profundo de las *estructuras de lo simbólico*. Y, como vamos a ver en seguida, tanto en el caso de la religión como en el caso de la política, esas estructuras son profundamente coincidentes. Lo cual explica no sólo la mutua relación que siempre ha existido entre lo religioso y lo político, sino sobre todo el peligro constante que amenaza, tanto a la religión como a la política, de verse reducidas la una a la otra bajo las formas más diversas.

Para comprender lo que acabo de decir hay que tener en cuenta, ante todo, que las estructuras de lo simbólico son mucho más decisivas en la vida que las estructuras de lo racional. Esto se advierte claramente en las formas más embrionarias del comportamiento infantil. El niño, en efecto, más que por estructuras racionales, actúa en virtud de mecanismos simbólicos, que son los que en definitiva configuran su personalidad¹⁴. Pero, sobre todo, es la experiencia misma de la vida adulta la que confirma plenamente la relevancia singular de



todo este planteamiento. En efecto, todos sabemos que hay ámbitos muy fundamentales de la experiencia humana que no pueden ser expresados nada más que por medio de símbolos. Estos ámbitos son esencialmente tres: La religión, la estética y el psicoanálisis¹⁵.

¿Por qué es esto así? Por la sencilla razón de que en la profundidad de la persona se viven experiencias fundamentales que no pueden ser traducidas y expresadas, a nivel de la conciencia, nada más que por medio de símbolos. Es decir, esas experiencias no pueden ser comunicadas adecuadamente mediante el lenguaje empírico-racional. Por eso, la función específica del símbolo consiste en asumir esas experiencias profundas para canalizarlas y disciplinarlas al nivel de la conciencia¹⁶.

Esto supuesto, lo importante es caer en la cuenta de la profunda coincidencia que existe entre las estructuras simbólicas que determinan tanto a lo religioso como a lo político. En cuanto a lo religioso, es una cosa bien sabida que en la fenomenología de la religión entran, como componente esencial, el poder y la fuerza y todos los símbolos que se refieren a eso. El hombre religioso presiente un poder sobrehumano al que trata de domesticar o del que pretende protegerse¹⁷. Esa experiencia ante el poder determina, a su vez, la experiencia de "*lo numinoso*"¹⁸. De ahí que, con frecuencia, los símbolos de lo religioso y los símbolos del poder hayan venido a coincidir de manera sorprendente. Se explica así la convergencia que siempre se ha dado entre la simbología sacral y la simbología del poder y la autoridad.

Por su parte, lo político ha sido definido acertadamente como organización e instalación del poder o de los poderes que inciden y luchan en una sociedad determinada (G. Burdeau). Si nos atenemos a otras definiciones, como por ejemplo

cuando se dice que lo político consiste en la determinación de los objetivos generales y comunes de una colectividad (L. Dion), o cuando se afirma que la política es la práctica en donde se anudan y se condensan las contradicciones de los diversos niveles de una formación social (N. Poulantzas), en definitiva siempre nos encontramos, de una manera o de otra, con el hecho del poder y el ejercicio de ese poder como objetivo fundamental de la actividad política. Evidentemente, esto quiere decir en el fondo que la comprensión y la praxis que desencadena lo político asume las experiencias fundamentales que vive toda persona cuando está en juego el hecho del poder: El poder que se trata de conquistar; o el poder del que pretende uno protegerse ¹⁹.

Ahora bien, vistas así las cosas, no nos debe sorprender que los símbolos religiosos, por una parte, y los símbolos políticos, por otra, vengan a ser símbolos coincidentes. Porque, en definitiva, se trata en el fondo de una misma experiencia fundamental: La experiencia del poder, con los símbolos que desencadena.

Pero con esto no está dicho todo. Porque se puede objetar que cuando hablamos de religión y de política se trata de dos universos simbólicos muy diferentes, puesto que en un caso se trata de símbolos *sacrales*, mientras que en el otro caso se trata de símbolos *seculares*. Evidentemente, al nivel de la racionalización que podemos hacer de esos símbolos, se trata, en efecto, de símbolos no sólo distintos, sino incluso contrapuestos, ya que, como se sabe perfectamente, lo propio de la sacralidad es precisamente una categoría “*puesta aparte*” y separada de lo profano ²⁰. Pero, a poco que se piense en este asunto, esa diferenciación no convence. Porque —como ya he dicho antes— en los dos casos se trata de símbolos que nos remiten a una misma experiencia fundamental, la experiencia



del poder que se desea o se teme. Y entonces cabe pensar, en buena lógica, que lo que sucede en realidad es que los símbolos “*profanos*” de lo político no son sino símbolos “*secularizados*” que pertenecen en el fondo a la categoría de lo religioso.

Desde este punto de vista, me parece enteramente acertada la observación que ha hecho Raymond Lemieux: Se pueden colocar bajo el título de “*símbolos seculares*” muchas cosas: Una moneda (que a lo mejor lleva la inscripción “soberano por la gracia de Dios”), la bandera y su culto, la ley y sus protocolos, la familia y sus liturgias, el ejército y su organización de parada militar, la ciencia y su razón e incluso la institución eclesiástica y sus jerarquías. En todas estas cosas se encuentra siempre la misma ambigüedad, de donde surge toda una problemática de lo que bien podemos llamar las “*religiones civiles*”, porque en definitiva todos esos símbolos seculares no pueden alcanzar su plena eficacia nada más que en la medida en que se “*sacralizan*”²¹. Es decir, en la medida en que asumen la totalidad de la existencia y aspiran a interpretarla en categorías de significado último. Como ha afirmado Luc de Heusch: “*Todo gobierno, todo soberano, es en grados diversos y según fórmulas estructurales variables... a la vez depositario de la fuerza política obligante y sacerdote de un culto de la Fuerza*”²².

En el fondo, se trata de comprender, de una vez por todas, que las categorías de “*lo secular*” y de la “*secularización*” no son sino categorías negativas que, por consiguiente, no se pueden entender nada más que por referencia a lo religioso. Y que expresan, en consecuencia, la degradación o, si se quiere, el desplazamiento de unas mismas estructuras simbólicas fundamentales que operan bajo formas diversas aparentemente, pero que, en definitiva, se refieren a una misma e idéntica realidad: El sentido fundamental de la existencia humana

en cuanto determinada por la aspiración o el miedo ante el hecho del poder que se quiere conquistar o del que uno pretende defenderse.

A la vista de lo que acabo de decir, se comprende la profunda ingenuidad que subyace a todos los planteamientos de quienes pretenden, sea por la derecha, sea por el centro, sea por la izquierda, establecer fórmulas de compromiso y de distinción a un tiempo entre la fe cristiana y la acción política. Teniendo en cuenta que cuando aquí hablo de política me refiero a la *política formal*, es decir, la política de partidos. No hablo, por lo tanto, de la política en sentido amplio; o sea, no hablo de las inevitables implicaciones políticas que tiene toda acción y todo compromiso en pro de la libertad y de la justicia. Cuando se trata de luchar en favor de la libertad y de la justicia, las implicaciones de la fe en la política no sólo son inevitables, sino que además son enteramente necesarias. Cuando los cristianos defienden los derechos de la persona, claro que se meten en política. Pero ese no es el problema que aquí estoy planteando. Cuando hablo del peligro de reducir la fe y la praxis cristiana a lo político, me refiero al peligro de ver como la única (o por lo menos la mejor) salida de la fe, el compromiso y la vinculación con tal partido político, ya sea de derecha, ya sea de centro, ya sea de izquierda.

Por supuesto, yo sé muy bien que a nivel de las racionalizaciones que se suelen hacer, no resulta demasiado difícil dictar una declaración en la que se afirma que la fe no se reduce a ninguna opción política. En eso, a lo mejor coinciden —no lo sé— los “guerrilleros de Cristo Rey”, los “demócratas cristianos” y los “cristianos por el socialismo”. Evidentemente, en los planteamientos de estos tres grupos existen profundas diferencias a todos los niveles. Además debo decir que el talante y los procedimientos de los “guerrilleros” resultan mucho

más irracionales que lo que hacen y dicen los otros grupos. Y, desde luego, aquí debe quedar bien claro que mientras la “democracia cristiana” es formalmente un partido político, los “cristianos por el socialismo” jamás han pretendido tal cosa. Pero, en todo caso, me hace la impresión de que todos esos grupos vienen a coincidir en algo muy profundo: En la inevitable reducción, a nivel simbólico, de lo religioso a lo político. Como coinciden, según creo, en la mistificación de lo político en símbolos religiosos. Una y otra cosa son, en definitiva, la emergencia de una misma simbología, que por supuesto es compatible con ideologías muy distintas e incluso diametralmente contrapuestas.

LA VALORACION CRISTIANA

El error más grave que se podría cometer sería el deducir de todo este discurso que, si lo religioso y lo político están tan inevitablemente vinculados entre sí, entonces la mejor solución para un cristiano es desentenderse de la política y optar por la “*neutralidad*”. Tal decisión sería el error más grave por la sencilla razón de que la neutralidad es absolutamente imposible. Ya que, como sabemos muy bien, una de las formas más eficaces de meterse en política es pretender desentenderse de ella. El que dice que no se mete en política es porque, de una manera u otra, le va bien con la política existente. En tal caso, la apatía y el silencio se convierten en complicidad y, cuando se trata de la Iglesia, en “*legitimación*” del orden establecido.

Entonces, ¿qué opción tomar? Aquí quiero dejar constancia de varias cosas que me parecen extremadamente importantes en este momento:



1. Hoy está bien demostrado que la tentación fundamental que sufrió Jesús fue precisamente la tentación del poder. Es decir, la tentación que consistía en convertir su mesianismo en un proyecto político de liberación del pueblo frente al poder opresor; una liberación que habría de venir por medio de una especie de golpe de estado, es decir, utilizando estrictamente los medios del poder político. Jesús rechazó esta tentación satánica porque comprendió perfectamente que el camino de la liberación es incompatible con el camino del poder. Por eso se comprende la dura crítica que hace el Evangelio de toda apetencia de poder (cf. Mt 20, 20-28 y par.).

2. Frente a todos los sistemas religiosos y frente a todos los sistemas políticos, la simbólica específicamente cristiana es la *simbólica de la debilidad* y no la *simbólica del poder*. Al decir esto estamos tocando el nervio y el quicio del mensaje de Jesús. Porque el medio de liberación que aceptó Jesús fue precisamente el medio desconcertante de la debilidad, cuya expresión suprema es la cruz. De esa manera desconcertante, que subvierte todos los valores establecidos, se manifiesta en el mundo y en la historia la sabiduría de Dios y la potencia de Dios (cf. 1 Cor 1, 18 ss.). Lo que ha pasado desgraciadamente es que los cristianos hemos pervertido diabólicamente el símbolo de la cruz. Porque la hemos "*sacralizado*", es decir, la hemos convertido en un símbolo "*religioso*", la hemos metido en las iglesias, la hemos puesto como condecoración en el pecho y en la cabeza de los poderosos, los tiranos y los arrogantes. De esa manera, la cruz ha dejado de ser símbolo de reprobación social y pública, ha dejado de ser lo que fue, el símbolo de la marginación y de la persecución. La cruz ha dejado de ser lo que fue para Jesús, y ha empezado a ser lo que nosotros hemos querido que sea el cristianismo: La religión, la ideología y el conjunto de procedimientos mediante los cuales nos aliamos con el que puede y manda, para que nuestras ideas

y nuestros intereses salgan adelante²³. He aquí la razón última, en virtud de la cual no me canso ni me cansaré de decir que toda fórmula de compromiso y de connivencia entre la fe y la política formal (la política de partidos) es una inevitable “*reducción*” de la fe a la política.

3. De lo dicho, se deduce que la fe cristiana se conserva en su pureza irreductible solamente cuando el creyente adopta la postura deliberada de lo que podemos llamar una *fe crítica* frente a todo intento de dominación o manipulación. Decir fe crítica es decir *intransigencia* frente a los sistemas que, de una manera u otra, no actúan como representantes de las verdaderas necesidades del pueblo, sino como mandatarios de los intereses de los partidos a los que representan. Y decir fe crítica es decir *utopía fundada* en la negación de todo proyecto político que entrañe semillas de alienación. Por supuesto, el cristiano debe colaborar con todo proyecto liberador que se haga presente en la escena de la convivencia social. Por eso, el cristiano puede —y muchas veces debe— colaborar con los partidos y con los sindicatos que actúan en la sociedad. Pero lo que nunca puede hacer un cristiano es hipotecar su libertad y su utopía, por muchas ventajas que le ofrezca el sistema establecido.

4. Todos sabemos que Marx hizo en su tiempo la *crítica política de la religión*. Todos sabemos también cuánta verdad había en muchos de los postulados de aquella crítica. Como sabemos igualmente el bien que aquella crítica le ha hecho a la religión. Porque la ha obligado a replantearse los elementos alienantes que la religiosidad establecida ha llevado consigo históricamente. Pero pienso que ha llegado el momento de invertir el orden y hacer de manera seria y constructiva la *crítica religiosa de la política*. Antonio Marzal ha escrito a este respecto: “*Desde una perspectiva puramente política, la crítica*



religiosa de la política tiene como tarea la de resituar objetivamente a ésta, sin permitirle disfraces que, exaltándola aparentemente, lo que hacen es transportarla de nuevo al cielo desde la tierra donde únicamente fructifica”²⁴.

5. ¿Añade algo la fe cristiana a la especificidad del compromiso político? Aquí hay que distinguir: Si se trata del compromiso político, a nivel de la política formal, no añade nada, porque la política de los partidos se basa en una ciencia y en unos procedimientos que tienen su propia autonomía. Si se trata de la política en sentido amplio, es decir, de la lucha por una sociedad más humana y más justa, entonces está claro que la fe añade tres cosas: 1) Una *motivación*, la visión del hombre, del mundo y de la vida que brotan del mensaje cristiano; 2) unos *medios*, los que comporta el amor al hombre y a la libertad tal como todo eso es presentado por el Evangelio; 3) una *utopía*, es decir, una meta final, que no se limita al logro de una sociedad ideal en esta tierra, sino que trasciende este orden presente de cosas y aspira a un “*más allá*” que sólo puede ser alcanzado mediante la fe y la gracia del Espíritu.

Para terminar, una observación: No todos los símbolos “*religiosos*” ni todos los símbolos “*políticos*” son iguales. Todos coinciden en el fondo en que son símbolos de poder. Pero hay formas y formas de entender el poder. Porque no es lo mismo el poder totalitario que propugnan unos y el poder compartido (de la manera que sea) que defienden otros. Me parece que este punto de vista es muy importante a la hora de enjuiciar la dosis de irracionalidad que entrañan determinadas “*reducciones*” de la fe a lo político. El lector inteligente sabe de qué estoy hablando. No se puede comparar el “*dios totalitario*” y dictatorial que buscan unos, con el “*dios democrático*” o a lo mejor “*socialista*” que camuflan otros. Ya sé que

a nivel de las estructuras racionales en que nos movemos conscientemente nadie habla de esos “dioses” extraños. Pero si algo ha querido dejar claro este artículo es que “*lo religioso*” y “*lo político*” tienen su fondo y su base no al nivel superficial de las estructuras racionales, sino en el subsuelo más hondo de las estructuras simbólicas. Eso es lo determinante en la vida. Y en ese terreno es donde debemos situar el problema que aquí hemos estudiado, si es que queremos hablar seriamente del asunto.

NOTAS

1. Tal fue la teología de Eusebio de Cesarea. Para este punto, cf. Y. CONGAR, *L'Écclésiologie du Haut Moyen-Age*, Paris 1968, p. 253.
2. *Duo quippe sunt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*. A. THIEL, *Epist. Rom. Pont.* I, Braunsberg 1868, p. 350.
3. Cf. Y. CONGAR, op.cit., p. 267-271.
4. Cf. Y. CONGAR, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, p. 102-120.
5. Cf. Y. CONGAR, op. cit., p. 252-263.
6. Los promotores de esta ideología fueron Lamennais, De Maistre y Bonald. Cf. Y. CONGAR, *L'Écclésiologie de la révolution française au concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, en la obra *L'Écclésiologie au XIX siècle*, Paris 1960, p. 77-114.
7. Para convencerse de este punto basta leer el libro de A. DE CASTRO ALBARRAN, *Guerra Santa. El sentido católico de la guerra española*, Editorial Española, Burgos 1938. Cf. también P. I. MENENDEZ-REIGADA, *La guerra nacional española ante la moral y el derecho*: La Ciencia Tomista 56 (1937), p. 177-195.

8. Sobre este punto, cf. la obra de A. ALVAREZ BOLADO, *El experimento del Nacional-Catolicismo*, Madrid 1976.
9. J. B. METZ, *Teología del Mundo*, Salamanca 1971, p. 140.
10. A. DE CASTRO ALBARRAN, op. cit., p. 26.
11. Así escribía LUIS DE GALINSOLA en sus editoriales de "La Vanguardia" de Barcelona. Citado por la revista "Guadiana" núm. 81, Noviembre 1976, p. 21.
12. Cf. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1973, p. 38-49.
13. Me parece que en el mismo sentido se podría hablar del fenómeno del anarquismo, tal como de hecho ha funcionado, al menos en España, durante su apogeo en nuestro siglo.
14. Sobre este punto, los estudios de JEAN PIAGET han sido definitivos. Puede verse un estado de la cuestión en la obra de este autor, en colaboración con otros, *Tendencias de la investigación en las ciencias sociales*, Alianza Universidad, Madrid 1976, especialmente en p. 169-176.
15. Para este punto, cf. P. RICOEUR, *Parole et Symbole*, en la obra en colaboración *Le Symbole*, Strasbourg 1975, p. 142-161.
16. Para este punto, cf. J. JACOBI, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs*, Zürich-Stuttgart 1957.
17. Cf. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la Religión*, México 1964, p. 13-18.



18. Es conocida la obra clásica de R. OTTO, *Lo Santo*, Madrid 1965, p. 16-19.
19. Para estas diversas definiciones, cf. R. LEMIEUX, *Symbolique, religion et ordre social*, en el volumen de Actas del XIV Congreso Internacional de Sociología de las Religiones, celebrado en Estrasburgo, en Agosto de 1977 y editado en Lille 1977, p. 279-281.
20. Cf. M. ELIADE, *Lo Sagrado y lo Profano*, Madrid 1967, p. 18-21.
21. R. LEMIEUX, op. cit., p. 281.
22. L. DE HEUSCH, *Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir*, en *Annales du Centre d'études des religions*, Bruxelles 1962, p. 15.
23. Cf. sobre este punto las acertadas observaciones de J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Salamanca 1975, p. 275 ss.
24. A. MARZAL, *La crítica religiosa de la política: Perspectiva Social* 9 (1977), p. 107.

Dimensión política de la caridad

Por Antoni María Oriol

I

Puestos a dilucidar la relación entre Caridad y Política, recordemos ante todo que Caridad es un concepto análogo, no unívoco. Si no distinguimos bien de qué tipo de Caridad hablamos en cada momento, tenemos grave peligro de confusión.

La Caridad puede entenderse de cuatro modos:

Según San Juan, Dios es Caridad. En cuanto esta Caridad es subsistente, infinita y eterna, la afirmación de San Juan es convertible: La Caridad es Dios. Como tal, se distingue perfectamente de toda participación que de ella fluye y en ella estriba: De toda Caridad creada. En este último caso ni Dios es Caridad ni la Caridad es Dios. Dios como Caridad es conocido por el hecho determinante de su auto-comunicación, que se verifica en su Hijo, dado para salvación del mundo. Inmolándose según el Espíritu de Santidad y constituido Hijo de Dios según poder por este mismo Espíritu de Santidad, Jesucristo crucificado-resucitado es el argumento apodíctico de que Dios es efectivamente Caridad.



