

1980

CORINTIOS XIII

15

revista de
teología y pastoral
de la caridad

**PRESENCIA ECLESIAL
EN LA
SOCIEDAD ACTUAL**

PRESENCIA ECLESIAL EN LA SOCIEDAD ACTUAL

CORINTIOS XIII

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

Núm. 15 Julio-Septiembre 1980

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.

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA
Y PASTORAL DE LA CA-
RIDAD

Núm. 15 Julio/Septbre. 1980

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:

Joaquín Losada
(Director)

R. Alberdi
S. Ambrosio
M. Fraijó
R. Franco
F. Ibáñez
J.M. Osés
R. Rincón
A. Torres Queiruga

Felipe Duque
(Consejero Delegado)

IMPRIME: Servicios de Repro-
grafía de Cáritas Española

DEPOSITO LEGAL
M-7206-1977

ISSN 0210-1858

SUSCRIPCION:
España: 600 Ptas.
Precio de este ejemplar:
250 Ptas.

SUMARIO

Presentación. V

JOAQUIN LOSADA

"Modelos de presencia de la Iglesia
en el mundo actual". 1

ANTONIO BRAVO

"Función crítico-utópica de la
Iglesia". 21

RAIMUNDO RINCON

"La civilización del amor"
(Función ético-constructiva de la
Iglesia en la sociedad). 51

SALVADOR AMBROSIO APARICIO

"La acción social de la Iglesia y el
Bienestar Social". 97

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

"Realidad y Reino de Dios" 123

Bibliografía 141

Escriben en este número 173

PRESENTACION

En medio de la refriega de los cambios históricos, culturales, sociales, económicos, políticos e incluso religiosos que caracterizan nuestra época, la iglesia se siente obligada a interrogarse, con realismo auténtico y desnudo de cualquier complacencia narcisista, por su identidad, es decir, por su vocación misionera, por el significado de su presencia en la sociedad y las motivaciones esenciales de su acción e intervención en el mundo.

Afortunadamente son numerosos los ensayos y estudios dedicados a este tema. Casi resulta ya, al menos en determinados medios cristianos, un tópico hablar de la iglesia como conciencia crítica de la sociedad, motor de la liberación y la promoción humana, hogar de la reconciliación, posada de la acción en el mundo, primicia de la unidad fraterna del género humano, utopía de la nueva sociedad. Todo esto es bastante sencillo y común hoy, pero las dificultades surgen cuando se intenta explicitar el análisis de los enormes problemas concretos que afectan al hombre y a la sociedad de hoy con el mensaje evangélico. Sobre todo, cuando esta articulación se afronta no tanto con la única o principal motivación de sintonizar con las voces del mundo, sino desde la urgencia de la caridad evangélica que exige la lectura cristiana de los acontecimientos contemporáneos, independientemente, en la medida en que ello sea factible, de las ideologías al uso, si de verdad quiere ejercer su misión de "buen samaritano".

Se comprende, pues, que uno de los problemas mayores de la iglesia sea el de lograr que todos sus miembros se concienten de las revoluciones de nuestro tiempo y de los cambios de mentalidad y de praxis que la responsabilidad cristiana impone en razón de tales revoluciones. Conscientes de ello, CORINTIOS XIII ha querido facilitar a sus lectores y a los miembros de CARITAS una reflexión que les ayude a descubrir el camino de la evaluación cristiana de los fenómenos sociales y las motivaciones evangélicas de su deber de producir aquí y ahora frutos de caridad para la vida del mundo.

El número se abre con un artículo de J. LOSADA, Modelos de presencia de la iglesia. No pretende estudiar los diferentes modelos de las diversas ecclesiologías, sino que de golpe y porrazo nos sitúa en el corazón mismo del problema: se revisan y valoran esquemáticamente los diversos modelos de presencia eclesial que, de alguna manera, tienen mayor o menor vigencia entre los cristianos, comenzando por la jerarquía. La atención se polariza sobre todo en la iglesia española.

Desde el modelo de presencia llamado crítico-comprometido, que parece el más adecuado a la situación actual y a la misión de la iglesia, se describen y analizan las funciones mediadoras a través de las que se debería hacer visible y significativa esa presencia. Se han elegido tres aspectos fundamentales, sin que eso signifique desconocimiento o rechazo de otros también importantes y urgentes. De modo general se ha procurado exponer el núcleo de cada una de estas funciones a la vez que los sectores y modos en que se desempeñan:

— La función crítico-utópica la presenta A. BRAVO. El autor trata de establecer las relaciones entre la racionalidad política y la utopía cristiana, haciendo ver que es legítima, necesaria e ineludible la crítica de dicha racionalidad desde la utopía cristiana.

— De la función ético-constructiva se ha encargado R. RINCON. La iglesia no debe limitarse a prestar a la sociedad el servicio de la denuncia profética desde el horizonte de la utopía del reino, sino que debe ofrecerle, dentro del máximo respeto a su autonomía y pluralismo, los principios orientadores y la estrategia de la "civilización del amor" mediante la evangelización de la justicia y la creación de estructuras de justicia.

— Por último, CARITAS ESPAÑOLA analiza la función creadora de servicios sociales como expresión del amor. Se descinde así a lo concreto y peculiar de esta institución, cuyo carisma debe consistir en ser conciencia crítica y motor de toda la comunidad cristiana en su opción radical por el hombre, en su opción preferencial por los pobres y en su opción decidida "por una lucha noble en favor de la justicia" (Juan Pablo II).

Dos indicaciones aclaratorias. Cuando se abordan los problemas concretos desde esta perspectiva, los cristianos no podemos evitar decir o hacer lo que también otros dicen o hacen por otros motivos; pero lo nuestro es intentar hacerlo en confrontación con el evangelio y traducir esta fidelidad en términos contemporáneos. Inútil parece añadir que no abrigamos la pretensión de pronunciar la última palabra sobre el tema o de aportar soluciones definitivas: vivimos el tiempo de lo trágico y de la "política de lo provisional"; únicamente buscamos extraer de la reflexión contemporánea algunas líneas de fuerza y sugerir algunas pistas concretas.

Publicamos también la ponencia pronunciada en la 34ª Asamblea General de Cáritas Española, por JUAN L. RUIZ DE LA PEÑA. Sería en el contexto de la temática de este número la fundamentación radical de toda praxis cristiana.

Raimundo Rincón

MODELOS DE PRESENCIA DE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL.

Por Joaquín Losada, s.j.

1

La construcción de los modelos eclesiológicos de presencia

El recurso a “modelos” en orden al análisis y comprensión de la realidad, se ha ido haciendo frecuente en la Teología. Su uso es particularmente interesante en la Eclesiología. Nosotros vamos a utilizarlo a fin de estudiar las formas de presencia que tiene la Iglesia en la sociedad actual. Antes de hacerlo, creo necesario recordar sumariamente el sentido que tienen las formas modélicas que se van a presentar y la génesis y fundamentación de esas formas.

Hay que decir, ante todo, que los modelos no pretenden ser reproducciones exactas de la realidad, o ejemplares ideales conforme a los cuales se ha construido, o se debe construir, la

realidad; algo así como se construye un edificio conforme a su maqueta. La realidad ya está construida; está ahí. Los modelos sólo pretenden ofrecer un esquema, conocido y bien definido en sus líneas, mediante el cual sea posible el análisis y comprensión de la realidad que se quiere conocer. En nuestro caso concreto, se quiere analizar y comprender las formas que tiene la Iglesia de hacerse presente en la sociedad actual. Podemos decir que la realidad se esquematiza en el modelo para poder ser mejor comprendida. Algo así como una caricatura de la realidad que pone de relieve los rasgos característicos y definatorios de la identidad física de la persona. No es, pues, la realidad, sino un instrumento de análisis de la realidad, teóricamente conocido, que permite un conocimiento analógico de algo menos conocido.

¿Cómo construir el modelo de análisis de las formas de presencia de la Iglesia en la sociedad actual? ¿A qué aspectos de la Iglesia habrá que atender para analizar sus formas de presencia? ¿Qué factores determinantes de la presencia social de una institución conviene tener presentes? La respuesta a estas dos últimas preguntas nos proporcionará los elementos con los que hay que contar para construir nuestros modelos.

2

Los determinantes de la presencia social

Puesto que se trata de estudiar los modos de presencia de la Iglesia en la sociedad, parece que, ante todo, habrá que atender a la *situación de la Iglesia ante el mundo*; su *situación sociológica*. Ahora bien, ¿cómo se sitúa activamente una institución

en unas determinadas circunstancias históricas? Hay que decir que la situación viene determinada, en primer lugar, por la *comprensión de la realidad social* que tenga dicha institución.

En segundo lugar, la situación social se fija en relación a ciertos puntos de orientación que resultan socialmente significativos. En un sentido positivo hay que tener en cuenta la relación que se establece con “*los importantes*” del momento, es decir, con “*los influyentes*”, “*los pudientes*”, “*los dirigentes*” de la situación social. Ellos reconocen y dan el “*visto bueno*” a la propia identidad. En sentido negativo, se establecen fronteras de exclusión, tras las que se relegan “*los tabúes*” del momento, “*los marginados*” de esta hora. Finalmente, en un sentido neutro, queda la ancha zona de *lo insignificante* y, consiguientemente, carente de interés. La referencia positiva a “*los importantes*” determina fundamentalmente la situación social, pero esa situación puede recibir matices muy característicos de las referencias a los puntos de orientación negativo y neutro. Una coherencia y coincidencia con el ámbito social del momento en sus tres puntos nos da una institución, una Iglesia, perfectamente *establecida*.

En estrecha relación con la comprensión de la realidad y con la consiguiente orientación en las tres direcciones referenciales indicadas, hay que atender al “*rol*”, “*el papel*”, que la institución, en nuestro caso la Iglesia, pretende representar en el interior de la sociedad. Este “*rol*” puede encuadrarse dentro de la *función integradora* que, fundamentándola, estabilizándola y cohesionándola, ejerce la religión en la sociedad, o de la *función innovadora* en la que la religión actúa como principio de concienciación, de impulsión y de motivación utópica. Naturalmente, en uno y otro caso, la acción social de la religión y de la Iglesia encontrará su concreción última condicionada por el tipo de sociedad en que se ejerza. “*El rol*” asumido puede ser

reconocido o ignorado, ambicionado, discutido o rechazado. El sentido de las dos funciones es muy diferente y, consiguientemente, también lo será la forma de situarse en la sociedad. Todo ello, pues, configura decisivamente el modo de presencia de la Iglesia y también los modelos que pretendamos construir.

“El papel” asumido por la Iglesia, de un modo semejante a “los papeles” representados por los personajes de una comedia o de un drama, determina las actitudes, las conductas, el lenguaje empleado. El hombre de pueblo, el intelectual, el funcionario o el rentista, se expresan y se conducen en la vida y en la obra representada de un modo diferente. También con la Iglesia sucede algo semejante: conducta, actitudes, lenguaje, el hablar de Dios y el hablar de los hombres viene determinado por “el papel” asumido y representado socialmente. No es nunca una conducta arbitraria. Si en algún caso lo es, surgirá inmediatamente en el contorno de espectadores la perplejidad y la protesta. Lo mismo que el público protesta contra el actor que no sabe ni representa bien su papel.

La misma *estructura organizativa* de la Iglesia tenderá a modificarse y a responder al papel asumido, como si se tratase de un lenguaje fundamental en el que se transparenta la identidad y se comunica el mensaje esencial. Hay que decir que “el papel” asumido afecta y caracteriza a toda la persona que lo representa, lo mismo que a toda la institución que en un momento determinado lo asume.

Finalmente, toda esta compleja experiencia de sí misma y de su relación social, se concreta en una *autoconciencia* en la que la propia identidad se define en unos rasgos esenciales determinantes y se sensibiliza en una *imagen* que resulta definitiva del modo de presencia de la Iglesia en la sociedad y del modelo capaz de analizar la situación.

Atendiendo, pues, a todos estos factores, pretendo recoger ahora, esquematizadas en forma de modelos, las diferentes formas en que la Iglesia católica se hace hoy presente en nuestra sociedad. Al final, intentaré sacar algunas conclusiones que evalúen los distintos modelos de acuerdo con la identidad original de la Iglesia y las demandas reales de nuestra sociedad.

3

La Iglesia exorcista

Es una primera forma de situarse la Iglesia en el mundo, que tiene para ella las más hondas raíces históricas. Es como una continuación de aquella actividad desempeñada por Jesús y confiada a sus discípulos, según nos dicen los evangelios (Mc 3, 14s), de expulsar demonios. Supone una visión especial del mundo y del hombre como poseídos, dominados o amenazados por las fuerzas demoníacas. Una visión pesimista del mundo. El hombre es débil; está amenazado por fuerzas poderosas, ante las que se siente indefenso. Cualquier día pueden presentarse en su vida en forma de desgracia irracional, de enfermedad, de pérdida de su libertad. Esta visión de las cosas tiene una traducción secular y desmitificada en la que las fuerzas alienantes y esclavizadoras se convierten en estructuras económicas, sociales y políticas, pero ante las cuales la Iglesia sigue sintiéndose llamada a "exorcizar demonios".

Ante este mundo y esta condición del hombre, la Iglesia se sitúa como la que posee poder para liberar, para proteger con su bendición. Es una fuerza benéfica y benefactora en medio del mundo. Contar con ella es garantía de seguridad. Estar contra

ella es quedar a la intemperie. Su fuerza y poder es el de su Señor, actuando por cauces sacrales de sacramentos y sacramentales, patronazgos de santos y protección de lugares santos. En su traducción secular, la Iglesia actúa como fuerza social y política, que asume el liderazgo en el empeño liberador.

Es una acción que hay que situar dentro de la función integradora de la sociedad, amenazada por la presencia disolvente del mal. La Iglesia se entraña en los fundamentos mismos de la sociedad ofreciéndole la sólida cimentación de los valores sociales esenciales, la estabilidad ordenada de la realidad social, eliminando las fuerzas del mal. Naturalmente, esa acción eclesial vestirá formas más o menos religiosas, más o menos seculares. En todo caso, la Iglesia asume su misión exorcizadora y es consciente del deber que tiene de ejercerlo al servicio de la sociedad. Ese es su papel en la representación social. Sus actitudes, su lenguaje, sus actividades, deben aparecer determinadas por el cumplimiento de ese papel. Es lo que se espera de ella.

En el desempeño de su papel, la Iglesia exorcista se sitúa ante "los importantes", que son, ante todo, los que dan reconocimiento y valor a su tarea, porque comparten su visión del mundo amenazado y reconocen su poder exorcizador. Son las gentes que buscan su bendición y su oración. Son también "los importantes" de la situación social establecida, directamente interesados en el mantenimiento y robustecimiento de un mundo frente a todas sus amenazas. La Iglesia es un remedio eficaz contra las debilidades y achaques de la sociedad. La Iglesia se hace esencialmente fuerza social conservadora y, en ese sentido, aliada con todas las fuerzas constitutivas de la situación, frente a las presiones externas que la amenazan. Las fuerzas determinantes de esas presiones amenazadoras se convierten en "tabúes", mundos acotados y excomulgados, a los que hay que aislar y de los que hay que aislarse.

Puede también suceder que, actuando en el sentido de su función integradora de la sociedad y en virtud del desempeño de su rol exorcizador, la Iglesia se convierta en fuerza personalizadora y liberadora, al denunciar las formas de mal presentes y arraigadas en las situaciones establecidas. Se trata de una conversión y purificación del rol exorcista frecuentemente acaecida en la historia. Comunidades tradicionales, fundamentalmente conservadoras, en un momento dado se convierten en comunidades liberadoras, focos activos de renovación social. El ejemplo de la Iglesia latinoamericana es realidad viva hoy.

El lenguaje empleado por esta Iglesia es fundamentalmente moralizante, discernidor del bien y del mal. El mundo, el hombre, su realidad y sus proyectos se ven siempre desde una perspectiva eminentemente social. Está planteada la lucha entre el bien y el mal que amenaza en todo momento la vida de los hombres. Se trata de concienciarse de esa situación y de encuadrar todos los acontecimientos en ese marco dialéctico.

La estructura organizativa de esta Iglesia es fuertemente clerical. Son los consagrados los detectadores de las distintas formas de presencia del mal. Son ellos los que, en virtud de la consagración, están en posesión de la "sacra potestas". La acción del laicado queda, normalmente, reducida a función de "acólito". Ayuda al ejercicio de unas funciones reservadas a los clérigos.

4

La Iglesia "Arca de salvación"

La imagen que da nombre al modelo y que sensibiliza la autoconciencia con la que este modelo de Iglesia se sitúa ante la

sociedad está tomada de la narración bíblica del diluvio universal. Arca, donde Noé, sus hijos y los animales escogidos por él se salvan en medio de la catástrofe que destruye el mundo. La imagen se incorpora al mundo de la apocalíptica, cuando se espera como inminente el desencadenamiento de una nueva catástrofe destructora. "Como sucedió en los días de Noé, así será también en los días del Hijo del hombre" (Lc 17, 26). La imagen ha recibido muy pronto un sentido eclesial en la antigua tradición patrística. A lo largo de la Edad Media será la traducción del principio teológico: "Fuera de la Iglesia no hay salvación".

El modelo se fundamenta en una visión radicalmente pesimista de este mundo. Está condenado y está envuelto en un proceso que desemboca en su destrucción. Consiguientemente, lo único verdaderamente importante es conseguir salvarse en medio de la crisis que llega ya. Esa salvación la asegura la Iglesia y nada más que la Iglesia. Por eso hay que estar dentro de ella y cumplir las condiciones que aseguran su pertenencia a ella.

Esa fue la idea animadora de todos los movimientos apocalípticos en tiempos de Jesús. El movimiento iniciado por él no fue una excepción. Es la misma visión del mundo que se repite, una y otra vez, en los movimientos apocalípticos de todos los tiempos. El mundo está a punto de destrucción. Hay que salvarse. La salvación sólo se consigue en la Iglesia, en "la verdadera Iglesia", el grupo que se considera a sí mismo como "Arca de salvación". La dilación de la parusía produjo un desplazamiento del acento de la crisis final del mundo y de la historia a la crisis personal de la muerte del individuo y de su juicio particular. En esa nueva forma particularizada se mantendrá el esquema dando vida a una manera particular de comprenderse la Iglesia.

La visión del mundo es, pues, la de una realidad que ha llegado a su momento final, sometida a juicio y a castigo por sus pecados. Juicio condenatorio y castigo inminente. Hay una contraposición radical de la Iglesia frente a la sociedad. No pertenece a este mundo. Por eso es el lugar privilegiado donde es posible salvarse. Por estar el mundo condenado y por ser ella el resto que se salva, la Iglesia se desinteresa de este mundo para mirar al futuro y al mundo del futuro. Proclama la condena de este mundo y de sus pecados; rompe con él.

La privatización de la visión escatológica, provocada por la dilación de la parusía, da lugar a un proceso paralelo de privatización de la manera de situarse la Iglesia en este mundo y ante la sociedad. Son los puntos de vista, problemas e intereses del individuo los que se imponen frente a la sociedad. Lo que cuenta son los pecados personales, no los pecados sociales. Lo que llega, para lo que hay que estar alerta, es la muerte del hombre, el juicio particular, la suerte eterna del individuo. Todo esto supone un cambio profundo de perspectiva y de horizonte de comprensión de la realidad del mundo. Deja de dominar la conciencia del enfrentamiento y ruptura con la realidad mundana. Lo que urge y se hace problema es el ámbito privado. Con la realidad social puede establecerse, y de hecho se establece, un acuerdo tácito, que reconoce los límites en los que se mueve cada uno. Traspasar esos límites será pecado siempre condenable, "peligrosa politización". Se ha producido la domesticación religiosa de la Iglesia. Se ha pasado de una función social abiertamente innovadora a otra función restrictiva e integradora que se expresa en acciones compensadoras e ilusorias.

El rol de la Iglesia, "Arca de salvación", resulta fuertemente afectado por este proceso de privatización y por la forma de situarse ante la sociedad, que va implicada en él. Se produce un cambio notable en la circunstancia sociológica en la que se

sitúa la Iglesia. “Los importantes”, que en un primer momento eran para este modelo todos los afectados por el mundo opresor, “los perdidos” del mundo, los que necesitan y esperan la liberación, pasan a ser los hombres todos pecadores, a los que la Iglesia asegura un fin garantizado para pasar con éxito el juicio particular: últimos sacramentos y auxilios espirituales, sufragios por el difunto, reposo en tierra sagrada. La zona de tabúes se desplaza igualmente. Lo que originalmente era el mundo de contravalores condenado como causante de una situación que ha motivado la cólera divina, pasa a “los pecados personales” del individuo privado, conforme a una ética privada, que pone sus acentos peculiares, sus silencios y escándalos, de acuerdo con su particular moral, en los preceptos divinos.

El lenguaje que habla esta Iglesia es, inicialmente, un lenguaje profético, de denuncia y anuncio de la llegada del Dios que viene a juzgar. Denuncia de la situación de pecado y opresión injusta. Anuncio de esperanza para los oprimidos. El cambio que implica la privatización de la perspectiva escatológica genera un nuevo lenguaje con sus formas propias encaminadas a expresar los nuevos acentos y contenidos. Se desinteresa de las cuestiones de este mundo y de las perspectivas socio-políticas. Lo que interesa es el término final. Por eso se insiste fuertemente en “los novísimos”, ese tramo decisivo de la existencia de todo hombre, lleno de riesgos, que espera inevitablemente a todo hombre. “Misiones”, “ejercicios”, montarán su predicación sobre esta temática. La catequesis se orientará hacia esos mismos objetivos. Con un objetivo fuertemente individual, lo que importa es imbuir al creyente del “santo temor de Dios”, de la urgencia de la salvación, de la importancia de todo un sistema de seguridad que ofrece la Iglesia.

La organización estructural es un reflejo del rol asumido y, en último término, de la conciencia de la identidad eclesial que

se posee. Inicialmente la Iglesia, Arca de salvación, se estructura en función de las exigencias de la misión profética de anuncio del fin inminente. Todo el grupo vive intensamente la tensión de la espera escatológica, pero la autoridad se reconoce, sobre todo, en “los profetas” y “los apóstoles”, encargados de proclamar el mensaje de denuncia y de anuncio del fin. La dilación de la parusía y el consiguiente desplazamiento hacia una escatología intermedia privatizada concentra la autoridad en los responsables del sistema de seguridad personal, los capaces de comunicación de los sacramentos de penitencia y eucaristía, los que tienen la responsabilidad de dirección, admisión y exclusión en el espacio de salvación privilegiado que es la Iglesia.

5

La Iglesia “Mater et Magistra”

Los dos calificativos tienen una historia larga como expresiones definitorias de la identidad de la Iglesia. Decir que la Iglesia es Madre ha llegado a ser una imagen clásica en la tradición. En cierta manera se encuentra ya en el Nuevo Testamento. “Estos son mi madre... quien cumpla la voluntad de Dios es... mi madre” (Mc 3, 34s). “La Jerusalem de arriba es libre; esa es nuestra madre” (Gal 4, 26). Este germen inicial se desarrolla pronto como consecuencia de la experiencia de la vida cristiana. “Los cristianos se hacen, no nacen”, decía Tertuliano. La experiencia de ese hacerse en el seno de la Iglesia es el que fundamentó el título. Y estrechamente unido al proceso de gestación del cristiano va la función pedagógica de enseñanza. Ahí encuentra continuidad la función de enseñar que Jesús desempeñó en su vida. La Iglesia, asistida por el Espíritu del Señor,

depositaria de la enseñanza del Maestro, se hace ella Maestra y luz para los creyentes y para todo el mundo.

Las circunstancias sociopolíticas que siguen al hundimiento del Imperio Romano de occidente colocan a la Iglesia en una situación totalmente nueva, que va a dar una comprensión y extensión también nuevas a ambos calificativos. Las nuevas unidades políticas surgidas de la gran crisis encuentran en la fe cristiana el principio de cohesión que asegura la propia identidad. De este modo la maternidad de la Iglesia se temporaliza y politiza. Europa nace en el seno de la Iglesia. Por otra parte, la Iglesia no sólo es la depositaria de la divina revelación; es también la depositaria y conservadora de la cultura humana. El magisterio de la Iglesia se seculariza. Los pueblos jóvenes encuentran en la Iglesia su pedagogo. Y este ejercicio de ambas funciones sitúa a la Iglesia en un puesto y actitud ante la sociedad hechos de superioridad y proteccionismo, que se extiende a todos los ámbitos de la vida.

El nacimiento del mundo moderno cuestiona radicalmente esta posición y el ejercicio de las funciones que la definen. La "crisis de la conciencia europea" (Paul Hazard), que inicia la Ilustración, es un proceso de emancipación espiritual y de desplazamiento sociológico de la Iglesia. Nace un mundo y una sociedad nueva. Hay que afrontar problemas inéditos y andar caminos desconocidos. Y en esta nueva situación la Iglesia reasume con toda decisión su función de Madre y Maestra, tal como la había desempeñado en el pasado. Ahora los problemas que hay que solucionar son inmensamente complicados; las dimensiones del mundo que nace son planetarias. Es aquí donde situamos el modelo de Iglesia que vamos a analizar.

La visión del mundo sigue siendo la de una sociedad infantil, menor de edad, necesitada, por lo tanto, de tutela y de

instrucción. Es un mundo que va andando su camino entre peligros de "malos amigos" y de seductores corruptores. Ciencias positivas, ciencias del espíritu, técnica, son vistas y valoradas con cierto escepticismo. Necesitan la luz que las fundamente y les dé sentido. Las crisis políticas y socio-económicas que sacuden el mundo son un indicio de la necesidad de que la Iglesia vuelva a ocupar su puesto central y su autoridad decisiva. Falta luz. Falta autoridad. Falta dirección.

Todo ello puede proporcionarlo la Iglesia, como lo proporcionó en otros momentos difíciles de la historia humana. Posee la verdad que le confió Cristo, el que dijo que era "la Verdad" y "la Luz". Tiene la autoridad de su Señor que, antes de enviarla al mundo entero, dijo a sus discípulos en la montaña de Galilea que se le había dado "todo poder en el cielo y en la tierra" (Mt 28, 18). Está dotada de la experiencia y sabiduría de su larga existencia. Por eso la Iglesia, Madre y Maestra, piensa que es deber suyo ocupar en la sociedad el puesto de generadora y educadora. El mundo que hoy nace y crece, a pesar de su aparente autosuficiencia, necesita protección y dirección.

Para el cumplimiento de esta misión, la Iglesia asume una función social decididamente integradora, frecuentemente restrictiva y correctiva de los impulsos innovadores que pueden amenazar el equilibrio de la situación. Su campo de iluminación se extiende a toda la compleja vida moderna, tanto en el ámbito privado como en el público. En lo privado se actualiza, proyectándola sobre las nuevas situaciones, la tradicional ética cristiana. En el ámbito público se elabora con esfuerzo todo un cuerpo de doctrina social y económica, la "Doctrina social de la Iglesia". Se enseña, corrige o condena a todos los factores agentes de la nueva situación.

Estos agentes son "los importantes", ante los que la Iglesia afirma su propia identidad. Se trata de grupos dirigentes y pudientes que en el momento determinan la vida política, social o intelectual de nuestro mundo. Ante ellos se sitúa y a ellos va destinada primordialmente su orientación pedagógica. Captar la atención benévola de estos grupos no es fácil ni desinteresado. Sólo el reconocimiento de que la Iglesia sigue siendo un poder real importante suscita un cierto respeto e interés, ante la posibilidad de que ese poder potencie el poder propio o, al menos, no llegue a incrementar el de los competidores. De este modo, la Iglesia queda encadenada al juego. Por otra parte, la sucesión cambiante de los grupos importantes da a su acción la apariencia, al menos, de un descarado oportunismo.

Marginadas por los desplazamientos de los compromisos históricos y por la apremiante necesidad de ser admitida y oída quedan amplias zonas de valores, temáticas y grupos que en su día fueron importantes, o que lo serán mañana, pero que hoy no significan nada en la sociedad establecida, ni tampoco lo significan para una Iglesia que necesita establecerse para realizar con eficacia la función que se ha marcado. Para ello, tan importante como alcanzar el reconocimiento de los importantes es respetar sus tabúes. Claro que esos silencios, impuestos por las circunstancias históricas, han tenido que ser confesados y lamentados por esta Iglesia, Madre y Maestra, condenada a vivir pendiente de la primera plana.

El rol asumido ha tenido como resultado un impresionante incremento de la actividad magisterial de la Iglesia. En siglo y medio ese magisterio ha hablado más que en los dieciocho siglos anteriores. Su enseñanza cubre, prácticamente, toda la actividad humana. Paralelamente se ha desarrollado el interés y la dedicación de la Iglesia a las tareas educativas. La

casi totalidad de los Institutos religiosos dedicados a la enseñanza nacen en contacto con este mundo moderno que es preciso educar. En ambas actividades la función de la Iglesia tiene un sentido de fundamentación, cohesión y estabilización, que la dejan abierta a acusaciones de conservadurismo, cuando ha tenido que afrontar situaciones conflictivas.

El lenguaje de esta Iglesia aparece fuertemente determinado por la perspectiva antropológica y sociopolítica. El necesario diálogo con las modernas Ciencias del hombre, le impone su temática, su vocabulario y sus estructuras de pensamiento. El hablar de Dios se hace, cada vez más, como condición de inteligibilidad y sentido, hablando del hombre. Un Dios ordenador de este mundo. Arquitecto y Relojero son dos imágenes especialmente significativas para el mundo religioso de la Ilustración. Es un Dios que se revela esencialmente en el hombre y en su historia.

La estructura organizativa de la Iglesia, Madre y Maestra, tiende a desarrollar y facilitar la acción de los órganos a través de los cuales forma, educa y enseña. Los sujetos detentadores del poder magisterial alcanzan un relieve y reconocimiento especiales, sean personas físicas o colegiales. Esto supone un declarado fortalecimiento de la estructura jerárquica, depositaria del poder de enseñar auténticamente, es decir, con la autoridad y en nombre de Cristo. También se tiende al robustecimiento de las normativas disciplinares, impuestas con una función de afirmación de la autoridad y de educación. Pero todas estas potenciaciones estructurales dan pie a choques y recelos frente a los otros factores de enseñanza y formación existentes en la Iglesia. En consecuencia, se desarrollan actitudes y estructuras de control que reafirman y aseguran la eficacia de las dos funciones características de este modelo.

La Iglesia profética y servidora

Definen el modelo esos dos calificativos, de gran prestigio en toda la tradición cristiana. Ambos corresponden a dos títulos cristológicos con los que la primera Comunidad cristiana expresó su experiencia de lo que había sido la vida de Jesús de Nazaret y confesó su fe en el valor permanente de las dos funciones. Históricamente la Iglesia se ha sentido identificada con ambas funciones en los momentos en los que se ha mostrado especialmente sensible a sus orígenes carismáticos o ha pretendido reencontrar una identidad evangélica difuminada. Hoy los dos determinantes están vivos en el origen y desarrollo de casi todos los movimientos eclesiales de base. Son también dos rasgos característicos de la nueva imagen de Iglesia que nos dio el Concilio Vaticano II.

Aunque los dos calificativos están estrechamente relacionados entre sí y pertenecen a la descripción de un mismo mundo religioso, el mundo de la profecía, tienen cada uno, sin embargo, rasgos y matices importantes que conviene advertir. El carácter profético nos pone directamente en contacto con la Palabra que Dios habla a los hombres. Una Palabra que unas veces es denuncia, otras esperanza, pero que siempre resulta provocativa y responsabilizadora para aquellos a quienes se dirige. El carácter de servicio significa, ante todo, relación de dependencia a otro; disponibilidad y atención a las necesidades y exigencias de aquellos a quienes se sirve. Los dos caracteres se integran en una figura que pretende reproducir el estilo y el camino seguido por Jesús.

La comprensión del mundo que tiene esta Iglesia profética y servidora difiere notablemente de la que tenían los modelos anteriores. El mundo, la sociedad, es el término al que se dirige la misión profética; el destinatario de la Palabra de Dios de que es portador el profeta. Esa Palabra es siempre salvadora, liberadora y creadora. Va dirigida preferencialmente a los pequeños, a los pobres y oprimidos, a los que están necesitados de salvación. El mundo es también para la Iglesia término al que se dirige su servicio. El servicio no se orienta a los poderosos, sino a lo que no tiene poder ni voz, a lo perdido e insignificante. Misión y servicio hacen a la Iglesia atenta a este mundo, a sus problemas y necesidades, pero no a distancia ni desde fuera, sino en la proximidad y desde dentro. El mundo es interlocutor de una Palabra divina que lo interpela e impulsa; está necesitado de atención y servicio en sus niveles más débiles. Hay, pues, interés, inserción y dependencia de la realidad mundana. Hay, fundamentalmente, como en Dios que envía a su Hijo porque ama al mundo (Jó 3, 16), como en Cristo que da su vida por la vida del mundo (Jó 6, 52), amor al mundo y comprensión desde el amor.