La auto-manifestación y auto-comunicación de Dios como Caridad en Cristo por el Espíritu Santo se realiza según un plan de historia de salvación, que abarca desde la creación hasta la consumación del mundo. Dado que toda la realidad ha sido creada y recapitulada en Cristo Jesús, revelación suprema de Dios Caridad, todo dato fundamental histórico-salvífico (con todos los correlatos que comporta) es epifanía o manifestación de Caridad. En este sentido, la creación, la permisión (para mayor bien) del pecado, la promesa de la redención, la preparación (Antigua Alianza) de la misma, la encarnación del Verbo, los misterios de la vida de Cristo, la resurrección del Señor, el envío del Espíritu Santo, la originación, expansión y culminación de la Iglesia (con su ser testimonial, sacramental y de comunión), la relación Iglesia-Mundo, la entidad del Mundo con todas sus dimensiones cristorreferenciadas, la Parusía del Señor y la supeditación de Este al Padre a fin de que Dios (Dios-Caridad) sea todo en todas las cosas, son manifestaciones (análogas, no unívocas) de la Caridad. Son, o bien Caridad encarnada o participación de la Caridad. Desde este segundo punto de vista, entendemos por Caridad no ya a Dios en sí mismo (primer modo), sino la íntegra Historia de la Salvación en cuanto asunción amorosa divina (en todas sus modalidades) de la creación.

Un tercer modo de entender la Caridad nos conduce al terreno de las virtudes teologales. Desde esta acepción, es Caridad la mayor de las tres, la que subsume y lleva a consumación la fe y la esperanza. A la luz de la doctrina tridentina, esta Caridad constituye el cenit de la justificación. Por esta Caridad, virtud infusa según la reflexión teológica, el hombre justificado en Cristo se halla dispositivamente siempre y operativamente de distinta manera en distintas circunstancias, de un modo amistoso y filial con Dios y de un modo fraterno con los hermanos en Cristo; además, desde esta misma Caridad se abre

a todo otro hombre en cuanto prójimo, dispuesto positivamente a comunicarle el don del Evangelio y todo tipo de bien temporal que necesitare (cfr. San Mateo: Hambre, sed, desnudez, enfermedad, prisión, etc.). Ello nos conduce a la cuarta acepción del concepto de Caridad.

Según este último enfoque, entendemos por Caridad una particular institución, surgida en nuestro tiempo en el seno de la Iglesia, que se propone, en un marco de referencia de justicia (siempre supuesto como condición *sine qua non* —se desecha por lo tanto todo tapujo de cualquier injusticia—), subvenir institucionalmente, en alianza lo más intensa posible de organización y de iniciativa, a las necesidades temporales del prójimo (persona física o moral).

Pues bien; en el decurso de las siguientes reflexiones, al tratar del binomio Caridad y Política, asumiremos, respecto a la Caridad, los cuatro significados descritos, aunque, ello es natural, ni siempre a la vez ni con el mismo empeño en cada caso. Sintetizando telegráficamente los cuatro sentidos dados, el título sugiere las siguientes pistas: Dios y Política. Plan de Dios en Cristo y Política. Virtud de la Caridad y Política. Cáritas-institución y Política. De estos sentidos será, sobre todo, el segundo el que ocupará nuestra atención. Pero este segundo sentido presupone el primero (es la cristalización de la voluntad de Dios), comporta el tercero (en último término el hombre cristiano sólo puede vivir con plenitud el tipo de relación humana que llamamos relación política si la invive de amor al prójimo) y apela al cuarto (no en vano ha sido Cáritas-institución la que lo ha planteado como tema de reflexión y es ella la que en primer término intenta sacar unas consecuencias de comportamiento, en cuanto éstas también atañen a ella). Ni qué decir tiene que la marcha del pensamiento en la exposición irá precisando el concreto significado a que haya lugar, según los casos.

Por otro lado, la fórmula “*Caridad y Política*” nos invita a precisar asimismo el significado del segundo término. Tomo “*Política*” en el sentido global con que es tratada por la Sociología política, la Ciencia política y el Derecho político, y con que es asumida por la Filosofía y la Teología políticas. Los tres matices –sociológico, científico y jurídico– con que se estudia modernamente confluyen en la noción englobante de poder. Este puede ser entendido de dos maneras. En primer lugar, como gobierno frente al pueblo: El poder son los que gobiernan, los que mandan. Podrán hacerlo como tiranos o como déspotas ilustrados o como delegados del pueblo, etc.; los modos de ejercer el poder serán distintos, pero el poder son ellos, los que lo tienen y lo usan.

Junto a esta acepción, que está en la mente de muchos, se da otra: El poder es el pueblo, en cuanto que en él radica fundamentalmente –por diversos títulos, según los diversos enfoques– la decisión sobre su propio destino. Habida cuenta del talante democrático de nuestro tiempo, hay que tener muy presente este segundo aspecto. Hablar de poder, en este caso, es hablar de sociedades humanas –cristalizadas hoy históricamente en Estados–, en cuanto que en ellas sus componentes, los ciudadanos, tienen por vía de hecho, o bien fijada constitucionalmente o por costumbre, una capacidad decisional última sobre el destino de su propia comunidad y son, por consiguiente, sujeto soberano.

En nuestra reflexión tomaremos el concepto de poder en ambas acepciones. Contemplaremos, pues, las sociedades humanas en cuanto se vertebran desde, en y por el poder; poder que no queda ceñido al mero dominio de unos sobre otros (los de arriba sobre los de abajo), sino que, sin excluir esta hipótesis de trabajo, que por desgracia tanto se ha dado y se

da, engloba asimismo a toda la comunidad como cooperante en la decisión; más aún, como sujeto radical de decisión, como auto-decisora de su propio destino.

II

Enmarcada ya la exposición en el conjunto de las Jornadas y precisados los sentidos de Caridad y de Política, desarrollaré acto seguido una especie de composición de lugar, que pienso podrá ayudarnos a situar concretamente nuestro enfoque. Lo haré a base de cuatro esquemas, que denominaré: Ateo, liberal, de cristiandad y cristiano.

Según el esquema ateo, las dimensiones fundamentales de la existencia humana quedan vistas, englobadas y tratadas con exclusión de lo religioso. Así, por ejemplo, se intenta construir la sociedad humana asumiendo las dimensiones individual, sexual, económica, cultural, política, etc., del hombre, con supresión consciente de lo religioso, por vía de negación, expulsión, erradicación, etc., según los casos. Para esta visión atea, la plena afirmación del hombre postula la total negación de Dios. Desde nuestro punto de vista cristiano esta visión conlleva una radical mutilación del hombre. Si entre las dimensiones elencadas nos ceñimos a la política —la que nos atañe en este momento—, el esquema ateo significa el intento de construir la política con una exclusión lúcida y consecuente de toda referencia a la trascendencia, que es negada como mera ilusión vacía.

Según el esquema liberal, la dimensión religiosa del hombre es aceptada como un dato más de lo humano, junto a los aspectos individual, sexual, económico, cultural, político, etc.

Aquí ya no hay negación ni expulsión, hay inclusión: Pero una inclusión que niega relevancia decisiva al fenómeno religioso. Cada dato tiene su propia delimitación: Si se juntan, es a tenor de compartimientos estancos contiguos. Que se dé eventualmente a uno de ellos una importancia mayor o, en su caso, determinante, depende de una pura decisión subjetiva. Para esta visión liberal, la plena afirmación del hombre incluye el dato religioso, pero como un elemento más. Desde nuestro punto de vista cristiano, esta visión conlleva una relativización inadmisible de la única y decisiva salvación aportada por Jesucristo. Ciñéndonos a la dimensión política, el esquema liberal significa el intento de construir una política al margen total de lo religioso: “*La política es la política*”, al igual que “*el negocio es el negocio*”.

Según el esquema de cristiandad, el hecho religioso cristiano, cristalizado en Iglesia (y ésta subrayada en lo jerárquico, como poder espiritual que domina sobre todo poder temporal), debe controlar —de modo directo o indirecto, según los casos— las dimensiones individual, sexual, económica, cultural, política, etc., del hombre. Recordemos lo que nos decía ayer José María Castillo respecto a la potestad absoluta sobre todo el mundo: Las dos espadas (la temporal subordinada a la espiritual); las dos llaves (la religiosa y la política). Aquí, la realidad humana queda aherrojada por una determinada vivencia (una vivencia politizada) del mensaje cristiano. Para esta visión de cristiandad, la plena afirmación del hombre conlleva que el dato “*religioso (cristiano-ecclesial)-eclesiástico-politizado*” emerja controladoramente sobre los restantes datos humanos. Desde nuestro punto de vista cristiano, esta visión implica una intromisión inadmisible en la autonomía de lo humano, querida por Dios y afirmada por Cristo. Ciñéndonos a la dimensión política, el esquema de cristiandad significa el intento de asumir los medios políticos al servicio de la construcción eclesiástica del Reino de Dios.

Según el esquema cristiano, finalmente, la dimensión religioso-cristiana es decisiva, se halla en el núcleo de la existencia humana. Pero este valor decisivo, esta centralidad, pasan por la mediación de un poder no de aherrojamiento y de control, sino de salvación y de libertad, las cuales se viven en la fe y el amor. El cristiano auténtico sabe que, para él, vivir es Cristo, y que Cristo tiene también la palabra decisiva para la vida social humana.

Las dimensiones individual, sexual, económica, cultural, política, etc., hallan su último sentido en Cristo Jesús, en Quien todo —lo terrestre y lo celestial— ha sido constituido. Yo tengo el deber de conservar la vida, y toda mi naturaleza me lleva a ello; pero si yo vivo en cristiano sé que si me suicido no sólo me aniquilo, sino que cometo un sacrilegio, por cuanto me cerceno del Cuerpo de Cristo. Yo he de vivir mi sexualidad según un comportamiento racional, no meramente instintivo; pero si me dejo penetrar a fondo del sentido cristiano sé que, como templo del Espíritu, ultrajo la santidad de Dios si me hago miembro de una meretriz. Yo he de vivir lo económico honradamente; pero si el Espíritu del Señor ha oxigenado los bolsillos de mi corazón sé que los bienes de este mundo tienen un destino universal anterior a toda apropiación y que la comunicación de bienes es una explicitación esencial de la comunión de las personas; si cierro mis entrañas ante un hermano que padece necesidad, la caridad de Dios no inhabita en mí. Yo tiendo naturalmente a una síntesis englobante de mis saberes; pero si vivo de la fe sé que el centro de esta síntesis no está en mi verdad, sino en la Verdad, en Dios, fuente de todo ser y de todo saber; sé que no puedo entenebrecerme en mi corazón y dar culto a la creatura en lugar del Creador, Dios bendito por siempre. Análogamente, en lo político: Yo, por impulso ético natural, he de abrirme societariamente a los demás y he de vivir humanitariamente las relaciones de poder;

pero si soy cristiano de verdad he de ver en mi prójimo no sólo un conciudadano con el cual entro honradamente en relación de solidaridad o de conflicto, según los casos, sino también un hermano en Cristo, real o posible, lo cual redimensiona constitutivamente la trama y la urdimbre del fenómeno cívico. Para esta visión cristiana, pues, la plena afirmación del hombre comporta la primacía de Cristo en la vivencia, individual y social, de todas las dimensiones humanas.

Ciñéndonos a la dimensión política, este esquema, por dar a Dios lo que es de Dios, quiere dar al César lo que es del César. No admite en lo político ni la negación de Dios, propia del esquema ateo, ni la marginación de Dios, propia del esquema liberal, ni la asfixia religiosa de la autonomía humana, propia del esquema de cristiandad. Sino que sostiene, a la vez, una nítida distinción de campos entre lo religioso-cristiano y lo político, por un lado; y no a pesar de ello, sino precisamente por ello, una mutua interacción entre ambos, llena de respeto, que es vivida en el marco de referencia último de la primacía absoluta de Dios, creador, sustentador y fin definitivo del hombre, también en su dimensión política. Se trata de lograr aquella síntesis vital entre Evangelio y vida humana, de la que nos habla el Vaticano II; síntesis que sólo se logra y se vive por los caminos de la fe y de la Caridad, las cuales se desarrollan en el caldo de cultivo de la convicción y de la libertad.

Pienso que, situada nuestra exposición, delimitados sus términos y concretada su relación conceptual en función de una biovisión cristiana, podemos adentrarnos ya en nuestra tesis, que es muy sencilla. Dice así, como vimos: La Caridad trasciende, respeta y critica el ámbito de lo político.

III

La Caridad trasciende lo político.

En primer lugar, la Caridad trasciende lo político. Para centrar el pensamiento implicado en esta afirmación, creo que puede servir el siguiente enunciado, más desarrollado: *“Jesús, manifestación suprema de la Caridad divina, con su vida, enseñanza y pasión-resurrección, da testimonio de su condición mesiánico-real. El Reino de Dios que anuncia, en las características con que es descrito y en su plasmación histórica, tanto eclesial como transeclesial, se nos muestra distinto e independiente de los reinos y poderes de este mundo, y en una relación dialéctica, superior y débil a la vez respecto a los mismos”*. Precisemos, sin ningún ánimo de agotar la materia, cada uno de los cuatro aspectos citados: Distinción, independencia, superioridad y debilidad.

Distinción

Recordemos la afirmación del Evangelio de San Juan: Jesús es rey; pero su Reino no es de este mundo. San Lucas narra que Jesús fue anunciado antes de su nacimiento como aquél a quien el Señor había de dar el trono de David, a fin de que reinara para siempre. En el Evangelio de San Mateo —Evangelio del Reino de Dios por antonomasia— vemos que Jesús, recién nacido, es buscado como el rey de los judíos. Si hojeamos el mismo texto sagrado vemos cómo Jesús describe abundantemente las propiedades de este Reino. Por él hay que darlo todo, por él hay quien se hace incluso eunuco, en él es fundamental la ley del perdón, sus llaves son entregadas a Pedro (el Reino coincide con la Iglesia, sin identifi-



carse con ella). Después de haber proclamado tal Reino, Jesús entra en Jerusalén aclamado como rey. En su condición mesiánica sufre la pasión. Es muerto como rey de los judíos. Resucitado, Jesús declara que le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Todos estos datos, dados así en flash, ponen de relieve, ciertamente, un modelo de reino distinto de los reinos de este mundo.

Independencia

Más todavía. Este Reino no sólo se nos muestra distinto de los reinos de la tierra, sino que se manifiesta como independiente de ellos. Jesús, niño, es perseguido por el poder político (Herodes, huida a Egipto, temor de Arquelao), pero es objeto de una providencia especial de Dios. Jesús, en su vida pública —nos dice de un modo espléndido y misterioso San Lucas—, hace su camino hoy y mañana y al tercer día, con serenidad, ante Herodes, el zorro. Jesús sabe que este Herodes ha encarcelado y matado a Juan; no obstante, sabe también con absoluta seguridad que, hasta que llegue su hora, no podrá nada sobre su persona. Jesús es consciente de que nadie le puede quitar la vida, de que la da cuando El quiere y porque El quiere. Habla con seguridad en el templo. Es consciente de que, frente a la fuerza de sus enemigos, podría invocar al Padre y éste le enviaría legiones de ángeles en su ayuda. Jesús sucumbe libremente a la muerte, pero, factor decisivo, triunfa de ella por su resurrección. Evidentemente, todos estos datos hacen patente una independencia radical de Jesucristo y del Reino que proclama, respecto a los poderes de este mundo.

Superioridad

Este tercer dato supone un grado más: De por sí, la independencia puede ser considerada en un plano de igualdad, de poder a poder. Dos poderes pueden resistirse mutuamente sin que uno prevalezca sobre el otro. En nuestro caso no es así: El Reino que proclama Jesús es superior a los reinos de este mundo. Es como una semilla muy pequeña, la más pequeña de todas, pero que se transforma en la mayor de las hortalizas. Siervo elegido de Dios, Jesús anuncia el derecho a las naciones: Estas pondrán la esperanza en su nombre. Jesús, elevado sobre la tierra, lo atraerá todo hacia Sí; y resucitado, con el poder total recibido de Dios, enviará a sus discípulos para que de toda nación hagan, a su vez, a otros hombres discípulos; y El estará con los suyos, viviente, hasta el fin de los siglos, cuando advendrá como juez de todos los hombres y de todos los pueblos. En El y por El todo ha sido creado; y por El todo es misteriosamente conducido hacia la plena realización –según los planes de Dios, no según criterios humanos– del Reino proclamado por El.

Debilidad

Este Reino –distinto, independiente, superior– es, no obstante, paradójicamente débil. A vista de hombre terreno, la contundencia de los reinos de este mundo le podrá. Por de pronto, el mismo Mesías proclamador será liquidado y no de cualquier manera, sino en cruz y entre burlas. Sus discípulos sabemos que El ha vencido a la muerte con su resurrección; pero el autor de la carta a los hebreos nos recuerda que aunque vemos por la fe a Jesús –quien por un momento fue hecho inferior a los ángeles–, coronado de gloria y de honor, no obstante no vemos todavía que todo le esté sometido. Gloria,

honor, sumisión: Lenguaje de realeza, de poder —si se quiere, lenguaje político—; pero la sumisión es sólo incipiente, es una sumisión muy *sui generis*, que permite a ciertos sometidos, que no sumisos, reirse y esponjarse. A imitación de Jesús, los que le seguimos estamos llamados también a sufrir persecución, en la medida en que somos auténticos: “*Si me han perseguido a Mí, también os perseguirán a vosotros*”. Por eso, los suyos hemos de avanzar, con su gracia, por el camino de la fe, de la esperanza y del amor; del temor, de la perseverancia en el sufrimiento, de la valentía, del no volvernos atrás (véase toda la antropología de la carta a los hebreos); corriendo la carrera que nos ha sido propuesta, con la mirada fija en Jesús, autor y consumidor de nuestra fe, que soportó la cruz y está sentado a la diestra de Dios. ¡Curioso reino! Y es que la fuerza de Dios (teología de San Pablo) se manifiesta en la debilidad, se realiza salvíficamente en la fe y se concreta en la predicación de un Mesías crucificado, escándalo para los judíos, tontería para los gentiles, pero poder y sabiduría de Dios para los llamados, tanto judíos como gentiles.

Hasta aquí, lo que atañe a la tesis de la trascendencia.

La Caridad respeta lo político.

Véamos a continuación, en segundo lugar, la tesis del respeto. Enunciémosla también de modo sintético, a fin de fijar bien nuestro pensamiento: “*Jesús, manifestación suprema en el Espíritu, de la Caridad del Padre, con su vida, enseñanza y pasión-resurrección; y la Iglesia primitiva en sus textos inspirados (cartas del Nuevo Testamento), nos muestran y enseñan un reconocimiento objetivo de las estructuras del poder en este mundo; una postura de sumisión ante las autoridades polí-*

ticas legítimas; una finalidad ética del poder; un uso de la plegaria por las autoridades y por todos los hombres; y un ejercicio consciente, con inclusión de recurso, de los derechos de ciudadanía". Se trata también de cuatro puntos, como en el tema anterior. En este caso: Reconocimiento, sumisión-finalidad, plegaria y ciudadanía. Es lo que vamos a ver en seguida. Pero antes me permito avanzar que en esta reflexión sobre el respeto a las estructuras políticas no me voy a limitar a los datos bíblicos, sino que añadiré unas consideraciones de orden teológico-moral. En concreto, intentaré mostrar que *"la Caridad respeta el ámbito de lo político reconociendo su autonomía, impulsando a su asunción y potenciando sus motivaciones"*. Esta parte de la exposición, pues, se desdoblará en dos: Aproximación bíblica y una concretización teológico-moral. Véamos primeramente los cuatro aspectos de la enseñanza bíblica.

Reconocimiento

El dar a Dios lo que es de Dios, propio de la trascendencia (punto anterior), no quita, al contrario, el que se devuelva al César lo que es del César. Es fundamental intuir y meditar esta afirmación de Jesús sobre el tema que nos afecta. Dios es omnicompreensivo, lo abarca todo: En El vivimos, nos movemos y somos. En este sentido, el César también vive, se mueve y subsiste en Dios. Pero Dios, en su acción salvífica sobre el mundo, por medio de su Hijo encarnado, ha querido circunscribir un primer ámbito, directo y decisivo, de acción salvífica (y de cristalización privilegiada de su reinado), que El mismo contradistingue del otro ámbito. En este sentido, hay que dar a Dios lo suyo (todo) y al César lo suyo (algo), sabiendo que el César está bajo Dios y que todo lo del César es de Dios; pero sabiendo también que el mismo Dios quiere y

marca una distinción respecto al César. La tentación de siempre, la gran tentación, es querer suprimir fronteras. Sobrevienen entonces los reduccionismos: O bien lo religioso absorbe lo político o bien lo político absorbe lo religioso. Se trata de dos errores crasos. Jesús disocia y circunscribe ambas esferas, dando la primacía a Dios. Jesús reconoce valor y sentido al Estado —hablando con terminología política contemporánea—, aunque éste es limitado y dependiente de Dios. Así lo comentan los exegetas. Véamos algunos flashes neotestamentarios.

Jesús reconoce en Pilato el poder que éste reivindica, pero le dice que le ha sido dado: El no es su fuente; lo posee como algo no propio, como algo recibido. Implícitamente declara con ello que Pilato es responsable de su poder; habrá de dar cuenta de él a quien se lo dio, a Dios. Sin embargo, Pilato ejercerá su poder a partir de sus propias decisiones; tiene un área de verdadera autonomía. Los Sinópticos nos muestran cómo Jesús tiene presente el fenómeno de los pueblos, a los cuales envía conscientemente a sus discípulos para predicar la buena nueva; estos pueblos están dotados de estructuras políticas de poder (más adelante insistiremos en ello, cuando hablemos del aspecto crítico). En este momento y sólo como primera aproximación, recordemos que varios de los dichos de Jesús sobreentienden la densidad propia de estas estructuras de poder. Los reyes de este mundo, por ejemplo, tienen espada y la usan (la espada es el símbolo del poder); tan es así que si su Reino fuera de este mundo, sus seguidores lucharían por El. Con gran realismo afirma el Señor, no obstante, que esta lucha no tiene salida en su pura lógica interna: Quienes empuñan la espada, a espada mueren. Ello no implica que desapruébe la profesión militar: Oye complacido al centurión que manifiesta su fe con escueto raciocinio de jefe. Un reino que quiera subsistir —dice Jesús— no puede estar divi-

dido contra sí mismo. Un rey que quiera luchar contra otro, delibera primero sobre sus propias posibilidades. Todos estos enunciados nos dan a entender que en la conciencia de Jesús está muy presente el fenómeno de los grupos humanos dotados de poder político; forman parte del telón de fondo de sus afirmaciones y de su acción en torno al Reino de los cielos. Hasta aquí la dimensión de reconocimiento. Pasemos a la segunda.

Sumisión-finalidad

En este momento nos sale al encuentro el famoso texto de San Pablo (Romanos 13, 1-7), que tan comentado ha sido en el decurso de la historia y que ha tenido, por cierto, bastante mala prensa teológico-moral. Ha sido explicado con frecuencia desde un punto de vista mayoritariamente conservador, cuando lo cierto es que no puede aherrojarse en este tipo unilateral de comprensión. La perícopa establece, en primer lugar, una exigencia de sumisión: Todo hombre debe someterse a la autoridad. ¿Por qué? Porque —cuestión de derecho— no hay autoridad si no es bajo Dios; y porque —cuestión de hecho— las autoridades en existencia están ordenadas por Dios. Es decir, el fenómeno del poder responde, en sí y en su cristalización existencial, a la Voluntad divina (cómo cristaliza y cómo se ejerce, son otras cuestiones). Que haya poder y que ello no se reduzca a una mera cuestión especulativa, responde al plan de Dios. De aquí que el insumiso a la autoridad se opone a una disposición de Dios y se expone, en cuanto rebelde, a incurrir en condenación. (Recordemos que la autoridad puede ser de uno o de varios sobre todos, o bien de todos respecto a todos: Las codecisiones organizacionales de las comunidades, los plebiscitos, los resultados legítimos de las elecciones, etc.). Pues bien: A lo determinado, en cuanto legítimo, hay que someterse.

A esta exigencia de sumisión, que subraya una actitud del ciudadano en cuanto súbdito, el texto añade, acto seguido, una fijación del fin de la autoridad. Este segundo aspecto —pienso— no ha sido puesto tan suficientemente de relieve como el anterior, en todo aquello que entraña. La autoridad tiene como fin propio el fomento y el premio del buen obrar, al par que la represión y el castigo de la mala obra. La autoridad es ministro de Dios al servicio del hombre con vistas al bien. Subrayémoslo: Con vistas al bien. Digámoslo de otro modo: La autoridad es una fuerza, pero no una fuerza cualquiera, amoral o inmoral, sino una fuerza que sólo tiene sentido humano si está penetrada de derecho. El poder, desde el punto de vista ético, es fuerza más derecho; es una fuerza moral (inteligente, libre, responsable) al servicio del hombre en cuanto ciudadano. Únicamente entonces tiene potestad de decisión, a la que corresponde justamente un deber de obediencia.

Que esto es así, se evidencia por la hipótesis de una reducción al absurdo de las proposiciones paulinas. Supongamos por un momento que fuera válida una perícopa contradictoria, punto por punto, con la que estamos comentando. Supongamos que hiciéramos decir al Apóstol: La autoridad está puesta por Dios para fomento y premio del mal obrar y para represión y castigo del bien obrar. Todos exclamaríamos automáticamente que esto es una barbaridad. Cuando un poder se corrompe, transformándose en instrumento al servicio sistemático del mal, se desmorona como autoridad, deja de existir. Dice Juan XXIII, en el número 51 de la *“Pacem in Terris”*: *“El derecho de mandar constituye una exigencia de orden espiritual y dimana de Dios. Por ello, si los gobernantes promulgan una ley o dictan una disposición cualquiera contraria a este orden espiritual y, por consiguiente, opuesta a la voluntad de Dios, en tal caso ni la ley promulgada ni la disposición dictada pueden obligar en conciencia al ciudadano, ya que es necesario obedecer a*

Dios antes que a los hombres (Hechos, 5, 29); más aún, en semejante situación, la propia autoridad se desmorona por completo y se origina una iniquidad espantosa. Así lo enseña Santo Tomás: 'En cuanto a lo segundo, la ley humana tiene razón de ley en cuanto se ajusta a la recta razón. Y así considerada es manifiesto que procede de la ley eterna. Pero, en cuanto se aparta de la recta razón, es una ley injusta; y así no tiene carácter de ley, sino más bien de violencia' (S. Th. I, II, 93, 3, 2)''.

Todo poder que pone la fuerza de modo consciente al servicio del mal cuestiona objetivamente su propio sentido. No sólo esto; al obrar el mal engendra una situación que también a él, y no sin causa, le ha de originar el temor de una justa reacción. Más aún. Si, y en cuanto tal actitud, resquebraja de modo fundamental y persistente el orden de la convivencia humana, es justo y necesario que surja otro poder (una autoridad auténtica), que ataje tal corrupción, a fin de que, ministro de Dios, haga lo que debe ser hecho: Vengar el mal y posibilitar el bien. Como podemos ver, se trata de una posición que, en pura lógica con el pensamiento paulino, llega a establecer —en línea con toda la tradición teológico-moral genuina— la tesis positiva de la revolución cuando se llega a límites extremos, de otro modo insalvables. Esto debe recordarse claramente junto a la afirmación anterior, igualmente verdadera, que establece la obligación de la obediencia. Ambas actitudes forman parte legítima del binomio sumisión-finalidad. Pasemos ya al tercer aspecto.

Plegaria

La carta primera a Timoteo recomienda ante todo que se hagan peticiones, plegarias, súplicas, acciones de gracias por

todos los hombres, por los reyes y por los que tienen autoridad, a fin de que lleven una vida quieta y pacífica, con toda piedad y dignidad. Paz, piedad y dignidad son, pues, el objetivo marcado a esta múltiple petición que desde la Iglesia debe llegar a Dios. El ámbito de lo político no sólo es objeto de reconocimiento y tema de fijación de conducta (sumisión-finalidad), sino que además constituye un destinatario cualificado de la intercesión de los hijos de Dios. La Caridad de los fieles, por medio de la plegaria, inflexiona de un modo original y eficaz el ámbito de lo político. París no vale, cierto, una Misa; al contrario, necesita, como toda realidad humana, la ayuda de Dios, que se obtiene, entre otros modos, mediante la oración. La plena eticidad del fenómeno político no está en las solas manos de los hombres. Si el Señor no construye la ciudad, en vano se afanan los que intentan construirla.

Ciudadanía

El libro de los Hechos de los Apóstoles, en su segunda parte, que bien podemos llamar Evangelio de Pablo, nos presenta a éste plenamente consciente de su condición de ciudadano romano. Cuando, a causa de la sistemática persecución de los judíos, ve que se pone en juego su vida y con ella la posibilidad de la predicación, se defiende ante los gobernadores romanos y ante el rey Agripa y apela, en último término, al César. Para nuestros efectos es sumamente recomendable una atenta lectura de toda esta parte del libro. Véase, por ejemplo, el recurso que efectúa San Pablo, ante unos soldados que le pegan, a su condición de ciudadano romano; recurso que obliga a su jefe a pedirle solemne disculpa. La rápida expansión de la primera oleada cristiana en el seno del imperio romano fue posible, entre otras cosas, por la con-

creta situación de libertad y de paz que se dio en aquellas décadas; situación que a no mucho tardar cambiaría negativamente, como evocaremos un poco más adelante.

Efectuada ya la aproximación bíblica, pasemos ahora —tal como indiqué— a la consideración teológico-moral. Intentaré mostrar que “*la Caridad respeta el ámbito de lo político reconociendo su autonomía, impulsando a su asunción y potenciando sus motivaciones*”.

1. *Reconociendo su autonomía. El ámbito político tiene una autonomía ética, jurídica y técnica.*

En cuanto a la autonomía ética, creo que es interesante recordar que el Vaticano II habla unas veces de invivir de valores cristianos, y otras de valores humanos, las estructuras del orden temporal. Ambas formulaciones son válidas. En el fondo, se trata de captar que las estructuras del orden temporal son cristianas siendo morales. En nombre de Cristo no se les exige que pasen a ser sacrales. El pan que fabricamos y consumimos los hombres es cristiano siendo buen pan, pan no adulterado, pan fruto del trabajo y no de la explotación, pan vendido y adquirido en su justo precio; sería locura y sacrilegio consagrar todo pan, convirtiéndolo en Cuerpo de Cristo, a fin de lograr su total cristianización. Las estructuras del orden temporal y, entre ellas, las políticas, las que en estos momentos nos atañen, responden al plan de Dios en Cristo cuando se moralizan, no cuando se sacralizan; si queremos, cuando se cristorreferencian, no cuando se cristifican. Se trata sencillamente, hablando en terminología clásica, de que las estructuras del orden temporal giren en torno a las virtudes cardinales (*cardo*, en latín, significa gozne, eje). Hecho a imagen de Dios, el hombre ha sido creado para vivir autónomamente según prudencia, con jus-

ticia y en fortaleza y templanza. Así como en el matrimonio hablamos hoy de paternidad responsable; así, en lo político, hay que recordar también el imperativo de la decisión responsable. Las decisiones políticas ponen en juego la responsabilidad del hombre en cuanto ciudadano. El deber de realizarlas moralmente implica el derecho de vivirlas de un modo inteligente y libre. Ciudadanos y comunidades políticas son autónomos en la determinación y puesta en acto de su propio destino. Bajo la Causa primera, Dios, el hombre es causa segunda, cierto, pero causa real.

La autonomía política es, además de ética, jurídica. Se trata de la soberanía en el campo del bien común temporal; de un poder de la comunidad que siempre bajo la presuposición de la rectitud ética tiene la última palabra en la decisión de su propio destino, ante todo otro Estado y ante toda otra interferencia que atente a aquella autonomía, sea del signo que fuere, incluido el religioso. Esta autonomía jurídica adquiere distintas configuraciones en el decurso de la historia; hoy se camina rápidamente hacia organizaciones transestatales que prefigurarán, de modo probable, una comunidad mundial. En esta comunidad, dicha autonomía resplandecerá con nuevos destellos ante el hecho religioso-cristiano (y con pleno gozo de éste, si es vivido auténticamente).

No es necesario añadir que ambas autonomías implican además la autonomía técnica, que atañe a las formas organizacionales concretas de lo político (formas de Estado, de gobierno, regímenes, relaciones internacionales, estatuto mundial, etc.).

Según la visión cristiana de la vida, para esta triple autonomía lo político tiene gracia de Estado (y no es un mero juego de palabras); mientras que toda interferencia indebida de parte

de lo religioso tiene desgracia de Estado y, como es natural, no le hace al Estado ni pizca de gracia.

2. *La Caridad respeta el ámbito de lo político impulsando a su asunción.*

La razón de ello estriba en las posibilidades y exigencias éticas que lo político entraña. No podemos, como se hace hoy con frecuencia a partir de una interpretación meramente sociológico-fáctica del hecho del poder, reducir éste a una fuerza y la vida humana a una lucha selvática, a un océano de conflictos que a lo más buscan un mero *statu quo* de compromiso, siempre constitutivamente frágil. ¡No! El poder —como recordé antes— es fuerza más derecho, es una fuerza moral, una energía puesta al servicio del bien común de los hombres. Y esto es riquísimamente ético, entraña profundísimamente el bien de la persona humana.

Hoy en día, en el contexto socio-cultural de nuestro tiempo, la acción política implica, entre otros datos, la promoción de los derechos humanos; la construcción de una sociedad democrática; la educación y acción en y para el pluralismo; la apertura positiva a los resultados de las ciencias sociales; la promoción del progreso de los pueblos; el trabajo en la base y la asunción de cargos públicos; la promoción creciente de una ética de la evolución y, excepcionalmente, de la revolución. No me voy a alargar en la explicitación de estos cometidos; pero no puedo soslayar un rapidísimo trailer en torno a ellos.

Si, ciudadano cristiano, leo atentamente la “*Pacem in Terris*” y procuro asimilar prácticamente su contenido, me verá impulsado, por un lado, a adquirir plena conciencia de

mis derechos en los campos de la vida, de la cultura, de la verdad, de la libertad religiosa, de la familia, del trabajo, de la convivencia cívica, etc.; a hacérmelos respetar en el marco de la ley; a explicitar las dimensiones de mi existencia política. Pero a la vez, y con la misma intensidad de requerimiento, me veré llevado también a querer para mis conciudadanos, para mi prójimo político, lo mismo que deseo para mí en cuanto hombre consciente de mi época. Yo no puedo llamarme cristiano y actuar políticamente, pongamos por caso, de tal modo que monopolice el poder para mí o para mi grupo; que maniobre legalmente sólo a mi favor; que milite en partidos acrecentadores o sostenedores del *statu quo*; que favorezca regímenes negadores de los derechos humanos. Sólo amo al otro como a mí mismo, políticamente hablando, si “*quiero, deseo y es mi firme determinación*” que el otro pueda vivir sus derechos como yo vivo los míos; lo cual implica una estructura política de poder compartido. Si no me abro a esto, por convicción interna, yo no vivo cristianamente mi dimensión política; no vivo las dimensiones políticas de la Caridad a tenor de las exigencias humanas de mi época.

La promoción de los derechos humanos sólo puede acontecer en el seno de una sociedad democrática. Si leo reflejamente la “*Octogesima Adveniens*”, me daré cuenta de que la búsqueda de modelos democráticos de sociedad cada vez más dignos del hombre, debe proseguir; como ciudadano cristiano tengo obligación de contribuir a esta búsqueda y de participar en la organización y en la vida de la sociedad. Hoy, por ejemplo, en nuestro país, un cristiano que se inhiba ante la construcción de la democracia, incumple su deber, peca por omisión. Porque la democracia no es una mera forma de gobierno; es, ante todo, un estilo de vida, en cuanto que implica que todos los ciudadanos se comporten con responsabilidad política, sean artífices de su propio destino colectivo. Yo, cristiano, en virtud

de la ley de la Caridad, del amor al prójimo, de mi enfoque amoroso de la marcha humana y del fenómeno humano —reitero conscientemente estos datos substantivos de Caridad—, no puedo acurrucarme ante lo decisional político, mío y ajeno, porque en ello va en juego un tipo opresivo de sociedad.

La promoción de los derechos humanos en el seno de una sociedad democrática conlleva una educación en y para el pluralismo. Recordemos la preciosa aportación testimonial de Albarrán, ayer tarde. No se limitó a mostrar teóricamente que es posible el pluralismo político en una comunidad eucarística, sino que aportó una serie de datos vividos en la praxis, que daban fe de esta posibilidad. Militantes de diversos partidos y sindicatos y militantes independientes confluían todos en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, quien uniéndolos en lo más radical e íntimo de sus conciencias, no a pesar de ello, sino precisamente por ello, les coabría al diálogo y les confortaba en su personal compromiso. La Caridad cristiana muestra aquí también su dimensión política, al poner de relieve que precisamente porque la sociedad concreta puede construirse de distintos modos, sin que ninguno de ellos posea todos los valores y ningún contravalor, una conciencia madura política debe a la vez sostener firmemente su propia posición en cuanto se sabe positiva y abrirse a la ajena en todo lo que tiene de enriquecedor. La Caridad me impulsa a respetar la intuición de mi prójimo político, a aceptar su agrupación, a conocer su programa, a sumar su aportación; como me impulsa también, y no es contradictorio, a resistir su presión, a obviar su pretensión, a atacar su posición si y en cuanto su concreta ideología me parecen contrarias al bien común.

Toda esta doctrina sobre el pluralismo tiene particular importancia hoy en el terreno de las ideologías y de los movi-

mientos históricos que en ellas se inspiran. “*Octogesima Adveniens*” lo ha precisado en los campos del socialismo, del marxismo y del liberalismo.

Los distintos niveles en que cuaja el socialismo —aspiración a unos valores, organización, doctrina— permiten inferir que el militante cristiano puede plantearse una opción socialista si y en cuanto el concreto movimiento histórico que favorezca esté verdaderamente abierto a las exigencias del humanismo, no le condiciona decisivamente desde una teoría anticristiana y permita en su seno un testimonio y actuación abiertos a la verdad, justicia, solidaridad y libertad.

En el mundo marxista contemplamos los niveles de la lucha de clases, de la conquista del poder, del materialismo histórico y de la metodología científica. Si y en cuanto el ciudadano cristiano puede desglosar teórica y prácticamente lo ideológico-ateo de lo dado en los restantes estratos, su militancia en un partido o en un sindicato de inspiración marxista puede ser viable en la medida en que tenga conciencia y experiencia de que su aportación purifica, aumenta o potencia, según los casos, los valores morales en la lucha de clases, la conquista del poder y el uso del utillaje metodológico; y ello con hechos, no con meras palabras.

Respecto al mundo liberal, se afirman los niveles de la eficacia económica, de la defensa de las libertades y del condicionamiento doctrinal. En cuanto que un determinado movimiento histórico de signo liberal empuja a una mejor distribución de la riqueza y a una consolidación general de los derechos humanos, sin la mediatización condicionante de un doctrinarismo individualista anticristiano, el militante cristiano que opta por este camino concreto no debe tampoco ser

obstaculizado sin más, desde el ángulo teológico-moral, a condición de que tenga también aquí conciencia fáctica de que su aportación moral es verdaderamente integrable.