Desde esa perspectiva, la Iglesia profética y servidora se sitúa ante el mundo como enviada a él. Se siente comprometida en la transmisión de un mensaje que hay que llevar a su destino, hacer inteligible y creíble. La garantía de la verdad de lo que se dice debe ser el mismo mensajero, que cree y vive lo que transmite. Por otra parte, la función servidora supone una posición integrada en el mundo de aquellos a quienes se sirve. Se pertenece y se vive solidario con el mundo. La acción de la Iglesia debe coincidir y colaborar con los otros muchos factores que sirven en el mundo y de los que se sirve el mundo. No se trata, sin embargo, de una posición indiscriminada ante este mundo. "Los importantes" ante los que se sitúa la Iglesia y definen su identidad están claramente definidos. Son los per-

didos, los pobres a los que se evangeliza la Buena Nueva (Mt 11, 5), los insignificantes a los que se presta voz y se promete la libertad. Se da una corrección radical a los puntos de vista y criterios con los que las instituciones negocian su identidad social.

La función social asumida se mueve en los dos sentidos fundamentales en que actúa socialmente la religión. Como portadora de una Palabra profética, la Iglesia se hace principio de innovación social. Conciencia a aquellos a los que se dirige la Palabra, los hace responsables, los impulsa a la reivindicación de sus derechos, mueve a la creación de la utopía cristiana. Al asumir la función servidora actúa como principio integrador de la sociedad, comunica fundamentación y cohesión, incorporando a la convivencia, aportando la voz de los que hasta el momento se encontraban marginados y perdidos para la realidad social. Su acción es, en todo caso, potenciadora de aquello que encuentra con su Palabra y con su servicio, nunca restrictiva o domesticadora de los impulsos renovadores. La Iglesia asume de este modo un rol de agente renovador y transformador de la sociedad. Son funciones totalmente acordes con lo religioso, pero que resultarán profundamente incómodas para todos los que quisieran una congelación de la situación en favor del mantenimiento de unos puestos privilegiados. Por eso se buscará por todos los medios encauzar estas acciones en un sentido de resignación y de soluciones ilusorias, relegadas en forma de compensaciones a otro mundo, más allá del nuestro.

Hay una preocupación especial por el lenguaje, por su inteligibilidad, que haga accesible el contenido del mensaje al pueblo y a los sencillos. Los contenidos evangélicos del anuncio de la proximidad del Reino de Dios, de las Bienaventuranzas y del Sermón de la Montaña se sitúan en un primer plano. Se

busca traducir su sentido a las situaciones de hoy. Se desarrolla una gran preocupación por la hermenéutica, por la interpretación y el sentido de la Palabra divina. Y ese sentido se busca en la lectura directa, viva, comunitaria, de la Escritura. Todo ello exige, al mismo tiempo, una particular atención al mundo, a sus problemas, tal como se presentan en los niveles más abandonados a los que se pretende servir.

La organización de la Iglesia profética y servidora tiende a expresar esa especial conciencia de su identidad y misión. Se reconoce y atiende a la presencia carismática en toda la Comunidad. Se piensa en una Iglesia toda ministerial, en la que se reconozca toda la complejidad de los ministerios y servicios, integrados en la confesión de un mismo Espíritu, un mismo Señor y un mismo Dios, “que obra todo en todos” (1 Cor 12, 6). Se acentúa la importancia de la estructura diakónica y de comunión de la Iglesia toda. Y crece la conciencia de que toda Comunidad cristiana es una Comunidad fraterna y de servicio. Estos puntos de vista y la conciencia que los ilumina impulsan a presionar para conseguir una acomodación de las viejas estructuras y la creación de nuevas, en las que se transparenten las realidades de la comunión y la corresponsabilidad.

7

Conclusión

Al terminar esta presentación de distintos modelos de Iglesia, hay que recordar que ninguno de ellos reproduce exactamente la realidad. Todos, sin embargo, están contruidos teniendo presente esa realidad. No existe una Iglesia exorcista

pura, ni una Iglesia profética y servidora que pueda identificarse sin más con este modelo. Existen, y a la luz de los modelos pueden detectarse, Iglesias en las que el aire de familia nos permite situarlas predominantemente dentro de tal o cual modelo. O, al menos, existen acciones, actitudes, puntos de vista de la Iglesia que pertenecen ciertamente a la actuación de uno u otro modelo. Ahí reside el valor de estas construcciones artificiales, en la posibilidad de proporcionar un diagnóstico, al situar esas acciones, actitudes y puntos de vista en un conjunto que les da su verdadero sentido.

Cuando pensamos en el servicio de Cáritas, en su comprensión y formas de actuación, no cabe duda de que no pocas de las diferencias en su concepción nacerán de que se le piense y programe dentro del predominio de unos modelos o de otros. El conjunto descubre el sentido y la razón de ser de opciones de las que tal vez no sabemos dar una explicación satisfactoria. Lo que no cabe duda es que su sentido más profundo y cristiano lo encontrará dentro de un contexto eclesial que se esfuerce por responder al modelo de una Iglesia profética y servidora. Es en ella donde se encuentra una proximidad e inserción en el mundo actual que responde con más coherencia al movimiento de salvación y liberación que el Señor, Jesús de Nazaret, quiso hacer permanente en su Iglesia.

FUNCION CRITICO-UTOPICA DE LA IGLESIA.

Por Antonio Bravo

Hablar de la Iglesia como “instancia crítica” resulta ya algo manido y, de algún modo, irrelevante. La palabra crítica, usada a tiempo y destiempo por unos y otros, encierra connotaciones sumamente contradictorias. En nombre de la función crítica de la Iglesia unos apuestan por un socialismo marxiano. Y no faltan quienes propaguen nuevas formas de cruzadas. Pero, al mismo tiempo, resulta un tanto irrelevante, pues el ejercicio de la “crítica” no parece suscitar el “escándalo” cristiano. ¿No habremos caído en un cierto verbalismo? ¿No será que la crítica se hace desde posturas interesadas? ¿Está bastante identificado el “desde donde” se hace la crítica? ¿O sucede que la sociedad tiene tal capacidad integradora que toda crítica queda amortiguada por el recurso al pluralismo indiscriminado?

Cualquiera que sea la respuesta a estas preguntas, queremos adelantar una afirmación, importante a mi juicio: el cristianismo como Iglesia no puede reducirse a la esfera de lo “privado” o al

campo de los problemas ético-educativos. Su presencia efectiva ha de extenderse a toda realidad política, económica y social, pues el hombre vive la "gracia o la des-gracia" como ser histórico, como protagonista o paciente de los dinamismos históricos. Por lo tanto, el "amor hasta el extremo" induce a la Iglesia a hacerse presente en aquellos mecanismos que deciden el futuro del hombre y de la historia.

Mis reflexiones se ceñirán a la presencia de la Iglesia en "lo político". Y, con el ánimo de acotar más mi reflexión, entenderé por política "el proceso de gestión del Bien Común desde el poder que se posee o busca conquistarse". La razón de esta acotación me proviene de la experiencia vivida día a día. Por una parte, necesitamos salir de las ambigüedades de "todo es política". Y, por otra parte, necesitamos superar las acusaciones mutuas en el seno de la Iglesia, "estáis haciendo política". Con lo cual caemos tanto en los "neutralismos" legitimadores de situaciones alienantes como en los "recelos" descalificadores o en los "reduccionismos" desidentificadores de lo cristiano. Por tanto, conviene desde el principio situar con claridad el espacio de nuestra reflexión: ¿cuál es la función crítico-utópica de la Iglesia en el proceso de gestión del Bien Común hecha desde el poder ya poseído o que busca conquistarse?

Una última precisión puede ayudar a situar mi reflexión en las coordenadas de la Iglesia que vive en la sociedad española, cuya característica clave sigue siendo la TRANSICION, en búsqueda de un modelo democrático. En estas coordenadas de la transición, la palabra Iglesia tiene resonancias muy variadas. Para unos sigue sonando a "jerarquía"; para otros oídos, Iglesia equivale, principalmente, a comunidades o grupos cualificados. Pocos piensan en categorías de Pueblo de Dios. A lo largo de mi reflexión no descartaré ninguna de estas resonancias,

aunque me referiré con preferencia a la Iglesia como Pueblo de Dios, en cuyo seno han de actuar tanto la jerarquía como las comunidades y grupos.

Desde estos presupuestos y en el marco de Corintios XIII buscaré precisar las consecuencias de la “caridad política”, expresión cimera del amor que sabe comprender al otro como “socio” en su carácter de persona irrepetible.

I

RACIONALIDAD POLITICA Y UTOPIA CRISTIANA

Cuando los diferentes miembros del Pueblo de Dios abordan lo político, están sometidos a un abanico de tentaciones. Este abanico va desde los que piensan que lo “político” ha de estar al servicio de los intereses de la fe, hasta aquellos que ponen, consciente o inconscientemente, la fe al servicio de un proyecto político. Dentro de esas posiciones extremas se encuentran los “puros”, para quienes lo político es siempre algo “contaminado”; se encuentran también los “éticos”, que juzgan el discurso político desde el discurso ético. Por tanto, si queremos proceder con seriedad es preciso recuperar el “respeto de la racionalidad política”, desde una identidad cristiana vivida sin complejos, es decir, con confianza y sencillez diakónica. Sólo así se podrá estimular a “quienes son o pueden llegar a ser capaces de ejercer ese arte tan difícil y tan noble que es la política”, a prepararse y ejercitarla con plena responsabilidad (GS 75).

1. La racionalidad política.

El lenguaje del “político” que ejerce el poder o busca conquistarlo en función del Bien Común, tiene su propia racionalidad, aunque no debemos ignorar su punto de arranque, el fin o futuro, que escapa presumiblemente a la racionalidad verificable de la ciencia.

El político ofrece una alternativa global de sociedad en que el hombre podrá desarrollar mejor sus aspiraciones de autorrealización. Entonces el lenguaje se hace performativo en el sentido de la filosofía analítica. El político “promete” un futuro implicándose responsablemente a llevar una acción coherente. Su declaración de intenciones le implica a racionalizar una acción donde su “promesa” pueda ser verificaz. Pero la verdad de su afirmación está dada más en términos de posibilidad que de realidad existente. De ahí que la respuesta del ciudadano normal proceda más de la empatía y simpatía suscitada por la “promesa” que por la misma “racionalidad” de la promesa.

Conviene, pues, que saquemos algunas conclusiones antes de pasar adelante. En primer lugar, el discurso inicial del político parte más de un futuro ideal a crear que de una contestación verificable. En segundo lugar, se dirige más a unas expectativas presentidas que a una reflexión del pueblo. Y, en tercer lugar, se busca una confianza y esperanza que le da un apoyo real para conseguir los fines propuestos. Todo esto nos ayudará a situarnos a la hora de hablar de “respeto crítico” desde la utopía cristiana. Y sólo así la autonomía de lo “político” podrá tener su verdadera razón de ser.

El político serio que ha hecho un discurso “performativo”, intentará fundarlo en la racionalidad de las constataciones y en el desarrollo de la acción humana capaz de verificar,

confirmar y traducir adecuada y eficazmente las “promesas” responsables hechas ante el pueblo, que en una democracia queda como instancia soberana. Entonces la racionalidad funciona de la forma siguiente:

a) Se ofrece una información disponible en función de describir una situación que avala el punto de arranque y su cima. Pero en este punto vemos ya cómo pueden utilizarse las diferentes informaciones. Baste recordar los debates del voto de censura. Sucede, pues, que las informaciones suelen ser parciales y tendenciosas.

b) Se presentan diferentes estrategias como caminos a seguir para conseguir la “alternativa” propuesta. Estas estrategias aparecen como hipótesis de trabajo, cuya veracidad y operatividad sólo nos lo podrá decir el futuro, pues depende de varias variantes. Aquí se exigiría rigor para explicar a donde pueden conducir alternativamente las estrategias, según se produzcan unas u otras variantes. Pero esto sería demasiado complicado.

c) Luego se procede a una evaluación de las estrategias, desde unos “índices axiológicos”, no siempre justificados ni convenientemente situados en el conjunto.

d) A continuación, esto se traducirá en normas de comportamiento para unos y otros, que en la actual democracia vendrán dadas o ratificadas por la mayoría de votos parlamentarios.

e) Finalmente, el “político” se confía al veredicto del pueblo, que en las urnas podrá renovar o quitarle su confianza. Es el juego político. Mientras tanto, entrarán en escena una serie de tácticas y transacciones tendentes a hacer posible el

“paso” a la “opción propuesta” como promesa por parte del político o del partido político correspondiente.

Como vemos, por tanto, se nos propone una “meta” como deseable y posible, una “estrategia” como camino para conseguirla (hipótesis), una “normativa” como implicación responsable de todos en el fin perseguido, y una “elección” como proceso evaluativo. He aquí la “racionalidad política” de nuestro momento.

Para estudiar el respeto que merece esta racionalidad, conviene recordar que estamos ante ‘proposiciones evaluativas, proposiciones normativas y proposiciones preformativas’.

2. El respeto de la racionalidad política.

La “racionalidad política”, por tanto, hay que enjuiciarla desde su misma racionalidad. Sólo así podremos entrar en el auténtico respeto. Y por respeto entiendo “reconocimiento” y “responsabilidad con el otro hasta el final”. El respeto como “dejar hacer” o como “soportar” no pasa de ser falta de coraje, cerrazón y dimisión. Por tanto, el Pueblo de Dios no puede caer en la trampa del “falso respeto”, es decir, de la cobardía.

Entonces podríamos concretar el respeto en los campos sucesivos del discurso político. Ante las “proposiciones preformativas”, respetar es “re-conocer” el derecho que asiste a todo “político” a proponer una “alternativa para el bien común”. Pero, al mismo tiempo, será necesario “responsabilizarse” críticamente de las consecuencias que se derivan de su discurso-promesa. Esto supone tomar en serio al otro para potenciarle o mostrar su desviación. Sería falta de “respeto” descalificar por la ignorancia al otro, aunque sea minoritario.

Ante las “proposiciones evaluativas”, el respeto supone valorar y asumir los “valores” propugnados y que justifican las estrategias. Pero también aquí el “tomar en serio” supone abrir los ojos para ver su verdad desde el conjunto del bien común y de la dignidad de la persona irrepentible. Sólo así las estrategias podrán ser asumidas desde los costos humanos a los que todos quedamos sometidos.

Ante las “proposiciones normativas”, el respeto impone un análisis muy detallado del campo jurídico legal, para saber sobre quiénes descansará el peso de la transición. Y tomar en serio los dos tipos de propuestas anteriores obliga a un esfuerzo de racionalidad y coherencia, lo cual demanda información exacta y transparencia operativa.

El respeto, entonces, se convierte en la forma de la “caridad política” que reconoce al otro, tomándolo en serio y embarcándose hasta el final de su “racionalidad”, aunque luego sea para discrepar. Pero no hay “a priori” descalificadores, sino una “caridad política” en la verdad, tal como podemos percibirla en la historia y desde nuestra identidad cristiana.

3. El respeto crítico desde la utopía cristiana.

El respeto hacia el otro como “socio”, como “político”, es auténtico en la medida que lo afirmo como tú con quien dialogo. Ahora bien, la afirmación del tú sólo es posible si me ofrezco como un “yo”. Esto sucede en política e implica que el Pueblo de Dios ha de afirmarse desde su originalidad o, como gusta decirse, desde su utopía cristiana. ¿Qué estoy afirmando? Pues que no seríamos respetuosos como Pueblo de Dios si el diálogo con las diferentes opciones políticas ofrecidas a la sociedad no lo hiciéramos desde la utopía cristiana. Cualquiera

otro diálogo no pasaría de ser “acomodaticio”, “ideológico”, “utilitario” y “pragmático”, pero no se ejercería desde la “caridad política”.

Por tanto, el “respeto” auténtico pasa por “la crítica” de la misma “racionalidad política”, pues para el Pueblo de Dios todo “proyecto político” es relativo y tiende a generar alienación desde el momento que tiende a absolutizarse. “Es más, la Iglesia está plenamente convencida de que toda liberación temporal, toda liberación política, por más que ésta se esfuerce en encontrar su justificación en tal o cual página del Antiguo o del Nuevo Testamento; por más que acuda, para sus postulados ideológicos y sus normas de acción, a la autoridad de los datos y conclusiones teológicas; por más que pretenda ser la teología de hoy, lleva dentro de sí misma el germen de su propia negación y decae del ideal que ella misma se propone, desde el momento en que sus motivaciones profundas no son las de la justicia en la caridad, la fuerza interior que la mueve no entraña una dimensión verdaderamente espiritual y su objetivo final no es la salvación y la felicidad en Dios” (EN 35). Y porque esto lo sabemos “por revelación, por experiencia histórica y por reflexión de fe”, el “respeto político del otro” nos impone la tarea crítica de alertarle que “lleva dentro de sí misma el germen de su propia negación”, a fin justamente de que viva y no muera. Tal es la exigencia de la caridad política que busca espacios más anchos y dilatados para los proyectos políticos, que el Pueblo de Dios ha de aprender a reconocer en su autonomía y racionalidad propia.

II

NUCLEO CENTRAL DE LA UTOPIA CRISTIANA

Como venimos diciendo, no hay diálogo válido como reconocimiento del Tú político más que en la medida en que se identifica el YO del Pueblo de Dios. Sólo así podrá instaurarse un auténtico diálogo desde el YO utópico del Pueblo de Dios con el TU de la racionalidad política. Si conseguimos definir adecuadamente este diálogo, podremos pasar en puntos sucesivos a establecer los “lugares prioritarios” y los “modos adecuados” de este diálogo.

1. La utopía cristiana.

Para los cristianos, la “utopía” no es un “mero ejemplar futuro” imposible de conseguir y hacia el cual deberíamos encaminarnos. José Ferrater Mora, en su diccionario de Filosofía, Vol. IV, pág. 3363, dice: “Literalmente, ‘utópico’ significa ‘lo que no está en ningún lugar’ (topos). Se llama (desde Tomás Moro, que acuñó la palabra) ‘utopía’ a toda descripción de una sociedad que se supone perfecta en todos los sentidos. La sociedad misma descrita es calificada de ‘utopía’. Se llama ‘utópico’ a todo ideal —especialmente a todo ideal de sociedad humana— que se supone máximamente deseable, pero que muchas veces se considera inalcanzable. ‘Utópico’ equivale en muchos casos a ‘modélico’ y a ‘perfecto’ ”.

Pero los cristianos que reconocemos la autonomía de la política y la ambigüedad radical del mundo en devenir, no podemos soñar con un modelo perfecto de sociedad sin ubicación posible. ¿No sería ir en contra de la misma Encarnación, que

asume sin absorber ni destruir? ¿No sería desconocer el mismo acontecimiento de la evangelización, que busca inculturizar la fe en las diferentes culturas y “genios” de los pueblos? ¿No sería desconfiar en el mismo hombre capaz de perfeccionarse a sí mismo, porque su fundamento originario está en Dios?

Por “utopía cristiana” entiendo más bien la fuerza omnipresente del Evangelio, que actúa eficazmente en el mundo. Entiendo también el futuro que se le ha dado ya al hombre “extrañado” y que actúa convirtiéndolo hacia su plenitud. Es, en definitiva, la “paradoja” originaria y original que, superando tanto la razón lógica como la dialéctica, conduce la historia, personal y colectiva, hacia su plenitud, desde dentro y actuando en el presente. Y si podemos llamarla “utopía cristiana” es por su carácter crítico y subversivo para toda racionalidad absolutista, y porque sólo es accesible de forma plena y refleja para los ojos del creyente. Por ello, la “utopía cristiana” no genera angustia o revolución, sino “esperanza contra toda esperanza”; esperanza dinámica y arriesgada que hace camino con los que buscan y con los “tirados en la cuneta”, frente a los dominadores y autosuficientes. Pues, para el creyente, el “imposible-necesario” se hace presente en el Reino de Dios proclamado y manifestado en la vida y mensaje de Jesús de Nazaret.

2. Lo nuclear de la utopía cristiana.

Las teologías significativas de la esperanza, de la liberación, de la libertad como gracia o la teología política han puesto de relieve el carácter dinámico y de futuro de una fe comprometida y arriesgada. Mirando en el fondo de todos ellos, quizás pudiéramos recuperar lo nuclear de la utopía cristiana. Y que personalmente lo formularía en los puntos siguientes:

a) *Cristo, el Hombre Nuevo.*

“Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (GS 22). Cristo es “el” camino del hombre y de la Historia. La paradoja del crucificado exaltado funda la afirmación más revolucionaria de todos los tiempos: “EL SIERVO ES EL SEÑOR”. Es la paradoja desde la que los cristianos han de enjuiciar toda racionalidad política. Pues sólo el “seguimiento” de Jesús de Nazaret conduce a perfección al hombre inmerso en la Historia.

En las experiencias bíblicas, universales en su contenido, *el poder que Dios* despliega en la Historia hace considerar a la salvación como una nueva creación (Is 41, 20) y como un acto liberador fundador del Pueblo de su propiedad. Las categorías de “nueva alianza” y “promesa” atraviesan la experiencia de Israel y señalan las expectativas profundas de la humanidad, pues “la vocación suprema del hombre, en realidad, es una sola, es decir, la divina”. Pues bien, esa “nueva alianza” y esas “promesas” se realizan en Jesús de Nazaret, el Hombre Nuevo. Toda la obra de la redención es una auténtica recreación. La nueva creación de que hablan los profetas y anhela el corazón humano se precisa en Jesús: es en primer lugar una renovación del hombre, y a través de él se renovará la historia y el mismo universo. Por tanto, “el que sigue a Cristo, Hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre” (GS 41), capacitándose para recrear la Historia y el universo.

El cristiano que apuesta por Cristo, Hombre perfecto, se ve liberado de la alienación del pecado, de la muerte, de la injusticia y de la misma ley. Animados por el Espíritu, que nos hace tomar conciencia de nuestra condición de hombres nuevos en Cristo, de “hijos en el Hijo”, se convierte en un signo de esta

nueva creación porque vive en la nueva ley del amor y con el estilo de vida de las bienaventuranzas. Es la aventura arriesgada del hombre nuevo, que se debate en medio de una historia que tiende a alienarlo continuamente en la injusticia y el pecado, en la ley y en la muerte.

b) *El Hombre Nuevo es posibilidad de SER.*

Y una posibilidad que abarca tanto al hombre en su carácter de ser irreplicable como en la historia de la humanidad y del mismo cosmos. Este Hombre Nuevo ha penetrado como plenitud de ser en el aquí y ahora universales. "A todos los que la recibieron se les dio la posibilidad (la capacidad, el poder) de llegar a ser hijos de Dios" (Jn 1, 12), es decir, la posibilidad de realizarse en libertad. Pues no podemos olvidar que es una fuerza de vida y liberación para todas las categorías de los hombres (Rom 1, 16-17). Hasta tal punto, que Pablo puede afirmar: "Así que no se glorie nadie en los hombres, pues todo es vuestro: ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro y vosotros de Cristo y Cristo de Dios" (1 Cor 5, 21-23). Desde esta perspectiva, el hombre aparece como un centro descentrado, cuya tarea arriesgada desde la libertad es conducir la historia y el cosmos (Rom 8) hasta que "Dios sea todo en todos", hasta que roto el muro de la enemistad de los dos pueblos surja el Hombre Nuevo (Ef 2, 14 y ss.).

Y esta fuerza está operando ya en todo hombre: "Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible" (GS 22). Pues no podemos olvidar que "el Señor (el Siervo exaltado) es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones" (GS 45).

c) *La Iglesia, sacramento del Hombre Nuevo.*

El cristianismo como Iglesia está llamado a desarrollar esa fuerza nueva que ha penetrado la historia de la humanidad. El Pueblo de Dios aparece como sacramento, porque está llamado a significar anticipando el hombre nuevo. Por eso, la Iglesia como institución social está llamada a servir el advenimiento del hombre nuevo en Cristo, asumiendo la historia ambivalente de la humanidad. Como pueblo mesiánico no puede encerrarse en el espiritualismo evasivo ni en ningún proyecto intranscendente. El está llamado a devolver la esperanza, la fuerza que empuja la historia hacia su plenitud, que se nos ha dado en Jesús, el Señor. En consecuencia, sólo la estructura diakónica da cuenta de la identidad sacramental del Pueblo de Dios. Pero una estructura diakónica perfilada por la paradoja de que el Siervo es el Señor. “El camino habitual de la Iglesia es el hombre”.

Partiendo de estos tres puntos nucleares de la paradoja cristiana o, si preferimos, de la utopía cristiana, es como puede perfilarse un “diálogo crítico” con la racionalidad política, donde pueda tomarse en serio la autonomía de la gestión del bien común hecha desde el poder.

3. Diálogo de la utopía cristiana y de la racionalidad política.

Para que este diálogo sea sincero, la Iglesia ha de tomar una postura humilde y gratuita. Humilde, porque ha de reconocer lo mucho que recibe, y gratuita, porque ha de buscar tan sólo el advenimiento del Hombre Nuevo dado en Cristo. “La Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad. Todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrina-

ción en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es “sacramento universal de salvación, que manifiesta y, al mismo tiempo, realiza el misterio del amor de Dios al hombre” (GS 45). Situado así el Pueblo de Dios, en diálogo, no puede estar basado en la “negatividad”, sino en posibilitar hasta el final la misma racionalidad política. Y este diálogo crítico podría desarrollarse en tres tiempos:

a) *Asumir con empatía.*

La Iglesia no está llamada a hacer un proceso de intenciones. *A priori* no puede rechazar ninguna propuesta preformativa del discurso político. Es preciso que “desde dentro” vea la viabilidad o no de que tal racionalidad permite el advenimiento de un hombre y de una historia nueva en la *dirección del Hombre Nuevo*. También en el diálogo político hay que arrancar de la ley de la Encarnación. En este sentido la Iglesia, el Pueblo de Dios, está llamado a “extrañarse” de sus posturas monolíticas, abriéndose al futuro. ¿Sería fiel la Iglesia desconfiando de una racionalidad política socialista, por el mero hecho de serlo?

b) *Dialogar con la totalidad del proyecto político.*

Todo proyecto político marca una dirección englobante. Esta dirección englobante, que reclama estrategias, normas y tácticas, no carece de ambigüedades. De hecho toda realidad humana está marcada por la radical ambigüedad. Pero estas ambigüedades no dan derecho para descalificar todavía la tendencia final. Por eso hay que saber dialogar con el proyecto englobante, característica primordial del proyecto político. Si estuviéramos ante un proyecto que se opusiera abiertamente al advenimiento del hombre nuevo, la Iglesia, que proclama el Reino de Dios como horizonte de la Historia nueva y del hombre nuevo, no tendría más que oponerse, aunque esto supusiera

la persecución y su descalificación. El Pueblo de Dios, que peregrina entre los pueblos, ha de asumir su “extrañamiento” que le viene del Hombre Nuevo, que proclama a tiempo y a destiempo más allá de los oportunismos políticos. Dar razón de nuestra esperanza y sembrar esperanza supone superar tanto el “recelo” como la “cobardía” ante los diferentes poderes políticos que propugnan la gestión del bien público.

c) *Interpelar los diferentes momentos de la racionalidad política.*

Entramos aquí en la verdadera dimensión crítica del servicio utópico del Pueblo de Dios a la racionalidad política. Esta crítica ha de hacerse siempre con valentía y prudencia. Prudencia, porque es preciso contar con la información necesaria a fin de no pedir imposibles; pero con valentía, pues la “política como arte de lo posible” es con frecuencia la trampa para seguir manteniendo los privilegios de los pocos sobre los muchos.

* La Iglesia como “sacramento del Reino de Dios” ha de interpelar y criticar todo proyecto político que se presente con carácter de absoluto y de excluyente. En el devenir histórico todo proyecto humano permanece relativo; es una etapa hacia un futuro definitivo, que para el “yo” del Pueblo de Dios no puede ser otro que “Dios todo en todos”. Los mismos valores no pueden sacrificar al hombre.

* La Iglesia como “sacramento de la nueva humanidad” está llamada a interpelar y criticar cualquier proyecto, estrategia o norma en que se busque instrumentalizar al hombre o diluirlo en la colectividad. El Pueblo de Dios, que conoce el carácter irrepetible de todo hombre, de todo pueblo y de toda cultura, ha de situarse críticamente ante las soluciones políticas que no

dan bastante cuenta de esta "irrepetibilidad". En este sentido, el Hombre Nuevo actúa como fuerza crítica ante cualquier poder con pretensiones idolátricas que sacrifica el hombre al progreso de la colectividad. Sin embargo, no estamos abogando por individualismo intimista y cerrado que vive como isla, ni solidaridad real con los problemas de los hombres. La persona ha de vivirse siempre dentro de la solidaridad comunitaria distante tanto del colectivismo determinista como del liberalismo insolidario.

* La Iglesia como "sacramento del Siervo-Señor" ha de constituirse en voz de las minorías culturales, de las clases marginadas y de los grupos más pobres, para que la paradoja no se sacrifique en función de la racionalidad política. Ni el progreso, ni el prestigio nacional, ni la razón de Estado, pueden seguir sacrificando a las minorías en función del todo. Sin duda alguna, que el progreso de la sociedad y de la Historia impone sacrificios, pero éstos han de repartirse inversamente proporcional a como suelen hacerlo las leyes de este mundo. Desde un concepto de la "justicia basada en el amor", tal como se desarrolló por los profetas que contemplaron la justicia de Dios, la Iglesia ha de actuar con fidelidad, es decir, como acontecimiento gracioso que reconstruye y posibilita la marcha del pueblo oprimido. No puede resignarse ante los "determinantes sociales y psicológicos" que con frecuencia invoca la racionalidad política. El Evangelio de la gracia y de la transcendencia no es neutral y abre el camino paradójico del sentido y finalidad de la existencia, donde el "Siervo es el Señor". Cualquier neutralidad que acallara o mitigara esta paradoja, sería una traición al Evangelio, fuerza liberadora de judíos y griegos, hombres y mujeres, ricos y pobres, necios y sabios.

* La Iglesia como "sacramento de la unidad íntima con Dios y del género humano entre sí" está llamada a interpelar y criticar toda racionalidad política que impida positivamente la

dimensión trascendente del hombre o cierre las puertas a una auténtica reconciliación de los hombres y pueblos entre sí. No se trata de defender una identidad de la Iglesia, que un movimiento sectario la replegara sobre sí misma, sino que se trata de afirmarse defendiendo lo que el hombre y los pueblos están llamados a ser, pues, en última instancia, ella no hace más que significar y anticipar la vocación universal de la humanidad. Sólo así vive su condición sacramental: ser para los demás signo e instrumento de la realidad más profunda del hombre y de la familia humana.

De todo lo que venimos diciendo se desprende, en consecuencia, que la Iglesia ha de evitar todo neutralismo mistificador y también cualquier opción acrítica de las diferentes alternativas de poder político para gestionar el Bien Común. Más todavía, el Pueblo de Dios como Pueblo Mesianico está llamado a criticar cualquier comprensión del Bien Común que sacrifique al hombre total o parcialmente en función de la colectividad. Como Pueblo Mesianico, su funcionalidad crítica se inserta en la dinámica misma de la gracia, del acontecimiento salvífico de la Pascua, liberar al hombre y a los pueblos de toda alienación, para que autoposeyéndose puedan decidirse en libertad hacia el Reino de Dios; decisión expresada como alabanza agradecida a Dios y servicio incondicional a los oprimidos de la tierra. Tal es el carácter del Evangelio de la gracia que como fuerza de salvación de griegos y judíos implica la caridad política, es decir, la reflexión, la palabra, la decisión y la praxis política.

Como anunciaba al iniciar este apartado de mis reflexiones, podemos prolongar la reflexión en el terreno de la situación política en España: sectores de intervención y modos de intervención.

III

**SECTORES PRIORITARIOS EN QUE HA DE EJERCERSE
LA FUNCIONALIDAD CRITICO-UTOPICA DE LA IGLESIA**

La preocupación crítica de la Iglesia en los diferentes campos de la sociedad no viene de un deseo de injerencia o de falta de respeto al pluralismo, sino como exigencia de una fundamentación auténtica, ya sea en el orden de lo verdadero o en el orden del destino ético. Todos los sectores de la vida del hombre, por tanto, serán alcanzados por la preocupación crítica de la Iglesia. La figura del hombre y el modelo de sociedad no están perfilados de una vez para siempre. Sólo en la acción reflexionada se configuran y comprenden a sí mismos poco a poco el hombre y la sociedad. Los nuevos fenómenos plantean evidentemente problemas de fundamentación e intencionalidad ética a la hora de fijar los objetivos, estrategias y medios que hay que utilizar para alcanzarlos.