En lo que atañe al campo de las ciencias sociales, “*Octogesima Adveniens*” destaca también una actitud de positiva apertura cristiana hacia ellas, en cuanto presentan modelos sociales concretos que están realmente abiertos a los valores morales. Algo análogo ocurre con el progreso, que sólo desde una aclaración de las ambigüedades que su concepto y realización comportan, puede y debe ser asumido por la conciencia cristiana; no es progreso verdadero el que se cierra a valores humanos fundamentales. La promoción de los pueblos es asimismo una tarea que urge la participación de la conciencia cristiana, a fin de que se verifique en el marco de un humanismo trascendental, que implica la apertura a los valores religiosos y la cristalización de una sociedad de justicia en las relaciones mundiales, sobre todo económicas, más allá de toda explotación por parte de las primeras potencias. El trabajo político en la base es fundamental para que las sociedades políticas se mantengan y progresen sin erosión; mientras que el trabajo en la cúspide —la asunción de responsabilidades de dirección política—, hecho con espíritu de servicio al bien común y con lúcida conciencia y voluntad de superar la perenne tentación del maquiavelismo, es digno de elogio. En todos estos puntos existe una verdadera y eficaz posibilidad de construir el amor. La dificultad que tal pretensión conlleva no creo sea de distinto género que la que comporta toda construcción genuina de la Caridad. Esta, en todo tiempo y lugar, implica nada más y nada menos que haber pasado de la muerte a la vida, con el deseo consiguiente de comunicar la experiencia de esta buena nueva a todo hombre.

Finalmente, siempre dentro de la línea del pluralismo, pienso que hay que subrayar la importancia de la ética de la evolución (Juan XXIII la describió vivamente en la quinta parte de la "*Pacem in Terris*") y (es imposible soslayarlo honradamente) de la ética de la revolución si y en cuanto ésta, en determinados momentos de suma emergencia, es requerida por la más elemental conciencia moral. La primera —la ética de la evolución— requiere toda la lucidez del conocedor profundo del fenómeno humano y toda la energía y la paciencia propias de la más exquisita Caridad. La segunda debe ser recordada con espíritu de sencillez, de valentía y, paradójicamente, de verdadera paz. Ya lo dijimos al comentar el texto paulino de la carta a los romanos: Cuando se da una corrupción social que socava los derechos humanos básicos de un modo radical y duradero y cuartea decisivamente el bien común, es necesario que surja aquel tipo de espada por la que claman la promoción del bien y el atajamiento del mal. Entonces es legítima una acción violenta de cara al bien común, guardados los principios que la moral clásica ha ponderado cuidadosamente: La necesidad del cambio, la posibilidad de la alternativa y la voluntad de la sola violencia necesaria, que es tal si sólo es la mínima posible. En este caso no es la teología la que hace la revolución, sino la que no elude el reflexionar sobre ella, desde la vertiente ética que le corresponde. La justa defensa —individual y comunitaria— por medios violentos, en determinadas condiciones extremas, puede ser también vivida desde la Caridad. Rehusar ligeramente esta afirmación es exponerse profundamente a la hipocresía y mostrar desconocimiento del fenómeno social humano.

3. *La Caridad respeta el ámbito de lo político potenciando sus motivaciones, es decir, fomentando la verdad y el deseo del bien político.*

La verdad, por cuanto también en este campo la inteligencia humana necesita de la luz divina para enjuiciar con firmeza, facilidad y sin mezcla de error la compleja zona de la moralidad del poder, y para pronunciar en cada coyuntura, desde la responsabilidad del gobierno o desde la soberanía del pueblo, la fórmula que dirija rectamente el comportamiento político práctico. Y el deseo, por cuanto no está en manos del hombre mantener con vigor aquel impulso fundamental hacia la decisión político-moral práctica que se requiere para secundar habitualmente las exigencias que provienen de la recta razón; como no lo están tampoco todas las decisiones concretas existenciales en que aquel impulso está llamado a cristalizar.

Sólo la gracia de Dios puede llevar al hombre a aquella plenitud ética que es propia de la visión y comportamiento habitualmente rectos en las distintas dimensiones fundamentales de la existencia humana, entre ellas, la dimensión política. Dicho de otro modo, el hombre pecador sólo puede llegar a la realización efectiva de su plena autonomía ética (recordemos el primero de los tres aspectos que estamos comentando), si se pone en manos del liberador de su libertad. En definitiva, el hombre es sólo totalmente él si es plenamente para Dios.

Más aún; si nos centramos en el cristiano que quiere vivir como tal —en Cristo Jesús— su quehacer político (el cristiano que quiere vivir el Misterio pascual también en el ámbito de lo político —y ojalá esto no suene a pura fórmula hermosa—), diremos que este miembro de Cristo experimentará la muerte y resurrección de su Señor también en el campo de las exigencias éticas del comportamiento político si y en la

medida en que esté decidido a dejarse mover por el Espíritu y a actuar habitualmente en amor (la virtud teologal de la Caridad), supera la dialéctica amigo-enemigo e integra todo tipo de conflicto, incluso el revolucionario, en una disposición de creatividad y de reconciliación.

Este cristiano político —vecino solidario en su barrio, militante en su partido o sindicato, responsable eventualmente de un gobierno, etc.—, al actuar su capacidad de decisión con vistas al bien común, al entrar en el conflicto justo etizándolo, no atizándolo, al dilatar la solidaridad, reforzándola o recreándola con mayor vigor, al asumir por obligación de cargo o por imperativo de solidaridad un determinado uso de la violencia justa (la espada al servicio del bien y castigo del mal, de que nos habla San Pablo), está llamado a vivir de un modo peculiar —que puede llegar a verdaderas profundidades místicas— su unión con Cristo muerto y resucitado. Todo esto sólo se comprende por connaturalidad; y es digno de un gran respeto por parte de una conciencia que se quiera, a su vez, genuinamente cristiana.

Dicho sea de paso, estas rápidas reflexiones muestran que personalmente me defino por una clara positividad de la moral cristiana, también en el campo político. Desde mi humilde punto de vista niego que lo cristiano se limite, ni en este sector de la vida humana ni en los restantes, a una mera aportación de carácter crítico. El poder político genuino, como fuerza penetrada de derecho y flechada al bien común, es asumible en sus distintos grados y modos legítimos por todo ciudadano de madura conciencia cristiana. Cristo lo ha rescatado del mal y lo ha posibilitado en su genuino bien.

La Caridad critica lo político.

Vistas ya las tesis de la trascendencia y del respeto, pasemos a la tercera y última: La que atañe a la crítica. Nuestro enunciado sintético correspondiente dice así: *“Jesús –suprema revelación de la Caridad del Padre, en el Espíritu Santo– con su vida, enseñanza y acción, y el Apocalipsis, con sus enunciados sobre el juicio escatológico, nos muestran un rechazo y un juicio peyorativo respecto al poder mundano; una contraposición y una lucha en el ámbito intrarreligioso judío, que con la muerte de Jesús conlleva consecuencias políticas decisivas; y un juicio escatológico, seguido de castigo eterno, de los adversarios endurecidos del Señor”*. Destacaré también cuatro puntos: Rechazo, juicio peyorativo, lucha a muerte, juicio escatológico.

Rechazo

Jesús se negó constantemente a una interpretación política de su condición mesiánica. En las tentaciones del desierto, rehusó tajantemente una vivencia del poder de este mundo, en cuanto contrapuesto a la Voluntad de Dios y una desviación de los medios salvíficos por los derroteros del prestigio y de la gloria humanos. Cuando Pedro le quiso disuadir del camino de la cruz, se vio rechazado con las mismas palabras con las que lo fuera anteriormente Satanás. A imitación de Cristo, cuando el cristiano se ve tentado por un cierto tipo de uso del poder no dirigido hacia el bien común, sino hacia el bien propio, debe pronunciar un no tajante.



Juicio peyorativo

Más aún; Jesús se pronunció peyorativamente respecto a las estructuras políticas tal como funcionan fácticamente las más de las veces. Acudió a la experiencia cotidiana para recordar que los gobernantes de los pueblos los dominan y que los grandes los someten, a fin de contraponer a tal hecho el estilo que corresponde a las relaciones en la comunidad cristiana: No así entre los suyos, al contrario; quien quiera ser grande, que se haga servidor; quien quiera ser el primero, que se haga esclavo. El poder que degenera en mera fuerza corrompe las relaciones entre los hombres. Jesús llamó zorro a Herodes. El Libro de los Hechos describe con mucho realismo el oportunismo y la codicia de los poderes políticos, al par que el furor y la envidia homicida de los grupos dirigentes judíos: Recordemos en la primera parte del citado texto, la primera persecución, la muerte de Santiago, la diáspora y, luego, en la segunda parte, toda la persecución contra Pablo. El Apocalipsis está lleno de juicios negativos contra los poderes soberbios y homicidas de este mundo.

Lucha a muerte

Podemos aproximarnos a este tercer elemento en dos etapas sucesivas. El Evangelio de San Mateo nos muestra una tensa contraposición en el discurso de la misión. Los doce son enviados como corderos en medio de lobos. Ello requiere que sean precavidos. Aquí aparece una clara inflexión política en el aviso de Jesús. Los doce deben guardarse de la gente, porque —vertiente israelita— serán llevados a los sanedrines y azotados en las sinagogas. Era el sanedrín un tribunal judío, compuesto de veintitrés miembros de la sinagoga, que funcionaba como

corte de justicia. Estos tribunales, tras la caída de Jerusalén en manos romanas, adquirieron gran importancia. Mateo, que escribe tras esta caída, refleja el citado ambiente.

Pero la cosa va más allá: Los apóstoles —vertiente trans-israelita— serán conducidos ante los gobernadores y reyes por causa de Jesús, a fin de dar testimonio ante ellos y ante los extranjeros. Jesús habla para nosotros, sus discípulos. Seremos conducidos ante los poderes políticos por su causa. Al vivir esta contraposición no haremos nada original, al contrario; nos limitaremos a ser como nuestro maestro, que es lo que corresponde a todo discípulo auténtico. No les debemos temer, porque los poderes de este mundo sólo pueden matar el cuerpo. El hecho de la contraposición nos ha de abrir lúcidamente a la hipótesis de la muerte. Ayer tarde uno de los asistentes nos recordaba vivamente esta posibilidad. Los discípulos fieles serán tratados con reciprocidad; Jesús dará de ellos testimonio ante su Padre. Pero serán fieles sólo si aceptan la cruz y siguen al Señor. Es impresionante: En todos estos textos lo místico se combina con lo político, sin mezcla, en el nombre de Jesús, Señor de todo.

A esta primera aproximación en torno al concepto de contraposición, y que tiene como protagonistas a los discípulos, podemos añadir otra, que afecta al mismísimo Jesús, predicador de obra antes que de palabra. Sobre todo, el Evangelio de San Marcos nos es una preciosa fuente en este terreno. Si uno lee atentamente este Evangelio nota en seguida un crescendo de lucha de los poderes religiosos judíos contra el Señor: Los escribas y fariseos, los ancianos y los sumos sacerdotes, en función de sus estructuras, le acechan hasta la supresión. Una interpretación ultimísima de los Sinópticos tiende a afirmar que la contraposición histórica fundamental no fue entre Jesús y los fariseos, sino entre Jesús y los saduceos (línea



templo-sumos sacerdotes). Los Sinópticos habrían retrotraído fuertemente la hostigación farisea posterior. Sea de ello lo que fuere, el hecho es que los poderes religiosos judíos lucharon hasta la muerte contra Jesús. Muy sintéticamente evoquemos los siguientes pasos.

Se da un primer bloque de discusiones en torno a la curación del paralítico, al hecho de que Jesús coma con los publicanos y pecadores, al ayuno, al arrancar espigas en sábado y a una curación también en sábado. Estos hechos son vividos en un contexto socio-religioso-político muy preciso. El paralítico, pongamos por caso, no es un Robinson Crusoe aislado a quien cura un innominado taumaturgo, sino un hombre muy concreto, perteneciente a un grupo humano muy concreto, que es curado en un día también muy concreto —un sábado— y frente a una resistencia socio-cultural-religiosa muy concreta. La curación conmueve la estructura y provoca una reacción que, siendo en primer término religiosa, lo es en segundo, y a la vez, política. Los poderes que reaccionan pertenecen a una estructura vivida en atmósfera teocrática que goza de autonomía, mas no de independencia. Esta reacción se plantea hasta las últimas consecuencias. Los poderes reaccionantes, primero, piensan contra Jesús. Luego, discuten con los discípulos de Jesús. En tercer lugar, interpellan al propio Jesús. En cuarto lugar, le acechan para comprometerlo. El crescendo termina con la decisión de liquidarlo: Después de la quinta escena, San Marcos nota que, así que salieron los fariseos, en consejo con los herodianos —irealidad política bien directa!—, tomaron decisión contra Jesús sobre la manera de perderlo.

Después de este primer bloque, en un segundo momento, Marcos nos muestra una intensificación de las discusiones. Sigue un tercer momento en el que es el propio Jesús quien

profetiza su muerte ante unos discípulos atónitos e incapaces de comprender: Será condenado y entregado por las autoridades religiosas. En un cuarto momento, estas autoridades buscan cómo eliminar en concreto a Jesús, pero a soslayo de la muchedumbre, porque la temen, ya que escucha al maestro. Cuando uno lee con atención estos textos, capta en ellos destellos y matices genuinamente políticos: Se busca la eliminación de un profeta, por motivos estructurales en un contexto popular; están en juego una determinada interpretación de la existencia y de la marcha de la comunidad, unos estereotipos sociales, un algo social decisivo que llevará –lo veremos en seguida– a formular un juicio político determinante: Es mejor que perezca uno solo que no que perezca el pueblo.

En un quinto momento, los enemigos de Jesús buscan el modo de apoderarse de él con engaño, a fin de matarlo. En un sexto momento, mediante Judas, pasa a funcionar el dispositivo del engaño y se apoderan de Jesús. Con Judas va una banda con espadas y garrotes, de parte de los sumos sacerdotes y ancianos: Entra en juego la violencia física al servicio de una fuerza que expele el derecho. Las autoridades religiosas –séptimo momento– condenan a Jesús a muerte. Cuando Jesús responde al Pontífice, su testimonio es interpretado negativamente y surge la sentencia de muerte. Ahora bien; las autoridades religiosas judías son conscientes de sus límites; pueden condenar a muerte, pero no pueden ejecutar la sentencia. La ejecución requiere el paso al tribunal romano.

El procurador romano percibe que el asunto es sucio, pero acaba transigiendo. Jesús es condenado a muerte de cruz. Las autoridades religiosas consiguen su *desideratum* y asisten a su muerte, burlándose de él. San Juan explica que los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron consejo y dijeron: “¿Qué hacemos? Este hombre hace muchos milagros. Si lo dejamos

actuar así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán el lugar santo y el pueblo". Uno de ellos, Caifás, que era sumo sacerdote aquel año, les dijo: "*Vosotros no entendéis nada. ¿No os dais cuenta de que vale más que muera un solo hombre que no que se pierda todo el pueblo?*". Nos encontramos ante una descripción escueta de la razón de Estado. Nótese la dimensión popular, pública —y si pública, política— de este texto. Se trata de una política por religión; pero de una política: De un nacional-religiosismo. Por envidia, pues, como señala el evangelista, y por conservadurismo institucional, penetrado de conservadurismo del poder, Jesús fue llevado a la muerte.

Nosotros estamos muy acostumbrados a aproximarnos a la pasión desde un punto de vista individual e intimista. Esto no es en sí malo, pero es insuficiente; a no ser que se haga con premeditación, a fin de no complicarse la vida, que entonces sí es malo. En el plan de Dios, el pecado no es algo abstracto, sino concreto; el pecado pasa no sólo por los canales individualistas-intimistas, sino también por los canales sociales y estructurales, como pasa por los canales del poder. Lo que llevamos dicho lo muestra hasta la saciedad. Los pecados del mundo no son los pecados en abstracto, sino los pecados concretos: Míos, tuyos, de Pilato, de Herodes, de Caifás, de las autoridades civiles, de las autoridades religiosas, de las voluntades con función económica, cultural, política, que provocan reacciones en cadena de muy determinada iniquidad. Terminemos este párrafo recordando las muertes de los inocentes, el encarcelamiento y muerte de Juan, la muerte de Jaime en manos de Herodes Agripa, etc.

Juicio escatológico

Aquí se hace preciso evocar el libro del Apocalipsis. Una cierta tradición marxista ve en él algo que entronca con su denuncia de la opresión. Los capítulos 17-18 describen el juicio-castigo de la gran prostituta, que es probabilísimamente Roma. Con ella se han prostituído también los reyes y habitantes de la tierra. Este castigo nos es presentado con perspectivas de eternidad. Recordemos que Jesús había dicho que no debíamos temer a los que sólo pueden matar el cuerpo, sino a quien puede abandonar para siempre al hombre pecador en su perdición. El, el Señor, es el juez definitivo de cada hombre y de la historia.

Los datos bíblicos que acabamos de sintetizar —rechazo, juicio peyorativo, lucha a muerte, juicio escatológico— nos hacen presente que los discípulos de Jesús no podemos marginar *a priori* ni el enfrentamiento profético (que atañe no sólo a los ministros, sino también a los laicos; no sólo a los individuos, sino también a las comunidades), ni la condena-ción judicial (que debe ser pronunciada sobre todo en la lesión de los derechos del pobre y del oprimido). Pero todo ello debe ser realizado en un marco de ofrecimiento reconciliador (que supone testimonio de vida y, donde fuere necesario, petición previa de perdón por la ofensa); ya que, en último término, no se lucha por luchar ni para dominar, sino que se lucha para evidenciar la única verdad que salva al mundo. Ante ella, si uno es lo que debe ser, jamás puede proceder como homicida, sino como víctima o, si acaso, como obligado defensor.

Respecto al testimonio profético, recordemos lo que Gregorio Ruiz nos dijo de un modo tan vivencial en el inicio

de las Jornadas. Y evoquemos a Natán, el profeta acusador y anunciador del perdón respecto a David, el que no temió decirle a la cara que había asesinado a Urías y adulterado con su mujer, y que tuvo el consuelo de ser testigo de la contrita reacción del monarca; San Natán puede sernos buen ejemplo y eficaz intercesor en estas lides.

IV

Hasta aquí el desarrollo de nuestro tema en torno a la Caridad en cuanto trasciende, respeta y critica el ámbito de lo político. Como dije al principio, ha sido sujeto central de la reflexión aquella Caridad activa que es el alma del plan de Dios realizado en Cristo; Caridad que refleja el Ser amoroso divino y que se concreta en la vivencia de la virtud que es compañera mayor de la fe y de la esperanza. Caridad que imanta decisivamente todos los campos del quehacer humano, también el político. ¿Qué relación tiene todo ello respecto a la cuarta acepción de la Caridad, la que se concreta en Cáritas-institución?

Sin ser especialista en esta materia, me permitiría sugerir que lo propio de Cáritas-institución en el ámbito de lo político involucra, entre otros datos, una continua profundización de la acción mediadora y una inagotable apertura de nuevos horizontes. La profundización en la acción mediadora lleva a tender infatigablemente puentes de reconciliación: A nivel de barrio, de municipio, de comarca, de regiones y nacionalidades, de estado. Presencias, contactos, visitas, escritos, ayudas, estudios, ofrecimientos personales y grupales, replanteamientos, etc., pueden ser los preciosos materiales de construcción de estos puentes. La apertura de nuevos horizontes,

fruto de una imaginación creadora fecundada por el amor —no olvidemos que no hay nada más fecundo que el amor—, debe acompañar, como la otra cara de la moneda, a la anterior labor de reconciliación. Se trata de abrir horizontes reales, no meramente utópicos, de indicar concretos caminos que a ellos conducen y, sobre todo, de acompañar a los caminantes en la marcha. Se trata de ofrecer, como dice la “*Gaudium et Spes*”, razones concretas de vivir y de esperar.

Trascendentes, respetuosos y críticos, los trabajadores del Amor —los militantes de Cáritas— tenemos una palabra que decir también en el ámbito de lo político. Palabra, que tiende a subrayar toda positividad, en el telón de fondo de una exigencia indiscutible de justicia. Palabra, que se junta humildemente a otras y, que como ellas, cuenta con la asistencia fecunda del Espíritu de Amor. Palabra, que en estas Jornadas ha puesto de relieve la liberación amorosa para el servicio y la justicia; la operatividad eclesial; la necesidad de evitar toda praxis de Iglesia que frene lo genuinamente humano; la dimensión política de la Caridad; la irreductible debilidad de la cruz; la clarividencia necesaria respecto al contorno político hispano; la presencia de los cristianos en la vida cívica del país y el testimonio de la acción eclesial en Latino-América.