La Iglesia ha de intervenir ante los nuevos retos de la sociedad, para recordarles a los políticos esos puntos de fundamentación o intencionalidad ética. Los políticos son el punto de unión entre el sistema político y las finalidades de la sociedad. En estos momentos de la comunidad política, la Iglesia debería ejercer su funcionalidad crítico-utópica con prioridad en los campos siguientes:

1. En el desarrollo legal de la convivencia ciudadana.

El Pueblo de Dios, en el seno de una sociedad plural, ha de ejercer su funcionalidad crítico-utópica desde el carácter fundante que le viene de la revelación y desde la flexibilidad histó-

rica que le da su propia experiencia. Por tanto, la reflexión ético-crítica de la Iglesia ha de operar en realidad en dos planos: el de la fundamentación de la intencionalidad ética y, por otra parte, el de las normas concretas.

En el campo de la fundamentación ética de la convivencia ciudadana, el Pueblo de Dios ha de recordar que “la exigencia constitutiva que la promueve está siempre infinitamente más allá de los tanteos que la mediatizan”. Y para nosotros ese fundamento es el Hombre Nuevo, realización y plenitud del deseo de autorrealización que todo hombre posee, aunque desconozca su contenido concreto.

Este deseo de autorrealización se desarrolla en la historia de cosmovisiones plurales. Desde la conciencia de que los hombres ya buscan ese Hombre Nuevo (pues el Concilio nos dice: ‘Debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual’), la Iglesia ha de presentar la verdad existencial y universal que se encuentra en Cristo Jesús, sin necesidad de provocar la cuestión religiosa.

Ante las normas concretas, el Pueblo de Dios, atendiendo a las diferentes variantes históricas que inciden en el ordenamiento legal, ha de ser flexible, evitando cualquier cruzada religiosa y sí criticando desde la misma finalidad de la sociedad y del respeto al rostro del hombre que ha de imponerse como un absoluto. Pongamos algunos ejemplos:

a) El Pueblo de Dios está llamado a fundamentar el respeto a las minorías y diferentes culturas y pueblos de España. Pero, en esa misma fundamentación crítica para quienes otorgan o ceden a ese reconocimiento, es preciso ser crítico con la autosuficiencia, la insolidaridad, los procedimientos, incluso violentos, con que se buscan las autonomías.

b) En concreto, el Pueblo de Dios que no quiera quedar encerrado en un "regionalismo" anticristiano, ha de ser crítico ante su propia autonomía para que se garantice la verdadera solidaridad entre regiones y pueblos pobres y ricos, dentro de España.

c) El Pueblo de Dios habrá de poner las bases de una auténtica reconciliación entre los hombres y pueblos de España, más allá de las nacionalidades, clases, ideologías y biografías. Con coraje y decisión debería orientarse en una presencia activa de cara a una normativa legal que facilite la reconciliación y no la imposición de las mayorías.

d) El riesgo y la fuerza del amor forman parte de la dinámica cristiana. Por ello, la "utopía" cristiana critica toda violencia que destruya de cualquier forma al hombre y a los pueblos. Denuncia la violencia institucional que aliena al hombre; denuncia, igualmente, la violencia de las metralletas, venga de donde venga, para implicarse en el proceso de la justicia de Dios, que se indigna e interviene en favor de los pequeños y oprimidos.

Hablar de reconciliación no resulta fácil en nuestra situación, pero la Iglesia está llamada a proclamar la fuerza y libertad del perdón, tal como se manifestó en Jesús. La reconciliación, pues, no es una nueva transacción, ni un consenso táctico u obligado. La reconciliación que hemos de buscar es aquella que sabe romper el muro de la enemistad y del odio, para hacer de los bandos un solo pueblo, una nueva creación. Es ponernos todos en camino al servicio de todos y del todo; es acogernos en la verdad y respeto para enriquecernos mutuamente; es ensanchar el espacio de la libertad, para que todos puedan afirmarse en su originalidad y personalidad. En la reconciliación cristiana, la única victoria es la del amor que se entrega a fin de que el otro pueda tener un puesto honoroso en la mesa familiar.

El Pueblo de Dios no puede dejar de ejercer su función crítico-utópica en este campo clave y determinante de la sociedad española. Las cuestiones son difíciles, pues se implican factores nacionales e internacionales. Las mediaciones analíticas pueden ser muy variadas; sin embargo, no puede el Pueblo de Dios acomodarse a una sociedad que sacrifica a tantos hombres a un desarrollo sospechoso.

El Pueblo de Dios debe ejercer su función crítico-utópica en la carrera desenfrenada del gasto. Debería tener el coraje de vivir y predicar la austeridad.

Debería tener el coraje de denunciar efectivamente la lacra del Paro. No basta con estimular la solidaridad caritativa; sería preciso hablar del pluriempleo, de las horas extras, de la inversión, del trabajo solidario... (Y de las causas que originan esas situaciones). Y para esto no faltarían técnicos que pudieran asesorar con objetividad y seriedad.

Deberían denunciarse los valores supremos que en este momento se sacrifican continuamente a la economía. Y esto la Iglesia puede hacerlo si cree que “el siervo es el Señor” y vive de acuerdo con el Sermón del Monte.

Habría que denunciar los desequilibrios económicos y sociales entre los sectores de la agricultura, la industria y los servicios; así como las migraciones y desigualdades de unas regiones y nacionalidades dentro del mismo país. Más; el Pueblo de Dios en España debería estar dispuesto a intervenir activamente si nuestro desarrollo se hiciera a costa de los países más pobres. Y esto puede ser ya una realidad.

2. En la cultura.

No reduzcamos el problema a la enseñanza. El Pueblo de Dios debería ser profundamente crítico ante la intoxicación cultural que sufre España. El talante y alma de nuestro país no son respetados y sí diluidos con una cierta pérdida de identidad. ¿Quién ha levantado la voz para criticar estos procesos diluyentes de nuestra identidad? ¿Por qué esa parte del Pueblo de Dios tan beligerante en el tema de la “libertad de enseñanza para todos” ignora este problema más profundo?

La cultura sigue siendo el gran reto para una Iglesia preocupada de un pueblo explotado y manipulado. Ella debería perder mucho para poder enfrentar con audacia el drama de la ruptura entre Evangelio y la cultura y las culturas, tal como señalara Pablo VI. Ante este problema pocas voces se levantan con osadía en el seno del Pueblo de Dios. Más bien, parece que hemos tomado la postura de defender unos espacios donde vivir a resguardo, que afrontar la evangelización de la cultura y de las culturas. ¿Que eso es utopía? ¿Pero no hemos señalado y subrayado el “carácter utópico” o paradójico del Pueblo de Dios?

No se trata aquí de reorganizar el folklore cultural, sino de transformar la cultura en profundidad, es decir, de “transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación” (EN 19). ¿Qué hace el Pueblo de Dios en este campo? Más bien parece que ha elegido el camino de la acomodación y atrincheramiento, que el ejercicio de su funcionalidad crítico-utópica.

3. La familia.

La larga tradición de la Iglesia ha insistido en los valores de la familia. Hoy, dentro de nuestra sociedad pluralista y en transición, es también necesario romper una lanza en pro de la familia. Pero ha de hacerse con inteligencia y respeto, dentro de las coordenadas históricas. Y nada menos inteligente y respetuoso históricamente que las cruzadas religiosas, con frecuencia capitalizadas por ciertos sectores o intereses políticos.

Sería una miopía no ser crítico ante la desintegración de la familia. Pero seríamos doblemente miopes si nos polarizáramos en la defensa legal de los signos que muestran la desintegración de la familia. Toda campaña mistificadora en pro o en contra del divorcio, por ejemplo, no hace más que distraer nuestro centro de actuación. Y el Pueblo de Dios ha de superar esta trampa que se nos vuelve a tender.

Hoy, un diálogo con la racionalidad política en el campo de la familia, nos obligaría a una triple cala: ¿Cuáles son los principios generadores de ética familiar de dos voluntades libres que se unen en un común proyecto? ¿Cuáles son los elementos condicionantes y culturales en los que se desarrolla la familia? ¿Y cuáles los motivos justificativos o valores en juego que originan la adhesión al código ético familiar? Sin esta triple cala, la "utopía cristiana" corre el riesgo de no encontrar un interlocutor serio en el político que busca racionalizar el desarrollo normal o anormal de la institución familiar.

Si el Pueblo de Dios toma en serio la historicidad de la institución familiar, podía presentar el horizonte utópico de la familia tal como se refleja continuamente en el Hombre Nuevo. Cristo Jesús, quien ha proclamado el ideal originario y nos recuerda que toda familia ha de confrontarse con el misterio del

amor de Cristo hacia su Iglesia. Sólo así, la crítica podrá superar el estadio de la institución contractual del matrimonio, para fundar las raíces de la comunidad de amor. Pero entonces será necesario denunciar y actuar activamente contra todos aquellos condicionamientos prácticos y motivos desintegradores del código ético familiar. Y aquí deberíamos hacernos todos una autocritica seria. La sociedad y la Iglesia se han apoyado más en la familia, que han buscado servirla y promoverla en toda su originalidad y riqueza.

IV

MODOS DE INTERVENCION DEL PUEBLO DE DIOS

Resulta siempre difícil idear cómo podría tener lugar una intervención de la totalidad del Pueblo de Dios. En primer lugar, porque la pertenencia al mismo resulta muy flúida en la sociología española. En segundo lugar, porque el Pueblo de Dios no es uniforme en sus opciones políticas, ni ningún presupuesto teológico obliga a tal uniformidad en materia de racionalidad política. Pero además la racionalidad política incluye siempre una ambigüedad, que es preciso asumir sin purismos ni imposiciones ahistóricas.

Sin embargo, he querido titular esta cuarta parte así, porque creo importante que unos y otros actuemos la funcionalidad crítico-utópica de la Iglesia en el seno del Pueblo de Dios y no al margen o frente a él.

1. Los teólogos.

Los teólogos han de tomar conciencia creciente del “estatuto crítico” del hacer teológico. Este “estatuto crítico” obliga a conjugar críticamente la identidad de la fe eclesial con las mediaciones analíticas de las ciencias humanas. Sólo desde una interdisciplinariedad honrada y abierta podrán establecer el círculo hermenéutico crítico en el que la fe se vea interrogada e interpele en su comprensión más radical la intencionalidad ética del discurso político. Esto supone que la teología evita todo sectarismo, ya que “la ética no es un dominio cerrado, sino un campo siempre abierto, tanto porque la exigencia constitutiva que la promueve está siempre infinitamente más allá de los tanteos que la mediatizan como porque las situaciones cambian y exigen nuevas valoraciones más o menos profundas de lo que se consideraba una formulación satisfactoria de los criterios de acción” (Jean Ladriere: “El reto de la racionalidad”. Sígueme, Salamanca 1978, p. 128).

Es claro, en consecuencia, que los teólogos podrán discrepar al enjuiciar las soluciones políticas, pues, aun permaneciendo fieles al mensaje revelado, las mediaciones analíticas, funcionales o marxianas pueden conducirles a conclusiones diferentes. Por tanto, su aportación no puede situarse en el plano de lo dogmático, sino en el plano del diálogo mutuamente enriquecedor en el que se busca con honradez, lucidez y cierta perplejidad. Eso sí, evitando en todo momento la disolución de la identidad eclesial, pues entonces ni el diálogo crítico sería respetuoso y el teólogo se situaría al margen del Pueblo de Dios como portador de la única fe en Cristo Jesús, el HOMBRE NUEVO.

La racionalidad política necesita de este diálogo crítico, y los que poseen el carisma teológico están llamados a hablar con

franqueza y sin miedos, aunque siempre será costoso y arriesgado.

2. Los cristianos en el poder o en busca del poder.

“Quienes son o pueden llegar a ser capaces de ejercer en ese arte tan difícil y tan noble que es la política, prepárense para ella y procuren ejercitarla con olvido del propio interés y de toda ganancia venal” (GS 75). No se trata de volver siempre a los tópicos de que el poder corrompe. Se trata más bien de ver cómo desde su identidad eclesial ejercen ese poder en función del Bien Común.

Por supuesto que la identidad eclesial no impone un solo tipo de racionalidad política. Pero todo cristiano en el poder ha de saber ser crítico con respecto al sistema político y a los análisis que baraja, desde la perspectiva del Hombre Nuevo y de la paradoja cristiana de que el crucificado es el Señor. Su misión, por tanto, no es defender los intereses sociológicos de la institución eclesial cuanto criticar todo proyecto y estrategia desde el horizonte único y convergente de la Historia. Cristo, alfa y omega de la Historia. Aquí radica la universalidad que puede permitirles dialogar y buscar una comprensión crítica entre los diferentes sistemas de la racionalidad política.

Se ha olvidado esta dimensión en la predicación y formación cristiana de nuestros políticos. ¿No resulta escandaloso ver nuestras celebraciones del Hombre Nuevo distorsionadas por las opciones políticas? ¿No ha sucedido que las mediaciones toman un carácter absoluto y no se dejan criticar por el único absoluto, Jesús de Nazaret, que nos reúne y convoca?

Nuestros políticos, situados en el seno del Pueblo de Dios, deberían estar dispuestos a confrontarse y criticar sus estrategias y programas desde la paradoja cristiana. Por supuesto, que no se trataría de limitar el pluralismo, reducir la autonomía de lo político o caer en una nueva teocracia. La crítica se reduce a encauzar esa autonomía, expresión formal de la voluntad libre, que se encamina hacia el punto convergente, Cristo Jesús. Además, esto supondría una gran apertura que permitiría tanto el respeto a las minorías como echar los cimientos de una auténtica reconciliación dentro de nuestra historia plural y conflictiva.

3. Las comunidades y grupos eclesiales.

Si no quieren comportarse como sectas, cada vez más particulares, más separadas del mundo, no han de depender tanto de su identidad, cuanto “desde su identidad”, dialogar críticamente con los diferentes discursos de la racionalidad política. Con auténtica actitud diakónica, propia de la caridad política, han de servir al Siervo-Señor, tal como se presenta en los grupos marginales de nuestra sociedad. Si bien su identidad eclesial les impide convertirse en un mero grupo de poder político, sin embargo, su poder político ha de ponerse claramente al servicio de los más pequeños.

Por supuesto, estas comunidades y grupos eclesiales estarán marcados por el pluralismo y han de estar atentos a respetar la racionalidad política. Pero eso no les incapacita para ser críticos ante las informaciones y proyectos políticos. Además su verdadera fuerza “crítico-utópica” residirá en un estilo de vida tal que, inspirados en las bienaventuranzas, anticipen ya, de alguna forma, esos cielos y tierra nueva que nos advienen en el Hombre Nuevo, manifestado en Cristo. Con otras palabras, las comuni-

dades y grupos eclesiales ejercen su funcionalidad crítico-utópica por el seguimiento de Cristo en sus vidas y dando razón de su esperanza con la Palabra.

Estas comunidades y grupos eclesiales pueden tener o carecer de mediaciones analíticas propias, pero siempre su vida paradójica, pues son comunidades del crucificado Resucitado, introducirá la tonalidad crítica en medio del acontecer histórico. De lo contrario, o estamos ante la secta replegada sobre sí misma o ante la exterioridad diluidora de su verdadera identidad.

4. Los pastores de la Iglesia.

También los pastores han de ejercer en el seno del Pueblo de Dios su rol crítico-utópico de la racionalidad política. Como ministros de la Palabra originante del Pueblo, han de recordarle a éste su verdadera identidad en la marcha de la Historia. Y de esta forma contribuyen ya a sustentar la funcionalidad crítico-utópica del Pueblo de Dios en sus diferentes manifestaciones. Como ministros y vínculos de la unidad, las diferentes opciones legítimas dentro de la racionalidad política. De lo contrario, pueden escindir el Pueblo que están llamados a guardar en la unidad. Como ministros llamados a presidir el Pueblo de Dios, es preciso que sepan hablar en nombre de ese Pueblo, cuyo origen y término es el Siervo-Señor de la Historia. Y, por tanto, han de anteponer los intereses de los excluidos y oprimidos, personas, grupos sociales y pueblos, a los intereses mismos de la institución eclesial. Sólo así resonará con fuerza significativa la Buena Noticia de Jesucristo. Por último, como ministros del acontecimiento salvífico de la Pascua, expresado en las acciones sacramentales, están llamados a proclamar, significar y realizar la justicia de Dios, la fidelidad de Dios. Y sabemos que esta jus-

ticia de Dios como acontecimiento salvífico tiende siempre a reconstruir y reunir los hijos dispersos.

Por tanto, los pastores están también llamados a ejercer su funcionalidad crítico-utópica desde dentro del Pueblo mesiánico. No para protegerlo, no para afirmarlo frente a..., sino para ayudarlo a transitar por la Historia haciendo posible que “los ciegos vean y los cojos anden, los leprosos queden limpios y los sordos oigan, los muertos resuciten y se anuncie a los pobres la Buena Nueva” (Mt 11, 5-6), a fin de que la racionalidad política encuentre el verdadero contenido de su autonomía: Jesús, el Hombre Nuevo, alfa, centro y omega de la Historia. ¿No será preciso, entonces, superar esas intervenciones sectarias o impositivas, reflejo, en definitiva, del miedo o de la desconfianza ante la modernidad? ¿O, por el contrario, no será necesario superar el complejo de inferioridad ante la racionalidad política que nos lanza a una cierta privatización de la fe?

La “racionalidad política”, porque queremos tomarla en serio, reclama de todos nosotros un “respeto-crítico” desde nuestra identidad utópica, es decir, desde la identidad que nos viene dada en Cristo, Hombre Nuevo y Señor de la Historia. Por eso, la “asumimos” en toda la consistencia y ambigüedad que le viene de ser un paso más hacia la plenitud de la Historia. Desde ese futuro anticipado en la Resucitado, desde esa esperanza, desde esa “reserva escatológica”, desde esa libertad exitosa, iniciamos un diálogo crítico en el que reconocemos el TU de la racionalidad política desde el “yo” utópico del Pueblo de Dios.

CONCLUSION

Voy a concluir estas reflexiones citando un texto de la E.N., en que se expresa muy acertadamente, a mi juicio, cuál es el papel específico de la Iglesia en medio de la comunidad política. Es un texto importante, porque no busca defenderse sino defender el futuro de la Historia desde su propia identidad, superando así los complejos y sectarismos, y continuando críticamente el proceso de la liberación de la libertad y de la razón iniciado en el umbral o incluso fuera de la misma Iglesia: "Nos alegramos de que la Iglesia tome una conciencia cada vez más viva de la propia forma, esencialmente evangélica, de colaborar a la liberación de los hombres. ¿Y qué hace? Trata de suscitar cada vez más numerosos cristianos que se dediquen a la liberación de los demás. A estos cristianos 'liberadores' les da una inspiración de fe, una motivación de amor fraterno, una doctrina social a la que el verdadero cristiano no sólo debe prestar atención, sino que debe ponerla como base de su procedencia y de su experiencia para traducirla concretamente en categorías de acción, de participación y de compromiso. Todo ello, sin que se confunda con actitudes tácticas ni con el servicio a un sistema político, debe caracterizar la acción del cristiano comprometido. La Iglesia se esfuerza por inserir siempre la lucha cristiana por la liberación en el designio global de salvación que ella misma anuncia" (EN 38).

LA CIVILIZACION DEL AMOR.

(Función ético-constructiva de la iglesia en la sociedad).

Por Raimundo Rincón

Cuando programábamos este número de CORINTIOS XIII sobre los “modos de presencia de la iglesia en la sociedad actual”, concorde y unánimemente insistimos todos en que se imponía una opción prioritaria por el “modelo crítico-comprometido”. De esta manera nos incorporamos a la operación de discernimiento necesaria para superar, por un lado, esta especie de esquizofrenia que parece caracterizar a nuestras comunidades: hay quienes hablan acrítica e indiscriminadamente de “involución” en la iglesia ¹, en tanto que otros se desviven y luchan por una neoprivatización de la praxis cristiana; por otro lado, hay sectores que parecen no estar dispuestos ni capacitados para ir más allá de la “crítica-denuncia profética”, mientras que otros se mueven en una galaxia de utopías inconcretas y fantasmales. De aquí la situación de atomización y de *impasse*

que oscurece y desdibuja la presencia y la misión-compromiso de la iglesia como fermento y como alma de la sociedad, como humanizadora del hombre y de la historia (cf GS 40).

Naturalmente aquí hemos de dar por conocidas y asumidas muchas cosas. Como en otro lugar se analiza la “función crítico-utópica” de la iglesia, nos vamos a detener y ocupar sólo de la *práctica cristiana* en cuanto que concreta y anticipa la llegada del reino de Dios en la historia. Ahora bien, dado que con mucha frecuencia y amplitud en los últimos tiempos, al menos en España, se ha insistido en el ámbito individual-privado de la misma, nosotros nos ceñimos a las acciones que inciden en la totalidad de la sociedad para transformarla. Porque la iglesia, siguiendo las huellas de Jesús, tiene que hablar y actuar allí donde nadie más ose hacerlo, allí donde la vida y la dignidad humana corran peligro, allí donde queden sin explotar las posibilidades de construir un futuro mejor. Y para ser fiel a esta vocación tiene que asumir en todas estas esferas un rol vanguardista de reflexión y de acción, tiene que presentarse como conciencia crítica de la sociedad y centinela de los pueblos.

Nuestro trabajo consiste sencillamente en tratar de esbozar y discernir los signos de los tiempos, esto es, ver particularmente los lugares y modos donde parece que hoy actúa el Espíritu de Cristo (I), para indicar las tareas que ha de realizar la iglesia y cada uno de sus miembros, si realmente quiere ser pueblo-testigo de una sociedad nueva y solidaria (II). Siempre, claro está, dentro de los límites y condicionamientos que imponen el contexto y el espacio de este número.

I

**DE UNA HUMANIDAD ALIENADA A UNA
SOCIEDAD NUEVA**

De suyo debiéramos comenzar por la lectura de los signos de los tiempos; lectura que implica escuchar el coro de voces que hoy “claman al cielo” desde todos los rincones del mundo, denunciando la situación injusta y alienada de la sociedad y anunciando inminente el fin de una ilusión y el advenimiento de una catástrofe, si no nos convertimos todos, personal y colectivamente, a un proyecto de esperanza, a una nueva civilización, a la “civilización del amor”.

Para que no se nos pueda tachar de catastrofistas y profetas de desventuras, hemos querido reflejar en las páginas que CORINTIOS XIII dedica a los textos el clamor de algunas de esas voces, múltiples y variadas. Porque nos encontramos ante “el ocaso de una civilización”, que puede transformarse, si Dios y los hombres no lo remedian, en “el ocaso de la humanidad como especie”, para usar la expresión acuñada por K. LORENZ, premio Nobel de medicina 1973.

Tal vez parezca fuerte y exagerada esta provocativa forma de caracterizar nuestro tiempo y nuestra sociedad; pero la hemos querido ofrecer aquí para sacudir las conciencias y concitar todas las energías del pueblo de Dios, especialmente de los que han hecho de CARITAS la concreción fundamental de su opción por el seguimiento de Cristo.

Por otra parte, el propio Vaticano II nos describe con garra y realismo las contradicciones y desequilibrios engendrados por nuestra civilización científico-técnica a la vez que la aguda conciencia de las discrepancias que existen hoy en el mundo:

“Nunca tuvo el género humano tanta abundancia de riquezas, posibilidades y capacidad económica y, sin embargo, todavía una parte grandísima de la población mundial se ve atormentada por el hambre y la miseria, y es incontable el número de analfabetos. Jamás tuvieron los hombres un sentido tan agudo de la libertad como hoy lo tienen, pero están naciendo nuevas formas de esclavitud social y psíquica. Mientras el mundo siente con tanta viveza su propia unidad y la dependencia de unos respecto de otros, dentro de la necesaria solidaridad, está gravísimamente dividido por fuerzas antagónicas, ya que atroces discordias políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas todavía persisten y no ha desaparecido aún el peligro de una guerra capaz de destruirlo todo desde sus cimientos. Aumenta el intercambio de ideas, pero los vocablos con que se expresan conceptos de enorme trascendencia admiten sentidos bastante diversos, según las diversas ideologías. Finalmente, se busca con ahinco un orden temporal más perfecto, pero el progreso espiritual no avanza paralelamente” (GS 4, 4).

En este mundo desgarrado se percibe, tras las reivindicaciones y exigencias de los hambrientos y de los marginados (individuos, comunidades, pueblos y naciones), una aspiración cada día más profunda y universal: “hambrean una vida plena y libre, digna del hombre”. De ahí que el propio hombre se vaya haciendo cada día más consciente de que le toca a él, nuevo aprendiz de brujo, “dirigir rectamente las fuerzas que ha desencadenado y que le pueden aplastar o servir”. Habitado de este sentimiento de poder y de angustia, él mismo pasea la historia buscando respuestas a sus continuos y abiertos interrogantes, deseos y esperanzas.

En este marco tiene que realizar la iglesia su función ético-constructiva, si quiere hacerse presente en la sociedad de hoy según el modelo crítico-comprometido. Ahora bien, el modo peculiar de sus compromisos y acciones se configura por la radicalidad y coherencia de

Las grandes opciones de la praxis cristiana.

A estas alturas de la marcha de CORINTIOS XIII será suficiente enumerarlas: opción fundamental por el hombre, opción preferencial por los pobres, opción decidida por la lucha en favor de la justicia. Se trata de tres opciones que no son exclusivas de la iglesia y ni siquiera del cristianismo, pero que desde la fe cristiana adquieren una fundamentación, unas motivaciones y un horizonte peculiares. De las dos primeras no diremos nada, porque resultan suficientemente conocidas a nuestros lectores ². Respecto a la tercera es necesario añadir algunas precisiones para entenderla adecuadamente.

Juan Pablo II ha proclamado en Brasil: “La opción por los pobres es una opción cristiana; es también la opción de la sociedad preocupada por el bien común”. Allí mismo, en diálogo con los obreros, ha especificado: “El bien común de la sociedad será siempre el nuevo nombre de la justicia”.

Aunque no es posible resumir el pensamiento bíblico y las enseñanzas del magisterio eclesial sobre el tema, asumimos la categoría bíblica de justicia, recuperada por la teología moral contemporánea, al menos por sus representantes más sensibles a las necesidades, expectativas y exigencias del hombre moderno. Esta recuperación entraña lo siguiente:

— El concepto de justicia, tan estrechamente vinculado con el de justificación, no puede ser interpretado reductivamente en referencia exclusiva a la relación entre el hombre y Dios.

— La justicia bíblica es a la vez escatológica (jamás se realizará del todo y para siempre en el horizonte del tiempo) e histórica (se realiza anticipada y parcialmente también en la historia), si bien en la praxis de las distintas generaciones cristianas se acentúa una u otra connotación.

— La actuación de la justicia es fruto maduro de la transformación de las conciencias y expresión de específicas estructuras de justicia, aunque en el cristianismo histórico hay que reconocer lealmente una práctica fuertemente individualista, privatizada y espiritualista.

— El objeto de la justicia no es sólo lo “suyo”, lo que a cada uno corresponde en derecho en cuanto que ya lo posee o al menos se le reconoce el derecho a tenerlo, sino también todo lo que el hombre debería tener o poseer para realizarse como persona en plenitud y cooperar en la construcción de un orden social justo.

— La articulación entre la fe y la justicia viene mediada por la caridad según esta fórmula sencilla pero radicalmente teológica: la fe bíblica es la fe que actúa por la caridad y la justicia es la forma histórica de la caridad en un mundo de alienación, de opresión y de pecado.

Nos llevaría muy lejos exponer aquí de forma explícita la articulación de la fe-caridad y la justicia. Desde luego, a nuestro juicio, no puede hacerse desde la concepción aristotélica de la justicia ni desde su acepción jurídico-moral de inspiración ro-

mana. Por no haberse superado esta explicación en muchos ámbitos, se explica el subdesarrollo de la teología de la caridad en los manuales y en las vidas de los cristianos. Hay que abrir nuevos derroteros, como indican estas dos citas rotundas y autorizadas:

“La evangelización, razón de ser de toda comunidad eclesial, no sería completa si no tuviera presente las relaciones existentes entre el mensaje del evangelio y la vida personal y social del hombre, entre el mandamiento del amor al prójimo que sufre y se encuentra en necesidad y las situaciones concretas de injusticia por combatir y de justicia y de paz que instaurar” (Juan Pablo II, en Brasil).

“El amor al prójimo y la justicia no se pueden separar. Porque el amor implica una exigencia absoluta de justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. La justicia, a su vez, alcanza su plenitud interior solamente en el amor” (III Sínodo de obispos).

Por eso se tiende hoy a subsumir bajo el término justicia “todo esfuerzo histórico por liberar al hombre de todas sus opresiones, sobre todo de las opresiones causadas históricamente por acciones humanas y por las estructuras sociales” (Ellacuría). Pero es larga la andadura que hay que hacer para establecer el “calibre” teológico de esta categoría bíblica y su correlación con el núcleo mismo del mensaje cristiano. Desde ahora, sin embargo, está a nuestro alcance adoptar una actitud de contemplación en la lucha por la justicia que nos ayude a vivir y comprender la íntima conexión existente entre la caridad y la justicia.

Desde esta actitud podemos y debemos comenzar una

Marcha resuelta y con paso firme.

Después de la lectura que hemos hecho de la situación de la humanidad y de las fundamentales opciones cristianas, si todavía seguimos amando el mundo y los hombres, hemos de lanzar con fuerza esta confesión de fe: "¡Creemos en la civilización del amor!". Es la confesión-grito de fe que proféticamente proclamara Pablo VI y que han retomado apasionadamente los obispos latinoamericanos en su "Mensaje a los pueblos de América Latina" (Puebla).

¿En qué consiste esta "civilización del amor"? No es fácil ponerse de acuerdo sobre su horizonte y contenido, pero todos convergen en estos puntos: necesidad y urgencia de una alternativa para evitar la catástrofe y lo que "parece un decreto final del destino"; cambios numerosos y profundos que implican enormes sacrificios que la gente no está dispuesta a soportar, puesto que "prefiere una catástrofe futura al sacrificio que tendría que hacer hoy día"; la actitud de la mayoría que acepta fatal y pasivamente que "no tenemos otras alternativas que los modelos del capitalismo cooperativista, el socialismo socialdemócrata o soviético, o un fascismo (tecnocrático) con una cara sonriente" (E. Fromm).

Las diversas alternativas.

En el coro de voces que hemos convocado, podemos percibir diferentes proyectos de alternativa que nos ofrecen sugerencias muy interesantes. Seleccionamos naturalmente los que nos parecen de mayor interés.

Ensanchar la conciencia moral universal. Nos lo dice M. DELIBES: “En verdad, es este sentido moral lo único que se me ocurre oponer, como medida de urgencia, a un progreso cifrado en el constante aumento del nivel de vida. A mi juicio, el primer paso para cambiar la actual tendencia del desarrollo y, en consecuencia, de preservar la integridad del Hombre y de la Naturaleza, radica en ensanchar la conciencia moral universal.. Esta conciencia que encarno preferentemente en un amplio sector de la juventud que ha heredado un mundo sucio en no pocos aspectos, justifica mi esperanza. Muchos jóvenes del Este y del Oeste reclaman hoy un mundo más puro, seguramente, como dice Burnet, por ser ellos la primera generación con DDT en la sangre y estroncio 90 en sus huesos”.

Humanización de la sociedad tecnológica. En “La revolución de la esperanza”, E. FROMM descarta dos posibilidades para lograr este objetivo: la primera consiste en continuar adelante con el modelo que contamos, lo que nos llevaría a la guerra termonuclear, al desastre ecológico o a una grave patología humana; la segunda se propone cambiar el rumbo por medio de una revolución violenta, lo que traería como resultado alguna forma de dictadura militar o de fascismo. El apuesta por una tercera posibilidad: “la humanización del sistema, de tal manera que esté al servicio del bienestar y del crecimiento del hombre, por medio de cambios revolucionarios realizados gradualmente, como resultado de las demandas de un amplio sector de la población y cuya motivación es la razón, el realismo y el amor a la vida”.

Dada la complejidad y dificultades que ello implica, FROMM analiza los pasos más importantes, en su opinión, para alcanzar esta meta: “1) La planificación que incluya al sistema hombre y que se base en normas derivadas del examen del funcionamiento óptimo del ser humano. 2) La activación del indi-

viduo mediante métodos de actividad y responsabilidad de rai-gambre popular, cambiando los métodos actuales de la burocracia enajenada por el de la administración humanista. 3) La transformación del patrón de consumo hacia un consumo que contribuya a la activación y se oponga a la 'pasivación'. 4) La aparición de formas nuevas de orientación y devoción psico-espirituales que sean equivalentes de los sistemas religiosos del pasado”.