EXPERIENCIAS:

El compromiso político de la Iglesia en AMERICA LATINA

Por Ignacio Ellacuría

Les voy a hablar sobre: “El compromiso político de la Iglesia en América latina”. ¿Por qué de la Iglesia y no de tal o cual ciudadano creyente? La respuesta se verá a lo largo de la exposición. Este va a ser, digamos, mi intento. Divido mi intervención en dos partes fundamentales: Una será, aunque parezca así, muy simple: Un relato de los acontecimientos de El Salvador, en el último año; pero ustedes, habituados a leer la Sagrada Escritura, habrán leído páginas y páginas, donde se cuenta lo que sucede políticamente al pueblo de Israel, y eso es Palabra de Dios y ese es el lugar donde el profeta, el teólogo, el hombre de oración, aprende dónde está Dios. Creo que lo mejor es partir de hechos y situaciones; en la teoría todo se puede componer y descomponer, y eso significa, dentro del



neopositivismo, que son formulaciones inverificables que se pueden ir replanteando indefinidamente. No es que yo desdeñe la inteligencia, es mi oficio cultivarla, soy director del Centro de Reflexión Teológica de El Salvador. En la primera parte, yo voy a contar, creo que teológicamente, una Historia de la Salvación; para mí, la teología latinoamericana parte del claro principio de que la Historia de la Salvación es una salvación de la historia; no hay dualidad entre historia e Historia de la Salvación. El método de la teología latinoamericana es partir de la praxis, una praxis creyente, en la que ya está presente Dios en la realidad histórica.

Pues bien, en la primera parte les voy a contar —razón histórica se llama esto— qué ha pasado este último año en El Salvador, no por privilegiar a El Salvador, sino porque, en primer lugar, es lo que mejor conozco y, en segundo lugar, porque me parece que es un lugar típico, por sus dimensiones y por lo que ha ocurrido en un sólo año, para comprender el problema de la Historia de la Salvación y el del compromiso político de la Iglesia en esa Historia de la Salvación. Ahí está entendida toda la revelación y así lo ha visto la Iglesia; eso es lo que quiero contar.

En la segunda parte teorizaré un poco, es decir, diré qué principios teológicos han regido esta praxis. Voy a hablar con bastante sinceridad sabiendo que supone algún riesgo, porque todo corre, todo vuela y todo llega; en mi país (yo soy salvadoreño, aunque nací en otra parte) me cargan lo que digo y lo que no digo; en las clases de la Universidad les digo a los alumnos siempre: Ahí está escrito, para que luego no digan que dice lo que no dice el P. Ellacuría.

Es muy ambiguo y complejo lo que vamos a decir, a pesar de su sencillez y, como les digo, todo llega, pero tampoco importa mucho: Sí me importa el que no me dejen regresar a



El Salvador, supongo que sería la muerte y resurrección como ha ocurrido con otros compañeros míos. Yo quisiera volver a El Salvador, entre otras cosas, porque yo he embarcado a mucha gente en este proceso y no puedo decir: Aquello está mal, aquello está peligroso; yo no regreso porque es muy importante que yo me conserve para mayor gloria de Dios. Tampoco deseamos que escape una bala por ahí y nos encuentre en el camino. De momento, los políticos de El Salvador me hacen la gracia, como hombre de Iglesia, no como otra cosa, de no dejarme entrar; hay orden de prisión contra mí. Ahora no puedo entrar, pero creo que podré hacerlo pronto.

La Historia de la Salvación en América latina no es igual en toda ella; nuestra situación respecto del Cono Sur es bien diferente. En el Cono Sur, la situación está mucho más estructurada, más sofisticada; la persecución está mucho más racionalizada y tecnificada. La nuestra es mucho más primitiva, mucho más incipiente, más de tercer mundo. En ese contexto es como voy a hablar.

EL DECRETO DE REFORMA AGRARIA

Voy a empezar desde el día primero de Julio de 1976, cuando el Presidente Molina, que entraba entonces en el quinto año de presidencia, decide por fin hacer un Decreto de Reforma Agraria. Por primera vez en el país se hace un decreto que no proviene de la oligarquía. No les puedo decir cómo es la situación de El Salvador, pero mucho más allá de lo que ustedes se puedan imaginar de pobreza, de desigualdad, de injusticia. La situación en El Salvador es espantosa. El 50 por ciento quizá es analfabeto, el 60 por ciento gana unas 20 pesetas al

día; la inmensa mayoría de la gente no tiene casa, no hay luz, no hay agua; los niños se mueren ahora menos, pero están depauperados. Y junto a eso hay una oligarquía prepotente: Menos de un 1 por ciento de la población tiene más del 90 por ciento de la tierra, y no digamos de los Bancos y del poder comercial. Es decir, es una situación típica, en la que los judíos o israelitas de Egipto se quedan cortos. Esa es la realidad, pero no voy a insistir en eso porque darles números no sirve de mucho. Háganse la idea de que “*Deus semper major*”, que dicen los teólogos; Dios siempre es mayor que nuestros pensamientos. Ustedes piensen que la injusticia de aquella situación es mucho mayor que aquello que ustedes puedan imaginar; pónganlo muy mal y todavía digan ¡peor! y nos quedamos cortos.

Por razones políticas, que no tenemos por qué analizar acá, viene el Decreto de Reforma Agraria; una reforma agraria que, en primer lugar, no surgía por exigencia del poder económico de la clase dominante; y, en segundo lugar, por primera vez ponía en entredicho el concepto sacrosanto de propiedad privada, porque dentro de un sector relativamente pequeño —eran 35.000 hectáreas— se obligaba a que nadie podía tener ni más de 35 ni menos de 4 hectáreas por persona.

La extrema izquierda, como suele ocurrir, consideró que la medida era puramente reformista y capitalista. En realidad, lo era; pero nosotros entendimos —y con nosotros estaban los de la Universidad (que no se define como católica, porque no depende de los jesuitas, ni de la Iglesia, ni de nadie, sino de sí misma, independiente, pero se confiesa de inspiración cristiana)— que la historia política de El Salvador y la Historia de la Salvación cristiana —aquí está el punto— pasa por el quebrantamiento de la propiedad privada de los medios de producción. “¡Es que esto lo dicen los marxistas!”, decían

algunos; bien, puede ser; pero a esta conclusión hemos llegado estudiando teológicamente la propiedad privada de los medios de producción, desde el Antiguo y Nuevo Testamento, los primeros testimonios de la Iglesia y los Padres de la Iglesia.

Para nosotros, en un país como el Salvador, está claro que el principio de dominación y de opresión consiste en que una oligarquía sumamente reducida domina los medios de producción: El campo, la Banca y la industria; y esto —y creo que es un pensamiento profundamente cristiano— no puede menos de generar opresión, y lleva por lo menos cuatro siglos generando opresión. Para nosotros es evidente que hay que ir a quebrar esa estructura de propiedad privada de los medios de producción. Se entiende, de los grandes medios de producción, aquellos que llevan consigo históricamente un poder opresivo absoluto, y la prueba de que efectivamente es un poder opresivo absoluto la van a tener en esta Historia de la Salvación.

Nuestro apoyo

Esto es el primero de Julio del 76. Antes de salir el decreto, nos llama el Ministro de Planificación (es un hombre católico, cristiano, bastante comprometido, del cual nos habíamos distanciados nosotros porque trabajaba con el gobierno), y nos dice: “Yo he luchado por hacer este primer pequeño paso de reforma agraria impulsado por las ideas de ustedes. Ahora, yo les pido su apoyo”. Nosotros sacamos una declaración de la Universidad, diciendo que este paso es pequeño, reformista, pero significativo, porque no es un paso dado inmediatamente por la grande o pequeña oligarquía, y es un paso que toca para nosotros un punto crucial.



Yo, ahora, no tengo tiempo para reflexionar, pero ustedes pueden ver por qué la Iglesia y Jesús han hecho permanentemente tanto hincapié en el problema de la pobreza. El problema de la pobreza es estar desprendido de aquellos medios que son capaces de oprimir. No es tanto problema de lujo, éste es un problema personal más o menos importante, pero derivado. Por la riqueza pasa el gran poder de opresión de las gentes y el gran poder de deshumanización de las gentes. El problema de la pobreza es además histórico y dialéctico; es un punto esencial en el cristianismo: No hay sólo pobres y ricos, sino que hay pobres porque hay ricos; porque hay opresores en una u otra medida, tengan o no conciencia (eso es otro problema), hay oprimidos. Ese es un punto nuclear.

Estamos ante un caso donde la visión cristiana nos exige intervenir e intervenimos con todo lo que podíamos: La Universidad; por su capacidad científica y por su honestidad, a lo largo de sus diez años de vida, goza de gran prestigio en el país. Por eso, cuando la Universidad hace una declaración, tiene una gran importancia. Cuando este Presidente subió al poder, la Universidad sacó un libro demostrando que había subido fraudulentamente. Tuvimos una lucha interna tremenda: “¡Hombre! Que nos van a matar, que nos van a perseguir, que no se qué”. Nosotros, por exigencia cristiana, nos dijimos lo siguiente: “En este momento, en El Salvador, no tienen voz mas que la Iglesia y nosotros; la Iglesia está callada, pues nosotros vamos a hablar”. Sacamos el libro y ¡claro! no se nos ha podido contestar. El Presidente Molina nos dijo una vez que, cuando dejara de ser Presidente, nos contestaría; que Dios le guarde. Me gustaría poder verlo, no para insultarle, sino para analizar con él cuál fue su fracaso político y en qué se fundamentó su fracaso político.

Nosotros apoyamos el Decreto plenamente convencidos; durante tres meses hubo una reacción violentísima del capital, como nunca la ha habido en El Salvador. Todos los días aparecían en los periódicos insultos contra el Gobierno: “Que eran comunistas, que se dejaban llevar por curas tercermundistas, que esa Ley de Reforma Agraria la habían hecho Ellacuría y Sebastián”. Yo, si soy teólogo y filósofo, ¡cómo voy a hacer una ley de reforma agraria! A los ataques violentísimos contra el Gobierno, el Gobierno respondió violentísimamente también, porque creía tener el respaldo del poder militar. Durante tres meses asistimos a este fenómeno coyunturalmente explicable, pero estructuralmente inexplicable, que a un Gobierno, que responde a una clase oligárquica, se le vea decir violentamente a los capitalistas: “Por ustedes está la situación del pueblo así, por ustedes hay tanta muerte de niños y tanta miseria”. Los otros, claro, no sabían responder más que: “Eso es comunismo, es anticonstitucional, es subversivo”.

La oligarquía se impone

Por una serie de acontecimientos, que no tenemos tiempo para examinar —y aquí viene la prueba de lo que decía—, a los tres meses cede el Gobierno ante la presión de la oligarquía. Empieza la fuga de capitales de El Salvador a Miami y el soborno de militares (lo ha dicho de una manera bastante clara el antiguo Embajador de Estados Unidos, en las declaraciones que ha hecho ante el Senado norteamericano: “La oligarquía —ha dicho— compró la campaña electoral del nuevo Presidente, prometiéndole que si retiraba la Ley de Reforma Agraria ellos financiaban su campaña”). Sólo les digo cómo el poder político es inferior al poder económico, y el poder económico se impone al político. Ese Presidente había dicho: “Ni un paso atrás”. (Todos los Presidentes son militares; el de antes era



coronel, el de ahora es general). Después de tres meses vuelven la Ley a la Asamblea y la Ley se cambia. Gana otra vez la oligarquía y se impide el poder quitar tierras que se pagaban, y se pagaban bien. No era una expropiación, sino una venta obligada; pero con ello se les quitaba de las manos el poder que allí tienen con la tierra.

Se retira el Gobierno y ahí quedamos nosotros solos, hombres de Iglesia (todavía no había intervenido directamente la Iglesia jerárquica, parroquial, institucional). Quedamos solos, pero nos dijimos: “Nosotros no hemos hecho esto por apoyar al Gobierno, sino por apoyar el curso histórico salvífico de este pueblo que busca su liberación”. Entonces, en la revista que yo dirijo salió un editorial (que ha dado la vuelta al mundo) titulado: “A sus órdenes, mi capital”, que lo estimaron sumamente subversivo. En el editorial se analiza la situación y se dice que los militares creen tener el poder, pero que ese es el gran error; que pueden tener poder coyuntural, pero que estructuralmente no lo tienen; llega un momento en el que, ante la presión del capital, les dicen, que vamos a la miseria, que vamos a ser unos desgraciados, que no se qué; está Somoza interviniendo desde abajo, está Guatemala interviniendo desde arriba; y aquellos militares que se habían comprometido a defender la reforma agraria, se cuadran y dicen: “A sus órdenes, mi capital”, y se vuelven atrás.

La persecución

Esto fue decisivo; entonces empieza la persecución. En este momento, el capital, que ha ganado, analiza la situación y se pregunta: ¿Quién está promoviendo esta conciencia de liberación en el pueblo? Pues, en gran medida, la Iglesia con unas incipientes organizaciones campesinas; una parroquia

—la Parroquia de Aguilares—, donde se hace una forma de evangelización distinta a la que entonces se hacía, y que ha servido a la gente para recuperar su cristianismo, para recuperar su fe y para decir: “El Evangelio es nuestro, de los campesinos más que de cualquier otro; el Evangelio es para nosotros más que para cualquier otro; y el Evangelio nos exige hacer unas determinadas cosas”. Esta gente es muy sencilla, mucha de ella anal-fabeta, pero sumamente profunda, sumamente creativa, sumamente sacrificada; constantemente responden, al decirles que corren mucho peligro: “Mire, padre, para lo que vale la vida; de todas maneras vamos a morir de hambre o de enfermedad, sin atención, sin nada; nos están quitando la tierra para trabajar; ni siquiera nos la quieren alquilar para sacar un poco de la tierra; pues mejor será morir por el Reino”.

Ante todo esto, el Gobierno analiza el movimiento teológico de El Salvador, que es el que está dando visión a todo este movimiento de la Iglesia; analiza la labor de la Universidad, la nuestra, y ¡fíjense! en El Salvador hay grupos guerrilleros de izquierda, matan al Ministro de Relaciones Exteriores, secuestran a mucha gente, hay partido comunista, no reconocido, pero existe el partido comunista, hay sindicatos... Pero en el análisis del Gobierno, esos no son enemigos; para ellos, el enemigo es la Iglesia si predica y anuncia la liberación. Entonces, esa oligarquía que se ha hecho fuerte contra el Gobierno, porque ha sido capaz de hacerle volverse atrás, dice: “Ahora vamos a liquidar ese movimiento de Iglesia”.

Había una ordenación de tres sacerdotes jóvenes jesuitas, en un pueblo rural, porque ellos habían trabajado allí como campesinos. Se ordenaban allí en el mismo pueblo; estábamos como cuarenta o cincuenta curas; los ordenó el Obispo Auxiliar de El Salvador, salesiano. La gente habla en la iglesia y dice: Ahora se han hecho ustedes sacerdotes, queremos de ustedes

esto y esto y esto y lo de más allá; les conocen perfectamente, les llaman por sus apodos, el uno es guache, el otro es zapo. Este que le llaman zapo es doctor en Antropología. Pero ese mismo día matan a un terrateniente en esa zona; entonces se desata una acusación tremenda y se dice (para que vean cómo actúan) que ese día se había dicho en la iglesia que había que matar a los terratenientes. Sabían perfectamente que no era así; pero entonces el Obispo saca una declaración diciendo: "Eso es mentira, eso es una calumnia". El P. Grande (que era el párroco de esa parroquia) nunca ha excitado a la violencia, no es partidario de la violencia, él personalmente como párroco ni siquiera es partidario de una organización política determinada. Era falso.

Empieza la persecución. Les voy a contar sólo los puntos esenciales. A primeros de Diciembre, sin prever todavía lo que iba a pasar, salgo de El Salvador. A primeros del año 77 matan al P. Grande. En su parroquia habían iniciado una pastoral en la línea de teología de la liberación; trabajaban por los Cantones con la gente, vivían con la gente, comían como la gente; formaban delegados de la Palabra, les enseñaban a leer el Evangelio y lo que significa este Evangelio para nuestra circunstancia actual. Gente sumamente creyente, gente que no sacramentalizaba más que después de evangelizar; pero sin despreciar nada de la religiosidad popular. Habían creado un movimiento fuerte de liberación. Entonces, matan al P. Grande.

En este momento se cambia de Arzobispo y ello va a ser un factor importante de los sucesos. Nosotros ya sabíamos que cambiaban el Arzobispo, porque el antiguo cumplía 75 años y debía dimitir; fue un buen Pastor durante 30 ó 35 años, pero estaba un poco viejito. Tenía un auxiliar, salesiano, muy bueno también; trabajamos juntos y estamos en la misma línea; es uno del grupo de obispos de Latinoamérica, que se

reunieron en Quito con Proaño; un gran sacerdote, que había sido profesor de Derecho canónico. Nosotros habíamos propuesto al Nuncio y a Roma que hicieran Obispo a éste, puesto que ya había demostrado tener la confianza del anterior Arzobispo. ¡Bueno! Roma va a tener un acierto monumental a puro desacierto. Verán: Había un candidato de la oligarquía y del Gobierno y, consecuentemente, por lo menos en El Salvador, del Nuncio; era Obispo en otra diócesis, monseñor Oscar Runi. A los teólogos de la liberación nos había atacado en sermones públicos, en la catedral, de horizontalismo, de política, de marxismo, de comunismo, de subversión, de meternos en lo que no nos toca, o sea, un enemigo declarado; además, una persona relacionada con el Secretario General del CELAM, López Trujillo. Este también lo apoya como candidato, porque se supone que es enemigo de la teología de la liberación y de esa praxis política de la Iglesia. Pues, ese nos cae de Arzobispo.

Pues bien, en este momento matan a Grande. Al Arzobispo recién nombrado (todavía no le habían llegado las Bulas) se le abren los ojos. Nosotros sabíamos que era un hombre bueno, espiritual; sólo que estaba arropado por ciertos grupos y poderes. Afortunadamente, este hombre conocía al P. Grande. Si esto me hubiera pasado a mí, cosa muy probable de haber estado allí, el Arzobispo hubiera dicho: Es una pena, es un buen sacerdote, pero dice tales cosas, se mete en política. Pero de Grande no podía decir eso, le conocía bien porque había estado viviendo con él en el Seminario. Grande era un párroco que se pasaba el día y la noche predicando y reuniéndose con la gente, que no hacía organización política alguna, que no tenía esquema de interpretación marxista de la realidad, que procedía del Instituto de Pastoral Latino Americano, de Lovaina y Oña, donde había estudiado, que se había convertido a los pobres y los pobres le habían convertido

a él. ¡Claro! ante este hombre, fueron a elegir el peor para matarlo, es decir, al mejor, claro está, pero fueron a elegir el peor para lo que pretendían. Ellos dijeron: Si matamos a este hombre, se va a atemorizar la Iglesia y se va a acabar este asunto. Ya habían expulsado a varios, los habían torturado y encarcelado; torturan de manera salvaje, no de una manera sofisticada como la del Cono Sur, sino salvajemente, los tiran al suelo, los patean, los ponen capuchas, los mean encima (perdonen que les diga); se ensañan con el clero y con los campesinos.

La Iglesia unida

Matan a Grande y el Arzobispo abre los ojos y la Iglesia (esto es importante, es un hecho teológico de primera significación), la Iglesia entera del arzobispado, donde hay colegios ricos, donde hay parroquias riquísimas, donde hay residencias de frailes riquísimas, es decir, donde van los riquísimos, toda ella se une por primera vez. Antes era una Iglesia dividida entre los de izquierda y los de derecha; la Compañía de Jesús, lo mismo, dividida entre izquierdas y derechas. Toda la Iglesia abre los ojos y dice: Este es un mártir, y este es un santo, y esto lo que demuestra es la verdad de la situación de El Salvador.