En su posterior obra, “¿Tener o ser?”, señala casi exhaustivamente las cualidades de la estructura de carácter del hombre nuevo y las características de la sociedad nueva. Y un equilibrado optimismo le lleva a reconocer que este mensaje de la modificación del patrón de la producción y del consumo; de la transformación del ser humano en una persona activa, responsable y crítica; y de la revolución cultural que tenga como finalidad la creación de un nuevo hombre cuya meta en la vida sea ser y no tener o usar, interesa a todos los enajenados, parados y a todos aquellos cuyas propiedades no están amenazadas (la mayoría de la población). Además, estos ideales de la sociedad nueva unen prácticamente a todos los partidos. Porque es una meta *utópica*, pero es “más realista que el ‘realismo’ de los dirigentes políticos”; meta *utópica*, que es la nueva *síntesis* como única alternativa al caos: “la *síntesis* de la esencia espiritual del mundo medieval tardío y el desarrollo de un pensamiento racional y científico renacentista. Esta *síntesis* es la *Ciudad del Ser*”.

El proyecto esperanza: una nueva civilización. No es fácil resumir en pocas líneas el proyecto de nueva civilización esbozado por R. GARAUDY, que “implica al mismo tiempo un cambio de las estructuras, de las conciencias y de la cultura” y reposa en una determinada concepción del hombre, de la historia y del futuro. GARAUDY expone con entusiasmo y cla-

ridad la revolución que este proyecto supone, señalando el sujeto que deberá realizarla y el modo de hacerla. Consecuentemente elabora una estrategia eficaz de cambio que incida directamente en la fuente y principio a partir de los cuales nacieron y se desarrollaron las estructuras esenciales de la sociedad actual.

No se trata de aportar una receta milagrosa para construir la sociedad futura, sino de facilitar un comienzo de reflexión y de acción que la vaya alumbrando desde estas aproximaciones:

- La socialización del mercado desde la base.
- La socialización de la política y del Estado desde la base.
- La socialización de la cultura y de la educación desde la base.

Así se comienza a romper la lógica del sistema, a crear una cultura que ayude a cada hombre y a todos los hombres a ser creadores del futuro, a cambiar la vida. Esto es posible, pero hay que dar el primer paso absolutamente imprescindible: “Salir al encuentro del otro —aceptando su diferencia— para crear juntos esas comunidades de trabajo, de consumo y de cultura”. Aquí está el secreto y la fuerza del proyecto esperanza cuyo manifiesto cierra GARAUDY con este grito: “Con vosotros, por vosotros, allí donde estéis, el futuro y la esperanza pueden comenzar a existir hoy mismo”.

La alternativa cristiana: evangelizar la justicia.

No queremos indicar con esta expresión que la comunidad cristiana tenga un modelo específico de justicia para la cons-

trucción de la nueva sociedad o la civilización nueva. En el fondo, se plantea aquí el clásico problema de lo “específico cristiano” de la ética. No obstante la complejidad del tema, a nivel de ética social, podemos establecer algunos puntos:

— Cualquier proyecto y/o programa de civilización puede y debe ser juzgado en razón de su capacidad de producir estructuras, instituciones y normas conformes a las exigencias de los valores evangélicos. Naturalmente la adecuación entre estructuras socio-políticas y evangelio ha de entenderse siempre en el signo de lo relativo, en referencia a la evolución de las culturas, a la vigencia de las ideologías, al desarrollo de los conocimientos científicos y tecnológicos, a los recursos disponibles, etc.

— Hay valores fundamentales cuya afirmación o rechazo determinan que un sistema o sociedad pueda juzgarse compatible o incompatible con el evangelio, a saber: el rechazo de la violencia y la explotación, el respeto de la vida y de la dignidad de la persona, el compromiso por hacer desaparecer toda suerte de discriminación racista, religiosa, ideológica o política, el llamado “credo” político de los derechos humanos, la primacía de la ética sobre la ciencia, etc. En el primer supuesto, los cristianos han de estar abiertos al diálogo y ejercer su función de conciencia crítica; en el segundo, en cambio, no les queda otro camino que el del testimonio y la resistencia, pasiva o activa de acuerdo con las circunstancias históricas.

— Los cristianos tienen el deber ineludible y la responsabilidad histórica de comprometerse, en el marco de la sociedad de que forman parte, por reducir los márgenes de la injusticia sin jamás aceptarla o pactar con ella y por crear estructuras de justicia lo más sólidas y amplias posible. Por supuesto, en las vías para hacer desaparecer la injusticia y por construir, consolidar y difundir las estructuras de justicia, es inevitable e incluso

conveniente que se dé entre los cristianos diversidad de opiniones.

— Esta unidad en la diversidad y diversidad en la unidad caracteriza históricamente el compromiso de los cristianos por la justicia. Para evitar tensiones y traumas demasiado agudos es necesario que se establezca una distinción lo más neta posible entre los campos en que la unidad debe ser la regla y los ámbitos en que, por el contrario, la diversidad es la norma, marcando claramente los confines legítimos de la dialéctica y del disenso.

El compromiso actual de la comunidad cristiana.

Fueron sobre todo causas contingentes y no razones teológicas de fondo las que determinaron una concepción exclusivamente individualista y privatizada de la justicia, así como el relativo desentenderse de los cristianos de la vida socio-política de su tiempo. A pesar de ello, hemos de reconocer que la iglesia siempre ha vivido, de una u otra forma, el compromiso por la justicia; compromiso que ha realizado fundamentalmente a través de estas tres grandes modalidades:

— Intervención directa para defender y promover la justicia mediante la predicación, la creación de instituciones específicas, la conminación de sanciones religiosas que llegaban hasta la excomunión.

En esta misma línea habría que situar, en cierto modo, los concordatos (forma de compromiso de la iglesia medieval).

— Formación de los gobernantes para que, animados de los valores cristianos, ejerzan el poder de que son titulares en

favor de la justicia: recuérdese la constante y profunda atención prestada a la formación del “príncipe cristiano”, la asistencia espiritual a la corte real y, más tarde, la preocupación por la instrucción de la aristocracia, de la burguesía naciente, de las élites intelectuales en general (forma de compromiso de la iglesia entre el renacimiento y la revolución francesa).

— La transformación de las estructuras de la sociedad en su doble carácter de producto de la comunidad y de medio estabilizador y transmisor del sistema: en un primer momento se denuncian las estructuras injustas, pero posteriormente se proyectan estructuras específicas, inspiradas en la justicia, puesto que determinadas estructuras hacen casi inevitable la injusticia, más allá y a pesar de la objetiva voluntad incluso de los hombres justos (forma de compromiso de la iglesia contemporánea).

Sin entrar ahora en juicios históricos sobre la actitud de la iglesia en el pasado, indudablemente hoy deben descartarse las dos primeras líneas de presencia en la sociedad o de compromiso por la justicia. Sólo apuntamos aquí las razones que avalan esta afirmación rotunda:

— Se ha llegado a la convicción de que muchísimas, si no todas, las situaciones de injusticia no se deben a la fatalidad o a la “naturalez”, sino que se remontan a la responsabilidad del hombre (el hambre y la ignorancia, por ejemplo, no son males ineliminables).

— La sola formación de las conciencias, que hoy sigue siendo un artículo de primera necesidad, ya no es suficiente, pues en la economía moderna la justicia pasa a través no sólo de la distribución (mediante la caridad o la beneficencia), sino también a través de la producción de los bienes. Más aún, problemas tan graves como los del hambre, el subdesarrollo, la

enfermedad, el analfabetismo, etc., tienen ciertamente una solución, pero únicamente en términos de estructuras y no sólo a nivel de conciencia.

— En esta aproximación ineludible al problema de la justicia, que implica el análisis de los hechos sociales y el reconocimiento de la relación que existe entre conciencia y estructuras, hay que destacar tres componentes fundamentales: el marxismo como hecho cultural, la revolución industrial como factor económico y la democracia como factor político.

— La tentación del hombre moderno es la de confiar la realización de la justicia exclusivamente a las estructuras: no basta crear tales estructuras, sino que es preciso empeñarse en que sigan siendo justas y estén impregnadas de justicia. No es posible resolver el problema de la justicia sólo en términos estructurales; la dimensión cultural nueva de la justicia consiste, pues, en descubrir la constante interacción de su dimensión interior (conciencia) con la dimensión estructural e institucional. Evóquese, por un momento, las situaciones de “justicia injusta” que se producen en el ámbito de la seguridad social, la enseñanza, los servicios públicos, las relaciones laborales: se verifica una vez más lo de “*summum ius, summa iniuria*”.

La praxis cristiana de la justicia.

Después del marxismo, la revolución industrial y la llegada de la democracia política, la visión cristiana de la justicia se pone en términos nuevos en referencia a la práctica de los primeros siglos y a la era constantiniana. Por otra parte, cualquier involución en este sentido no puede invocar como criterios legitimadores ni la cultura moderna ni tan siquiera el magisterio eclesiástico, dado que, a partir sobre todo de Juan XXIII, dicho

magisterio aborda cada vez más abiertamente el tema de la justicia a nivel de problemas de estructura. Precisamente una de las líneas de fuerza de la *Populorum progressio* insiste en que los problemas del subdesarrollo no pueden resolverse en términos de conversión de los individuos al valor de la justicia, sino mediante la creación de nuevas y más adecuadas estructuras internacionales, jurídicas y económicas.

Pero vengamos ya a lo concreto. La primera y fundamental tarea de la comunidad cristiana respecto a la justicia es la de proclamar que es una *dimensión fundamental de la vida evangélica*. ¿Qué queremos decir con ello? ¿Qué lleva consigo la evangelización de la justicia? Lo expondremos con mucha brevedad:

— Anuncio de la justicia, entendida esta categoría en toda la profundidad y extensión que tiene en la Escritura y en la praxis progresiva de la comunidad cristiana, a través del testimonio, la predicación y la liturgia de la iglesia (cf GS 76).

— La propia comunidad cristiana tiene que presentarse como lugar y sacramento de justicia, lo que significa que ha de esforzarse continuamente por verificar realmente en su propio seno este valor fundamental tanto a nivel de las personas (reconocimiento de la dignidad y libertad de cada fiel) como a nivel de los distintos estamentos del pueblo de Dios (jerarquía, teólogos y laicos, religiosos y seculares, hombres y mujeres, iglesia universal e iglesia local, comunidades tradicionales y comunidades nuevas).

— El anuncio de la justicia ha de ser mensaje de liberación, proclamando que la lectura de su imperativo fundamental no ha de hacerse sólo ni principalmente desde la perspectiva del “tener” (distribución y repartición de los bienes y prestaciones), sino principalmente desde la perspectiva del “ser”. La comu-

nidad y el estado no han de quedar reducidos a ser los garantes de la justa distribución de los recursos, sino que deben configurarse y ejercer como el órgano que se hace cargo de las desigualdades y compromete todas sus energías para atenuarlas y hacerlas desaparecer.

— La actitud de la iglesia y de los cristianos ante las instituciones, sistemas y estados debe ser una actitud al mismo tiempo fuertemente crítica y abiertamente cordial: todos los proyectos humanos de justicia han de ser juzgados y, si es preciso, contestados a la luz de la palabra de Dios. Esto implica una absolutización y una relativización de la idea de justicia: por un lado, es la estructura que vertebra la sociedad y la categoría por la que ella y cada uno de sus miembros es, en última instancia, juzgada; pero, por otro lado, es susceptible de diversas acepciones históricas y de múltiples formas de realización en los diferentes contextos culturales, sociológicos, económicos y políticos. Se comprende así la actitud de crítica rigurosa y de apertura cordial a que nos hemos referido. Las instituciones se presentan y son realmente estructuras de justicia si la promoción liberadora de la persona es el más decisivo de sus componentes. En este sentido, el “sermón de la montaña” constituye siempre el paradigma con el que debe confrontarse cualquier proyecto humano de liberación y de promoción de la justicia.

Pero el compromiso por la justicia no puede limitarse y reducirse a la simple llamada a la conversión de las conciencias y a la denuncia profética consiguiente (cf OA 48), aunque desde luego esta tarea de evangelización de la justicia sigue siendo siempre, en todas las situaciones y en todas las épocas, un ámbito irrenunciable del compromiso de la comunidad cristiana. Ni siquiera es suficiente, y sería ya mucho, que, en la línea de la comunidad descrita en los *Hechos de los Apóstoles*, se realice ella misma, en un contexto profundamente distinto, como

estructura de justicia sin preocuparse de crear estructuras análogas en el ámbito de la sociedad civil. Se exige algo más, mucho más.

En una primera aproximación, limitada al perfil de la justicia en el seno de *cada comunidad socio-política*, la iglesia tiene que comprometerse necesariamente por la realización del fundamental imperativo ético y jurídico de “dar a cada uno lo suyo”, lo que implica el respeto y la promoción de los llamados derechos fundamentales del hombre (el “credo” político). La realización de este “credo” incluye la satisfacción de numerosas exigencias de justicia, que pueden sintetizarse de este modo:

— Justicia en el reconocimiento del derecho a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural (la vida no se ha de entender sólo en su acepción biológica, sino que ha de integrarse con el concepto “calidad de vida”).

— Justicia en la constitución y funcionamiento de la sociedad que permita a las personas establecer relaciones interpersonales profundas, auténticas, liberadoras según el correlativo derecho a seguir la propia vocación (soltería, matrimonio, celibato).

— Justicia en el acceso a la educación, a la cultura, al oficio y profesión, con el compromiso de hacer desaparecer entre los hombres las desigualdades que tienen orígenes histórico-sociales.

— Justicia en la participación en la vida y gestión de la comunidad a través de formas adecuadas no sólo de elección y de control de los gobernantes, sino también de autogestión y de socialización del poder; y, simultáneamente, en la vida económica.

— Justicia en el acceso, uso y control de la información y de los medios sociales de comunicación.

Evidentemente, todos estos valores de justicia tienen clara dimensión estructural y sólo podrán realizarse mediante instrumentos que superan el ámbito de las conciencias individuales. Pero aún hay más, pues hasta ahora no hemos abordado un aspecto no menos importante y trascendental de la justicia: el que hace referencia a las relaciones entre las *comunidades nacionales*, a la comunidad internacional: la dimensión planetaria de la justicia sobre la que ha llamado fuertemente la atención el reciente magisterio eclesiástico. Desde esta perspectiva, la iglesia ha de proclamar y comprometerse por hacer realidad el ensanchamiento de la justicia más allá de las dimensiones estrictamente “nacionales”. Sobre todo hoy y aquí, en nuestra España, la iglesia ha de gritar muy alto que el *bien común* de cada nacionalidad tiene que armonizarse y, por último, subordinarse al bien común de la humanidad entera. He aquí lo que estas exigencias suponen:

— Justicia en el reconocimiento a toda comunidad del derecho a la autonomía, independencia y autodecisión en el ámbito económico, cultural, social y político (correlativa exclusión, pues, de relaciones de dependencia, explícita o camuflada, de tipo ideológico, económico o político).

— Justicia en la solución de las controversias y conflictos con abierto rechazo de la guerra y del terrorismo en sus diversas facetas como medio para establecer la pretendida justicia.

— Justicia en la utilización de los recursos naturales y humanos, excluyendo toda forma de explotación, uso egoísta y consumista o con fines militares de los recursos y materias primas propios o de las otras comunidades (la “hipoteca social” de los bienes tiene aquí también aplicación).

— Justicia en el reconocimiento del valor y de la dignidad de cada pueblo, lengua y cultura, sin arrogancias ni discriminaciones.

— Justicia en la instauración de relaciones de emigración, de libre circulación de las personas y de las ideas, y en los intercambios culturales y artísticos entre pueblos y culturas diversas.

Nos hemos limitado a exponer una simple y no exhaustiva enumeración de los aspectos nacionales y supranacionales de la justicia. De esta manera, a nuestro parecer, queda suficientemente clara la necesidad de superar la concepción reductora de la justicia e incluso del “bien común”, que suele entenderse como en referencia al “bien” de cada comunidad.

Queremos subrayar especialmente la relación tan estrecha que existe entre “justicia interna” y “justicia internacional” en el campo de los bienes económicos: ninguna comunidad puede actuar del todo autónomamente en la producción y en el uso de los mismos. El desarrollo, fundamental exigencia de justicia a nivel económico, sólo puede ser garantizado mediante la colaboración de los pueblos y a condición de que los más ricos sepan sabiamente autolimitarse en favor de los más pobres. Justicia significa necesariamente hoy colaboración internacional y participación común en el uso de los medios y recursos disponibles.

Hemos hablado del sujeto portante de este compromiso por la justicia, de la sincera pasión de la justicia, refiriéndonos a la iglesia o a la comunidad cristiana. Pero conviene que concretemos más, si deseamos que toda nuestra exposición no se quede reducida, en cierto modo, a simple denuncia profética.

II

LA IGLESIA, PUEBLO-TESTIGO DE LA NUEVA SOCIEDAD

La iglesia-sujeto y una iglesia de sujetos.

Damos por supuesta la eclesiología que se desprende de la *Lumen gentium*, que subraya la categoría de *comunión* (*koinonía*) y de *ministerio* (*diakonía*) de todo el pueblo de Dios. En nuestro caso, nos interesa destacar que la categoría de comunión tiene que articular los diversos niveles de estructuración de la iglesia: el nivel jerárquico sacramental y el nivel carismático laical; la categoría de misión, a su vez, tiene que articular el servicio al mundo integrando la comunidad cristiana en el contexto de la sociedad y de la comunidad mundial.

Ahora bien, pensamos que la iglesia no puede realizar su cometido misionero de testigo público (sujeto) en el mundo, en su doble vertiente crítico-negativa (denuncia) y ético-construktiva (factor dinamizador y potenciador de justicia en el proceso histórico), más que a través de la concienciación y compromiso social de todos y cada uno de los fieles, de los grupos e instituciones que estructuran el entero pueblo de Dios. A la luz de las enseñanzas del Vaticano II no sería difícil justificar estas afirmaciones; pero ahora nos contentamos con recordar que la proclamación, defensa y realización de la justicia (derechos individuales y sociales de la persona humana) es parte indispensable de la misión evangelizadora de la iglesia; misión de la que todo cristiano es testigo y simultáneamente vivo instrumento (cf LG 33).

Pero ¿de dónde extrae la iglesia los principios iluminadores y las energías necesarias para ejercer correctamente el servicio

de la justicia para la vida del mundo? A grandes rasgos podemos decir que, sin duda, de la Biblia y de la liturgia sacramental y existencial. A estas alturas nos resulta ya familiar sostener que la Biblia es un libro de esperanza, de preocupación y de solidaridad con los *pobres* (los destinatarios de la injusticia y los hambrientos y sedientos de justicia); que las celebraciones litúrgicas expresan en sus himnos, oraciones y gestos las esperanzas y temores, las expectativas y los problemas de quienes viven a la espera activa de la manifestación de la justicia de Dios y festejan las realizaciones históricas anticipadas de su reino; que la existencia cristiana implica como una de sus líneas prioritarias y específicas la evangelización a los pobres, con los pobres y desde los pobres. Esto es así sencillamente porque la configuración evangélica de la existencia se realiza en la experiencia individual y comunitaria de quienes comparten histórica y sacramentalmente la palabra, la vida y el destino de Jesús de Nazaret.

En consecuencia, podemos concluir que la denuncia de las injusticias, o de las realizaciones no suficientemente justas, y la práctica de la justicia encuentran su fundamento y legitimación en la palabra de Dios leída, celebrada y vivida por la comunidad cristiana. Sin entrar ahora en proceso alguno a la historia, es incuestionable que podemos y debemos hablar en el seno de la iglesia de

Diversas lecturas de la palabra de Dios.

Indicamos sólo las lecturas fundamentales del mensaje bíblico y especialmente del evangelio, así como de su correlativa traducción en prácticas religiosas y en usos sociales: la lectura autorizada y autoritativa del ministerio jerárquico, la lectura científico-teológica de los "doctores" y la lectura "popular" de la comunidad de los cristianos que puede estar en armonía o en

discordancia con la lectura “oficial” y/o la lectura teológica. Por supuesto, cabe señalar múltiples sublecturas dentro de estas tres fundamentales, puesto que el magisterio eclesial traduce la palabra de Dios en el lenguaje contemporáneo de las iglesias locales y la vuelve a proclamar, una vez inculturizada, en referencia a los problemas socio-culturales del momento; los teólogos, al clarificar la palabra auténtica de Jesús, actualizada y vivida con fe desde la comunidad apostólica hasta nuestra comunidad eclesial, se expresan según un cierto pluralismo hermenéutico; y el pueblo cristiano, partiendo de la perspectiva socio-eclesial, ha interpretado e interpreta hoy el evangelio de acuerdo con su propia mentalidad cultural y su propia experiencia.

De estas diversas lecturas y sublecturas se desprende una correlativa religiosidad y el consiguiente “ethos”: se puede hablar, por consiguiente, de religiosidad “oficial” y ethos “oficial”, de religiosidad “teológica” y ethos “teológico”, de religiosidad “popular” y de ethos “popular”. Describir y explicar cada una de estas connotaciones es muy complejo y problemático; por eso nos remitimos a la escasa bibliografía sobre el tema. A nosotros nos basta con levantar acta de la existencia e importancia de estos tres niveles de lectura del ethos evangélico en el ámbito de la comunidad cristiana. Y nos urge, para salir al paso de posibles, inadecuadas o incompletas interpretaciones, afirmar que corresponde al ministerio jerárquico el derecho y el deber de discernir qué versiones éticas “populares” del mensaje evangélico son auténticas y pueden considerarse normativas, del mismo modo que toca al ministerio teológico indicar y esclarecer las ambigüedades, los límites y los acentos más o menos “partisanos” del que pudiéramos llamar “quinto” evangelio o ethos popular.

Dicho con pocas y sencillas palabras: el quinto evangelio narrado por el pueblo creyente puede ser una actualización del

evangelio auténtico y puede ser también una lectura deformada del mismo. Consiguientemente, el comportamiento de los creyentes, incluso de los "pobres" (ethos popular), no refleja siempre y necesariamente los valores evangélicos. Hemos de reconocer con S. GALILEA, uno de los teólogos de la liberación más expertos en la materia, que la espiritualidad popular está también mezclada con cizaña y está a la espera de ser rescatada por la evangelización. Ya el mismo Jesús, siguiendo a los profetas, tuvo que hacer un discernimiento de la religiosidad popular judía de su época. Insistimos, pues, en que los criterios de evaluación y discernimiento los encontramos hoy en las orientaciones y directrices teológico-pastorales de la iglesia, porque los criterios de Cristo han pasado a la tradición cristiana y el magisterio eclesiástico los ha ido reformulando para las diversas épocas.

Pero dejemos ya esta digresión, por otra parte necesaria para entender nuestro discurso acerca del sujeto responsable del compromiso por la justicia. Este sujeto es, sin duda, la iglesia, es decir, el entero pueblo de Dios, puesto que es un germen segurísimo de esperanza y sacramento de unidad y salvación para todo el género humano: Cristo lo "instituyó para ser comunión de vida, de caridad y de verdad, se sirve también de él como instrumento de la redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra" (LG 9, 2). Ahora bien, al hablar de la iglesia o pueblo de Dios como sujeto de la opción y apuesta por la justicia, nos referimos a la iglesia en todos sus niveles y estructuras; es decir, señalamos como sujeto de la evangelización de la justicia y de la creación de estructuras de justicia al ministerio jerárquico, al ministerio teológico y al ministerio "laical" (en el sentido etimológico de *laos*: pueblo). Propiamente hablando sólo tendríamos que reseñar el primero y el tercero, porque en realidad el ministerio teológico es un ministerio de *mediación*.

Para simplificar más las cosas, usaremos en adelante las expresiones cristianismo (ethos) *popular* y cristianismo (ethos) *oficial*, reservando para el ministerio teológico la denominación de cristianismo (ethos) *científico*.

Una advertencia y puntualización todavía. También en el campo de la justicia se impone distinguir modalidades del ethos popular en razón de las sublecturas del ethos evangélico que implican. Hoy resulta absolutamente necesario clarificar bien este aspecto, ya que prácticamente nos movemos en un laberinto pastoral donde no es fácil saber quién es quien y qué es cada quien. Por no existir, no existe ni siquiera una terminología suficientemente iluminadora: la misma expresión, por ejemplo, de “comunidades de base” es equívoca y alberga realidades muy dispares. Con temblor y temor, a la espera de aportaciones más acertadas, nos aventuramos a proponer la siguiente formulación:

— Llamamos ethos (cristianismo, espiritualidad) *estrictamente popular* a la dimensión moral correlativa de la llamada “religiosidad popular”. No es preciso detenerse más, porque el análisis y vapuleo de la misma es casi un tópico pastoral ³.

— Entendemos por ethos *comunitario-liberador* la praxis moral inducida por las comunidades eclesiales de base en la acepción que este término tiene en Latinoamérica: “Las CEB son expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo, en las cuales se expresa, valora y purifica su religiosidad y le da posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo” ⁴. Se impone aquí un toque de atención, porque las comunidades cristianas populares de España que tienen por lema “construir la iglesia del pueblo”, aunque representan un movimiento similar, son una realidad bastante diferente; quizá el paralelismo habría que señalarlo respecto a las que se suelen denominar, de forma muy

genérica e informe, “comunidades de base” o simplemente “catecumenados de adultos”. La aclaración reviste enorme importancia para no extrapolar ni mixtificar las cosas.

— Por último, existe el ethos *radical* (cristianismo radical), impregnado de ambigüedades y hasta de contradicciones. De ambigüedades, porque se confunde lo radical cristiano (evangélico) con el modo radical de vivir lo radical evangélico (radicalismo cristiano y “cristianismo radical” (?), con todas las resonancias ideológicas, culturales y políticas que el adjetivo “radical” entraña hoy en nuestro occidente); porque una cosa es la radicalidad de las comunidades cristianas, que ha de colocarse en su ser constitutivo y en su hacer manifestativo, dados en el mismo ser y hacer de Jesús de Nazaret, y otra bien distinta los radicalismos éticos (prometeicos), “los cuales se muestran incapaces de garantizar tanto la liberación del corazón del hombre como la marcha gozosa y progresiva de la comunidad cristiana, en medio de una sociedad plural, secular y conflictiva”. De contradicciones, porque a pesar de todas las explicaciones y el casuismo no es fácil rimar, no obstante la simple asonancia, cristianismo radical y cristianismo popular, iglesia radical e iglesia popular (: *del* pueblo de Dios, en que éste, el pueblo sin más, sea el sujeto pasivo y activo de su “vía crucis” hacia la construcción anticipada del reino de Dios al servicio de la vida del mundo).

En este marco de las formas de cristianismo radical, entendido por otra parte sin demasiado rigor en varias de ellas, podemos reseñar múltiples comunidades, o mejor, grupos cristianos que florecen (la metáfora no es arbitraria) en la iglesia española. Aunque toda simplificación no hace justicia a la realidad, podemos agruparlos en tres grandes corrientes: movimientos “*espiritualistas*” (cursillos de cristiandad, focolarinos, equipos matrimoniales y familiares, grupos que se mueven en

torno a la espiritualidad del Opus, asociaciones de antiguos alumnos e incluso las comunidades neo-catecumenales (los “kikos”), si bien estos últimos acentúan muy fuertemente la radicalidad de la palabra de Dios); movimientos *carismáticos* con distintas modalidades; movimientos *liberadores* en que, de una u otra forma, se subraya el compromiso socio-político (sobre todo, cristianos por el socialismo (CPS), cristianos por el capitalismo (CPC) y, en general, las comunidades populares que se suelen reunir por regiones) ⁵.

La aproximación al-ethos popular, en sus distintas realizaciones, se puede hacer desde diferentes perspectivas, convirtiéndolo en objeto de investigación sociológica, histórica, teológica, etc. También desde actitudes dispares: con el ánimo de guardar las distancias o de compartir las inquietudes y logros de acuerdo con lo que se ha llamado *hermenéutica participativa*. Este método y actitud es el que adoptan y viven últimamente muchos teólogos, numerosos sacerdotes y algunos obispos, que buscan no sólo comprender y estimular, sino también compartir plenamente la experiencia de esta espiritualidad popular cristiana. Resulta innecesario advertir que nos referimos al ethos comunitario y al ethos radical.

Después de estas prolijas y necesarias puntualizaciones, podemos afirmar que la iglesia, si quiere realmente realizar las opciones indicadas (evangelizar la justicia, para decirlo brevemente) en el contexto socio-cultural de nuestros días, ha de hacerlo a través y por medio de las tres instancias: la instancia popular (también los ministros jerárquicos y los teólogos son pueblo), la instancia jerárquica y la instancia teológica. Pero bien entendido que esta evangelización es marcha hacia la justicia, marcha de un pueblo que se presenta no como una sociedad definida por sus estructuras y sus leyes, sino como un pueblo convocado por una misma llamada y que responde a

una misma vocación. Por eso, antes de indicar brevemente las tareas que corresponden a cada una de tales instancias, expone-mos a continuación

Las líneas comunes del compromiso.

Una vez más hemos de agradecer al Vaticano II que haya devuelto al primer plano de la doctrina de la iglesia su profundidad misteriosa: Dios no sólo la ha suscitado en su origen, sino que no cesa de atravesar y de definir su auténtica realidad a lo largo del tiempo; de aquí que el principio primero de su existencia y conservación, de su unidad y de su fuerza, no sea la perfección de su organización sino el Espíritu Santo que trabaja en el corazón de los creyentes y en la historia (capítulo primero de la *Lumen gentium*). Consecuentemente, en el capítulo segundo, la presencia histórica de la iglesia se presenta como un pueblo que camina en el tiempo presente, tiene por cabeza a Cristo, tiene por ley el nuevo mandamiento de amar como el mismo Cristo nos amó a nosotros y tiene como fin dilatar el reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra.

No es de extrañar, pues, que se considere cada vez más a la iglesia como una comunidad que busca expresarse preferentemente en forma de comunidades reales en las que se viva la experiencia de la comunión, de la fraternidad evangélica y del compartir efectivo de todos los bienes que uno posee y de las aspiraciones que le animan. En la perspectiva en que nos hemos situado importa subrayar la dinámica profunda que ha de identificar en la sociedad a las múltiples y diversas comunidades cristianas. Esta dinámica:

— No es la dinámica del miedo, que conduce a una iglesia grupal y hasta sectaria.

— No es la dinámica de la agresividad, que conduce a una iglesia de puros y de dogmáticos.

— Sí es la dinámica de la *sacramentalidad*: la iglesia-comunión y cada comunidad cristiana es sacramento de salvación, “que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre”⁶.

Añadimos una serie de indicaciones, que de una u otra forma inciden en la estrategia del compromiso por la justicia:

— La iglesia, las comunidades cristianas y sus miembros no pueden quedar reducidos al desarrollo de su compromiso por la justicia.

— La preocupación por la eficacia es una preocupación legítima, ya que no debe dejar que el evangelio se evapore en las regiones etéreas que no tienen relación alguna con el destino de los hombres; pero la búsqueda de la eficacia y del éxito tiene que integrarse en la lógica y la dialéctica de la cruz, con lo que queremos decir que no todo está permitido ni se puede conseguir a costa de cualquier precio.

— La evangelización de la justicia exige simultáneamente el esfuerzo continuo de conversión de la comunidad cristiana y de todos sus miembros y la lucha constante por el cambio de las conciencias y las estructuras.

— Dado que el compromiso por la justicia se sitúa entre la historia y la escatología, hay que superar la tentación de alienarse entre los apocalípticos (todo y ahora mismo) o los integrados (todo marcha bien o el “mefreguismo”): hemos de movilizar de modo realista las energías del amor esperanzado mediante la creación cada vez más amplia de espacios y lugares de justicia, que anticipen la civilización del amor.

— Se impone el respeto de niveles y de ritmos en la asunción de las opciones señaladas de las diversas comunidades o movimientos, otorgándoles carta de naturaleza eclesial y reconociendo un pluralismo legítimo de actitudes y compromisos acerca de lo que hoy exige el evangelio en orden a la promoción del cambio social.

En resumen, entre las diversas formas de colaborar en la evangelización de la justicia será más fácil llegar a un acuerdo en lo relativo a la crítica negativa y a la denuncia profética, así como en torno a los valores, los fines y los ideales; pero, cuando se desciende al plano de las estrategias particulares, resulta mucho más difícil hablar de *una* solución cristiana para la construcción de la justicia.

Propuestas de acción para las distintas instancias.

Recientemente se ha hablado y escrito mucho sobre las tareas más urgentes de la iglesia en los momentos actuales. No vamos a repetir ni resumir todas esas aportaciones. Únicamente queremos poner de relieve, porque no se ha hecho o se ha hecho insuficientemente a nuestro juicio, las zonas en que la acción de los cristianos se juega su identidad y su específica misión de servicio al mundo, ya que nuestra civilización es una civilización del proyecto, del hacer, de la transformación y del futuro.