El Arzobispo hace una cosa clamorosa. El domingo siguiente suspende todas las misas de la archidiócesis para tener una sola misa en la catedral por el P. Grande y por los campesinos que murieron con él. Estaban en estado de sitio. Fue el Nuncio a decirle que, canónicamente, no se podía hacer eso, que ¡cómo iba a privar de la misa el domingo! ¡ese derecho que tienen los cristianos! ¿Qué hace —digo yo— el Derecho canónico ante una situación como esa? ¿Qué es eso del de-

recho de los cristianos a ir a misa, cuando toda la Iglesia unida quiere celebrar la muerte y el sacrificio de uno de sus hijos? Este fenómeno tan difícil de la unidad de la Iglesia se realiza con la muerte del P. Grande. A los pocos días, vuelven a matar a otro sacerdote secular, por la misma razón, y esto ha convertido a la Iglesia de la archidiócesis.

Después de eso, todavía el ejército toma con tanques toda la zona de Aguilares, campesina; cogen presos a un montón de gente y los torturan. El Arzobispo, después de un mes, cuando le devuelven la parroquia, donde el ejército entró ametrallando el Sagrario y echando todas las formas por el suelo, viene a celebrar el Corpus Christi con su pueblo, y se reúnen miles de campesinos diciendo: “¡No importa lo que hemos pasado! ¡No importa lo que nos ha pasado! Nosotros vamos a seguir adelante, esta es la Palabra de Dios. Esto es lo que Dios quiere de nosotros”. En la homilía, dice el Arzobispo: “Hay dos pasiones y hay dos sacramentos: La pasión de Jesús que celebramos y la pasión del campesino salvadoreño que es Jesús, hoy crucificado. Y hay un sacramento donde celebramos la pasión y la resurrección de Jesús, que es la Eucaristía; y hay un sacramento donde celebramos igualmente la pasión y resurrección de Cristo, que son estos campesinos muertos y que, sin embargo, siguen resucitados”.

Nosotros entendemos, dicho así brevemente, que aquí está el compromiso político de la Iglesia; y que cuando es así de auténtico, cuando es así de creyente, cuando no utilizan la fe como un instrumento para otros objetivos organizativos de poder de dominación, entonces tiene una eficacia política enorme. La prueba está, como en el caso de Jesús, que a la hora en que la oligarquía quiere reprimir el movimiento de liberación, va contra aquellos sacerdotes. El Arzobispo nos contaba que fue el Nuncio y fue la oligarquía a de-

cirle: “Pero si nosotros le elegimos a usted. ¿Cómo ahora se nos ha vuelto?”. Y les contestó: “Yo he visto que esto es la Historia de la Salvación; yo he visto que el Espíritu está acá; yo he visto que Dios está acá. Yo voy a ir con esa gente”.

Sacan a todos los curas de esa parroquia y hay un montón de ofrecimientos de otros sacerdotes para ir allá; por fin, el Arzobispo acepta a un sacerdote joven y a tres monjitas, que dejan el colegio y se van a trabajar allí con los campesinos. Cuando tomaron posesión de la parroquia los del nuevo equipo, allí fue el Arzobispo llevando la Eucaristía en la procesión del Corpus Christi; para nosotros la acción política no significa dejar la acción sacramental ni dejar la religiosidad popular, es sacar todas sus consecuencias.

La experiencia pascual que ha tenido esta gente no se adquiere en ninguna celebración litúrgica separada de esta realidad. Ellos celebran su Eucaristía, pero tienen en sus carnes un contenido histórico completamente determinado en que no solamente han muerto, sino que han resucitado. Han visto claramente que ellos no pueden ser una gente que apetezca dinero, que no pueden ser una gente que apetezca dominar a los demás, que no es una gente que pueda apetecer ni siquiera la conservación de su propia vida, sino que ven en esa muerte, que han resucitado, que son libres, que no tienen miedo para entregarse y para luchar por sus hermanos. Y esto no sólo a nivel de pobres, que siempre es mucho más verdadero, sino también a nivel de obispos, a nivel de clero, a nivel de religiosas, a nivel de seglares. Nosotros tenemos muchos seglares que, por ser cristianos, dejan puestos de gran provecho económico y de poder social; y para mí, *el que deja* —palabra esencial en el cristianismo— y *no sólo le quitan*, que es lo que nos van a hacer, meritoriamente, cuando cambien las cosas, es el que verdaderamente sigue a Jesús.

REFLEXION TEOLOGICA

Pasamos brevemente al segundo punto: La teología de la liberación no es más que la reflexión desde la fe, con los instrumentos teóricos que cada uno tiene sobre la praxis histórica, que es una Historia de la Salvación. Un teólogo, Sobrino, me escribía: “Yo, ahora lo he vivido de tal manera que tengo que escribir sobre la Pascua y la Resurrección, para purificar esa praxis, para iluminarla”. Yo les aseguro que, incluso desde un punto de vista intelectual, esta teología no tiene nada que envidiar a otras teologías. Lo que falta de cita de libros y de puntualizaciones precisas se sustituye con la tremenda fuente de la verdad, que es la realidad, vivida y reflexionada y promovida por esta gente de Cristo. Esta gente, su experiencia, su vida, es el lugar epistemológico de la fe y de la teología y, dicho en lenguaje real, es el único sitio desde donde se entiende el Evangelio y desde donde se puede hacer teología cristiana, ese es el público que a nosotros nos obliga a reflexionar y a responder.

En los cursos de teología que tenemos en la Universidad, sostenemos como algo importante que es necesario historizar la salvación y la Iglesia. Que la Historia de la Salvación pasa por la salvación de la historia. Que la salvación de la historia es el signo constitutivo, fijéense que digo constitutivo, de la Historia de la Salvación. Nosotros nos preguntamos: ¿Cómo vamos a salvar El Salvador? ¿Cómo vamos a salvar Centro América? ¿Cómo vamos a salvar Latinoamérica? Uniéndonos con otros hermanos de otros países, que también reflexionan sobre estos temas. Así vamos tratando de dar respuesta. Estamos de acuerdo con muchos análisis científicos en que la realidad de América latina es una situación de opresión.

Ahora que España quiere negociar mucho con América latina para salvar su problema, una cosa que podría hacer la Iglesia española es decir públicamente que eso no sea otra vía de dominación y de opresión. Ustedes pueden preguntarse: ¿Con qué se pagan los barcos que España exporta a Colombia? Se pagan con café. Y el café, ¿quién lo corta? ¿Qué pagan al que corta el café? ¿Cómo vive el que corta el café? Yo decía a los alemanes: Este banano que ustedes comen acá, que viene de Honduras, lo pueden comer a 30 centavos de marco porque el obrero hondureño ganará por cortar bananos unas 120 pesetas al día.

Si la situación de América latina es de opresión, la salvación tiene que tomar figura de liberación, y una liberación integral. Cuando nos dicen que reducir la liberación a la liberación de la estructura socio-económica es reducir el Evangelio, hay que responder evidentemente que sí, pero la teología de la liberación no dice que la liberación se reduce a eso, también dice que un cristianismo que no ayude a liberar las estructuras socio-económicas, no es cristianismo. Ante esa situación, nos hacemos una pregunta fundamental para la pastoral latinoamericana: ¿Qué hacer para que el Reino de Dios se realice en la historia? Es la pregunta que para nosotros debe dirigir toda la praxis eclesial. No ¿cómo hacemos más adeptos? o ¿cómo tenemos más sacramentos? o ¿cómo se obedece más a la Jerarquía? Todas esas cosas están subordinadas a esta pregunta, que es la pregunta de Jesús. El vino a anunciar el Reino de Dios. Y la Iglesia está para el Reino de Dios, es decir, para que Dios reine entre los hombres. Pero reinar entre los hombres no es gritar: ¡Viva Cristo Rey! El Reino de Dios es lo que Jesús hacía: Luchar contra el pecado, predicar la fraternidad, querer hacer un mundo mejor, protestar contra las estructuras religiosas, protestar contra las estructuras económicas, protestar contra las estructuras políticas. La interpretación de la

tentación de Pedro, y Jesús lo compara con Satán, hay que darle vuelta también y decir: ¿Por qué Jesús se vio tentado por Pedro? Porque tenía la tentación de ser zelote, y entonces le dijo: “¡No me tientes!”. Es también mi tentación quererme dedicar a un activismo político, y esa la he superado y he ido viendo que esa no es la solución cristiana.

Las exigencias del Reino de Dios en la situación Latinoamericana —y pienso que en todo el mundo— es que sólo una Iglesia de los pobres es una Iglesia cristiana. ¿Cuál es el concepto de Iglesia de los pobres? La religiosidad popular no es más que esto: La Iglesia de los pobres puesta en marcha. Los pobres siguen siendo el lugar privilegiado de la acción de la Iglesia. Iglesia de los pobres significa que el sujeto de la Iglesia son los pobres. Pobre es un concepto histórico y dialéctico; pobres pueden ser en un sitio unos y, en otro, otros. Visto así, desde la Iglesia de los pobres, nosotros creemos que la primacía de la pastoral de la Iglesia está en la lucha por la justicia. ¿Qué es más importante, la fe o la justicia? Desde una teología clásica, la justicia. Lo voy a decir de una manera más sencilla; creo que está mal planteada la pregunta de cuál es la primera. Pero si se plantea así, hay que responder que la justicia. Por una sencilla razón. Nadie que es injusto entra en el Reino de los Cielos, y muchos que no tienen fe explícita entran en el Reino de los Cielos. La pregunta está mal planteada; para mí la fe y la justicia están identificadas.

Las mediaciones

Para esta lucha por la justicia histórica hace falta mediación, y aquí viene el problema difícil. Por mediaciones se entiende aquello que ya no es expresamente fe o desarrollo de la fe, sino que tiene ya un cierto carácter técnico, para el cual



la fe poco puede aportar. Indudablemente, para interpretar una realidad se necesitan mediaciones teóricas; y aquí viene el problema de por qué en buena parte de Latinoamérica se realizan análisis marxistas para interpretar la realidad. Les parece que, de los que hay, son los mejores para interpretarla. Sin una mediación teórica, uno no tiene desde la fe suficientes medios para interpretar correctamente la realidad e iniciar una praxis que sea sensata. Y no bastan las mediaciones teóricas; hacen falta también mediaciones prácticas. También el cristianismo, para que se realice la Historia de la Salvación, necesita una serie de mediaciones prácticas. Las opciones pueden ser diversas.

Seguimiento de Jesús

Resumiendo todo esto, nosotros resolvemos todos los problemas desde el Jesús histórico. Yo, por ejemplo, en una conferencia sobre fe y justicia, creo que se puede discutir teóricamente y desmontar los andamiajes intelectuales, pero no pierdo el tiempo en eso; lo que trato de hacer es decir: ¡Bueno! Vamos a ver cómo se enfrenta este problema en el Jesús histórico. Escojo tres pasajes. Uno: “No es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre”; sentencia monumental contra el religiosismo. Segundo: “Cuál es el primer mandamiento”; Jesús, según lo que yo estimo mejor exégesis, creo que respondió: “El primer mandamiento es: Amarás al hombre como a tí mismo”. Esto quizá les perturbe a ustedes, pero no está en contradicción con lo que ustedes creen, porque esa es la única manera en que se puede sentir a Dios y amar a Dios. Otro camino, quizá más importante, como dicen ontológicamente en una escala absoluta de valores, es el amor de Dios; pero el amor de Dios es imposible si no pasa por el amor del hombre. Hay que pasar por el amor del hombre para llegar al amor de Dios.

Ese es el método que nosotros seguimos, porque hemos teorizado también una moral cristiana: Es el Jesús histórico. Eso, para mí, resuelve muchas cosas; así veo el tema que me habiáis encomendado: “Fe y compromiso político de la Iglesia Latinoamericana”. La Iglesia, es decir, aquellos que se dedican a continuar la obra de Jesús, sean como jefes, sean como hombres de a pie, la Iglesia en ese sentido, ¿qué debe hacer? Ni más ni menos, lo que hizo el Jesús histórico: Anunciar el Reino de Dios. Y anunciarlo como lo anunciaba Jesús, del modo que El lo anunciaba, con el compromiso que El lo anunciaba, en su situación histórica. Así se puede descubrir un compromiso en la praxis política. Yo estoy mucho más de acuerdo con lo que le interpellaban a Castillo. Política, para mí, es fundamentalmente la praxis transformadora de la sociedad y de la historia; hágala usted como ministro o hágala usted como teólogo, hágala usted como sacerdote, hágala usted como miembro de Cáritas, hágala usted, digamos, a su manera, pero usted hágala. Y si lo hace y usted está en contacto directo y público —porque así lo exige la situación— con ese mundo de pecado, ese mundo de pecado lo aplastará a usted. Probablemente, si es Obispo, como Lercaro, lo marginarán o lo quitarán de su diócesis; y si el pueblo es más bárbaro y la oligarquía es más bárbara, quizás comprarán a un incontrolado y lo matarán.

El año pasado, mientras estuve en El Salvador, nos pusieron seis bombas. La sexta no me alcanzó a mí porque estaba escribiendo de estas cosas: Por qué han matado al Padre Grande; cómo lo pueden entender; qué podemos hacer. Eran ya las once y media de la noche, estaba cansado, y dije: ¡Ya no me sale nada! Dejémoslo para mañana. Me fui a mi casa, caminando. Llego a mi casa, me siento —tardaría como seis minutos, que es lo que está de distancia—, y ¡una explosión

violentísima! Había volado el sitio donde trabajaba. El cansancio y el aburrimiento me habían salvado. Y lo digo así porque yo no tengo carne de mártir, ni nada de eso; son problemas objetivos. En ocasiones nos consuela mucho recordar esos textos que dicen: “Si a Mí me persiguieron, a ustedes les van a perseguir; y ¡ay! de ustedes si no les persiguen”.

Presencia de los cristianos en la vida cívica

Por Antonio Albarrán

Haremos algunas afirmaciones o constataciones en torno a este tema y, más que a partir de principios teóricos, a partir de la experiencia que otros compañeros y yo tenemos de este asunto. Después, podemos discutir, si queréis, de todo lo que salga.

Evidentemente que los cristianos siempre han estado de alguna manera presentes en la vida cívica. ¡Bueno! En realidad estamos presentes todos, todos formamos parte, tenemos un encuadramiento social; pero no se trata de esa presencia que tenemos por simple encuadramiento. Cuando aquí se habla de presencia de los cristianos, de alguna manera se hace referencia a un hacerse presentes activamente en la sociedad con un objetivo de transformación de esa sociedad. Eso, en primer lugar.



En segundo lugar, cabría también distinguir a lo largo de estos años y quizá a lo largo de la historia, *dos tipos de presencia fundamentales de los cristianos*. Una presencia que ha sido desde el poder y otra presencia que ha sido desde la inmersión o desde la encarnación en la realidad, en la vida concreta. Todos sabemos de instituciones, grupos, organizaciones, que decían: “Como nosotros somos los buenos, vamos a conquistar el poder, vamos a conquistar la universidad, vamos a conquistar el gobierno. Como nosotros somos buenos, haremos buenas las cosas, y como somos católicos, haremos católico este país”.

Esa es una presencia que no ha sido nada rara, y que se sigue dando todavía, la presencia de los cristianos desde el poder.

Pero hay otro tipo de presencia, que es la que creo que nos interesa más a nosotros, que parte de bases completamente diferentes, que sería este otro tipo de presencia, de inmersión o de encarnación, como queráis decirlo, de participación en la realidad cívico-política. Naturalmente que nos referimos a este segundo tipo de presencia.

Hay que constatar que desde hace unos años, quizá no muchos, pero desde hace unos cuantos años, por lo menos desde el 45 ó 50 hasta esta parte, se puede constatar en nuestro país la presencia de un cierto número de cristianos en la vida cívica, cívico-política, laboral, sindical, etc., de este otro tipo que decimos, presencia por inmersión, presencia por encarnación en esa realidad. Esta presencia se ha dado en diferentes ámbitos, se ha dado en lo municipal y ahí meteríamos no solamente los que hayan planteado o participado en Ayuntamientos, sino lo que es la presencia, por ejemplo, de núcleos cristianos en Asociaciones de Vecinos, en Asociaciones de Amas de Casa, en asociaciones ciudadanas, en movimientos ciuda-

danos. Ha habido una presencia, también laboral; seguramente hay cristianos que están presentes o hay cristianos presentes en todo el ámbito de las centrales sindicales, que han estado en la clandestinidad y ahora van saliendo a flote, en todas ellas, algunas de ellas incluso tienen en su nacimiento una gran incidencia cristiana, en el sentido de que han sido militantes cristianos los que han dado pie a ese tipo de centrales sindicales. Ha habido también la presencia en lo político y también aquí había que constatar el abanico.

Por primera vez, los cristianos no están en un solo bloque político, sino que hay cristianos en casi todo el abanico o prácticamente en todo el abanico de las fuerzas políticas.

Esta presencia es ideológicamente pluralista. Cada vez es menos confesional cristiana y quizá, incluso, tendríamos que decir que cada vez debe serlo menos. Y cuando digo esto no me refiero solamente a que haya partidos políticos confesionalmente cristianos o no, sino incluso ese afán que antes teníamos, desde parroquias, desde instituciones de Iglesia, de hacer un club católico, de hacer una asociación de vecinos amparada, amamantada y confesionalizada por la parroquia. Cada vez este tipo de presencia de los cristianos está siendo menos confesional y seguramente es uno de los progresos históricos del que nos tenemos que alegrar. Los cristianos van estando presentes en todo este tipo de abanico. Es ideológicamente, por tanto, pluralista.

Se puede afirmar en este aspecto lo importante que ha sido, importante para la Iglesia, importante también para el país, que en las últimas elecciones no se haya podido comprobar un “voto católico”.



Recuerdo, en la época final de la vida de Franco y aquellos primeros meses de la transición, que venían muchos periodistas del extranjero y continuamente preguntaban: “¡Bueno! Y los católicos, ¿por dónde van a votar?; los católicos, ¿por dónde van a ir?”. Venían con el esquema de que habría un voto católico. Ya se ha constatado que no hay un voto católico. Me parece que esta es una buena noticia para este país y para esta Iglesia.

¿Por qué ha sido posible este tipo de presencia? Yo creo que hay tres razones fundamentales que han hecho posible esto. (Quizá habría que decir, en honor de la verdad, que fueron los primeros y quizá han sido en número los más abundantes los cristianos del mundo obrero, los que han tenido este tipo de presencia). Primero, surgió en estos cristianos una visión mucho más positiva del mundo; el mundo no era algo malo de lo que tenían que defenderse, sino que el mundo era la vida, era algo que tenían que transformar, era algo mucho más positivo. La visión más positiva del mundo influyó en este meterse con tranquilidad o reconocerse presentes con tranquilidad en ese mundo.

Al mismo tiempo, en estos cristianos, en estos núcleos cristianos, yo creo que se constataba más o menos explícita *una concepción de la fe mucho más bíblica*, más en la línea quizá de lo que después explicitaría la teología de la liberación (y la charla de ayer, por ejemplo, de Gregorio Ruiz, daba a entender lo mismo), un intuir la presencia de Dios o cómo Dios se va revelando a través de la historia de un pueblo. Quizá sin formularse demasiado, pero en estos cristianos había una concepción de la fe mucho más bíblica. Al mismo tiempo, mucho más independiente de formas políticas concretas, de formas históricas concretas y también al mismo tiempo, íntimamente ligada al proceso mismo de la historia.