— Ante todo, para favorecer y salvaguardar la propia identidad, la recuperación de la *dimensión religiosa* de la existencia. El término recuperar no significa simple retorno del pasado o perderse en la abstracción, sino reafirmar en expresiones innovadoras y gozosas la fe martirial. Enorme trascendencia reviste esta tarea, porque “muchas formas de existencia por el Reino, muchas opciones de clase, etc., se convierten en esclava”

vitud de esclavitudes cuando dejan de ser expresión de fe en la Resurrección y la gratuidad de la misma. O, peor aún, acaban por convertirse en formas de existencia por un reinado que ya no es el de Dios, sino el nuestro”.

— Recuperación del *ascetismo*. Tal vez la sonrisa y el sarcasmo se dibujen en el rostro y en el corazón de muchos al llegar a este extremo. Es igual, recordemos la necesidad de una vida sencilla, sobria y austera para terminar con esa serpiente mortal de ocho cabezas (ocho pecados mortales), de que nos advierte K. LORENZ; recordemos el réquiem entonado por todos los sectores lúcidos de la sociedad al mito del desarrollado indefinido orlado de la corona de crisantemos (flores de muerte) de la crisis de la energía, de los problemas ecológicos, del hambre, del paro, del terrorismo, etc.

La marcha fúnebre del desencanto, que ya suena por muchos ámbitos y cuyos acordes son cada vez más fuertes, no puede ser contrastada y/o contestada más que por el “*allegro ma non troppo*” de la sinfonía de la pobreza, que constituye “un reto al materialismo y abre las puertas a soluciones alternativas de la sociedad de consumo”. Para el cristiano, además, estos desposorios con la pobreza tienen sus raíces en el evangelio (Cristo) y en la misma fuente de su condición eclesial, pues el pueblo de Dios es el lugar de reunión de los pobres y, por serlo, tiene que vivir pobremente, contentándose con los medios de los que los pobres pueden disponer. Aranguren ha comenzado a predicar la “ética de la penuria”; en cristiano, implica el retorno a la pobreza evangélica.

— La *liberación de la libertad*. Porque, aunque parezca paradójico, nunca ha estado tan amenazada como hoy la libertad: antes, muchos hombres y comunidades no eran libres, pero tenían conciencia de no serlo y mantenían el deseo y la

esperanza de ser libres; hoy, en cambio, son muchísimos los que se consideran libres y usan y abusan de su pretendida libertad al servicio de la injusticia bajo las expresiones de la discriminación, del dominio opresor, del terrorismo nihilista y del pasotismo despersonalizante. Parece inútil continuar el discurso, ya que basta con abrir un periódico, sintonizar una emisora o encender la televisión para apercebirse de la situación de jungla salvaje de animales y la ausencia total de fraternidad en la sociedad española, a pesar de la feria de libertades reconocidas y tuteladas por la constitución.

En la palestra en que se enfrentan el ethos libertario, liberal, integrista y dogmático de la libertad, los cristianos tenemos que proclamar y poner en práctica la carta magna de la libertad de Cristo, que nos ha liberado para que nos pongamos al servicio de la justicia y al servicio de todos. Sólo mediante la liberación de estas dimensiones agresivas y excluyentes de la libertad se podrá construir una convivencia fraterna y justa. Pero párese mientes en que este aspecto fraternal de la convivencia (la fraternidad, uno de los pies del trípode de la revolución francesa) ya no interesa ni a nivel de espíritu ni a nivel de letra a las revoluciones de nuestros días.

Podríamos proseguir apuntando otras muchas zonas donde la evangelización y la acción transformadora de los cristianos es hoy necesaria y urgente. Juzgamos suficientes, como muestra, las descritas. Sólo nos queda, pues, sugerir de forma telegráfica las responsabilidades y cometidos que en ellas competen a las distintas instancias eclesiales. Comenzamos, claro está, por ocuparnos de las tareas propias de todo el pueblo de Dios.

El compromiso del pueblo por la justicia.

Hemos convenido en llamar ethos popular al ethos comunitario que no es simple aplicación de una doctrina moral ni se formula como sistema filosófico o teológico. Con T. GOFFI consideramos como ethos popular cristiano a la praxis difundida en los usos y costumbres de la gente y expresada en su vida y hechos cotidianos, según la cual se lucha por favorecer la liberación de los débiles y de los oprimidos, sin llegar a convertirse en los opresores del mañana. En el análisis y reconocimiento de este ethos popular, a su vez, hemos distinguido tres niveles: el estrictamente popular, el comunitario-liberador y el radical.

La iglesia ha preferido y prefiere transmitimos una lectura del ethos evangélico a través de su doctrina teológico-moral, porque piensa que así ofrece una actualización auténticamente salvífica e integral del mensaje cristiano y facilita una visión fundamentalmente integral y unitaria para toda la comunidad. Pero también es cierto que hoy necesitamos urgentemente un ethos popular que vaya haciendo camino y nos vaya indicando proféticamente cómo se viven en espíritu cristiano las nuevas situaciones; un ethos popular que haga visible ante el mundo, de modo convincente, el hombre nuevo y la nueva sociedad en la lucha contra las fuerzas deshumanizadoras.

A pesar de las deficiencias, lagunas y contradicciones, indudablemente en la vida de la iglesia se ha valorado mucho la preocupación de hombres y grupos del pueblo de Dios por las dimensiones estructurales de la justicia o, si se prefiere, del "bienestar social". Pero llama la atención el hecho de que, en la producción magisterial de papas y obispos de la última centuria, la valoración del compromiso y actividades del ethos popular se limita predominantemente al aspecto de lucha contra la injusticia (al fin y al cabo, modalidades de la denuncia profé-

tica). La valoración, en cambio, del aspecto ético-constructivo del compromiso popular para la construcción de una sociedad justa, se encuentra más bien en la hagiografía popular, transmitida boca a boca o escrita, y en las intervenciones de la jerarquía a propósito de beatificaciones y canonizaciones, que a veces parecen expresarse en un lenguaje diferente del de la alta doctrina social ⁷.

Para que la iglesia pueda salvaguardar su relevancia (identidad) y realizar eficazmente su misión en el futuro, es absolutamente necesario que, en el ámbito de la macro-iglesia (nivel estrictamente popular del pueblo de Dios) surjan y se multipliquen en rica y fecunda floración comunidades eclesiales de base (segundo nivel del cristianismo popular) y grupos innovadores radicales (tercer nivel), en analogía dialéctica con las órdenes religiosas del pasado. Florecerá entonces, con los peligros y lentitud de ritmos de toda sementera, un ethos popular evangélico que alumbrará la formación de un voluntariado cristiano. Sin ánimo de brindar una escala de importancia o de preferencias, he aquí algunas de las acciones que, a corto y mediano plazo, debería asumir este voluntariado cristiano:

- El compromiso de vivir y comunicar, por encima de las precarias satisfacciones del consumismo, la alegría de saber sacrificarse por los otros (vida austera, sencilla y alegre).

- El compromiso de hacer prevalecer sobre el cientismo y el tecnicismo burocráticos el amor y respeto a la libertad personal.

- El compromiso de preocuparse de la promoción emancipadora de los individuos como personas en el ámbito del mundo empresarial y socio-sindical, personalizando al máximo las relaciones; la lucha contra la deshumanización en los grandes

conjuntos urbanos, en los asilos y residencias de jubilados, en los ambulatorios y residencias de la seguridad social, en los centros escolares.

— El compromiso de sustraerse a la fascinación del poder, del deseo y de la autonomía prometeica, para establecer así una nueva dialéctica entre el poder y el no poder (en clave democrática, los que son depositarios del poder deben estar al servicio de quienes han renunciado a todo poder), entre el no disfrute y el disfrute (en clave de castidad, la integridad de los célibes apoya la fidelidad de los casados), entre el deseo y el ascetismo (la pobreza radical de unos ayuda y soporta el uso evangélico de los bienes de este mundo), entre la fraternidad y la autonomía (la no violencia de unos purifica la violencia “ética” de los otros).

— El compromiso porque prevalezca la actitud de creador sobre la actitud de consumidor, otorgando al trabajo su sentido pleno y propio y resistiendo la tentación de transferir al ocio todo el sentido del trabajo humano o las sugerencias e impulsos del consumismo de masa.

— El compromiso por establecer en todas las relaciones con la naturaleza y con los seres como una especie de amistad franciscana, viviendo una ética de la gratuidad y del don.

— El compromiso porque en la militancia dentro de los movimientos y partidos políticos se vea en el otro no un rival sino un colaborador (imagen del Dios providente) y se subordine la causa al servicio de todo hombre y de todos los hombres.

— El compromiso, a escala nacional e internacional, de la acción contestataria a nivel de escritos, declaraciones y mo-

ciones (destrucción del stock de bombas y misiles, energía nuclear, guerras declaradas o ingerencias de otros estados); de la práctica concreta en las situaciones de encuentro surgidas con motivo de las migraciones, el turismo y las diversas formas de cooperación en que se vive el intercambio de ideas y de experiencias, al margen de prejuicios y discriminaciones; de la participación a nivel de las instituciones internacionales como la FAO, la OMS, la UNESCO, en las que se advierte la falta de presencia y de compromiso de gentes convencidas, de hombres de fe en todos los sentidos de la palabra.

No es posible seguir la enumeración: son muchas, muchísimas, las posibilidades de acción, a nivel de planes y de realizaciones, desde el combate ideológico hasta la práctica de las instituciones internacionales, pasando por la vivencia de situaciones de encuentro de persona a persona o de carácter comunitario. En todas ellas debe verificarse la comunicación de los valores espirituales evangélicos; valores que no toleran ser encerrados dentro de un determinado humanismo ético ni pueden expresarse exclusivamente mediante un único lenguaje, ya que están destinados a todos los hombres y a todas las épocas, exigiendo una reinterpretación permanente en el seno de cada lengua, de cada cultura y de cada humanismo. Ciertamente estos valores evangélicos se presentan también en la ética teológica y en la moral garantizada por el carisma del magisterio con las que el ethos popular se ha de mantener en interrelación y ósmosis constantes.

Además, puesto que la lectura popular de un texto bíblico nos propone no tanto su sentido auténtico original cuanto su enseñanza para la situación presente, y ha de hacerse en cuanto miembros de la iglesia según un espíritu comunitario de caridad, y para construir cada vez más profundamente la comunidad fraterna, el ethos popular cristiano tiene que ser integrado en la

ética oficial propuesta por el magisterio eclesial. En consecuencia, la pastoral está llamada, por una parte, a valorizar el ethos popular, ya que constituye una experiencia singular del pueblo creyente y la expresión espontánea eclesial de los valores éticos; por otra parte, está llamada también a evangelizarlo para que, si bien es parcial, ambiguo y en continua modificación, porque ha de armonizarse con el cambiante contexto socio-cultural, dicho ethos popular sea realmente cristiano, es decir, expresión no unilateral sino auténtica del misterio pascual de Cristo.

¿De qué modo se puede lograr esto? ¿Cómo podrá tener el ethos popular, en sus distintos niveles, buena conciencia y garantía de que encarna el dinamismo liberador y constructivo del reino en la historia? ¿Cómo conseguirá hacer una lectura verdaderamente cristiana de los signos de los tiempos y su correlativa aplicación a las contingentes situaciones concretas de las comunidades cristianas? En primer término, a través de la obra de discernimiento, autenticación y garantía, que es competencia del ministerio jerárquico.

Las tareas del ministerio jerárquico.

Cristo ha confiado a los obispos la misión de ser pregoneros de la fe y maestros auténticos “que predicán al pueblo que les ha sido encomendado la fe que ha de ser creída y ha de ser aplicada a la vida, la ilustran bajo la luz del Espíritu Santo, extrayendo del tesoro de la Revelación cosas nuevas y viejas, la hacen fructificar y con vigilancia apartan de su grey los errores que la amenazan” (LG 25, 1). Naturalmente la función del magisterio auténtico, por reducirnos al campo de la ética, tiene que ser considerada dentro del conjunto del pueblo de Dios, que está llamado a ser testimonio convincente y magisterio de vida moral para todo el género humano.

En el marco de la iglesia-comunión, además, el magisterio jerárquico es un servicio insustituible a la recta formación de la conciencia de todos los fieles y una ayuda preciosa en la adecuada lectura evangélica de los signos de los tiempos. Necesariamente nos hemos de ceñir a esbozar las grandes líneas de sus intervenciones en referencia a la vocación de todo el pueblo mesiánico y de cada uno de sus miembros: "Producir frutos de caridad para la vida del mundo" (OT 16, 4). El ejercicio de semejante carisma, el ministerio jerárquico lo desempeña de modo indirecto (a través de la evangelización del compromiso de los cristianos y de los grupos o comunidades cristianas) y de forma directa (mediante la denuncia profética de las profundas injusticias derivadas de mecanismos y estructuras opresoras, mediante las orientaciones doctrinales y criterios de acción que solemos llamar "enseñanzas sociales de la iglesia").

El ministerio jerárquico es, en primer lugar, un carisma al servicio del pueblo de Dios (cf LG 18), que es a su vez "sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1). Por consiguiente, si la iglesia ha de estar presente en el compromiso por la justicia, los legítimos pastores tienen la función primordial de que toda la comunidad cristiana y cada uno de sus miembros se constituyan en *sujeto* responsable de la evangelización y promoción de la justicia. ¿Cómo podrá desempeñar fiel y cumplidamente hoy esta tarea el ministerio jerárquico? Sin pretensiones sugerimos las pistas que nos parecen más importantes y accesibles:

— Redescubrimiento de la auténtica dimensión religiosa de la fe cristiana, como condición para una presencia significativa y públicamente eficaz de la iglesia en el mundo y en los proyectos alternativos de construcción de un hombre nuevo y una nueva sociedad ⁸.

— Concienciación de la radicalidad y exigencias de las opciones por el hombre, los pobres y la justicia en las relaciones interpersonales, en lo social, en lo económico, en lo político, en lo cultural y en lo religioso.

— Promoción e impulso de la vida según el Espíritu de Cristo en los fieles y en las comunidades. Ahora bien, en una sociedad secularizada y permisiva como la nuestra, toda la producción del ministerio jerárquico debería caracterizarse por estas dos notas: la inspiración profética, que se deja llevar por la lógica del Espíritu (lógica de la creatividad, la esperanza y lo inédito), y el talante dialógico tanto en el descubrimiento de la verdad como en la elaboración de las orientaciones operativas y los pronunciamientos.

Esta tarea es tan fundamental, que, insistimos, toda la producción del ministerio jerárquico debe intentar discernir cuanto hay de lúcido y de válido en la comunidad, conjugar las aportaciones de los carismas y ministerios con que son enriquecidos los creyentes y esforzarse por encauzar el instinto de fe de todo el pueblo de Dios, aportando su propio carisma de presidencia y enseñanza.

— Singular atención a la obra de discernimiento, principalmente en lo que se refiere a la lectura cristiana de los signos de los tiempos y a la selección de criterios evangélicos que permitan a todos descubrir los verdaderos signos de la presencia de Dios, los riesgos especiales y los aspectos favorables del momento presente, evitando los dos extremos de imponer al pueblo de Dios un modelo dogmático de liberación o caer en un populismo ingenuo y mitificador.

Para terminar, digamos que es preciso proseguir en la línea del sensible cambio de perspectiva que se advierte en el reciente

magisterio eclesiástico sobre la justicia, aunque tal vez habría que insistir en la falta de relieve de dicho cambio, cuando menos en las últimas intervenciones del episcopado español: ise ha comenzado a hablar de involución en la iglesia española! Pero sea lo que fuere de este asunto, sin duda las intervenciones del magisterio, enmarcadas en un contexto de acentuada secularización y de una reflexión teológica caracterizada por el “giro antropológico”, hemos de reconocer que se inspiran en una gradual y progresiva recuperación del concepto bíblico de justicia, que su concreción a nivel de realidad (lo que las hace más incisivas pero también más caducas o provisionales) y la atención prestada al problema de la praxis eclesial son cada día mayores.

De manera *directa*, el ministerio jerárquico ejerce su carisma de servicio al mundo a través de estas grandes acciones:

— La predicación y promoción de los derechos humanos, la proclamación de la primacía de la ética sobre la técnica y la importancia de la dimensión ética de la política.

— Tiene que ser voz de los que no tienen voz (de la persona, de la comunidad frente a la sociedad, de las naciones débiles frente a las poderosas), por medio de la denuncia de las situaciones de pecado, la llamada a la conversión y a la animación del compromiso de los creyentes y no creyentes en la acción transformadora del mundo: así es como ayuda a la construcción de “una nueva sociedad en total fidelidad a Cristo y al hombre en el Espíritu Santo” (Puebla).

— Puesto que no es posible la indiferencia desde el punto de vista político ni la neutralidad desde el punto de vista sociológico, el ministerio jerárquico debe realizar una operación de discernimiento crítico entre las alternativas históricas, decidiéndose por las que buscan un modelo de sociedad que tiende

a la igualdad y fraternidad de todos sus miembros dentro de las limitaciones impuestas por la contingencia de la historia o de la geopolítica de cada país.

— La operación de discernimiento no deberá reducirse simplemente a las intenciones, sino que también ha de ampliarse esencialmente a los medios, porque el resultado obtenido se encuentra ya virtualmente contenido en el medio utilizado.

— Más aún; la operación de discernimiento debería señalar qué movimientos culturales, ideológicos y políticos del presente momento histórico se aproximan más al evangelio y son los más aptos para establecer un modo de vida y una existencia en libertad, más cercanos a la utopía del reino.

— En fin, los titulares del ministerio jerárquico, por cuanto que son miembros del pueblo de Dios, están también llamados a testimoniar el poder liberador del evangelio a través del compromiso en las luchas contra los mecanismos y las estructuras injustas, opresoras y deshumanizantes, y a crear posibilidades adecuadas para la participación orgánica de los pobres y de los movimientos liberadores en toda la vida de la comunidad cristiana.

El compromiso de los teólogos.

En este ensayo se estudia la presencia de la iglesia en la sociedad, especialmente en el campo de la llamada ética social. Desde esta perspectiva, el ministerio teológico, en cuanto carisma, se encuentra al servicio de la misión del pueblo de Dios, es decir, al servicio del ethos popular y al servicio del ministerio jerárquico. Por otra parte, el teólogo reviste dos connotaciones que no deben disociarse: el teólogo-agente evangelizador y el

teólogo teórico. Al no estar aquí indicado el abordar el tema en toda su complejidad, remitimos a la escasa pero seria literatura sobre el particular y nos limitamos a enunciar algunas sugerencias interesantes.

La tarea particular del teólogo en general es la de poner de relieve la importancia y el poder de los símbolos cristianos en el camino hacia la liberación y en las luchas por crear anticipadamente en la historia estructuras de justicia. He aquí algunos de esos símbolos: reino de Dios, conversión, liberación, justicia, amor, esperanza, comunión (*koinonía*), servicio (*diakonía*). Esta tarea se articula en tres funciones:

– Una *función de solidaridad* con las protestas y las esperanzas de los pobres, que surge en el seno de la comunidad del pueblo de Dios y milita contra las discriminaciones y desigualdades.

– Una *función crítica*, que cuestiona los sistemas ideológicos, políticos, sociales, económicos y religiosos, para desenmascarar los mecanismos de opresión e injusticia que aplastan a los inocentes. Al mismo tiempo, saca así “a la visibilidad los pobres invisibles, permitiendo hablar a los que no tienen voz y haciendo conocer su situación a los desheredados”.

– Una *función de discernimiento*, por la que hace posible el compromiso del pueblo de Dios por la justicia como signo de fidelidad al imperativo del reino, identificando los lugares en que acontece la salvación, sin sacralizar ni absolutizar los procesos históricos.

El teólogo es, pues, un peregrino que camina a través de una historia incierta y ambigua formando parte del pueblo de Dios, compartiendo sus celebraciones y sus opciones por los

Pobres. Pero, ¿cómo tendrá que articular su compromiso específico con el compromiso común de la comunidad cristiana? Cl. BOFF, en una aportación de gran calibre, establece ante todo tres tesis:

— “La *existencia positiva* de un compromiso social de todo teólogo y de toda teología.

— La *diferencia analítica* entre compromiso social y compromiso teórico.

— La *ligación real* entre estos mismos compromisos diferenciales”.

Se pregunta después: “¿En qué condiciones puede el teólogo realizar efectivamente la síntesis entre teología y política, entre práctica teórica y práctica política, entre saber y justicia?”. Su respuesta se despliega en tres modelos de síntesis posibles, que se ordenan según niveles crecientes de complejidad:

— El modelo de contribución específica: la síntesis se realiza *en y por* el propio compromiso teórico.

— El modelo de alternancia de los momentos: la síntesis implica una toma de posición política en el campo propiamente político.

— El modelo de encarnación: el más complejo y el más arduo. “Puede vivirse bajo la forma de una inserción social que lleve consigo una participación orgánica e incluso física en la existencia de los grupos o clases sociales con los que ya se estaba ligado por una opción ideopolítica previa”⁹.

Para salir al paso de ideologizadas o inconscientes confesiones de neutralidad, subrayamos con Cl. BOFF que la práctica teológica, en cuanto presencia social, esto es, en su estatuto social, “está de hecho marcada siempre por una posición política determinada, por un esquema de relevancia temática y por un conjunto de intereses definidos”. El reconocimiento y la asunción de este dato permiten hablar “de un ‘nuevo espíritu teológico’, caracterizado por el *sentido de responsabilidad ideopolítica* del teólogo”.

Si la teología quiere ser realmente un instrumento fecundo, en lugar de obstáculo, en la liberación de los pobres y en el compromiso por la justicia, debe abandonar las posiciones privilegiadas para radicarse en la vida del pueblo; debe preocuparse profundamente del análisis de la realidad de este mundo, que es el escenario de la vida y la acción del pueblo de Dios y del Espíritu Santo; debe elaborar su discurso en referencia a la persona integral, rechazando cualquier parcialización, subrayando la convergencia y relación intrínseca entre fe y fidelidad, entre rectitud y justicia, entre salvación y liberación.

La marcha continúa.

Tenemos que terminar de alguna forma, ya que el discurso es muy apasionante y, como la bola de nieve, aumenta y aumenta a medida que se despeña por las torrenteras de la situación actual. Nos propusimos simplemente indicar las grandes zonas en que la iglesia tiene que hacerse hoy presente, si quiere ser fiel a su misión de sacramento de unidad y salvación del género humano, de pueblo-testigo de la justicia de Dios que, como alternativa, trabaja por realizar aquí y ahora la “civilización del amor”.

Han quedado apuntadas las opciones, las prioridades, la estrategia y el sujeto de este ineludible y formidable empeño; pero son muchos los problemas pendientes que han de ser profundizados y discernidos. Nuestro artículo debe ser leído, sin embargo, desde la eclesiología del Vaticano II (iglesia-comunión) y desde la opción de “una iglesia nacida del pueblo a impulso del Espíritu de Dios”. Nos hemos esforzado, en correlación con esa eclesiología, en analizar la función ético-constructiva de la iglesia en los sectores y temas más urgentes, sirviéndonos de mediación la categoría bíblica de justicia.

NOTAS

1. A propósito de este tema recomendamos la lectura de uno de los artículos más lucidos y sugerentes de J.M. GONZALEZ RUIZ, *Involución de la iglesia española*, en "Proyección" 118 (1980) 171-178.
2. Remitimos especialmente al número 13-14 (1980): *Caridad y marginación*.
3. Cf. *Evangelii nuntiandi* (EN) 48; *Documento de Puebla*, ns. 444-469: "Evangelización y religiosidad popular", PPC, Madrid 1979, 2 ed., 147-154; *El catolicismo popular en el sur de España*, Documento de trabajo presentado por los obispos del sur de España, PPC, Madrid 1975; S. GALILEA, *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1980.
4. *Puebla*, n. 643; cf. todo el capítulo; EN 58.
5. No hacemos ninguna referencia a los "religiosos", porque tendríamos que extendernos mucho; de suyo, deberían incluirse en el ámbito del "ethos radical".
6. Cf. A. BRAVO, *Radicalidad evangélica y salvaguarda de las comunidades cristianas*, en "Misión Abierta" 73 (1980/2) 226; cf. todo el artículo, verdaderamente esclarecedor.
7. Cf. A. TORNOS, *Planteamientos teológicos sobre el compromiso de la Iglesia con el bienestar social*, en "Documentación Social" 36 (1979) 149.
8. Sobre el particular, recomendamos especialmente: J. MARTIN VELASCO, *Redescubrimiento de la religión y presencia de los cristianos en la sociedad*, en "Corintios XIII" 3 (1977) 41-68.
9. Cf. Cl. BOFF, *Teología de lo político*, Sígueme, Salamanca 1980, 310 ss.

LA ACCION SOCIAL DE LA IGLESIA

Y EL BIENESTAR SOCIAL

Por Salvador Ambrosio Aparicio

PRIMER DATO: EL HECHO DE LA PRESENCIA DE LA IGLESIA EN EL BIENESTAR SOCIAL

La acción de la Iglesia en materia de necesidades sociales, de la beneficencia y asistencia social, de la pobreza y la marginación, y en determinados sectores atendidos por los hoy llamados Servicios Sociales, es un fenómeno antiguo recogido por los historiadores. La progresiva asunción por el Estado de estas funciones, elevándolas a categoría de acción pública, no ha excluido ni suprimido la intervención de la Iglesia en campos tan distintos como el de la salud, la pobreza, la educación y la promoción social en sus diferentes formas.

En la actualidad, el hecho real, prescindiendo por el momento de otras consideraciones, es que continúan siendo aten-

didados por instituciones o asociaciones eclesiales determinados sectores de la salud (enfermedades crónicas, contagiosas, minusválidos profundos e irrecuperables...), de la infancia (hospitales, centros de rehabilitación, guarderías, niños abandonados...), de inadaptación infantil y juvenil, de la ancianidad desvalida y de otros grupos necesitados apenas considerados por la Administración y poco conocidos por la sociedad.

No obstante, con ser todavía ingente la labor y el número de centros que dirige, sea a través de instituciones oficiales o de asociaciones particulares, la Iglesia ha perdido la hegemonía de otros tiempos en la asistencia social. También es cierto que ninguna otra entidad no estatal tiene un peso tan importante como ella en la atención a las necesidades sociales ¹.

En el aspecto cualitativo de la asistencia, sin embargo, el desfase con la realidad socio-cultural e institucional ha sido, en términos generales, mucho más relevante. La concepción de la acción social y los modos de hacer han quedado como petrificados en una época que ya no es la que vivimos. Salvando excepciones meritorias —que en algún caso están entre las pioneras del progreso social—, se mantiene una mentalidad atrofiada, que no ha incorporado el análisis estructural de las necesidades sociales ni ha digerido suficientemente el cambio acaecido en la sociedad española respecto a un nuevo enfoque de los servicios sociales.

Tanto por su historia como por su influencia actual, este sector de la Iglesia ocupado en la asistencia y en la promoción social, ha de *revisar profundamente* su papel en el contexto socio-político de nuestros días. De lo contrario, aparte de la descalificación, más o menos justa, a la que se vería sometido, correría el riesgo de perder su identidad. Esto ya se está produciendo en determinados núcleos religiosos, que justifican su

actuación y su misma existencia en ocupaciones y servicios que han quedado superados por la dinámica de la sociedad. Igualmente acaece en grupos cristianos dedicados con entusiasmo a una tarea generosa, pero criticada por los beneficiarios o por los propios conciudadanos que van tomando conciencia de nuevas exigencias sociales.

Esta revisión crítica afecta no sólo a las instituciones particulares, a las asociaciones religiosas o a los grupos cristianos. Es la misma Iglesia, por imperativo de su misión humanista y liberadora, la que ha de replantearse con toda claridad y realismo su función social en el mundo de los marginados y empobrecidos.

Esta llamada asustará a algunos y alertará a otros. Sería tremendo que esta cuestión se plantease en el seno de la Iglesia como reconquista de una parcela de poder o se juzgara en el marco de las fuerzas políticas como una amenaza a legítimas competencias de un Estado democrático. La acción pública y la actuación privada han de articularse de forma que, como señala D. Casado ², se logre por la acción social una auténtica igualdad social y el desarrollo humano, garantizados por la eficacia técnica y la participación social.

SEGUNDO DATO: EVOLUCION Y ACTUALIDAD DE LA ACCION SOCIAL

Toda sociedad se ha preocupado de hacer frente a los numerosos problemas y necesidades sociales que engendran su estructura socio-económica. Este principio general se ha materializado, a través de las épocas y las distintas sociedades, en

formas concretas y tan distintas que resulta difícil hablar de una evolución progresiva de la acción social ³.

Sin ánimo de entrar en detalle ni en disquisiciones de términos, conviene, de modo simple y esquemático, repasar las características de las diferentes formas históricas de acción social —algunas de las cuales se solapan en el sistema moderno de Servicios Sociales—, para entresacar los rasgos significativos del estado actual de la política social. Seguimos aquí la línea de varios autores que recogen lo fundamental de estas etapas ⁴.

Beneficencia.

Prácticamente hasta el s. XVI, la Iglesia toma a su cargo la dirección de la caridad y la práctica organizada de la misma. Como dice Webb, “en toda la cristiandad, la responsabilidad por el socorro de la indigencia fue, en la Edad Media, asumida y aceptada, individual y colectivamente, por la Iglesia”. La ayuda al necesitado es un deber moral del creyente y un medio de salvación y purificación.

En consecuencia, se desarrolla un tipo de *beneficencia privada*, que depende de la actitud subjetiva de generosidad del que ayuda más que de la necesidad objetiva del beneficiado. Es, por tanto, una acción voluntaria y gratuita, incluso realizándose por las instituciones caritativas de la época, que se manifiesta en relaciones directas en un solo sentido: benefactor versus beneficiario. El fin inmediato es ayudar a los pobres, remediar las necesidades personales o aliviar el sufrimiento de los indigentes. Esta relación provoca, como constata Moix, incluso al margen o contra la doctrina del amor evangélico, una actitud de superioridad en el que da y una imagen del pobre como ser inferior. Sería inútil querer encontrar en esta organización “caritativa”

de la beneficencia un planteamiento social que, siquiera de lejos, pudiera ser comparado con el de nuestros días.

El poder civil aún no interviene, limitándose a reglamentar la mendicidad y a colaborar a través de la misma Iglesia. Será en el s. XVI cuando surgen voces reclamando el derecho de la autoridad a asistir a los necesitados (Luis Vives, en "De subventione pauperum"), iniciándose así la *Beneficencia Pública*. Esta se ha definido como el conjunto de prestaciones gratificables de nueva subsistencia (comida, vestido...) en favor de los indigentes, financiadas con fondos públicos y privados.

Asistencia Social y Seguridad Social.

Aunque siempre resulta ambiguo el fijar límites a los procesos de cambio social, podemos admitir que esta etapa de la acción social tiene su fundamento ideológico y su condicionamiento social en los grandes movimientos sociales que tuvieron lugar en el s. XVIII.

Las revoluciones norteamericana (1776) y la francesa (1789) han lanzado a los cuatro vientos los valores de justicia e igualdad entre todos los hombres. Se proclaman públicamente "los derechos del hombre" por sólo ser hombre, independientemente de su condición social.

De otra parte, el movimiento obrero que surge en la nueva sociedad industrial va a canalizar un conjunto de reivindicaciones sociales que tienen lentamente un eco efectivo en el Estado. Este comienza a intervenir más en la vida social y, por consiguiente, crea sus propias instituciones para, junto a las anteriores, paliar la pobreza, la miseria y las necesidades sociales. Otro nuevo elemento se ha introducido en la lucha contra

la pobreza: la consideración de ésta no como resultado de un desequilibrio o fallo dependiente de la voluntad personal, sino como producto de las desigualdades sociales y las injusticias inherentes al sistema. La justicia social se convertirá en la preocupación dominante de la época, relegando la “caridad” al dominio de lo privado o de lo religioso.

Hay una conciencia más clara de que las necesidades y problemas son situaciones sociales que deben ser atendidas por toda la sociedad no en función de una gratuidad y disposición personal, sino en virtud del principio de solidaridad colectiva. Igualmente aparece una distinción clara entre las necesidades de seguridad y protección de los que tienen un papel productivo y los que no lo tienen. Para los primeros se creará un sistema de Seguros Sociales, que irán ampliándose como fruto de la dialéctica patrono-trabajador-Estado; y los segundos continuarán amparados en la “ley de pobres” o la Beneficencia pública o privada.

En ambos casos, la acción social pasa a constituirse en una función organizada y dotada de medios específicos —leyes, recursos, profesionales...—. Estos profesionales de la asistencia social cobran importancia creciente, hasta tal punto que vienen a simbolizar toda una etapa y una manera de concebir la respuesta a las necesidades sociales.

Servicios Sociales.

Nadie pone en duda que uno de los fines que las sociedades modernas se proponen es el logro del bienestar social. Sin alucinarsse con la expresión o con la fórmula, hay que reconocer el cambio que se ha producido en la política social. Esta se propone no ya paliar las consecuencias del sistema, sino impulsar el

desarrollo económico y social, prever las necesidades y una más equilibrada distribución del producto nacional. En términos reales estos objetivos no se han logrado en profundidad, entre otras causas, porque las medidas adoptadas, con ser muy extensas e importantes, no pasan de ser una reforma del sistema. Sin embargo, el planteamiento y la aplicación concreta de estos objetivos, junto con el cambio de la realidad social española en estos últimos años, presentan un marco diferente y “nuevo” en la acción social. A riesgo de simplificar abusivamente, subrayamos los caracteres más significativos de este nuevo marco social ⁵ :

— Análisis estructural de la pobreza y las necesidades sociales como problema social y no como situación marginal y periférica al funcionamiento y dinámica de las estructuras básicas de la sociedad.

— Los sujetos afectados por esta condición no son sólo los indigentes, los económicamente débiles, los trabajadores, sino el conjunto de ciudadanos. De aquí la generalización del bienestar social para toda la sociedad y la comprensión de todas las necesidades sociales y no sólo las económicas.

— Cambios en la conciencia de derechos. El título I de nuestra Constitución recoge los derechos fundamentales de la persona y el gobierno español ratificó la Declaración universal de los derechos humanos. Hay una tendencia cada vez más patente a concretar y traducir estas intenciones en la organización y en la actuación de la Administración y los entes sociales que participan en los Servicios Sociales.

— Carácter público de los Servicios Sociales. Se reconoce constitucionalmente el derecho y el deber del Estado a garantizar la igualdad y promover el desarrollo social, y arbitrar un sistema de Servicios Sociales.

— Exigencia de participación y descentralización. Participación de los propios grupos marginados y de las instituciones y asociaciones privadas que trabajan en este campo.

Hay que subrayar la competencia de los entes locales y autonómicos en materia de Servicios Sociales como se está viendo en estos días a través de las transferencias a nivel regional y local.

— Nuevo modo de realizar la acción social. Se trata de dar una respuesta científica y programada, lo que exige la incorporación de profesionales especializados, la dotación de recursos importantes y la movilización de un voluntariado suficientemente informado y conocedor de la realidad sobre la que se trabaja.

— Humanización de los Servicios Sociales. Muchos países con larga historia en los Servicios de Bienestar Social comienzan a preocuparse por esta dimensión nada cuantificable pero esencial para la solución de los problemas. Más adelante insistiremos en este punto al concretar el aporte de las organizaciones voluntarias.

EL COMPROMISO DE LA IGLESIA POR EL BIENESTAR SOCIAL

En este punto no me considero autorizado para escribir, al menos en lo que respecta a los fundamentos teológicos de esta relación. Resumo aquí con la mayor brevedad el planteamiento que Andrés Tornos presentaba recientemente ⁶.

La cuestión se puede formular así: ¿Cómo se razona desde la inteligencia de la fe, la perspectiva e intervención de la Iglesia en las estructuras determinantes de bienestar social? ¿Cómo tenderían a resolverse desde la misma fe las dificultades que más frecuentemente se presentan en la práctica de tal compromiso?

Tornos advierte que intentar encontrar en las Sagradas Escrituras lo que contiene en sentido moderno el concepto de bienestar social sería un esfuerzo abusivo y estéril. Parecida afirmación puede hacerse de los documentos del Magisterio de la Iglesia. Hay que buscar otros elementos de reflexión como son el análisis de la vida de la Iglesia y lo que el Vaticano II llamó los signos de los tiempos y, desde ambos, leer las Escrituras y la enseñanza eclesial.

Y las primeras conclusiones que se extraen son que en la vida de la Iglesia se ha valorado mucho la preocupación —como exigencia evangélica— por las dimensiones estructurales del desarrollo humano y social. La Iglesia, por tanto, fundamenta su compromiso con el bienestar de los hombres en el Evangelio. Estas tres afirmaciones quedan suficientemente probadas en el reciente artículo de Tornos.

Interesa, no obstante, detenerse en las consideraciones que hace sobre cómo el trabajar por el bienestar social y preocuparse estructuralmente de él se considera realización de una exigencia del Evangelio. Exigencia que se ha formulado de manera distinta según el contexto en que se realizaba ⁷. Históricamente pueden verse siete enfoques diferentes:

— Concebir la cooperación al bienestar como obligación derivada del Evangelio, aunque en la práctica cristiana se haya viciado el concepto de caridad.

– Otro planteamiento es el que basa este compromiso en el seguimiento de Cristo, “que pasó haciendo el bien”. Hay ejemplos claros de testimonio de caridad extraordinario en la vida de la Iglesia.

– La actividad institucional de la Iglesia en la acción social como derecho de una sociedad perfecta. Argumento utilizado para justificar la intervención de la Iglesia, por ejemplo, en la sanidad y la enseñanza.

– La promoción del bienestar como uno de los aspectos de la justicia en el uso de los bienes económicos (Doctrina Social de la Iglesia).

– Desde Pío XII se habla de los derechos inalienables de la persona. La Iglesia se ocupa del bienestar de los hombres, porque está comprometida con la dignidad del hombre total.

– El Concilio Vaticano II centra estas cuestiones en la teología de la Iglesia y de su misión en el mundo: fomentar la solidaridad y la justicia, construir un mundo más humano, promover condiciones de vida digna y los valores más profundamente humanos, opción por los más pobres...

– El bienestar de los hombres es tarea que incumbe a todos y no sólo o en exclusiva al Estado. Las comunidades cristianas tienen una personalidad social y una responsabilidad por el bienestar social.

En cualquiera de los planteamientos señalados aparece claro que hay una permanente preocupación y acción de la Iglesia por los pobres, por los más desvalidos, por los grupos sociales más marginados de los bienes económicos y políticos, y, en general, por los sectores más débiles. Desde esta exigencia, las

instituciones eclesiales y grupos cristianos que trabajan en los sectores propios de los Servicios Sociales se preguntan hoy cómo ser eficaces en un contexto nuevo y qué aporta al desarrollo social su identidad cristiana.

Una autocrítica sana y esperanzadora.

No resulta fácil, en los momentos actuales, a las instituciones y los grupos políticos o sociales organizados aceptar la crítica de otros y menos aún hacer una sincera y objetiva autocrítica.

La historia de la acción social de la Iglesia por lo mismo que ha sido un factor de progreso social⁸, ha dado pie a errores que aún pesan sobre la memoria colectiva en forma de prejuicios, de reticencias, cuando no de claro rechazo.

En el campo del bienestar social estas actitudes se ven reflejadas, en algunos casos, en manifestaciones públicas y, en otros, en una imagen con rasgos negativos en la opinión general.

Es importante, por tanto, hacer un análisis serio que, partiendo de la situación actual, lleve a una toma de conciencia de las situaciones y problemas que hay que cambiar.

1) *Excesiva particularización y desconexión.*

Este fenómeno se da en las iniciativas benéfico-sociales de la Iglesia. Al menos que se conozca este sector, aparece una atomización de grupos y obras de la más variopinta naturaleza. Desde acciones organizadas que brillan por su eficacia y apertura social hasta grupúsculos de más buena voluntad que competencia y claridad de objetivos. Y no es lo peor la parcelación

minifundista que a primera vista aparece, sino la falta de una elemental coherencia y coordinación en los objetivos, en la organización y en los modos de hacer. Todavía queda un gran sentido de "propiedad" de la obra particular que cada parroquia, cada asociación piadosa o grupo religioso realiza.

Todo ello va en perjuicio de una planificación y distribución justa del servicio o la misma asistencia social. Al faltar un análisis objetivo de las necesidades sociales, algunos grupos, por parecer "más pobres", concentran la atención compasiva de muchas y buenas voluntades, mientras otros, por ser menos visibles, son desatendidos.

La misma ausencia de una estadística de los servicios sociales que la Iglesia tiene en el campo de la marginación, corrobora esta desconexión. Recientemente han comenzado intentos de coordinación por sectores: asociaciones religiosas que trabajan con ancianos, educación especial, enfermos, etc.

Esta dispersión impide no sólo una racionalidad, exigible hoy en la dinámica de la acción social, sino una mejor utilización de los recursos humanos y materiales, dificulta la creación de centros o programas de formación de voluntarios y profesionales, o la puesta en marcha de plataformas de encuentros hacia objetivos compartidos.

2) *Planteamientos arcaicos junto a experiencias pilotos.*

Este problema es más delicado y sutil. Conceptos de la caridad y la pobreza más propios de otras épocas coexisten con enfoques abiertamente conciliares y pastorales modernos. Quedan núcleos, cada vez menos, donde la acción caritativa es más expresión de una relación personal y paternalista que expresión de la caridad de la Iglesia. Van siendo excepciones

los casos en los que el servicio a los necesitados es un medio para otra finalidad menos confesable. En las últimas elecciones legislativas saltaron a los medios de comunicación hechos poco testimoniales del respeto a la persona ocurridos en determinados centros benéficos religiosos.

Queda mucho temor a la denuncia de las causas estructurales de la pobreza y de la insolidaridad social, confundiendo el análisis crítico de la realidad con intencionalidades políticas o solapando las exigencias de justicia con las "obras" de caridad.

3) *La acción social con los marginados, marginal a la comunidad.*

Incluso dentro mismo de la pastoral comunitaria y de los cristianos más identificados con la vida parroquial, existe la impresión de que los grupos o asociaciones dedicadas a la asistencia social son elementos que se mueven y actúan al margen de la comunidad. A veces hay resistencia a los planteamientos más sociales de la parroquia por parte de estos equipos que deberían actuar como animadores de ésta. No es extraño encontrar que, ante la dificultad de una integración en la pastoral parroquial, la comunidad ha creado servicios paralelos con enfoques más acordes con la dimensión de compromiso y caridad social.

4) *Recelos a colaborar con otros.*

Refiriéndonos en concreto a este sector de la Iglesia, al de las iniciativas benéfico-sociales, hay que reconocer la influencia de ciertos prejuicios y temores, posiblemente amasados en tantos años de ausencia de pluralismo social.

Hay en el fondo un sentimiento de debilidad e inseguridad en las propias convicciones que nos hace ver a nosotros mismos como fácilmente manipulables por grupos de otras confesiones o filosofías. No se trata ya de la prudencia y el discernimiento necesarios para conservar la propia identidad, sino de la resistencia, a priori, a toda iniciativa compartida con los que, por otras motivaciones, buscan los mismos objetivos.

5) *Una caridad a medias.*

Cada vez se entiende con más claridad que no hay, que no puede haber, separación entre la asistencia, la promoción social y la denuncia. Hay quienes se aferran a mantener las distancias como si una cosa fuera la caridad y otra, muy distinta, la justicia. Juan Pablo II ⁹ ha puesto de manifiesto que cualquiera de las posturas en exclusiva no corresponde al contenido evangélico de la caridad. Que ésta no sólo se ocupa del hambre de hoy, sino también de la construcción de una sociedad que no produzca estas marginaciones.

PARTICIPACION PLURAL EN LA LUCHA POR EL BIENESTAR

La problemática de la pobreza y la marginación social constituye hoy una parte fundamental de la configuración de nuestra realidad social y de la estructura de la sociedad española. Gobierno, partidos políticos, fuerzas sociales de todo tipo y los mismos marginados han asumido la tarea de hacer frente a las necesidades sociales y promover las condiciones necesarias para el desarrollo integral de los ciudadanos. Y es que el bienestar social en las sociedades modernas, además de ser un obje-

tivo de las funciones del Estado, es una tarea en que todos han de empeñarse porque afecta no sólo a sectores parciales o comunidades diferenciadas, sino porque implica un cambio del modelo de sociedad.

Esta participación se realiza en el contexto de un Estado democrático y plural que tiene como función la ordenación de todos los recursos sociales y el fomento de esa participación como exigencia constitucional.

Centrándonos más específicamente en el campo de la acción social como respuesta organizada y eficaz a las necesidades sociales, la participación social se sitúa en cinco planos diferentes ¹⁰: el de los beneficiarios-usuarios efectivos de los servicios, el de los agentes o funcionarios que los prestan, el de la comunidad política, el de las entidades periféricas y el de las asociaciones privadas con fin no lucrativo.

Esta participación en el terreno práctico se postula en base a los siguientes motivos:

— La concreción e identidad de las necesidades sociales. Estas no aparecen en abstracto, sino con su fisonomía propia, la que le prestan la comunidad, las personas, el lugar, el medio particular en el que se dan. Este acercamiento —conocimiento real del problema—, con toda su peculiaridad, no se logra a través de informes u otras mediaciones. No valen tampoco las soluciones tipificadas que acaban cosificando una situación, en la que no sólo hay elementos objetivos, sino una parte de relación humana (actitudes, educación, psicología personal o del grupo, situaciones personales...) a integrar en la respuesta o el servicio concreto.

Las instituciones o asociaciones privadas que actúan en el mismo ámbito donde se producen las necesidades ayudan a dar soluciones adaptadas y diversificadas ¹¹.

— Las organizaciones voluntarias suman recursos económicos y humanos para hacer frente a aquellas necesidades. Son energías sociales (de personas, innovaciones, alternativas, conocimientos técnicos, voluntariado...) que hacen falta para la mejor realización de una política social eficaz.

— Disminuyen los riesgos de una excesiva burocracia que tiende a planteamientos rígidos y uniformes. Ejercen una función de complementariedad en la adecuada respuesta a los problemas, acudiendo con espontaneidad y con calor a los hombres.

— Las asociaciones privadas con fin no lucrativo son lugares y cauces de motivación y concienciación de las personas y los grupos. Despiertan a la acción y facilitan la movilización de los ciudadanos a resolver los problemas y potenciar la vida comunitaria. Son cauces por los que se articula la participación y la integración de los ciudadanos en las tareas que incumben a toda sociedad democrática.

— “Algunos autores señalan que las entidades voluntarias tienen un importante papel a realizar como pioneras de nuevos servicios o de nuevos problemas. También han de asumir el papel de defensores de grupos de ciudadanos que no sean atendidos por los servicios públicos, debido a la menor sensibilidad de los aparatos burocráticos y oficiales” ¹².

LA EFICACIA Y LA JUSTICIA EXIGEN COORDINACION

La participación por sí sola no resolvería los problemas de una sociedad que se propone desarrollar el bienestar de todos sus miembros y atender especialmente a los más marginados. La iniciativa privada ha de tener en cuenta también el bien común y la justicia social. Y, con la mejor intención, esto no es posible si no se ajusta objetivamente a un conocimiento general de las necesidades que afectan a toda la sociedad y no sólo al ámbito parcial en que se mueve, a un sistema de distribución lo más justo posible de los recursos sociales, a una organización y normas de actuación coherentes con los principios de un Estado democrático ¹³.

La participación y la coordinación de todos los Servicios y en todos los niveles (aquí nos hemos referido a las organizaciones voluntarias con fin no lucrativo, pero lo mismo ocurre con los entes administrativos, con la descentralización de las funciones del Estado en los entes autonómicos y locales). Para que se logre una mayor igualdad y eficacia en la actuación y organización de los Servicios Sociales es necesario articular adecuadamente la función pública y la acción de las asociaciones voluntarias.

En cada país esta articulación adopta la forma más adecuada a su situación y desarrollo político y social ¹⁴. En España se ha iniciado el proceso con la reforma administrativa dentro del Ministerio de Sanidad y con la incipiente legislación que se ha producido en los últimos años ¹⁵. Pero todavía es pronto para conocer cuál va a ser la orientación definitiva que desde los órganos del Estado (especialmente las Cámaras y el Gobierno) se le va a dar a esta articulación. No obstante, hay unos criterios básicos en materia de Servicios Sociales que inspiran la arti-

culación de todas las funciones para ofrecer una eficaz respuesta a las necesidades.

Así, al Estado se le reconocen las funciones o competencias siguientes:

1. *De ordenación general.*

El Estado ha de garantizar mediante una legislación general los derechos y las prestaciones básicas de los Servicios Sociales y las condiciones necesarias y mínimas para la creación y el funcionamiento de éstos.

2. *De planificación global.*

— Investigando y valorando las necesidades sociales existentes a nivel estatal. Por este análisis debe conocerse la situación de todos los sectores y el mapa de la pobreza y la marginación en España.

— Formulando una política clara de Servicios Sociales con objetivos generales y determinación de los instrumentos que el Estado pone a disposición de éstos y de los niveles ya señalados.

3. *De financiación presupuestaria.*

Los presupuestos generales del Estado, aunque no son la única vía, han de financiar los Servicios Sociales.

En la ejecución de estas tres funciones no se excluye la participación de las comunidades autónomas y locales o de las organizaciones voluntarias. Sin el concurso de éstas no es po-

sible pasar de un conocimiento estadístico y lejano de la realidad, ni resultaría eficaz establecer unos objetivos, ni se lograría el resultado final de unas decisiones.

Por ello cualquier sistema de Servicios Sociales ha de considerarse de forma dinámica, desde las comunidades locales —en las que han de integrarse los grupos políticos y sociales y los entes municipales— al Estado y viceversa.

4. *De apoyo y asistencia técnica.*

El campo de los Servicios Sociales necesita hoy una especialización y equipos técnicos que sólo el Estado puede mantener. También aquí ha de darse esa colaboración necesaria para que el desarrollo de la investigación se una a las experiencias concretas y modestas que se realizan en las comunidades.

Se requiere un servicio de formación técnica para profesionales y voluntarios que se incorporan a esta labor social.

5. *De control democrático.*

También en esta función la Administración y la participación popular se encuentran. Los órganos administrativos velarán para asegurar la calidad y, por tanto, la eficacia de los Servicios y los recursos en ellos empleados. Pero los ciudadanos, a través de sus cauces de representación y participación, deberán estar informados y controlar la actuación de aquéllos (en materia de asignaciones, de competencias, de rentabilidad social, etcétera).

LA PARTICIPACION PRIVADA COORDINADA

No hemos desarrollado las competencias de los niveles de las comunidades autónomas y locales porque no es el objeto de este trabajo, que se centra en la articulación de la función pública y la función privada. Remitimos para el tema de la descentralización administrativa a otros trabajos y a las obras que hemos citado.

Las organizaciones voluntarias asumen responsabilidades de gestión directa de los Servicios, además de las indicadas al hablar de las razones de su intervención. En la mayor parte de los países europeos se encomienda al sector privado la prestación de servicios sociales que son de naturaleza pública, se conciertan programas en áreas determinadas con la financiación pública, se integran —respetando su propia autonomía— en los centros comunales y se apoyan iniciativas en sectores que necesitan una atención especial difícilmente realizable por otros cauces burocráticos.

Sin embargo, se plantean algunos problemas en la actualidad, que una mayor práctica democrática irá resolviendo. En las instituciones benéfico-sociales no estatales se plantean ciertos interrogantes que no es conveniente soslayar:

— *El de la autonomía y la propia identidad.*

Esta cuestión reviste distintos enfoques, según desde donde se contemple.

Las instituciones privadas con fin no lucrativo colaboran, pero no se identifican con una política concreta. Esta independencia es un sano factor de dinamismo, por cuanto la tarea crí-

tica que están llamadas a hacer empuja a dar una respuesta más justa y eficaz a todos los sectores.

En concreto, la Iglesia, que se compromete con el bienestar de todos los hombres, no puede quedar amordazada para ejercer una denuncia profética como parte de su misión en el mundo. Lo mismo que la Iglesia debe cooperar en el marco de un sistema racional y ordenado de Servicios Sociales, el respeto al pluralismo exige por parte del Estado el respeto a su identidad.

En la práctica no siempre se aplican estos principios de convivencia. De un lado, no es misión de las asociaciones, ni de ninguna otra entidad, utilizar su actuación para interferir en las actitudes políticas de los beneficiarios; de otro, los entes públicos no pueden condicionar las actuaciones de aquéllas a unos intereses que más bien son de grupos que no de la comunidad o de los sectores marginados.

— *La transparencia informativa.*

Los que participan con sus ayudas económicas y personales en las organizaciones benéfico-sociales tienen derecho a una información concreta sobre las actividades y el destino de sus ayudas. En la opinión pública se ha extendido la idea de que el mundo de las instituciones privadas civiles o religiosas está lleno de misterio y confusión. En este punto, como requisito social de la participación, la “rendición de cuentas”, entendida no sólo en términos económicos, se ha de desear para que exista confianza plena en la iniciativa privada. Asimismo la transparencia ha de ser mutua: el afán por “la propaganda” puede llevar a organismos públicos u otras fuerzas a negar la evidencia de las actuaciones de carácter asociativo privado o cierta reticencia a informar de estas otras colaboraciones.

Una más profunda práctica de diálogo y colaboración con espíritu democrático irá ayudando a superar estas situaciones concretas que no benefician a las personas y comunidades más necesitadas.

– *El control democrático.*

El control democrático tiene unos cauces que implican a las partes.

El Estado, como hemos indicado, tiene una función de vigilar la calidad del Servicio y de las condiciones mínimas para que éste se realice adecuadamente; tiene la competencia de supervisar los fondos y otros medios entregados a las organizaciones voluntarias para determinados proyectos; y ha de exigir el cumplimiento de la normativa establecida. Pero en este proceso de participación también la iniciativa privada tiene un papel que cumplir y que una adecuada política social ha de potenciar: descubrir y plantear nuevas necesidades; vigilar para que no haya arbitrariedad y discriminación en las ayudas o en las condiciones; esperar un trato normal —no privilegiado—; y ocupar un lugar en los núcleos de coordinación en aquellos temas que les afecten.

– *Distribución de responsabilidades.*

Terminamos volviendo al principio: función pública y privada no en términos de competencia y confrontación, sino de responsable cooperación. Como indica D. Casado, es imprescindible que la gestión sea compartida, pero no confusa. Es necesaria una clara distribución de responsabilidades.

En este sentido nos alegra contemplar que las primeras reformas de la transición —desde 1977— y en lo que se puede

deducir de algún anteproyecto importante de ley (como el de “Integración social de los minusválidos”), se recoge este sentido de diálogo, de reconocimiento y apoyo a la participación plural.

NOTAS

1. No hay un estudio de cierta actualidad y confianza sobre la acción social de la Iglesia. En la "Guía de la Iglesia en España 1979" se encuentran algunos datos sueltos en áreas muy específicas. Ejemplos: en Formación Profesional, la Iglesia tiene 525 centros con más de 71.000 alumnos; preparación de Asistentes Sociales, 32 escuelas integradas en la FEEISS, en las que se han titulado más de 9.000 asistentes sociales; 23 centros de formación de A.T.S. con 4.465 alumnos; 191 centros de Educación Especial dependientes o gestionados por la Iglesia...
En el núm. 36 (agosto-octubre 79) de la revista "Documentación Social" (Ed. Cáritas Española), hay una larga lista de asociaciones voluntarias para la asistencia y promoción social.
2. CASADO, Demetrio, *Cambio de las instituciones de Bienestar Social en España*, Ed. Marova, Madrid 1977.
3. Una información muy detallada de esta evolución se encuentra en el libro de M. MOIX MARTINEZ, *El bienestar social, ímito o realidad?*, editado por el Ministerio de Cultura, Madrid.
4. DE LAS HERAS, Patrocinio, y otros, *Introducción al bienestar social*, FEAAS, Madrid; MOIX, M., o.c.; JIMENEZ SALAS, María, *Historia de la Asistencia Social en España en la Edad Moderna*, C.S.I.C., Madrid 1958.
5. Los análisis realizados por A. DEL VALLE, en la ponencia multicoopiada "Cambios de actitud y de enfoque que exigen los servicios de bienestar social en una sociedad pluralista"; por D. CASADO, en la obra citada; por P. DE LAS HERAS y otros, en su libro más arriba reseñado.
6. "Planteamientos teológicos sobre el compromiso de la Iglesia con el bienestar social", en revista "Documentación Social" núm. 36.
7. Para un bosquejo histórico de la historia de la caridad en la Iglesia, ver *Cáritas... ¿qué es?*, de R. ECHARREN, Cap. III, Euramérica, Madrid.
8. J. PEREZ LEÑERO, *Servicio y Asistencia Social*, Cap. IV, EPESA, Madrid 1966.

9. Discurso de Juan Pablo II a la XI Asamblea General de Caritas Internationalis, en 1979 (Revista "Caritas" núm. 178).
10. CASADO, Demetrio, *o.c.*, pág. 21.
11. DEL VALLE, Antonio, *Descentralización de los Servicios Sociales*, Ed. Marsiega, Madrid 1979, pág.19 y ss.
12. AA.VV., *Los Servicios Sociales*, Centro de Estudios de la Administración, pág. 90.
13. Textos de Concepción Arenal: "... la compasión no se manda ni se impone, ni la caridad puede ejercerse por medio de empleados. Hemos dicho hace años, que un reglamento es un esqueleto de la caridad". "Queremos Beneficencia descentralizada, pero no anárquica; queremos libertad en la forma y modo de ejercer la caridad, pero no dar a la dureza derechos sin límites; queremos autonomía dentro del bien, pero no en la esfera del mal". "La Beneficencia se ha de descentralizar cuanto sea posible para que se aproxime a ser individual como sería de desear, pero no tanto que la carencia de regla ocasione el desorden, y que por falta de fuerza en el poder central, no se ponga remedio a la desidia cruel que abandona a los desvalidos". Citados por D. CASADO, en la obra de la nota 2, pág. 72.
14. "Consulta sobre política de la Organización y Administración de los Servicios Sociales en España al Programa Europeo de Desarrollo Social de las Naciones Unidas", Ministerio de Sanidad, 1978 (documentos multicopiados).
15. Revista "Documentación Social", núm. 36 (agosto-octubre 79), pág. 28 y ss.

REALIDAD Y REINO DE DIOS.*

Por Juan Luis Ruiz de la Peña

Se me ha invitado a hablar en esta Asamblea de Cáritas Española sobre el tema "Realidad y Reino de Dios". El título me remite a dos áreas teológicas bien definidas: la de la doctrina de la creación, a partir de la cual la teología elabora una visión cristiana de la realidad, y la de la doctrina de la consumación, en la que se nos señala que esa realidad está destinada a ser escenario del Reino, o mejor, a devenir ella misma Reino en su estadio escatológico. Así, pues, protología (fe en la creación) y escatología (esperanza en la consumación) son los dos referentes aludidos en el rótulo propuesto, y a ellos trataré de atenerme.

Por otra parte, ¿por qué situar al comienzo de una Asamblea de Cáritas una reflexión acerca de esta temática? Parece

* Conferencia pronunciada en la 34ª Asamblea General de Cáritas Española.

claro que en este marco no es tanto el interés teórico de un erudito discurso académico lo que ha de primar, cuanto el interés pragmático, en el sentido más noble de la palabra. Me imagino que los interrogantes a los que se busca respuesta son aproximadamente éstos: ¿tiene algo que ver la realidad con el Reino?; ¿cómo se relaciona el entorno normal de la vida normal con la confesión de fe y con las actitudes derivadas de esa confesión de fe?; ¿cómo incide en la praxis la interpretación creyente de la realidad, la esperanza en el Reino de Dios y la relación entre dicha realidad y dicho Reino?

Estos interrogantes, justamente a causa de su carácter pragmático, y no a pesar de él, son vitales para nosotros, pues también nosotros los cristianos —y no sólo los marxistas— defendemos el primado de la praxis sobre la teoría, puesto que hemos defendido siempre que se salva quien ama aunque no conozca, y no se salva el que conoce si no ama. Y así los cristianos sostenemos que entre la creación y la consumación de lo creado se abre un espacio para la ética y la praxis específicamente cristianas, las cuales, precisamente por serlo y para poder seguir siéndolo, han de dejarse normar por la doble referencia antes apuntada de origen (fe en la realidad como creación de Dios) y de destino (esperanza en el Reino como consumación de la realidad). Voy a intentar, por consiguiente, extraer las consecuencias prácticas del discurso teórico que la teología profiere sobre la realidad y sobre el Reino; a ello dedicaré las dos primeras partes de esta ponencia.

Acabo de aludir a una praxis específicamente cristiana. Tal especificidad se nos ha tomado hoy problemática. Durante mucho tiempo, la única institución que llevaba a cabo regularmente una tarea de asistencia y promoción social, de animación e iluminación ideológica o cultural, fue la Iglesia. La Iglesia enseñó a leer, curó enfermos, alojó a pobres, asistió a mori-

bundos, inspiró ordenamientos jurídicos, impulsó la cultura... Con mejor o peor fortuna, esta praxis de personas y organizaciones eclesíásticas configuró de forma muy nítida lo que luego se llamaría la sociedad secular. Hoy esta sociedad —recordarlo resulta ya un tópico banal— se ha emancipado de la tutela eclesíástica y ha asumido las tareas antes reseñadas. A la desamortización de los bienes materiales de la Iglesia, ocurrida el siglo pasado, sucede ahora una nueva desamortización de bienes espirituales (actitudes, valores, iniciativas, actividades...) hasta hace poco exclusivamente eclesíásticos y hoy reivindicados, por lo demás con todo derecho, por instancias extraeclesiales.

Este proceso acelerado de desamortización, acaso menos espectacular que la anterior, pero no menos real ni —para algunos— menos dolorosa, suscita un interrogante grave: ¿le queda todavía algo que hacer a la Iglesia en ese campo? Y, sobre todo, ¿cómo actuar en él manteniendo la propia especificidad? Los diversos pluralismos emergentes en nuestro país parecen cubrir ya todo el ancho del espectro ideológico y praxeológico. En esta situación surge al interior de la Iglesia la dialéctica, agudamente captada por Moltmann, entre identidad y relevancia. Habrá quienes prefieran apostar por la identidad, por la fidelidad a la confesión de fe, aun a costa de perder relevancia social. Y habrá quienes opten por la relevancia, aunque con ello se difumine la identidad. Cabe preguntarse si el dilema es irrebasable; si no le es posible a la Iglesia ser relevante desde la identidad; si lo cristiano puede todavía significar algo, y algo decisivo, para la realidad en que se incardina. A este problema me referiré en la tercera y última parte de mi exposición.

Voy a servirme, como guión orientador, de aquellos artículos del Credo más directamente implicados en nuestra temática. Subrayo así deliberadamente el carácter elemental de la presente reflexión. Nada de cuanto aquí se diga puede ser

nuevo, entre otras cosas porque soy yo quien lo dice; quiero pensar, sin embargo, que acaso no sea inútil recordar juntos algunas de las que Rahner llamaba “verdades olvidadas”; verdades que, de puro sabidas, están más necesitadas que otras de *anámnesis*, de memoria eficaz y operativa.

I

La realidad, creación de Dios

Cuando los cristianos nos reunimos para proclamar nuestra fe, comenzamos por estas palabras: “Creemos en un solo Dios, *Padre* todopoderoso, *creador* del cielo y de la tierra, de todo lo visible e invisible”. Antes de mencionar la creación, sentimos la necesidad de aseverar enfáticamente que Dios es Padre. Y sólo a continuación añadimos: “creador de todo”. La totalidad de lo real procede de un ser personal y paternal.

Estamos tan familiarizados con esta interpretación del origen de la realidad que nos hemos vuelto insensibles a su carácter de novedad revolucionaria. Sin embargo, fuera del ámbito bíblico dicha interpretación es rigurosamente desconocida. O bien se concibe a la realidad como mera parcela de la totalidad única y englobante, o bien se la hace derivar orgánicamente, casi biológicamente, de su principio fontal. En ambos casos, la realidad es teogonía, génesis del Absoluto. Su canon fundacional es la necesidad, no la libertad, y, por tanto, la palabra *amor* está aquí fuera de juego; el amor no tiene nada que ver con las raíces de la realidad. En efecto, el amor no es posible sin alteridad (sin enfrentamiento dialógico de dos seres) y sin libertad; si por hipótesis sólo existe el Gran Uno de la cosmo-

visión panteísta, o si *el Ser* ha de segregar *los seres* necesariamente, como piensa toda cosmovisión dualista, el amor queda al margen de la urdimbre de lo real.

La noción bíblica de creación sustituye, de una vez por todas, la necesidad por la libertad. La realidad surge del amor: a una teología de la paternidad de Dios corresponde una ontología de la *agapé*, del puro don gratuito. A eso apuntaba la vieja fórmula *creatio ex nihilo*, creación desde la nada. Nada obliga a Dios, en nada se apoya Dios para crear, sino en su soberana y libérrima voluntad de comunicación. La idea de creación desde la nada es extraña al pensamiento extrabíblico porque a ese pensamiento le es extraña la idea bíblica del Dios-Padre. Sólo de un Dios cuyo ser es, lisa y llanamente, *amor*, puede predicarse no la autogénesis, no la emanación necesaria, no la producción forzada, sino la creación, es decir, el surgimiento de lo distinto de sí como algo libremente querido y, por ende, digno de ser amado en tanto que distinto.