Esto parece una contradicción, pero es verdad; es una contradicción que no entienden muchas veces los que miran el asunto desde fuera. Es decir, en estos núcleos cristianos, donde se ha dado una presencia activa, transformadora en la realidad, hay, al mismo tiempo, una concepción de la fe que es inseparable de la realidad histórica, que es imprescindible de hacerla realidad, hacerla vida, vivenciarla, en medio de la realidad histórica y, al mismo tiempo, es más independiente de la forma histórica concreta que en un momento determinado adopte. La concepción de la fe en este sentido es más bíblica y más conciliar.

La historia, y la historia no es la gran historia, sino la historia concreta de cada día, la historia de las reivindicaciones del trabajo, la historia de la búsqueda de unos chavales que en un barrio luchan por tener unos locales donde divertirse o por poner en marcha un club cultural, etc., esa historia es el espacio donde tienen que vivir la fe.

Al mismo tiempo, ha surgido esta presencia —yo creo— por *una metodología pastoral*. Una metodología pastoral que parte siempre de la realidad, de la transformación de esa realidad y, desde ahí, desde ese proceso histórico, desde ese estar metidos de patas en la realidad, se pregunta por la fe. Y la fe es ese sentido más profundo de esa vida, del mundo, del hombre, de la historia.

Creo que hay muchas iniciativas que han fallado, sobre todo, de cara al mundo obrero. Hay un montón de iniciativas que fallan; incluso las Comunidades Cristianas de Base han fallado en el mundo obrero, porque la metodología pastoral no era una metodología adaptada a la realidad obrera. Las Comunidades Cristianas han hecho un gran esfuerzo y yo creo que han hecho un gran papel en la historia de la Iglesia de estos años, como transformación de la pequeña y media burguesía,

pero no han tocado tierra en la clase obrera. Aunque haya muchas, o se hable a veces: ¡En Vallecas!, ¡en Carabanchel!, en tal sitio. Hablo de Madrid, por lo menos; y parece que esta es una constatación fácilmente verificable no solamente en España, sino en Europa. Así lo constataba, por ejemplo, algún técnico en este asunto: Realmente se pueden encontrar muy pocas Comunidades de Base cuya base sea obrera. Y es —me parece— porque la metodología normal de las Comunidades de Base no es una metodología a partir de la vida, sino una metodología intelectualizada. En lugar de los círculos clásicos de Acción Católica, unos catecumenados muy cuidados y super progres, pero en definitiva un discurso intelectual, no una metodología a partir de la vida.

Lo que ha hecho posible esta presencia, numerosa, importante, cualitativamente importante, aunque quizá no cuantitativamente tan importante, es justamente una metodología pastoral que partía de la realidad, que partía de la vida, que ayudaba a descubrir la responsabilidad frente a esa realidad y que en medio de todo este proceso se hacía la pregunta de la fe, la pregunta del sentido de la vida, del sentido de esa acción, del sentido del hombre. Introducir esta fe, introducir incluso la vivencia misma de la fe en Jesucristo, introducirla en el corazón mismo de la realidad. Lo que sería en el fondo toda esta especie de gran trasfondo o de gran dinamismo de la revisión de vida.

Esto, creo que podrían ser algunas de las explicaciones de por qué se ha dado este tipo de presencia. Naturalmente, otros tendréis a lo mejor otras experiencias personales y llegaréis quizá a otras conclusiones, a otras causas. La mía y la de muchos compañeros con los que hemos venido compartiendo estos años, me parece que va por ahí.

Un punto que sería importante también que viéramos es: *Cómo juega la fe y el compromiso cívico-político*; es decir, cómo se da esa relación, esa dialéctica, entre la fe y el compromiso cívico-político.

Cada vez será más evidente, a partir de este pluralismo ideológico que se va introduciendo en la realidad, incluso en el grupo creyente, que las Comunidades o los grupos eclesiales tendrán que acoger el pluralismo de presencias cívicas, el pluralismo de ideologías políticas, y esto las configurará de una manera diferente. Esto, naturalmente, introducirá tensión, dificultades, pero es saludable, es muy saludable. La comunidad creyente, el grupo creyente, se tendrá que hacer mucho más flexible, mucho más dinámico, quizá incluso hasta mucho más puro, para ser capaz de encontrar los vínculos de unión, las zonas profundas de comunión que puede haber, respetando las diferencias que se dan a niveles estratégicos, incluso a nivel de opciones ideológicas. Yo creo que vivir la fe así, en un clima pluralista, en un clima comprometido no sólo no es imposible, sino que es enormemente útil.

Yo no voy a medir, ni tengo la pretensión de medir qué es lo que añade o no añade. Yo solamente digo, a partir de la experiencia, que es enormemente positivo, enormemente útil. Y si queréis, para no teorizar, yo voy a hablar de la Comunidad en la que más participo. Prácticamente, en estos momentos no tengo ningún cargo pastoral, y quizá lo más permanente que hago en ese campo es el participar como miembro, y como cura también, en una Comunidad que nos venimos reuniendo desde hace seis o siete años en un barrio, y donde hay gente de seis o siete siglas políticas diferentes y gente independiente. Dentro de lo que cabe, hay una cierta unidad o unas ciertas coincidencias (el abanico de la izquierda), pero son seis o siete siglas políticas diferentes. Y hay también gente independiente.



Naturalmente que estos creyentes que están en la Comunidad se enfrentan, por ejemplo, en las Asociaciones de Vecinos, y cuando actúan en la Asociación de Vecinos lo hacen como miembros de tal sigla y siguen la estrategia de tal o cual grupo. Y a veces hay enfrentamientos. Si tenéis experiencia de lo que han sido estos años, y todavía son en parte para el movimiento ciudadano y las Asociaciones de Vecinos, comprenderéis lo difícil que es esto.

¡Bueno! Pues es enormemente positivo que creyentes así, que se enfrentan a niveles políticos y a niveles ciudadanos, sean capaces de poner en común la fe. Es posible y fenomenal verles revisar a la luz de la fe la distinta actuación de cada uno de ellos y los objetivos en profundidad de un movimiento ciudadano. Y no ha habido enfrentamientos, ha habido tensión; naturalmente, cada uno defendía, también en el grupo creyente, las razones de su presencia o las razones de su actividad, pero era posible encontrar allí unos interrogantes más profundos, que a todos nos hacían salir de nuestras propias posiciones. Y era posible realizar una celebración de la fe, que nos hacía descubrir el dolor de que determinadas cosas no marchen, el dolor de determinados enfrentamientos que no contribuyen, a lo mejor, a la unidad del pueblo, y también la celebración de determinados pasos que se van dando en esta línea de unidad, en esta línea de creación de pueblo. Es decir, es posible que una Comunidad así sea pluralista y además, y a pesar de ello, mantenga una coherencia y una auténtica comunión de fe.

Yo pondría *tres condiciones*: No se puede hurtar, no se puede pretender hurtar la discusión sobre lo real; hay que asumir lo real, y lo real, ¡real! Las tensiones, cuando existen; los enfrentamientos políticos, cuando existen; las diferentes

estrategias, cuando existen. No se puede decir: Como pensamos en esto de manera diferente, esto no se puede tocar. No señor; hay que asumirlo, hay que introducirlo en la propia Comunidad.

En segundo lugar, hay que tener cuidado de no introducirlo simplemente en el plano de las estrategias políticas, porque no se puede hacer de la comunidad de fe en este sentido el foro de discusión de las estrategias políticas, sino desde unos interrogantes más profundos, desde una dimensión más profunda de esa realidad.

Y, naturalmente, hay que intentar que la reunión creyente tenga una auténtica calidad de celebración, que la Palabra de Dios no sea lo que el viento se llevó, que la celebración de la Eucaristía no sea lo rutinario de venir a cumplir. Pues sí; seguramente la mayor parte de la gente que está ahí no asiste a misa nada más que cada quince días, eso del precepto dominical ya no lo tienen, las celebraciones de cada quince días resulta que nos duran tres horas, porque no es solamente venir a cumplir y resolver la papeleta con media hora, sino venir a hacer de verdad una asamblea, un encuentro de reflexión, y terminar con la celebración de la Eucaristía. Y nos dura dos horas y media o tres. ¡Bueno! Son diferentes, claro; estoy hablando aquí de un tipo de gente comprometida, afiliada políticamente. No es que éste sea el único tipo de presencia de los cristianos, pero incluso cuando se dan esos casos me parece que es posible.

Es imprescindible —insisto— asumir lo real. Hacer que se provoquen y que salgan las tensiones y los sufrimientos profundos que surgen de la vida política, del compromiso político; ser suficientemente ágiles para situarlo no en el plano de la estrategia política, sino en el plano de estos interrogantes más profundos que a todos nos surgen y que no encuentran

respuesta en la acción política misma, ni en las reuniones expresamente políticas; ser capaces de llevar la reunión y llevar la reflexión a esa zona más profunda del hombre, donde nos podemos plantear hasta qué es la vida, hasta si vale la pena vivir y si vale la pena imorir!

Recuerdo ahora algo que me resultó escalofriante. Fue el año pasado, a principio de curso, cuando se hacía un pequeño análisis, una pequeña puesta en común (“¿cómo nos encontrábamos ante el curso que empezaba?, ¿qué tal?, ¿con ganas?, ¿sin ganas?, ¿qué esperanzas tenemos para este curso?”), el ver cómo se expresaban algunos al decir: “Van a ser estos próximos años esenciales para el pueblo, en nuestro país, esenciales para la clase obrera; tenemos que estar dispuestos a morir”. Y uno percibía que había verdad en eso. Y estar dispuesto a morir era estar dispuesto a dar el último minuto, a cotizar un sindicato que todavía era clandestino, a empeñarse en una acción ciudadana en el barrio; era estar dispuesto a lo que fuera, a morir incluso. Y entonces escuchar la lectura del Evangelio. El Evangelio se hace verdad, se hace enormemente verdad en estos casos.

Es decir; hay que asumir la vida real, situarla en estos planos, más allá de lo estratégico, y además buscar una auténtica calidad de celebración, calidad de plegaria, calidad de perdón, de petición de perdón, calidad también de alegría, y ser capaces de celebrar auténticamente lo que haya que celebrar en aquellas circunstancias. Y la fe, efectivamente, poco a poco, puede irse revelando con una dimensión más radical de la persona, que permite realizar, o situar mejor, las otras dimensiones.

Suele decirse que la fe es una instancia crítica. Y dicho así parece una fórmula muy abstracta. Quizá la traducción real de esa afirmación es, por ejemplo, la actitud de un militante obrero afiliado hace diez años a una Central Sindical. En un momento muy doloroso de conflicto interno en la propia Central Sindical, este militante es capaz de afirmar lo siguiente: “Quizá sea la fe la que me hace, en medio de todo esto y de toda la tensión que estoy viviendo, mirarlo con cierta serenidad y ser capaz de saludar con alegría a un compañero de la otra opción cuando me lo encuentro”.

Yo no sé si esto es la instancia crítica. A lo mejor en estos años es cada vez más necesario ofrecer posibilidades a los grupos creyentes de verdad, no de avanzar en el conocimiento de la fe sólo, que es muy importante, no de renovar la teología, que es muy importante, y de renovar la visión del mundo, sino que hay que dar oportunidades de vivir a fondo la fe, de tener una experiencia real de la fe en el corazón mismo de la vida y en el corazón mismo de la lucha política.

Y otro aspecto más global. Hace unos días, tras una reunión de la Comunidad, conversábamos otro miembro de la misma y yo sobre la eficacia de las reuniones. Veíamos cómo le habían ido ayudando a superar hasta cuestiones personales, desánimos, desesperanzas personales, que le provenían precisamente de la lucha política. Decía: “Yo he encontrado siempre en la fe un aliciente. He llegado a la conclusión de que la raíz fundamental de mi vida no es esta opción política por la que estoy dispuesto, si es necesario, también a morir. La raíz fundamental de mi vida es que creo en Jesucristo, y eso da sentido de verdad a mi vida”.

¿Es útil?, ¿no es útil?, ¿añade algo?, ¿no añade nada? No sé; es enormemente positivo. Y eso quizá lo percibe mejor la gente sencilla, a veces más que nosotros los listos, que somos capaces de intelectualizar las cosas.

Bien; para no alargarnos, voy a decir dos o tres cosillas más.

Hemos hablado de presencia cristiana. En la última parte nos hemos ido más a este tipo de presencia cualificada, de presencia militante. Yo creo que habría que retomar el tema y decir que la presencia activa de los cristianos no es solamente la presencia en partidos políticos, sino la presencia en cualquier núcleo que se plantea la transformación de una realidad. Y digo esto porque puede ser la presencia en la escalera; quizá los mejores militantes que yo conozco son aquellos que son capaces no sólo de meterse en un partido político y hablar y plantear la revolución, sino que son capaces de ir a vivir en un barrio y al cabo de un mes o mes y medio han creado una camaradería, una relación de amistad, e incluso una pequeña célula de transformación, en la escalera donde viven; no con los listos y los progres del barrio, sino en la escalera, con el que le ha tocado, con el tío Juan y la tía Manuela, con el que le ha tocado al lado.

Es ahí donde empieza la presencia activa del creyente, y si no empieza por ahí, yo me temo que las otras presencias más relumbrantes y más brillantes en el fondo son un poco fuego de artificio. Si no poseemos la valentía de empezar la transformación por el vecino que tenemos al lado, me parece que corremos el peligro de estar tocando el violón.

¿Hacia dónde debe caminar esta presencia activa de los cristianos en la vida cívica? Evidentemente que se trata, no de un mero estar, sino de un estar para transformar. Es decir; es una presencia responsable.

Primero, se trataría de *transformar, de cambiar la realidad*. Hay que crear estructuras económicas, políticas, sociales, etc., al servicio de todo el pueblo y no al servicio de unos cuantos; y esto —insisto—, desde la inmediata, desde la inmediatez de un mínimo de estructura que hay que crear para que los ocho o diez o quince vecinos que viven en una escalera resuelvan juntos los problemas que tienen. Ahí se trata de crear también una estructura, de poner en marcha un proceso, un tipo de relación, una responsabilidad común ante los problemas que pueda haber en esa escalera, que serán los del portal, los de las luces, los del ascensor o los de las ratas o los de la basura que hay que recoger. Hay que transformar la realidad, hay que crear estructuras, hay que crear un marco de vida, un marco de referencia, hay que crear unos espacios donde la vida se haga más humana, más vivible para todo el pueblo. Y si llegamos a la conclusión de que hay que cambiar las estructuras capitalistas y pudiéramos cambiarlas, pues bendito sea Dios, también hay que llegar a ese cambio de estructuras al nivel de toda la sociedad.

Pero me parece que es importante también cambiar el hombre, hay que cambiar la escala de valores que normalmente rige en la sociedad en que estamos. Se trata de llegar a un verdadero cambio cultural, a un verdadero cambio ético.

Hay muchos hechos a los que podríamos hacer referencia: La evasión de capitales, el miedo de los empresarios (grandes, medianos y pequeños) a invertir, las reticencias ante las anunciadas medidas fiscales, el miedo de importantes sectores

de la clase obrera a movilizarse si eso comporta el riesgo de perder los niveles de confort o bienestar adquiridos...

¿Qué valores o estímulos nuevos tendríamos que introducir para superar estas situaciones? ¿Cómo tendríamos que ayudar a despertar a la clase obrera, incluso para que el motor de moverse no sea solamente la reivindicación económica, sino un cambio cualitativo de sociedad? Que no sea solamente pasar del coche que tiene otro un poco mejor y a la parcelilla, cambiar la lavadora o cambiar la televisión, la de blanco y negro por la de color, sino que el estímulo de movilizarse no fuera solamente lo cuantitativo económico, sino aspectos cualitativos de la vida.

¡Bien! Esto en el fondo nos hace descubrir que no se trata solamente de cambiar estructuras, sino que se trata de cambiar el hombre, se trata de cambiar la concepción de la sociedad. Y esto, aunque no tiene por qué ser exclusivo de cristianos (cualquier político, cualquier socialista de verdad tiene que planteárselo), evidentemente es una dimensión que los cristianos podemos acentuar, sobre todo, porque es otro tipo de hombre nuevo, un hombre que deja de ser o va dejando de ser individualista para hacerse solidario, que va dejando de ser, de estar preocupado exclusivamente por el consumo, para preocuparse de otros valores. Un hombre que va dando esos pasos, en el fondo es un hombre que se va acercando al tipo de hombre, a la concepción del hombre, que surge y que nace de Jesús de Nazaret, que surge del Evangelio.

En este esfuerzo por transformar no sólo las estructuras, que también hay que transformar, sino además y a la vez por ir transformando al hombre, seguramente encontraríamos una convergencia fenomenal entre los valores del Reino, los valores del Evangelio y los valores de ese hombre nuevo, menos

egoísta, menos individualista, más solidario, más fraternal, más igualitario, hacia el que tenemos que ir caminando si es que queremos que la sociedad vaya hacia adelante. Es decir; se trata en el fondo de hacer surgir otro mundo de valores, otros estímulos que permitan un mundo realmente nuevo y donde sea más fácil la convergencia con los valores del Reino.

En consecuencia, entonces no se trata sólo de hacer cosas, sino de hacerlas con esta profundidad. El momento actual en este sentido es un reto no sólo a apuntarse a un partido o a otro, sino a realizar esta tarea colosal desde los partidos y desde cualquier forma de organización inventada o por inventar. Lo decisivo ahora no es preguntarse: ¿Dónde me apunto? Lo decisivo es preguntarse: ¿Dónde puedo empezar algo?

La gran pregunta que tendríamos que hacer entonces, el gran reto que tendríamos que hacer, que tendríamos que hacer y hacer a los cristianos de nuestros grupos, comunidades o parroquias, no sería tanto que se apunten a una cosa u otra, sino que empiecen a hacer. Si queréis esto sería el trabajo educativo, sería lo que en Cáritas llamáis muchas veces desarrollo comunitario, que a lo mejor resulta que se queda muy bien en el papel ¡Y qué buena es la Cáritas Nacional, que ya no se dedica solamente a repartir leche, sino a hacer desarrollo comunitario! ¡Pero se queda a lo mejor en el papel! Y sobre todo, no porque haya que cumplir un programa, porque se trata de cambiar al hombre y cambiar la sociedad.

Y es el gran reto, la gran tarea —yo creo—, por la que vale la pena vivir, por la que vale la pena luchar. Si se puede hacer desde partidos ¡fenomenal!; si se puede hacer desde Asociaciones de Vecinos ¡fenomenal!; si hay que inventar una sigla más para hacer eso, que se invente; lo importante es tratar de hacerlo.



BIBLIOGRAFIA

Responsable de la Sección:
Raimundo Rincón

Realmente la literatura sobre el tema es abundantísima. Nos vemos obligados, pues, a reseñar simplemente los materiales que juzgamos más fundamentales y que el lector español puede manejar más fácilmente.

1. LIBROS

1.1. *Estudios bíblicos.*

AA. VV., *Liberación humana y salvación en Jesucristo*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1977: vol. 1, 63 pp.; vol. 2, 66 pp.



En estos dos “cuadernos” se recogen las aportaciones de veinte exegetas, a quienes el episcopado francés solicitó, para su asamblea plenaria de 1974, un estudio bíblico sobre el particular. Queremos destacar sobre todo los artículos siguientes: “¿Es legítima y posible una investigación bíblica sobre la liberación?” (vol. 1, p. 6ss); “El vocabulario de liberación y salvación en la biblia” (ib., p. 8ss); “Del buen uso de la biblia para el estudio de una cuestión actual” (vol. 2, p. 6ss). Por lo que concierne al Antiguo Testamento, la obra tiene el mérito de no reducir el tema al éxodo (vol. 1, p. 16ss), sino que subraya el aspecto liberador

de la misma creación (ib., p. 12ss), la necesidad de no caer en la "esclavitud interior" (ib., p. 23ss) y la fecundidad de la experiencia del destierro en Babilonia para la reflexión de Israel sobre el sentido y contenido de la auténtica liberación (ib., p. 30ss).

NEHER, A., *La esencia del profetismo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975, 303 pp.