En la cúspide de la realidad creada la acción creadora sitúa al hombre. De él se nos dice que es "imagen de Dios". La expresión no es nueva. Las culturas circunvecinas conocen una versión aristocrática de la misma: el rey es "imagen de Dios". Lo que hace la Biblia es democratizarla: todo hombre, cada hombre, por el simple hecho de serlo, es "imagen de Dios". Pero, ¿qué significa esta expresión? La imagen re-presenta, esto es, hace presente lo imaginado. El hombre representa a Dios, es su vicario, ocupa su lugar. Lo que quiere decir que el acto creador no cierra la creación, la inicia. El gesto de Dios va a ser continuado por el hombre; la génesis de lo real se emplaza, pues, no en el comienzo sino en el término. Creando al hombre como imagen suya, Dios está creando un concreador, alguien que va a darle el relevo prosiguiendo su obra. A partir de este momento, la realidad es, sí, creación de Dios; pero hay que agregar de inmediato: y será concreación del hombre.

Surge así otra novedad absoluta en el ámbito de las cosmovisiones: la concepción del tiempo como historia, a saber, como proceso teleológico. A la representación cíclica del tiempo sucede la representación lineal. El hombre griego —del que Occidente ha heredado tantos módulos culturales— estaba dominado por la fascinación del círculo. Vivía en una *polis* circular, emplazada en un *cosmos* circular que, a su vez, pertenece a una naturaleza que gira incansable en torno a una órbita circular. Todo parece inscribirse en esa órbita: el movimiento de los astros, el decurso de las estaciones, las secuencias biológicas, nacimiento-muerte, semilla-árbol... La justificación especulativa de este reinado del círculo reposa sobre la homologación de lo circular y lo inmutable. En efecto, en el movimiento cíclico no hay ni novedad ni cambio real; hay sólo la perpetua recurrencia de lo mismo. Así, pues, lo circular es lo inmutable; pero lo inmutable es lo eterno y lo eterno es lo verdadero.

Era preciso romper el círculo, enderezar el tiempo curvado sobre sí mismo que, porque no venía de ninguna parte, no conducía a ninguna parte. El hechizo se desvanece cuando se contempla la realidad en proceso de creación abierta que, porque ha tenido un comienzo, tendrá un término. El mundo no es un hecho consumado; es un devenir cuya iniciativa corresponde a Dios y cuya gerencia atañe al hombre, imagen de Dios. De la resignación estática ante lo inmutable se pasa a la explotación dinámica de una realidad procesual, de la que hay que extraer sus posibilidades para cumplir el encargo divino.

Pero todo esto no es todavía la fe *cristiana* en la creación. Decíamos antes que en el origen y en la esencia de la realidad yacía la voluntad libre de autocomunicación divina. El hecho Jesús de Nazaret conduce esta voluntad hacia su climax. El prólogo del evangelio de Juan lo refleja muy bien: el Verbo “por quien fueron hechas todas las cosas... se encarnó y habitó

entre nosotros". El primer artículo del Credo cobra su perfil definitivo, cristiano, cuando se lo confronta con la sección cristológica del símbolo de fe. El "Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero... bajó del cielo y se encarnó de María la Virgen". Es este descender con y por nosotros, esta condescendencia vertiginosa, lo que hace explosiva hasta el escándalo la fe cristiana en la creación: el creador deviene, él mismo, criatura. La criatura posee una tal dignidad y densidad de ser que Dios puede integrarla en su misma existencia personal. Ninguna religión, ninguna ideología se ha atrevido, antes o después del Nuevo Testamento, a hablar así de la realidad. Sólo a la luz de esta revelación inaudita sabemos finalmente lo que ella es en último análisis: lo infinitamente distinto de Dios y, sin embargo, lo sustancialmente asumible por Dios.

Hagamos el balance de lo obtenido hasta ahora. La fe en la creación, distanciándose tanto del monismo como del dualismo, desdiviniza la realidad. Esta no es ni una parte de Dios ni un momento de la génesis de Dios; es simplemente su criatura. La realidad desdivinizada resulta así desdemonizada. El hombre había vivido en un mundo encantado, había soportado la atracción magnética de fuerzas cósmicas que, en su grandeza, se revelaban al hombre como teofanías y lo esclavizaban. La naturaleza había subyugado a la persona. La doctrina de la creación quebranta este encantamiento malsano; alguien ha escrito (H. Cox) que Gn 1 es "una página de propaganda atea". Todas las entidades mundanas que habían gozado de un aura sacra (los astros, el *agua mater*, la *terra mater*, el caos primordial, el tiempo circular) son drásticamente despojadas de su halo numinoso, de su prestigio mítico, para quedar reducidas a simples criaturas. En este sentido la fe en la creación ejerce una función liberadora, permite por primera vez al mundo ser mundano, no divino, y le permite al hombre considerarlo como manipulable, no intangible, como gobernable, no inviolable. No

es un azar que la civilización técnica se haya desarrollado en regiones dominadas por la fe en la creación, cuyos habitantes le han perdido el respeto a la naturaleza y conciben el tiempo como proceso histórico lineal y progresivo.

La realidad, pues, es profana. He ahí algo que la praxis cristiana no debe olvidar. El objetivo de esta praxis no puede ser la sacralización del mundo, sino su secularización. Dicho de otro modo, la praxis cristiana ha de oponerse a todo ensayo de absolutización o divinización de la realidad creada. “Consagrar” o “convertir” el mundo son expresiones bienintencionadas, pero sumamente infelices; tomadas en serio, conducirían a una colosal mistificación de lo mundano, a un estadio prebíblico de la comprensión de la realidad.

Ahora bien, el mundo profano es, cabalmente en su profanidad, supremamente valioso. No sólo porque Dios le ha dado el ser por la creación. Sino porque ese mismo ser de la realidad creada ha sido integrado para siempre en el ser de la divinidad creadora por la encarnación, que es —no lo olvidemos— la forma definitiva de existencia del Dios cristiano. El hecho de la encarnación avala y autentifica la creación. Esta no es, no será nunca (aunque lo parezca a veces) una causa perdida. La realidad es una magnitud fundada, no infundada. Es digna de crédito; merece la pena comprometerse por ella a fondo, como el propio Dios lo ha hecho en Jesucristo.

A este propósito hay que recordar un pasaje antológico de Bonhoeffer, tanto más significativo cuanto que su autor es considerado con justicia como el padre de las modernas teologías de la secularización: “Mientras Cristo y el mundo se conciben como dos esferas que chocan entre sí y se excluyen mutuamente, al hombre le queda tan sólo esta posibilidad: renunciando al conjunto de la realidad, situarse en uno de los dos ám-

bitos. O quiere a Cristo sin el mundo o quiere al mundo sin Cristo... Con ello llegará a ser el hombre del eterno conflicto... Este pensamiento de esferas contradice de la manera más profunda al pensamiento bíblico... No hay dos realidades, sino solamente una realidad, y ésta es la realidad de Dios en la realidad del mundo, tal y como se nos ha revelado en Cristo”.

La teología de la creación que acaba de diseñarse sinópticamente, implica ya una teología del Reino. Esta protología es ya una virtual escatología. Dado que en el origen de la realidad está el propósito divino de autocomunicarse, la creación apunta a una consumación. Si bien se mira, nada hay de extraño en esto; la última palabra sólo puede tenerla el que pudo tener aquella primera “por la que fueron hechas todas las cosas”. Y viceversa: la primera palabra, al surgir del puro amor, promete tácitamente una última palabra y a ella remite como a su propia exégesis. En efecto, esa palabra última anuncia la desembocadura de la realidad en el Reino de Dios.

II

Realidad y Reino de Dios

La sección cristológica del Credo que antes recordábamos concluye con la proclamación de la resurrección de Jesús: “Al tercer día resucitó de entre los muertos... y está sentado a la derecha del Padre”. El símbolo continúa: “Desde allí vendrá con gloria...”. *Resucitó-vendrá*; esta oscilación entre pasado y futuro de dos verbos que tienen por sujeto a Cristo anticipa el carácter paradójico del concepto cristiano de Reino de Dios. En la vida, muerte y resurrección de Jesús, el Reino ha sido instaurado, está

ya realmente presente. Pero el Reino ya presente queda abierto a su consumación futura, cuando el Señor venga.

El *éschaton* ha comenzado ya; todavía no se ha consumado. *Ya-todavía no*; la arquitectura del *éschaton* se trenza sobre esta articulación bimembre. No es lícita la succión de un polo por otro o la neutralización de la tensión entre ambos.

Así, una concepción puramente presentista del Reino sería justificable si la realidad poseyera ya una nitidez absoluta, si en la historia no operase más dinámica que la de la gracia, si fuese sólo trigo lo que se siembra y se recoge en la tierra, y no trigo más cizaña. Obviamente no es ésta la situación. Declarar realizado el Reino dentro de la historia es la tentación-tipo de todos los totalitarismos, equivale a cerrar los ojos ante las indignidades de la existencia, dar el visto bueno a las formas plurales de inhumanismo hoy vigentes, convalidar indiscriminadamente conductas y valores que pugnan con lo que la Biblia entiende por Reino de Dios.

En el extremo opuesto, una concepción exclusivamente futurista del Reino, propia de la escatología judía y de todas las utopías revolucionarias laicas, ignora la significatividad del hecho Jesús, reabsorbe el Nuevo Testamento en el Antiguo y, sobre todo, no concede salvación más que a un presunto último tramo de la historia, secuestrando el resto en un *status* de deficiencia insanable. Para salvar el futuro se condena el presente; éste no tiene esperanza propia —dado que la salvación *todavía no* es posible—; a lo sumo es el material con el que se fabrican los contenidos de una esperanza ajena.

El acontecimiento *Cristo* se opone a esta doble forma de desmembración del Reino. Porque Cristo ha venido y ha resucitado, los cristianos creemos en el *ya* de la salvación; porque

Cristo “vendrá con gloria”, creemos también en su *todavía no*. El futuro está respaldado por el presente; el presente será acrisolado y colmado en el futuro.

El polo *todavía no* del Reino nos enseña a ser comprensivos con las imperfecciones actuales de la fe y el amor; nos precave contra la arrogante euforia y el rigorismo dictatorial característicos de las ideologías que —tanto dentro como fuera de la Iglesia— creen poseer ya la realidad de la utopía; impide la absolutización de los proyectos sociopolíticos, funciona como antidoto frente a la intolerancia, el fanatismo o el conformismo.

El polo *ya* nos faculta para actuar en el sentido del futuro esperado. Aguardar el Reino significa, cristianamente entendido, ejecutar las obras del Reino, perseguir sus valores y erradicar sus contravalores. “Los redimidos esperan la redención”, decía Pablo con un expresivo juego de palabras. Lo que significa: esperar la redención es vivir como redimidos, es redimir lo aún irredento, haciendo así esperable —y creíble— la plenitud redentora. Mas para ello es preciso que la redención haya acontecido ya en algo más que una figura o un anuncio; en la realidad de su virtud transformante.

Puesto que la acusación de ideología alienadora es uno de los clichés más socorridos con que se trata de desautorizar la esperanza en el futuro del Reino, quisiera insistir en que el esperante cristiano es el operante en la dirección de lo que espera. Esperar la parusía implica creer que Cristo ha vencido la injusticia, el dolor, la muerte; exige, por tanto, no resignarse pasivamente ante la emergencia persistente de estos fenómenos. Anunciar el triunfo final del Reino es sin duda “dar testimonio de la verdad”. Pero, como ha mostrado recientemente un teólogo de la liberación (J. P. Miranda), la verdad bíblica no equivale a la verdad griega, que es la mera adecuación de lo que se

dice con la realidad objetiva. “Dar testimonio de la verdad” significa bíblicamente hacerla veraz, obrarla verificándola. Proclamar la venida de Cristo en poder, la victoria definitiva sobre el mal, la injusticia, el dolor, la muerte, es combatir para que se imponga el bien, la justicia, la verdad, la vida. El Reino que se anuncia llegará si los anunciantes realizan las obras del Reino. Cuando los cristianos rezamos “venga a nosotros tu Reino”, o saludamos el milagro eucarístico con el venerable *maranatha* (“ven, Señor Jesús”) de las primitivas liturgias, no lo hacemos en el marco formulario de una piedad quietista, a la que basta pronunciar palabras, recitar fórmulas. La palabra evangélica queda prostituida cuando se la degrada a mera notificación. Pues ella no ha nacido sólo para notificar, sino para obrar lo que notifica; el evangelio es sacramento, signo que no se limita a significar, sino que actúa eficazmente lo que significa.

¿Somos conscientes los cristianos del compromiso que contraemos con la realidad cuando pronunciamos esa palabra, cuando exclamamos “el Señor vendrá con poder”, “venga tu Reino”, “ven, Señor Jesús”? La segunda carta de Pedro contiene un texto que suele pasar desapercibido: “¿Cómo conviene que seáis en vuestra santa conducta y en la piedad, *esperando* y *acelerando* la venida del día de Dios?” (3, 11-12). Este texto avala con impresionante explicitud el alcance insospechado de la proclamación del futuro del Reino. Esperar la parusía consiste en acelerarla, en hacerla sobrevenir. ¿Por qué? Porque, como se apuntó antes, esperar es operar. Quien confiesa su fe en el Reino está manifestando su esperanza en un mundo y una humanidad donde la justicia, la libertad y la vida no son promesas vacías ni verdades a medias, sino gloriosa realidad que, *ya desde ahora, es posible y que, por tanto, ya desde ahora es menester construir.*

“Esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro”. El Credo se cierra con estos dos artículos (resurrección, vida eterna) que son como un eco amplificado de su artículo central: “Resucitó de entre los muertos y está sentado a la derecha del Padre”. *Resurrección*: la historia es incapaz de rescatar por sí sola a sus muertos, de redimir el abrumador raudal de lágrimas y sangre con que se ha ido amasando a lo largo de su curso. Por eso una esperanza meramente histórica es incapaz de cumplir su promesa de justicia para todos, de libertad para todos y de todas las alienaciones. Sólo si los injusta e indignamente muertos resucitan, es posible la libertad y la justicia.

Vida eterna: una vida que es comunión en el ser de Dios, pero también *sanctorum communio*, comunión de los santos, realización de otra entrañable utopía, la de la solidaridad de todos con todos, la utopía de la fraternidad universal. Y de nuevo hay que decir que, porque esa fraternidad se realizará, es ya posible y, porque es posible, es ya sucedera.

En suma, el Reino transmutará la realidad; la realidad es transmutable en Reino. He ahí, expresado aforísticamente, todo lo que la teología puede decir sobre la realidad, sobre el Reino y sobre la relación entre una y otro.

III

Praxis cristiana: entre la realidad y el Reino

Nos preguntábamos al comienzo: ¿queda todavía espacio para una praxis cristiana, o ha sido ya copado por las ideologías

y las praxeologías seculares de una sociedad pluralista, de un mundo devenido adulto? ¿Deberemos los cristianos limitarnos, por una parte, a anunciar el evangelio, a proclamar nuestra fe, y luego por otra, cuando toca actuar, alistarnos en este o aquel programa sociopolítico y atenemos exclusivamente a su proyecto?

De cuanto antecede se sigue que existe una praxis específicamente cristiana. Y que su especificidad radica en lo que podríamos llamar su sacramentalidad: tal praxis trata de esclarecer la ambigüedad inevitable de toda acción con la diafanidad definitoria de la palabra *uniendo palabra y acción en un único movimiento*. Tal praxis no puede ser, por consiguiente, ni acción sola ni, obviamente, palabra sola. La estructura de lo cristiano es siempre sacramental; su exteriorización ha de ser siempre acción más palabra, palabra en acción. La palabra, decíamos antes, es eficaz, operativa, actuante; la acción es evangelio, anuncio generador del Reino. Evangelizar no es indocinar; no es una operación de transferencia noética de “verdades”. Evangelizar es introyectar en la realidad los valores del Reino: el valor-fraternidad, el valor-libertad, el valor-justicia, el valor-amor. Y mientras no se haga esto, habrá a lo sumo difusión de una ideología, pero no habrá evangelización.

Así, pues, independientemente de que haya o no otras instancias que hagan lo que el cristiano se ve movido a hacer, éste tiene que actuar. La Iglesia tiene que actuar, porque tiene que evangelizar, y evangelizar es también actuar. ¿Cómo ha de ser entonces nuestra acción?

Decíamos antes que la realidad se enraíza en el amor creador, cuyo testigo fiel es Jesucristo, encarnación del Dios-amor. La realidad será tanto más auténtica, más conforme a su estructura, cuanto más vigencia tenga en ella la *agapé* primigenia, esta

caritas fundacional. La acción cristiana ha de tender a hacer visible este principio configurador de la realidad; tiene que poner de manifiesto que la realidad no se construye con indiferencia, y mucho menos con odio, sino con amor.

Recordemos además que el amor creador surge desde la nada, desde la liberalidad de lo supremamente gratuito. En el evangelio los que son como nada, los niños, los humillados y ofendidos, los desgraciados, son por antonomasia los agraciados, los más amados precisamente porque son los menos amables, los que tienen menos títulos para exigir amor. De ahí que el amor que estamos postulando para la praxis cristiana haya de ser también *desde la nada*; de esta forma reproduce y prolonga el gesto creador, construye la realidad.

Naturalmente, la praxis cristiana de la *caritas*, si no quiere quedarse en declamación retórica, habrá de encarnarse. Es ésta una de las intuiciones más válidas de los nuevos modelos de teologías políticas. Hablar de praxis específicamente cristiana no equivale a postular la vuelta restauracionista de partidos cristianos, de sindicatos cristianos... Esto no es encarnación, sino integrismo. El concepto cristiano de encarnación significa asumir lo otro, lo distinto, dejarse permear por lo diverso. El amor cristiano encarnado habrá de aliarse con aquellos proyectos y programas seculares que persiguen la justicia, la libertad, la fraternidad; sólo así podrá ser eficaz.

Ahora bien, de esta forma es como se genera la tensión, señalada al comienzo, entre identidad y relevancia, y nace el temor a lo que antes llamé la nueva desamortización. Hoy sabemos que la primera desamortización fue positiva para la Iglesia. Esta nueva desamortización no tendría por qué ser negativa. La esencia de lo cristiano, su identidad, consiste justamente en su aptitud para la enajenación, para la entrega

de lo propio. Lo cristiano —como Cristo— *es* lo que debería ser *dándose*. Por ello, el dilema identidad-relevancia es un falso dilema, pues plantea una falsa alternativa. A nosotros corresponde ejecutar las obras del amor cristiano, no detentar su monopolio. Si otros las hacen también, o si nosotros las hacemos con ellos, y son ellos quienes a la postre se las apropian, nada de esto tendría que resultar traumático; simplemente se habría verificado por enésima vez la parábola del grano que da fruto si se entierra y muere.

Junto al amor que se remonta a la creación, la praxis cristiana ha de estar animada por la esperanza que nos remite al Reino. Hoy más que nunca es necesario este ingrediente de la acción, cuando el mundo soporta una crisis de confianza sin precedentes. La quiebra de los optimismos finiseculares, el eclipse de la ingenua “fe en el progreso”, el desencanto creciente que —guste o no a los políticos profesionales— suscitan las ideologías, hacen planear sobre la realidad la amenaza planetaria del sinsentido, fomentan la sospecha de que el mundo sea, a fin de cuentas, una broma siniestra, un proceso insensato. El *boom* sorprendente de los llamados “nuevos filósofos” se explica porque han sabido catalizar esta sensación de difuso y radical desencanto, al margen de la personal credibilidad que puedan merecer.

Pues bien, es deber del cristiano reconciliar a sus coetáneos con la realidad, por áspera y amarga que se torne en ciertos recodos de la historia. La realidad —decíamos antes— es una magnitud fundada, no infundada o desfundada. Merece crédito, un crédito cubierto por la promesa del Reino. Nuestra praxis ha de prestar al mundo el servicio de contrarrestar las desconfianzas y desesperanzas en curso con la convicción de una radical confianza en la consistencia de la empresa que tenemos entre manos: conrear la realidad en la dirección del Reino.

Por último, e insistiendo en algo ya reiterado: la praxis cristiana esclarece la acción con la palabra. Además del amor y la esperanza, es necesaria la fe. “No tengo oro ni plata, pero lo que tengo, eso te doy: en nombre de Jesús Nazareno, levántate y anda” (Hch 3, 6). *En nombre de Jesús Nazareno*; eso es lo que tiene Pedro, su única propiedad no enajenable: la confesión del nombre de Cristo. La praxis cristiana no puede escamotear ese nombre. No por afán proselitista, no por el mezquino propósito de pasar factura sórdidamente. Sino porque, como dice el mismo Pedro en otra ocasión, “no hay otro nombre bajo el cielo en el que podamos ser salvos”. Los cristianos no tenemos derecho a ocultarle a la realidad cuál es su último sentido, su fundamento y su horizonte; reléase a este propósito Col 1, 15ss. Nosotros sabemos que la realidad es cristocéntrica y está llamada a devenir cristiforme. Al margen del amor, la realidad no se construye; se deforma o se destruye, decíamos más arriba. Pero el amor tiene un nombre propio y un rostro, el de Jesús. No se puede hacer la historia derechamente obstinándose en ignorar o silenciar su *nomos*, su norma estructural. Esta es la razón por la que el cristiano cree inviables las utopías laicas. Y, al mismo tiempo, ésta es una de las razones por las que el cristiano ha de encarnarse en esas utopías, no para identificarse acríticamente con ellas, sino para sanearlas colmando su déficit cristológico. El cristiano no puede desertar de la construcción de la realidad, entre otros motivos porque no puede tolerar que sea violentada en su contextura, que no se reconozca que Cristo es su único Señor, como ha sido su *alfa* y será su *omega*.

En este punto, toda transacción es traición. Pero no sólo a Cristo, sino a la realidad, que sin Cristo resulta fatalmente mistificada y descentrada. Oigamos de nuevo a Bonhoeffer: “El mundo no tiene una realidad propia e independiente de la revelación de Dios en Cristo... Hay que oponerse a lo temporal allí donde se encuentra en trance de autonomizarse... Pues

cuando lo temporal blande su propia ley al margen del anuncio de Cristo, entonces el mundo queda entregado a su propia corrupción”.

Cuántas veces se le amputa a la realidad su *nomos* cristológico, o se le considera como simple apéndice residual u ornamental —cosa que hacen las ideologías laicas, pero también, para vergüenza suya, ciertas teologías que alardean de ortodoxia—, cuántas veces no se confiesa, sino que se margina el nombre de Cristo, se alza en el horizonte de la historia lo que un libro reciente designa como “la barbarie con rostro humano”. Una de las más terribles paradojas de lo humano consiste en su insuperable destreza para deshumanizarse si se le mantiene en estado químicamente puro. El hombre atrincherado jactanciosamente en sí mismo ha probado hasta la saciedad que lo que mejor sabe hacer es “convertir el mundo finito en un tormento infinito” (Adorno); que sus ensayos para realizar el cielo en la tierra “producen siempre el infierno” (Popper).

Termino. Fe en la creación y esperanza en el Reino son las dos referencias normativas de la praxis cristiana. Esta se especifica como tal en la medida en que se comprende como actualización del amor creador y consumidor de Dios, que Cristo nos revela. ¿Qué ocurriría si los cristianos actuásemos así? Somos muchos; el mundo sería distinto. Por eso es tan grande nuestra responsabilidad; porque el dolor de un mundo hecho todavía a medias, cuando no mal hecho o deshecho, se endosa a nuestra cuenta desde que Cristo lo tomó a su cargo. Estaremos a la altura de nuestra misión histórica si reconocemos esta deuda y obramos en consecuencia. Si, en suma, podemos dirigir al mundo con verdad las palabras antes citadas de Pedro: “No tengo oro ni plata. Lo que tengo, eso te doy; en nombre de Jesús Nazareno, levántate y anda”.

BIBLIOGRAFIA

Responsable de la Sección:
Raimundo Rincón

TEXTOS

Para contextualizar la misión y presencia de la iglesia en las coordenadas de tiempo y espacio "kairológicos" que exige el momento actual del reino de Dios, hemos seleccionado algunos testimonios verdaderamente interesantes y autorizados. Ciertamente se habla de una crisis que no es simplemente "coyuntural", sino que se califica de "histórica"; pero el hombre de la calle, el pueblo, no se lo acaba de creer. La iglesia, lejos de favorecer milenarismos apocalípticos o de halagar a la "ciudad alegre y confiada", debe prestar este servicio de iluminación y clarificación del momento presente, para poder ejercer de modo evangélico, realista y eficaz como servidora de la humanidad.

Hemos querido presentar distintas voces para que su credibilidad resulte más fácil y accesible a todos. Esperamos que su "concierto" resulte así convincente y el pueblo de Dios, en sus distintos niveles, se aperciba de los lugares y modos en que debe presentarse como sacramento de la nueva sociedad liberada y reconciliada.

Los ocho pecados mortales de la humanidad.

K. LORENZ, uno de los naturalistas más caracterizados, describe los ocho procesos fundamentales de deshumanización que amenazan con un

rápido ocaso no sólo a la civilización y cultura contemporáneas, sino también a la humanidad en su conjunto. Son los siguientes:

1) "Superpoblación de la Tierra que, mediante una fuerza excesiva de contactos sociales, impone a cada ser humano la necesidad de precaverse contra ello en una forma esencialmente 'no humana' y que, por añadidura, desata la agresividad directa con el confinamiento de muchos individuos en un espacio reducido.

2) Devastación del espacio vital natural que no sólo destruye el medio ambiente externo donde vivimos, sino también el respeto mostrado siempre por el hombre a la belleza y grandiosidad de una creación infinitamente superior a él.

3) Competencia de la humanidad consigo misma que propulsa el desarrollo tecnológico en perjuicio nuestro, ofusca en los hombres en la apreciación de todo valor auténtico y les arrebató el tiempo que deberían dedicar a la genuina actividad humana de la reflexión.

4) Atrofia de todos los sentimientos y afectos vigorosos mediante el enervamiento. El progreso tecnológico y farmacológico origina una creciente intolerancia contra todo cuanto ocasione el menor desagrado. Con ello desaparece la capacidad humana para el disfrute, que sólo es posible después de haberse superado con gran esfuerzo los impedimentos. El movimiento ondulatorio natural de los contrastes entre pesar y alegría decrece en oscilaciones imperceptibles hasta ocasionar un indecible aburrimiento.

5) Decadencia genética. Dentro de la civilización moderna no hay factor alguno —salvo el 'sentido jurídico natural' y muchas tradiciones jurídicas transmitidas— que ejerza una presión selectiva sobre el desarrollo y mantenimiento de las normas sociales del comportamiento, aun cuando esto sea cada vez más necesario con el incremento de la Humanidad...

6) Quebrantamiento de la tradición. Por este conducto se llega a un punto crítico en que la generación más joven no consigue entenderse culturalmente con la mayor y, menos todavía, identificarse. Así, pues, trata a ésta como un *grupo étnico y exótico* y la afronta con odio nacionalista...

7) Formación indoctrinada creciente de la Humanidad. La multiplicación de los grupos culturales aislados donde se agrupan los hombres originan, en combinación con el perfeccionamiento de los recursos técnicos, un influjo sobre la opinión pública tendente a uniformar los criterios con una intensidad jamás conocida por ninguna época de la historia humana. Por añadidura, la acción sugestiva de una doctrina firmemente inculcada se acrecienta con el número de adictos y quizás incluso en proporción geométrica... Investigación de la opinión, técnica publicitaria y hábil encauzamiento de la moda favorecen, por un lado, a los grandes y, por otro, a los funcionarios allende el Telón de Acero para obtener un dominio similar sobre las masas.

8) El que la Humanidad se haya provisto de armas nucleares representa para ella unos peligros bastante más fáciles de evitar que los que son resultado de los siete procesos anteriores”.

Este es el diagnóstico de un hombre de ciencia. No se trata ahora de escrutar el significado y alcance de su interpretación de estos ocho pecados mortales, indudablemente parcial y, a veces, parcialista, sino de levantar acta de su denuncia profética. Podremos comprobar, además, en seguida sus consonancias y disonancias con otras voces no menos interesantes y avisadas. Todas ellas, podríamos afirmar con K. LORENZ, son hasta cierto punto “una lamentación, una exhortación a la Humanidad entera pidiéndole contrición y enmienda”, con la esperanza de contribuir “un poco a aminorar los peligros que se ciernen sobre la Humanidad” (K. LORENZ, *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, Plaza y Janés, Barcelona 1975).

La protesta del humanismo radical.

Elegimos el testimonio de E. FROMM, porque durante décadas se ha dedicado al análisis crítico de nuestra sociedad tecnológica y sus efectos sobre el hombre; porque estudia el conjunto global de la sociedad contemporánea y la constelación de los problemas que plantea desde el psicoanálisis y la política, erigiéndose así en uno de los primeros y más fecundos intelectuales que han aportado un campo de reflexión y crítica interdisciplinarios en nuestro siglo; porque con sus numerosas obras ha contribuido también al alumbramiento de la "revolución de la esperanza" y propone la creación de un "movimiento humanista radical", integrado por "activistas" de la esperanza empeñados en superar las compulsiones de nuestra era tecnológica.

E. FROMM parte de una pregunta básica: "¿Dónde estamos ahora y hacia dónde vamos?" (15). Ante la dificultad de circunscribir nuestra posición exacta en el trayecto histórico que lleva del industrialismo del siglo XVIII y el XIX al futuro, reconoce abiertamente que "resulta mucho más fácil decir donde *no* estamos. No estamos en la ruta de la libre empresa, sino que nos alejamos rápidamente de ella. No marchamos rumbo a un mayor individualismo, sino que estamos convirtiéndonos en una civilización de masas manipuladas cada vez más en escala más grande. No estamos por llegar a los lugares hacia donde nuestros mapas ideológicos indican que nos dirigimos, sino que avanzamos por un camino diferente".

Con gran lucidez este discípulo heterodoxo de Freud y de Marx diseña los rasgos fundamentales de nuestra sociedad tecnológica; pero se pregunta ante todo por los *principios* que guían el sistema tecnológico tal como es hoy y que dirigen los pensamientos y esfuerzos de cuantos en él trabajan: a) "El primer principio es la máxima de que algo debe hacerse porque resulta *posible* técnicamente hacerlo", lo que implica la negación de la tradición humanista que propugna que "algo debe hacerse porque es necesario para el hombre, para su crecimiento, su alegría y su razón, o porque es bello, bueno o verdadero". 2) El segundo es el de "la *máxima*

eficiencia y rendimiento”, principio que lleva como consecuencia el requisito de la mínima individualidad y la despersonalización del individuo.

El *producto* de este sistema de organización es el “*Homo consumens*, el consumidor total, cuya única finalidad es *tener más y usar más*... (El hombre) gasta su tiempo haciendo cosas en las que no tiene interés, con gente por la que no está interesado, produciendo cosas que no le interesan. Y cuando no está produciendo, está consumiendo. Es el eterno ‘succionador’ con la boca siempre abierta, sin esfuerzo y sin disposición interna alguna a la acción, cuanto la industria preventiva del aburrimiento (y productora de él) le impone con el sólo límite de lo que puede soportar”. De aquí los rasgos patológicos del individuo en la sociedad industrial: 1) La *actitud pasiva*, que lleva al hombre a ingerir, retener o gastar lo que ha heredado y es sólo un síntoma de un síndrome total que podemos llamar el “síndrome de la enajenación”. 2) “La creciente separación de la función cerebriointelectual de la experiencia afectivo-emocional; la escisión entre el pensamiento y el sentimiento, entre la mente y el corazón, entre la verdad y la pasión”. 3) La desaparición de la *privacia* y del contacto personal, si bien, por tratarse de conceptos complejos y ambiguos, E. FROMM se detiene en una serie de precisiones explicativas.

Uno de los factores de mayor importancia para comprender la conducta del hombre es la *necesidad humana de certidumbre*, ya que él tiene que elegir, lo que significa afrontar graves riesgos para su vida si elige equivocadamente. Pues bien, con el advenimiento del enfoque científico y la corrosión de la certidumbre religiosa, el hombre se ha visto impelido a buscar una nueva certidumbre absoluta: la certidumbre pretendidamente “científica” fundada en las computadoras, que hacen posible la predicción y garantizan así la certidumbre en los procesos estratégicos de la economía y de la política, en el ámbito del pensamiento, del sentimiento y de la apreciación estética.

Nos encontramos, pues, en el “fin de una ilusión”: el derrumbamiento de la nueva religión del Progreso cuyo núcleo estaba formado por

la trinidad "producción ilimitada, libertad absoluta y felicidad sin restricciones" y cuyo sueño era una nueva Ciudad Terrenal del Progreso, que reemplazaría a la Ciudad de Dios. Esta nueva religión había sostenido la fe y la esperanza de la gente desde el inicio de la revolución industrial con su GRAN Promesa de un Progreso Ilimitado. Indudablemente es preciso reconocer los maravillosos logros materiales e intelectuales de la época industrial, si queremos comprender el trauma que produce hoy día tomar conciencia de su fracaso. No se ha cumplido la Gran Promesa y cada día son más las personas que se dan cuenta de lo siguiente:

— "La satisfacción ilimitada de los deseos no produce *bienestar*, no es el camino de la felicidad ni aun del placer máximo.