Es la traducción de una obra francesa de 1955 y reeditada en 1972. Puede considerarse como una obra clásica para el estudio del profetismo, tan íntima e indispensablemente unido con el tema "fe y política". La obra está dividida en tres partes: la primera analiza los profetismos no bíblicos en sus modalidades comunes (mágico, social, místico y escatológico) y en sus perspectivas del tiempo (ritual, cíclico y místico). En la segunda parte, se estudian los marcos hebreos en que surge la profecía (en el del diálogo Dios-hombre, en el de la alianza y en el de la ley). Por último, se presenta la "vididura" profética: el ámbito, el pensamiento y la existencia proféticos. Insistimos en que se trata de un libro científicamente serio y francamente asequible a los lectores españoles.

1.2. *Cristologías.*

Nos parece que, para la clarificación de las relaciones entre fe-caridad y política, resulta imprescindible recuperar la originalidad de Jesús en su predicación liberadora, en su comportamiento de hombre nuevo y en el sentido de su propia muerte contestataria. Consecuentemente, señalamos cinco obras clave.

GONZALEZ FAUS, J.-I., *La humanidad nueva*. Ensayo de cristología. T. I-II, Ed. Apostolado de la Prensa y otras, Madrid 1974, 682 pp.

●

Como en el título se sugiere, el autor quiere subrayar que la novedad de la “humanidad nueva” (leit-motiv de la obra) radica precisamente en el hecho de que Dios se ha donado históricamente en Cristo y de que este don exige un cambio radical de los modos de vivir humanos en quienes desean seguir el camino y la causa de Jesús de Nazaret.

MOLTMANN, J., *El Dios crucificado*. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana, Ed. Sígueme, Salamanca 1975, 479 pp.

●

Para el autor, la cruz constituye el verdadero “punto de partida de la cristología”. Queremos subrayar especialmente la traducción de la libertad de los hijos de Dios en clave de liberación psicológica y política que presenta. En paralelismo con las presencias reales de Dios en los sacramentos, las anticipaciones materiales de la corporal presencia de Dios se vive personal y colectivamente en la experiencia del pan, en la de la dignidad y responsabilidad humana, en la de la identidad y reconocimiento humanos, en la de la paz entre hombre y naturaleza y “en la figura del Crucificado, que proporciona coraje de vivir”.

BOFF, L., *Jesucristo el liberador*. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo, Ed. Latinoamérica Libros S.R.L., Buenos Aires 1974, 270 pp.

Se trata de una cristología muy sencilla y asequible, aunque muy al día en todas las cuestiones de la problemática exegética y teológica. Entre otros capítulos, es preciso destacar los titulados: “¡Humano así, sólo puede ser Dios mismo!”; “¿Dónde encontramos hoy a Cristo resucitado?”; y “¿Cómo llamaremos hoy a Jesucristo?”. El cristianismo aparece como liberador cuando se vive como “una res-puesta dada con res-pon-sa-bilidad a una pro-puesta”, la propuesta de comunión que Dios ha hecho al hombre. Por eso Jesús de Nazaret es el mejor don de Dios a los hombres y el más formidable don de los hombres a Dios, puesto que en Jesús la “res-puesta se identifica con la pro-puesta”.

DUQUOC, Ch., *Jesús hombre libre*. Esbozo de una cristología, Ed. Sí-gueme, Salamanca 1975 (2), 126 pp.

●

El autor había publicado ya una *Cristología* (Ed. Sígueme, Salamanca 1968, 2 vol.), en diálogo con la “teología de la muerte de Dios” y los movimientos de liberación. En esta ocasión, el autor presta atención especial a los movimientos que muestran interés por la figura del Jesús histórico y que parecen querer desterrar el nombre de “Cristo”. Todo el discurso constituye un “esfuerzo por pensar en la unidad a Jesús y al Cristo en función de las cuestiones que actualmente se suscitan entre los creyentes”. De aquí que el autor presente a Jesús de Nazaret como un hombre libre que hace al hombre libre, como “aquél que es el rostro humano de Dios”.

GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Jesús de Nazaret*. Aproximación a la cristología, Ed. Católica, Madrid 1975, XVI-612 pp.

Toda la obra se centra en una intuición, prácticamente, en la intuición de Jesús de Nazaret como lugar del encuentro con Dios. El autor subraya que la “experiencia original cristiana” radica en la vivencia del conocimiento de Dios, vivencia que ha sido posible merced al acontecimiento de Jesús. A continuación desarrolla la comprensión apostólica y teológica o eclesial de este acontecimiento, para ocuparse, finalmente, del encuentro con Jesús desde la situación moderna. Desde la singularidad personal de Jesús quedan, pues, “autenticadas como cristianas las actitudes históricas del amor total, de la obligada libertad para todos, del amor e igualdad personales como criterios para organizar la convivencia, producción y relaciones públicas”.

1.3. *Eclesiologías.*

Sólo pretendemos ofrecer unas obras recientes que recogen el reto que los hombres lanzan a la Iglesia para preguntarle sobre el evangelio y sobre el hombre, para cuestionar si su praxis (ejercicio de la caridad) es o no verdaderamente liberadora.

BUEHLMANN, W., *La tercera iglesia a las puertas*. Un análisis del presente y del futuro eclesiales, Ed. Paulinas, Madrid 1976, 470 pp.



“Nadie puede dudar de que, a partir de Juan XXIII y del Vaticano II, en una sincronización providencial con los acontecimientos del mundo, ha comenzado a soplar a través de la Iglesia una nueva tempestad pentecostal. Jamás la Iglesia se vio ante un desafío comparable al actual. Jamás se vio frente a la perspectiva de ser Iglesia del mundo como se le ofrece hoy”. El autor despliega, en la primera parte, su intuición fundamental: “la nueva conformación del mundo” y, en la segunda, presenta “el nuevo enfoque de los viejos problemas”. No es po-

sible informar sobre su amplio y profundo contenido. Baste recordar la frase de K. Rahner a su autor: "Es uno de estos libros ante los cuales uno se pregunta por qué aún no se han publicado".

BIGO, P., *La Iglesia y el tercer mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975, 304 pp.

●

En una de las primeras páginas podemos leer: "Esto es lo difícil de hacer entender a las naciones opulentas y orgullosas: deben cambiar ellas mismas para que cambie el tercer mundo". Por esto el autor, en la primera parte, nos brinda en una síntesis impresionante lo que ha visto y oído en ese tercer mundo: la marginalidad, la dependencia, la liberación. En seguida se desvela la dimensión política de la fe a través de una "lectura bíblica", que nos libere de todos los dioses opresores y de las dos tentaciones que continuamente acechan a la Iglesia: la "tentación de los sacerdotes" (aliarse con los poderes establecidos) y la "tentación de los fervorosos" (aliarse con los poderes que intentan suplantar a los establecidos). En la tercera parte, el autor analiza el marxismo en una doble angulación: el rechazo del fetichismo de la mercancía (aspecto en sintonía con el cristianismo) y el rechazo de la adoración auténtica, con lo que da origen a nuevos fetichismos. Finalmente, Bigo se enfrenta con los modelos (capitalismo y socialismo) y propugna una "tercera revolución", que integre la dimensión democrática y la dimensión socialista con la que llama "dimensión cultural: la comuna". Esta integración sólo es posible desde la "violencia" del amor, que es la fuerza a la que ha de abrirse la Iglesia, si quiere hacer posible lo imposible: "abrir una esperanza a la revolución del tercer mundo".

ALONSO, A., *Tres preguntas a la Iglesia*, Ed. Paulinas, Madrid 1977, 247 pp.

●

Se trata de tres preguntas terribles, que estructuran las tres partes del libro: “¿Qué has hecho del evangelio?”, “¿Qué has hecho del hombre?”, “¿Qué has hecho de la esperanza?”. Tres preguntas terribles a la Iglesia, precisamente porque se llama con orgullo “madre” y “maestra”. Preguntas lanzadas desde un doble presupuesto: “Uno: no se puede pretender domesticar al Espíritu Santo, que es fuerza de madurez; ni siquiera en favor de la Iglesia. Y dos: tampoco tenemos derecho a desesperar de la misma Iglesia”. A través de cuestionamientos y críticas, se abren unas respuestas y unos caminos que van posibilitando la liberación del evangelio, la liberación del hombre y la liberación de las fuerzas evangélicas que en la propia Iglesia están presentes. Así seremos liberados en y por la Iglesia, así seremos testigos y agentes liberadores en el amor y en la esperanza.

1.4. *Estudios sociológicos.*

Dos obras nos permiten una visión panorámica del juego dialéctico entre el catolicismo y la sociedad civil española. Las elegimos por juzgarlas científicamente serias y objetivas entre el aluvión de publicaciones sobre la Iglesia que han inundado los escaparates de las librerías últimamente.

GONZALEZ-ANLEO, J., *Catolicismo nacional: nostalgia y crisis*, Ed. Paulinas, Madrid 1975, 277 pp.

Por primera vez, desde una perspectiva sociológica y de manera científica, se analiza el proceso múltiple y confuso de interpenetración, sustitución e instrumentalización del catolicismo y la sociedad española, proceso que ha dado origen al fenómeno del “catolicismo nacional”. Los ingredientes ideológicos de todo naciolaismo (la nacionalidad como fuente única de toda la energía creadora del país, la tesis de la supremacía nacional y la primacía de la nación en la jerarquía de las lealtades) sufren en el catolicismo nacional una inflexión coherente: la religión católica, alma de la nación, es el manantial único del bienestar social y de la grandeza cultural; somos superiores porque somos más católicos, y la lealtad suprema se encarna en la afirmación rotunda “ante todo, hijos de la Iglesia”. Este catolicismo nacional, desde el que se puede comprender mejor el drama de las dos Españas, lo aborda el autor en tres momentos: en su análisis sociológico, en su conceptualización y funcionalidad, en su contrastación y crisis. Se abre así una etapa nueva en que está en juego el futuro sociológico de la religión (y del catolicismo, en particular) en el seno de la “nueva” sociedad española.

ALVAREZ BOLADO, A., *El experimento del Nacional-Catolicismo 1939-1975*, Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1976.

●

En este volumen se agavillan una serie de escritos ya conocidos. En el primer capítulo se exponen los componentes encarnatorio y escatológico de la fe, que segregan la tensión que se manifiesta en el compromiso terrestre de los cristianos, pues “la fe... compromete no sólo a una ‘interpretación de la existencia’ que ha de ser predicada públicamente, sino a comportamientos públicos que testifiquen la energía de transformación de aquello que se cree”. En el segundo capítulo. *¿Ama la Iglesia de España a su patria? Entre el desconcierto y la restauración*, el autor sostiene que ni la restauración ni el neogalicismo pueden considerarse salidas positivas para la situación actual. De aquí que apunte con acierto

y precisión los verdaderos requisitos del compromiso terrestre cristiano en el capítulo titulado: *Sobre la condición confesante de la Iglesia. Entre la reforma y el martirio*. El capítulo cuarto: *Pastoral y política: ¿Armonía preestablecida?* (A propósito del caso Añoveros), a partir de este suceso, muestra una reflexión sobre la “falta de formación seria de la comunidad católica española respecto a la significación del mensaje evangélico en relación con la historia de los hombres”. En el último trabajo: *Teología política en España. Entre el nacionalcatolicismo y el neogalicismo*, el autor analiza especialmente algunas tendencias que favorecen el neogalicismo y la restauración: el nacionalcatolicismo, la privatización de la Iglesia, la anomía, la pobreza del desarrollo teológico y la falta de motivación escatológica. Se trata, pues, de una obra que no sólo hace historia y analiza críticamente situaciones no del todo desaparecidas, sino que toca a arrebato frente a los posibles riesgos de formas más sutiles de integración entre el poder político y la Iglesia.

1.5. Testimonios.

Dada la brevedad de este boletín, únicamente sugerimos las obras que nos parecen más interesantes dentro de las colecciones que ciertas editoriales han lanzado a la luz pública.

- I. LO QUE TIENE QUE DECIR. Es una colección de Ed. PAULINAS, dirigida por F. Blázquez y R. Ares. De entre los numerosos volúmenes publicados, en relación directa con el tema de este número de CORINTIOS XIII, destacamos:

ARANGUREN, J.L., *Talante, juventud y moral*.

MIRET MAGDALENA, E., *La revolución de lo religioso*.

BENZO, M., *De este mundo y del otro*.

JIMENEZ LOZANO, J., *Retratos y soledades.*

MATE, R., *El precio de la libertad.*

ALVAREZ, L., *Mar adentro.*

COMIN, A., *La reconstrucción de la palabra.*

- II. EL CREDO QUE HA DADO SENTIDO A MI VIDA. Es una colección de DESCLEE DE BROUWER, Bilbao, que ha editado ya 18 volúmenes. Señalamos sólo algunos de especial interés:

DIEZ ALEGRIA, J.M., *¡Yo creo en la esperanza!*

GIL ROBLES, J.M., *La fe, a través de mi vida.*

CASALDALIGA, P., *¡Yo creo en la justicia y en la esperanza!*

INIESTA, A., *¡Creo en Dios Padre!*

LIBANIO CRISTO, C.A., *¡Creo desde la cárcel!*

GARCIA ESCUDERO, J.M., *El escándalo del cristianismo.*

PROAÑO VILLALBA, L.E., *Creo en el hombre y en la comunidad.*

2. REVISTAS

Elencamos sólo los números monográficos, sin detenernos en una presentación detallada.

- I. **CONCILIUM.** Número 84 (1973): “El compromiso político de la parroquia cristiana”.
- Número 88 (1973): “¿Partidos en la Iglesia? Necesidad y límites del pluralismo”.
- Número 92 (1974): “Política y liturgia. Liberación del hombre por la liturgia”.
- Número 93 (1974): “Jesucristo y la libertad humana”.
- Número 124 (1977): “Los pobres y la Iglesia”.
- II. **IGLESIA VIVA.** Número 30 (1970): “El nacional-catolicismo”.
- Número 43 (1973): “Iglesia y comunidad política”.
- Número 44/45 (1973): “Iglesia y comunidad política”.
- III. **PASTORAL MISIONERA.** (1974/3): “Fe y praxis”.
- IV. **CORINTIOS XIII.** Número 3 (1977): “Los cristianos en la nueva situación española”.

3. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

- 3.1. *Ocho grandes mensajes* (Rerum novarum, Quadragesimo anno, Mater et magistra, Pacem in terris, Ecclesiam suam, Populorum progressio, Gaudium et spes, Octogesima adveniens).

- 3.2. *La Iglesia y la comunidad política*. Documentos colectivos de los episcopados católicos de todo el mundo. 1965-1975. (Edición preparada por I. Martín), Ed. Católica, Madrid 1975.
- 3.3. *La Iglesia y la comunidad política*. Documento de la XVII Asamblea plenaria del episcopado español, Ed. PPC, Madrid 1973.
(Para su comprensión, recomendamos los comentarios recogidos en "Iglesia Viva" 43 (1973) y el número de "Salmanticensis" (1975, mayo-diciembre): "Relaciones Iglesia y comunidad política").
- 3.4. *Política, Iglesia y Fe*. Para una práctica cristiana de la política. Documento de la Conferencia episcopal francesa, Ed. PPC, Madrid 1972. (Para una lectura en profundidad del mismo, cf. la obra del mismo título editada por Marova, Madrid 1974).

ESCRIBEN EN ESTE NUMERO

RUIZ, Gregorio.— Sacerdote jesuita. Nacido en Aguilar de Campóo (Palencia) hace 41 años. Obtuvo la licencia de Filosofía en Comillas, la de Teología en Frankfurt, la de Sagrada Escritura en Roma y la de Semíticas en la Complutense; y es desde hace nueve años profesor de Antiguo Testamento en la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid). Su especialidad son los profetas y ha escrito numerosos artículos sobre ellos, que la Indo-American Press (Bogotá) ha reunido en un volumen bajo el título de *"Profetas ayer y hoy"*. Ha colaborado con introducciones exegéticas en algunos libros litúrgicos (*"Comentarios bíblicos al Leccionario"*; *"Ritual del Matrimonio"*; *"Ritual de Exequias"*; *"Misal"* de la B.A.C.) y con artículos diversos en otros libros (*"Comentarios a la Dei Verbum"*; *"La Respuesta está en la Biblia"*; *"Evangelizarse"*; *"La Palabra de Dios hoy"*; *"Homenaje a Juan Prado"*; *"Expresión y comunicación del mensaje"*; *"El Dios de nuestra salvación"*) y en varias revistas (*"Cultura Bíblica"*; *"Est. Ecl."*; *"Est. Trin."*; *"Igl. Viva"*; *"Past. Mis."*; *"Sel. Teol."*; y, sobre todo, *"Sal Terrae"*, a cuyo consejo de redacción pertenece).

ROVIRA BELLOSO, Josep María.— Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de "San Paciano" de Barcelona. Es barcelonés, tiene 50 años, es sacerdote diocesano desde 1953 y abogado. Tiene larga experiencia pastoral en parroquias y movimientos seculares. Ha escrito: *"La visión de Dios, según Enrique de Gante"* (Tesis doctoral); *"Estudis per un tractat sobre Deu"* (1970); *"Fé i libertat creadora"* (1971), etc. Es colaborador asiduo de numerosas revistas y congresos.



UNCITI, Manuel de.— Sacerdote de la diócesis de San Sebastián. 47 años, nacido el 1 de Enero de 1931. Ordenado sacerdote en 1954. Actualmente es Secretario Nacional de las Obras Misionales Pontificias. Forma parte del equipo de redacción del diario "YA". Director de las revistas "Tercer Mundo" e "Iluminare". Colaborador de las revistas "Iglesia Viva", "Cáritas" y "Sal Terrae".

CASTILLO, José María.— Nace en Puebla de Don Fadrique (Granada) en 1929. Ordenado sacerdote en 1954. Ingresa en la Compañía de Jesús en 1956. Doctor en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Profesor ordinario de Teología Dogmática en la Facultad Teológica de Granada. Ha sido profesor invitado en la Universidad Gregoriana de Roma y en la de Comillas (Madrid). Ha escrito: "*Oración y existencia cristiana*", Salamanca 1969 (tercera edición, 1975); "*El sacerdocio ministerial*", Madrid 1971; "*¿Hacia dónde va el clero?*", Madrid 1971. Colabora en diversas revistas nacionales y extranjeras.

ORIOI, Antoni María.— 49 años. Nacido en Cuba; de nacionalidad española. Sacerdote de la diócesis de Vich. Ordenado en 1953. Ha sido durante muchos años Consiliario de los Hombres de A.C., en España y en Venezuela. Actualmente es profesor de Teología Moral (Política y Económica) en las Universidades de Vitoria y de Barcelona. Su ministerio pastoral se centra principalmente en la orientación teológica a sacerdotes, religiosos y seglares en los problemas de consumo y política. En las primeras Jornadas de Teología de la Caridad desarrolló el tema: "La comunicación cristiana de bienes crea comunidad".

ELLACURIA, Ignacio.— Sacerdote jesuita. 46 años, nacido en Portugalete (Vizcaya); con nacionalidad salvadoreña. Ordenado en 1961. Doctorado en Filosofía en la Universidad Central de Madrid. Licenciado en Teología en Innsbruck (Austria). Actualmente es jefe del Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, de San Salvador. Director del Centro de Reflexión Teológica, de El Salvador. Director de la revista de Estudios Centroamericanos. Colaborador de "Realitas". Pertenece al Consejo Editor de "Concilium". Entre sus publicaciones se pueden destacar: "*Teología Política*"; "*Índice de la Obra de Zubiri*".

ALBARRAN, Antonio.— Sacerdote de la diócesis de Madrid-Alcalá. 41 años. Ordenado en 1960. Ha estudiado Teología en la Universidad Pontificia de Comillas. Ha ejercido el ministerio pastoral: Párroco en Pezuela de las Torres (Madrid), Consiliario diocesano de la JOC y Delegado de Pastoral Obrera, en Madrid. Actualmente es secretario de redacción de "Pastoral Misionera" y Consejero Delegado de Editorial Popular.