— El sueño de ser los amos independientes de nuestras vidas terminó cuando empezamos a comprender que todos éramos engranes de una máquina burocrática y que nuestros pensamientos, sentimientos y gustos los manipulaban el gobierno, los industriales y los medios de comunicación para las masas que ellos controlan.

— El progreso económico ha seguido limitado a las naciones ricas y el abismo entre los países ricos y los pobres se agranda.

— El progreso técnico ha creado peligros ecológicos y de guerra nuclear; ambos pueden terminar con la civilización y quizá con toda la vida".

¿A qué hemos de atribuir, pues, el fracaso de la Gran Promesa? Ciertamente, señala Fromm, a las contradicciones económicas esenciales del industrialismo; pero también a sus dos principales premisas psicológicas: 1) "La meta de la vida es la felicidad, esto es, el máximo placer, que se define como la satisfacción de todo deseo o necesidad subjetiva que una persona pueda tener (*hedonismo radical*). 2) El egotismo, el egoísmo y la avaricia, que el sistema necesita fomentar para funcionar, producen armonía y paz".

Pero aún hay más. Vivir correctamente (vivir según las bases del modo de *ser* y no del modo de *tener*) y dar paso al hombre nuevo y a la sociedad nueva, ya no es sólo “una demanda ética o religiosa, ni sólo una demanda psicológica que impone la naturaleza patógena de nuestro actual carácter social, sino que también es una condición para que sobreviva la especie humana... Por primera vez en la historia, *la supervivencia física de la especie humana depende de un cambio radical del corazón humano*”. Todo esto es hoy ya público y bien conocido; sin embargo, sigue en el aire la gran pregunta: ¿Hay una alternativa que evite esta catástrofe? ¿Existe realmente para el hombre la posibilidad de cambiar radicalmente? ¿Dónde encontrará el hombre la visión y fuerza necesarias para realizar esta conversión profunda? (E. FROMM, *La revolución de la esperanza*, Fondo de Cultura Económica, México 1970; ID., *¿Tener o ser?*, Fondo de Cultura Económica, México 1978).

La denuncia de un filósofo disidente.

Pocas peripecias humanas se presentan tan apasionantes como la aventura personal de R. GARAUDY, un hombre casi increíble que, nacido en una familia de la clase trabajadora en los meses anteriores a la primera guerra mundial y siendo todavía cristiano-militante, se adhiere al partido comunista en Marsella, en 1933. Posteriormente abandona la fe cristiana y se consagra durante cerca de cuarenta años a la actividad política, sin renunciar nunca a poder “hacer compatibles los dos extremos de la cadena” y buscando siempre con afán la asunción por su partido “de los mejores valores cristianos”. A pesar de haber sido durante veinte años uno de los dirigentes del partido comunista francés, Garaudy ha sido expulsado, sin que esto implique renegar de sus esperanzas. El mismo nos ha dejado una profesión de fe desgarradora.

Ya en *La alternativa* había proclamado: “Nuestra sociedad está en trance de desintegración. Es necesaria en ella una transformación fundamental”. Pero cuatro años más tarde (1976) analiza con profundidad los

“límites y amenazas del crecimiento salvaje”, ese crecimiento que “es el dios oculto de nuestras sociedades. Y se trata, además, de un dios cruel: exige sacrificios humanos. Hoy pesa sobre nosotros la más grave angustia que haya pesado jamás sobre los hombres en el curso de su historia: la supervivencia del planeta y de quienes lo habitan”.

Con trazos muy vivos describe a continuación el reinado de la ley de la selva en el plano de la economía y de la política, y concluye con gran realismo:

— “En los países capitalistas el hombre está mutilado por esta triple alienación de la propiedad, del poder y del saber.

— Los países que se dicen ‘socialistas’ (con excepción de China (?)) adoptaron el mismo modelo de crecimiento, la misma concepción individualista del hombre, la misma ruptura entre dirigentes y dirigidos.

— La supuesta ‘ayuda al Tercer Mundo’, en lugar de instaurar un verdadero ‘diálogo entre civilizaciones’... tiende a integrar a los países en otros tiempos colonizados en el ciego modelo occidental de crecimiento, que mantiene y agrava las desigualdades entre las clases sociales, así como entre las naciones.

— La posesión de petróleo y otras materias primas por los países no occidentales no ha llevado a una necesaria modificación de las reglas del juego..., sino a una integración más estrecha de algunos países en el mercado mundial y al trueque de materias primas por armamentos, lo cual sirve para reforzar las segregaciones raciales y las explotaciones de clase, y para facilitar los golpes militares”.

A finales de nuestro siglo XX hemos de reconocer, por tanto, las ocasiones fallidas de la historia: “Ni el desarrollo de las ciencias y las técnicas, ni la abolición del capitalismo, ni las derrotas del colonialismo han hecho surgir un nuevo proyecto de civilización, un sentido nuevo de la vida”. Mas

no olvidemos que lo que está en juego es la supervivencia del planeta y de cada uno de nosotros. Aunque la catástrofe no se producirá hasta el año 2000, cuando la población del globo se haya duplicado, la humanidad tiene que comenzar a salir de este callejón sin salida y realizar en estos decenios tanto como lo que se ha hecho desde el comienzo de su historia. Consecuentemente, Garaudy sentencia que sólo cabe el caos o esta única alternativa: un proyecto de civilización en que el crecimiento no sea interrumpido sino orientado, para que no sirva a la degradación sino al desarrollo del hombre (R. GARAUDY, *La alternativa*, Cuadernos para el diálogo, Madrid 1977⁴; ID., *Una nueva civilización*, ibíd., Madrid 1977).

Denuncia y mensaje de un novelista.

En su dramático y delicioso discurso de recepción en la Academia, que "merece ser texto en las escuelas y breviario de salvación de quienes desean seguir siendo seres humanos, M. DELIBES nos ha brindado lo que él definiera entonces como análisis del "sentido del progreso desde mi obra". En *Un mundo que agoniza*, Delibes nos ofrece su "credo", que arranca ya de aquella primera intuición que se refleja en su primera novela de 1949 en la actitud de Daniel, el pequeño héroe que se resiste a integrarse a una sociedad despersonalizada, pretendidamente progresista, pero, en el fondo, de una mezquindad irrisoria. Pero transcribamos simplemente el "credo" de nuestro novelista:

"El verdadero progresismo no estriba en un desarrollo ilimitado y competitivo, ni en fabricar cada día más cosas, ni en inventar necesidades al hombre, ni en destruir la Naturaleza, ni en sostener a un tercio de la Humanidad en el delirio del despilfarro mientras los otros dos tercios se mueren de hambre, sino en racionalizar la utilización de la técnica, facilitar el acceso de toda la comunidad a lo necesario, revitalizar los valores humanos, hoy en crisis, y establecer las relaciones Hombre-Naturaleza en un plano de concordia".

Estas "palabras no son sino la coronación de un largo proceso que viene clamando contra la deshumanización progresiva de la Sociedad y la agresión a la Naturaleza, resultados, ambos, de una misma actitud: la entronización de las cosas". Desde su atalaya castellana, Delibes refleja en sus novelas el rechazo de un progreso que envenena la corte e incita a abandonar la aldea: "Hemos matado la cultura campesina pero no la hemos sustituido por nada, al menos, por nada noble". Más aún, se trata de un progreso competitivo, donde impera la ley del más fuerte, que va dejando ineludiblemente en la cuneta a los viejos, los analfabetos, los tarados y los débiles.

Es impresionante la galería de seres humillados y ofendidos, víctimas del desarrollo tecnológico implacable, "que inútilmente esperan, aquí en la Tierra, algo de un Dios eternamente mudo y de un prójimo cada día más remoto". De ahí la lamentación profética con que termina su discurso:

"Porque si la aventura del progreso, tal como hasta el día de hoy la hemos entendido, ha de traducirse inexorablemente en un aumento de la violencia y la incomunicación; de la autocracia y la desconfianza; de la injusticia y la prostitución de la Naturaleza; del sentimiento competitivo y del refinamiento de la tortura; de la explotación del hombre por el hombre y la exaltación del dinero, en ese caso yo gritaría ahora mismo, con el protagonista de una conocida canción americana: ¡Que paren la Tierra, quiero apearme!" (M. DELIBES, *Un mundo que agoniza*, Plaza y Janés, Barcelona 1979).

Intermedio.

Hasta aquí el coro de voces cuyo "cantus firmus" suena bien sonoramente: se ha acabado la era del crecimiento continuo. Todavía estamos a tiempo para evitar el desastre total; pero la opción es inapelable y no es posible demorarla más: o ponemos en marcha una nueva civilización o sobrevendrá un caos indescriptiblemente peor de todo lo que el mundo

haya jamás experimentado hasta ahora. El coro de voces, sin embargo, no está completo: faltan los testimonios de la teología y del ministerio jerárquico. Nos disponemos a escucharlas, no todas, sino sólo las que parecen más directas e incisivas.

“Laberintos diabólicos de la muerte”.

Nos los describe con gran riqueza de matices y un lenguaje muy clarificador, J. MOLTMANN. El orden de su presentación no implica una gradación piramidal de la realidad ni tampoco una serie histórica de prioridades.

— “En la dimensión económica de la vida existe el *laberinto diabólico de la pobreza*. Se compone de hambre, enfermedad, mortalidad temprana, y es provocado por la explotación y el dominio de clases”. Estas bolsas de pobreza se dan en los países agrarios retrasados y también en las naciones desarrolladas industrialmente, porque los sistemas en que se trabaja y produce provocan siempre progresos desiguales, asincrónicos e injustos.

— “En el infierno de la pobreza está metido, en la dimensión política, el de la *violencia*... El señorío institucionalizado de la violencia engendra contraviolencia. Se oprimen los derechos humanos a la autodeterminación y codeterminación política, no pudiendo ser defendidos sino revolucionariamente”. Junto a estas espirales desesperadas de la violencia hay que denunciar el no menos peligroso “círculo diabólico regulador” de la carrera internacional de armamentos.

— “En el diabólico círculo de la pobreza y la violencia se incluye el del *extrañamiento racial y cultural*”. Con frecuencia la superación de la pobreza y opresión política se consigue únicamente a costa de alienaciones raciales, culturales y tecnocráticas, que permiten a los hombres sobrevivir en una libertad relativa, pero sin saber ya quiénes son realmente.

— “Los infiernos de la pobreza, violencia y extrañamiento se han fundido hoy en un círculo mayor, el de la *destrucción industrial de la naturaleza*... La destrucción del ambiente natural, la depredación de la naturaleza arruinará todo el mundo industrial y, además, el resto de la vida sobre la tierra”.

— “En los infiernos económicos, políticos, culturales e industriales está metida, si se mira más profundamente, una coacción aún más penetrante: el *laberinto diabólico del absurdo y el abandono de Dios*”. Aunque son posibles distintas actitudes ante el *shock* del futuro, hemos de tener en cuenta que “de la experiencia del absurdo brota la apatía, y de ésta se sigue con frecuencia un instinto inconsciente de muerte” (J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975).

Nuestra situación de cautividad.

En América Latina, después de la euforia de los años 60 en que tuvo lugar el acontecimiento de la concepción y el parto de la teología de la liberación, L. BOFF es consciente de que “estamos ciertamente en el cautiverio y en el destierro”. De aquí el giro de la teología y de la praxis de la liberación. En régimen de cautividad, la liberación se encarna en medio de la gente secularmente aplastada u oprimida por los más fuertes y se intenta una liberación muy humilde pero efectiva.

El teólogo brasileño señala las dos vertientes más llamativas de nuestra cultura: la técnico-científica de dominación de la naturaleza, en la que el hombre ha encontrado y definido su modo de ser y por la que tiene a su alcance conseguir el mayor número posible de bienes de consumo y de libertad; la humanista, que busca ampliar la comunicación y la comprensión entre los hombres a través de estructuras de convivencia más humanas. Pero la realidad nos presenta de modo agresivo las profundas transformaciones que se han verificado en estas dos vertientes:

“Económicamente, se ha conseguido una enorme riqueza en una pequeña parte del mundo y de pobreza en la mayor parte de las otras naciones; socialmente, unos hombres dominan sobre otros con medios cada vez más sofisticados, destruyendo o pervirtiendo los canales de comunicación. La opción del poder sobre la naturaleza derivó en dominación sobre los hombres y las naciones, originando un régimen general de cautividad”.

Se comprende, pues, el tono furioso de su denuncia: “Este progreso y la técnica que lo hace posible son indecentes, ya que exigen un gasto humano desproporcionado, engendrando una calidad de vida sumamente anémica, egoísta y violenta, y destrozando irresponsablemente la ecología”. Ha llegado el final de la utopía del desarrollo y del progreso permanente, gracias a la conciencia crítica de quienes han conseguido liberarse de las redes ideológicas canonizadoras del *status*. Y comienza a ser anticipado y anunciado un nuevo sentido de sociedad humana y un nuevo uso del inmenso instrumental científico-técnico (L. BOFF, *Teología del cautiverio y de la liberación*, Paulinas, Madrid 1977).

La actual situación española.

Traemos también el testimonio radical de *Cristianos por el socialismo* (CPS), porque es el más reciente, al margen de las reservas ideológicas que sin duda se podrían hacer. En un libro-documento, que es el resultado de un prolongado esfuerzo de reflexión común llevado a cabo desde 1979, presentan su análisis de la situación socio-política y de la situación eclesial.

En cuanto al primer aspecto, los capítulos fundamentales de su requisitoria son los siguientes: el fin del desarrollismo y la crisis económica; el desencanto político y las ambigüedades “populistas”; la ofensiva de la derecha y la crisis de valores; la crisis en países socialistas. Destacamos sólo aquellos puntos que revisten novedad en el enfoque de la crítica.

En España se habla mucho últimamente del *desencanto* por la política pragmática de nuestros gobernantes y dirigentes políticos; “pero el desinterés por la política es un fenómeno más amplio, al menos en la Europa occidental, debido a las limitaciones que presenta la democracia de representación basada en los partidos políticos”. Al mismo tiempo los CPS advierten un cierto auge de reivindicaciones sectoriales (sólo señalan el ecologismo al que acompaña la ambigüedad de unos puntos suspensivos) que, “inscritas en un proyecto político general, pueden tener una enorme carga revolucionaria, pero que, en sí mismas y aisladas, pueden acabar con facilidad en populismo o corporativismo”.

Muy lúcido resulta el dictamen sobre la crisis generalizada de valores: “El capitalismo ha renunciado a los ‘ideales’ que decía alentarle y que servían para encubrir la explotación. Lo que importa ya no es el abrir nuevas vías comerciales, ni el espíritu emprendedor, ni la creación de nuevos puestos de trabajo, ni el prestigio social, ni el triunfar. Lo que importa es ganar más, gastar más y vivir más cómodamente. El capitalismo de consumo es un sistema incapaz de proporcionarse los valores abstractos con que tranquilizar su conciencia e integrar a la sociedad”.

Aunque no todo son sombras, reconocen que “nos encontramos sumidos en una seria crisis económica, política y de valores, sobre la cual se asientan las nuevas posibilidades del fenómeno religioso”. Precisamente al análisis del mismo en el marco de las iglesias, por constituir su preocupación más específica como CPS, dedican gran atención: renacimiento de un cierto espíritu religioso, claro y alarmante proceso de involución en ciertos sectores de la iglesia institucional, riesgo de un cierto neoconfesionalismo, utilización de los “liderazgos espirituales”, tendencias restauracionistas de la iglesia en el estado español, son los indicadores más importantes. Y tras el análisis ofrecen un diagnóstico preocupante:

“Pensamos, pues, que la institución eclesial española sigue los pasos de las demás en Europa occidental y camina hacia su tranquila integración en la sociedad capitalista. Pero nuestra historia reciente, las experiencias

cristianas que, tanto a nivel de base como incluso de la misma jerarquía, habían surgido al final de la dictadura, nuestra misma condición geográfica, cultural y económica a caballo entre los países del norte y del sur, la situación postconciliar y de superación de la guerra fría, nos ofrecían posibilidades de presentar una Iglesia diferente, pobre, profética y cercana al pueblo, mucho más cercana al pueblo. Probablemente asistimos con dolor a la frustración de importantes esperanzas" (*Cristianos por el socialismo*. Una palabra de esperanza - Un compromiso de acción, Laia, Barcelona 1980).

El hombre, un ser amenazado.

Juan Pablo II, en su primera encíclica, ha esbozado con gran viveza los miedos y las amenazas del hombre contemporáneo.

Como ayuda y estímulo, hemos optado por transcribir con algunas variaciones el resumen elaborado por A.M. ORIOL (*La "Redemptor hominis" de Juan Pablo II*, Surge 37 (1979) 195-359).

El hombre contemporáneo es un hombre que:

— *En su producción*: sufre alienación, teme la autodestrucción y experimenta la contradicción entre lo que debiera ser (una producción racional, libre y honestamente planificada) y lo que es (una producción incontrolada, enajenante y reductora del hombre).

— *En su progreso*: detecta un desfase entre el aspecto técnico y el moral, confirmado por las confrontaciones de una sociedad diferenciada (exceso de bienes-carencia de bienes; abuso de libertad-negación de la libertad).

Ello pone en tela de juicio la marcha concreta de la economía mundial, que está necesitando urgentemente innovaciones audaces y creadoras.

— *En sus derechos*: verifica violaciones no sólo en tiempo de guerra, sino también en tiempo de paz.

Ello impone la revisión de los programas de los distintos grupos humanos a partir de los derechos objetivos e inviolables del hombre; derechos que constituyen la finalidad fundamental del poder y son piedra de toque de la justicia social.

No es fácil encontrar un diagnóstico tan lúcido y tan completo como este del papa; diagnóstico ceñido a la condición y concreción del hombre actual. Quizá llame la atención el tono negriblanco de su pintura comparado con los colores y maneras un tanto *naïf* del Vaticano II. Tal vez esta diferencia de tonalidad no haya que atribuirla sólo a la personalidad y peripecia personal de Juan Pablo II, sino también al vuelco de la marcha del mundo en estos últimos tres lustros. (Recomendamos la lectura directa de los nn. 15-16 de la "Redemptor hominis").

Una situación de "pecado" social.

No hay espacio para analizar detalladamente la primera parte del documento de Puebla, *Visión pastoral de la realidad latinoamericana*, en la que, con visión de pastores, los obispos estudian algunos aspectos del contexto socio-cultural en que se ha de llevar a cabo la evangelización en el futuro. Es impresionante la descripción que ofrecen de las angustias que brotan de la "situación de extrema pobreza generalizada", de la falta de respeto a la dignidad del hombre como ser humano y a sus derechos inalienables como hijo de Dios, y del "acelerado crecimiento demográfico" que experimentan casi todos los países de Latinoamérica.

Pero nos interesa mucho transcribir la convocatoria que, en el "Mensaje a los pueblos de América Latina", hacen a todos los hombres de buena voluntad para construir la CIVILIZACION DEL AMOR.

“Y ahora queremos dirigirnos a todos los hombres de buena voluntad, a cuantos ejercen cargos y misiones en los más variados campos de la cultura, la ciencia, la política, la educación, el trabajo, los medios de comunicación social, el arte.

Os invitamos a ser constructores abnegados de la ‘Civilización del Amor’ (Pablo VI), inspirada en la palabra, en la vida y en la donación plena de Cristo y basada en la justicia, en la verdad y en la libertad. Estamos seguros de obtener así vuestra respuesta a los imperativos de la hora presente, a la tan ambicionada paz interior y social, en el ámbito de las personas, de las familias, de los países, de los continentes, del universo entero.

Deseamos explicitar el sentido orgánico de la civilización del amor, en esta hora difícil pero llena de esperanza de América Latina. ¿Qué nos impone el mandamiento del amor?

El amor cristiano sobrepasa las categorías de todos los regímenes y sistemas, porque trae consigo la fuerza insuperable del Misterio Pascual, el valor del sufrimiento de la cruz y las señales de victoria y resurrección. El amor produce la felicidad de la comunión e inspira los criterios de la participación.

La justicia, como se sabe, es un derecho sagrado de todos los hombres, conferido por el mismo Dios. Está insertada en la esencia misma del mensaje evangélico...

La civilización del amor repudia la violencia, el egoísmo, el derroche, la explotación y los desatinos morales. A primera vista, parece una expresión sin la energía necesaria para enfrentar los graves problemas de nuestra época. Sin embargo, os aseguramos: no existe palabra más fuerte que ella en el diccionario cristiano. Se confunde con la propia fuerza de Cristo. Si no creemos en el amor, tampoco creemos en AQUEL que dice: ‘Un mandamiento nuevo os doy, que os améis los unos a los otros como yo os he amado’ (Jn 15, 12).

La civilización del amor propone a todos la riqueza evangélica de la reconciliación nacional e internacional. No existe gesto más sublime que el perdón. Quien no sabe perdonar no será perdonado (cf Mt 6, 12)...

La civilización del amor condena las divisiones absolutas y las murallas psicológicas que separan violentamente a los hombres, las instituciones y las comunidades nacionales...

La civilización del amor repele la sujeción y la dependencia, perjudicial a la dignidad de América Latina. No aceptamos la condición de satélite de ningún país del mundo, ni tampoco de sus ideologías propias. Queremos vivir fraternalmente con todos, porque repudiamos los nacionalismos estrechos e irreductibles...

Otro punto que nos hace estremecer las entrañas y el corazón es la carrera armamentista que no para de fabricar instrumentos de muerte. Ella trae consigo la dolorosa ambigüedad de confundir el derecho a la defensa nacional con las ambiciones de ganancias ilícitas. No es apta para construir la paz...

Creed: deseamos la Paz, y para alcanzarla es necesario eliminar los elementos que provocan las tensiones entre el tener y el poder, entre el ser y sus más justas aspiraciones. Trabajar por la justicia, por la verdad, por el amor y por la libertad, dentro de los parámetros de la comunión y de la participación, es trabajar por la paz universal...

En Puebla, retomando esta profesión de fe divina y humana (de Medellín), proclamamos:

Dios está presente, vivo, en Jesucristo liberador, en el corazón de América Latina.

Creemos en el poder del Evangelio.

Creemos en la eficacia del valor evangélico de la comunión y de la participación, para generar la creatividad, promover experiencias y nuevos proyectos pastorales.

Creemos en la Gracia y en el Poder del Señor Jesús, que penetra la vida y nos impulsa a la conversión y a la solidaridad.

Creemos en la Esperanza, que alimenta y fortalece al hombre en su camino hacia Dios, nuestro Padre.

Creemos en la Civilización del Amor”.

(*Documentos de Puebla*, PPC, Madrid 1979, 2 ed., 14-17).

REVISTA DE REVISTAS

Reseñamos aquí los números monográficos de algunas revistas que se han ocupado de temáticas afines a la que aborda CORINTIOS XIII, pues su lectura puede complementar y proseguir la reflexión crítica aquí reflejada. Sólo hacemos referencia a las producciones más recientes.

SAL TERRAE 799 (1979/10) y 800 (1980/1).

En estos dos números se estudian las “tareas urgentes de la iglesia en España”. Nos limitamos a enumerarlas:

- 1) Anuncio del evangelio y educación de la fe.
- 2) Repercusiones políticas de la acción pastoral: conflictividad y tareas.
- 3) Una pastoral del sexo que supere las “rebajas” y el arcaísmo moral.
- 4) Iglesia y situación económica: ámbitos de una actuación irrenunciable.

- 5) Comunidades cristianas, futuro de la Iglesia. Valorar su identidad y tentativas pastorales.
- 6) Estrategia de masas y de élites. Correcciones a la historia y propuestas pastorales.
- 7) La Iglesia re-enviada a los pobres. Dónde están y cómo crear partido en su favor.
- 8) En la nueva situación española, mantener el compromiso desde una mística integral.

MISION ABIERTA 73 (1980/2): *Por un cristianismo radical.*

El número comienza por ofrecer una radiografía de nuestro cristianismo actual: se recogen y sintetizan las respuestas de distintos cristianos a estas dos preguntas: "En la forma actual de vivir el cristianismo en España, ¿qué lastre (elementos negativos) y qué nuevas perspectivas (elementos positivos) señalaría?". "En su opinión, ¿qué sería lo deseable para vivir con radicalidad el cristianismo y qué lo posible?". P. OCIDNA MAS hace el análisis de actitudes y comportamientos de nuestro catolicismo. Profundamente iluminadora y constructiva juzgamos la colaboración de A. MARZAL, *Fe cristiana y sociedad española*, en la que sostiene que "la contribución histórica de los cristianos a la reconstrucción política, económica y social de España podría ser fundamentalmente la de crear la posibilidad real de una recuperación radicalmente laica de la existencia, para poder ser vivida, al fin, como una realidad potencialmente abierta".

En la sección segunda, "Radicalidad del cristianismo", se recogen cuatro ensayos dispares pero de gran interés: J.M. CASTILLO escribe con mucha garra de "El seguimiento de Jesús como tarea permanente para todo cristiano"; claridad, concisión y profundidad caracterizan el breve ensayo sobre "Radicalidad evangélica y salvaguarda de las comunidades cristianas" de A. BRAVO; de la estrategia y ambigüedades que las comunidades cristianas, si quieren evangelizar las culturas, han de arrostrar, se ocupa J.E. ESTRADA; por

último, J. LOIS, en "La función crítica de la Iglesia en la sociedad", afirma que la iglesia debería elegir entre las tendencias actuales de análisis social y se decanta personalmente por la "conveniencia de una vinculación de la Iglesia con la alternativa socialista".

Entre los PUNTOS CANDENTES ("Secuestro y liberación de los sacramentos", por V. CODINA; "En lo cristiano lo sagrado es profano", por J. DALMAU; "El cristianismo como religión de la burguesía. Una complicidad histórica", por B. FORCANO) recomendamos especialmente la lectura de la sugestiva aportación de E. VILLAR, *Radicalismo evangélico en la carta de Santiago*.

En el apartado que lleva por título EN BUSCA DE LA RADICALIDAD EVANGELICA, se recogen una serie de textos del Vaticano II; se da la palabra a ciertos movimientos y grupos para que expongan los valores en que insisten con mayor radicalidad y las realizaciones concretas en que intentan encarnarlos. Un tanto sorprendentemente se incluye aquí un extenso extracto, *Camino y propuesta hacia una Iglesia nazarena*, de un artículo inédito del Dr. L. DE PAOLI, que merece sin duda la atención de una lectura reposada.

El número se cierra con la opinión de la revista sobre el tema, que desde la apuesta por una iglesia radical y libre la articula en estos tres momentos: nuestra opción por un cristianismo radical; algunas propuestas y caminos para realizarlo; la denuncia de una serie de puntos con los que, parece, ese cristianismo no es ya compaginable.

REVISTA DE OCCIDENTE 1 (1980): *Ante los años ochenta*.

En su nueva etapa, los nueve primeros artículos de este número extraordinario ofrecen "una reflexión lo más amplia y plural posible sobre estos momentos de incertidumbre y desconcierto social en los que se halla profundamente implicada la estructura económica hasta la producción estética, o desde las potencialidades e impotencias

tecnológicas hasta el diseño de una nueva ética del deseo y de la convivencia". Entre las colaboraciones destacamos la de L.A. ROJO, "La magnitud de la crisis"; "La pugna por el Tercer Mundo", de G. BARRACLOUGH; "La venganza de Malthus", de J. ARANGO y ALVARO ESPINA; y la breve pero muy acertada de J.L. ARANGUREN, "Ética de la penuria".

La revista incorpora también secciones sobre literatura, notas sobre arte, libros y discos.

IGLESIA VIVA 86 (1980): *Justicia y paz para los ochenta.*

Se recogen las ponencias de las últimas jornadas de "Justicia y Paz" celebradas en Alcobendas. Dos de ellas tratan de los aspectos económicos en el ámbito español (R. ALBERDI, "Problemas urgentes y salidas probables en la economía española") y de los aspectos culturales (J. GARCIA ROCA, "Tendencias culturales para la próxima década"); las otras dos analizan los mismos problemas a escala supranacional (J.A. BIESCAS, "Panorama económico internacional"; J. GOMIS, "Los cambios socioculturales a nivel internacional"). Salta a la vista el interés de estos ensayos para CORINTIOS XIII y sus lectores, puesto que describen el contexto en que la iglesia tiene que hacerse presente y realizar su misión.

El número alberga también la crónica de las jornadas y unas notas sobre la historia de "Justicia y Paz". A destacar igualmente la extensa y sugerente crónica de A. ALVAREZ BOLADO sobre una reunión de iglesias protestantes, preocupadas por la paz y la distensión en Europa.

BOLETIN BIBLIOGRAFICO

NOTA. Ofrecemos la recensión de los libros más interesantes que llegan a nuestra Redacción.

AA. VV., *Exégesis bíblica*. Textos, métodos, interpretaciones, Ed. Paulinas, Madrid 1979.

Un grupo numeroso de especialistas en ciencias bíblicas han participado en la preparación de esta obra que quiere ser la puerta que permita al lector entrar en el laboratorio del exegeta y echar un vistazo a los procedimientos de la exégesis. Se han escogido las perícopas más importantes del Antiguo y Nuevo Testamento para exponer, con gran claridad y a base de ejemplos, los diferentes métodos modernos y conceptos técnicos como historia de las formas, crítica textual, historia redaccional, crítica literaria, etiología, etc. Se ofrece así un material serio y sencillo a la vez, muy útil para la catequesis y la formación de adultos. La presentación material está muy cuidada desde el punto de vista pedagógico y tipográfico.

A. WWEISER, *¿A qué llama milagro la Biblia?*, Ed. Paulinas, Madrid 1979.

La Biblia sigue siendo aún hoy día para muchos un libro con siete sellos. En especial las narraciones de los milagros de Jesús plantean un montón de interrogantes no sólo a la investigación teológica, sino también a todo cristiano de fe despierta. El autor afronta los múltiples problemas de significado y finalidad de todos esos signos admirables a la vez que nos descubre el secreto para comprender los relatos milagrosos del NT: en ellos no se nos dan ante todo noticias de determinados hechos ocurridos hace mucho tiempo, sino que nos hablan a nosotros en nuestra propia actualidad y están orientados a fundamentar nuestra esperanza en un futuro mejor.

Los ejercicios prácticos ofrecen la posibilidad de contrastar y ampliar los conocimientos adquiridos. Las numerosas fotografías, dibujos, cómics y diseños sirven para ilustrar y dar plasticidad al contenido de la obra.

CH. DUQUOC, *Dios diferente*, Salamanca 1978.

El autor, muy conocido entre nosotros por su cristología y por su obra *Jesús, hombre libre*, publicadas por la misma editorial, continúa su reflexión teológica en este nuevo libro. De manera especial pone de relieve la relación de Jesús con Dios para denunciar así el secuestro y cautiverio de Dios en nuestra sociedad y en nuestra misma iglesia, al mismo tiempo que para descubrir la nueva figura de Dios que él evoca en la doble relación que suscita con aquel a quien llama Padre y con aquel que da a los que lo confiesan como Cristo: el Espíritu.

La obra se propone subrayar la originalidad del Dios de Jesús, "Dios diferente", significada en la "simbólica trinitaria" que evocan y nombran los cristianos, desde los tiempos de la iglesia primitiva, en su oración. La crisis contemporánea y la crisis arriana del siglo IV impulsan al autor a examinar de nuevo la forma en que Jesús se situó delante de Dios.

J.L. GONZALEZ FAUS, *Acceso a Jesús, Sígueme*, Salamanca 1979.

En este "ensayo de teología narrativa", el autor ofrece una nueva aproximación a la cristología en línea con las coordenadas de su obra ampliamente conocida, *La nueva humanidad*. Como se trata de la publicación de diez charlas, la lectura resulta más accesible y el círculo de lectores ensanchado. Particularmente interesantes los capítulos dedicados a estudiar la imagen de Dios y la imagen de hombre que se nos revela en Jesucristo, pues importa mucho para el cristiano la experiencia de la calidad de hombre que se degusta en el acceso a Jesús. Profundamente esclarecedor también el capítulo último, que se

ocupa de “los dos lenguajes de la fe”, de gran incidencia en el problema de la evangelización, de la predicación y de la producción teológica.

AA. VV., *Vida de Jesús*, Ed. Paulinas, Madrid 1979.

Un periodista, un fotógrafo, un pintor, un arqueólogo y dos biblistas recorrieron miles de kilómetros por la Judea, Galilea y Samaría, deteniéndose a conversar con la gente (israelíes y árabes) para profundizar en la religión y en la historia de esta tierra, celosa de su tradición, que se conserva en muchos casos viva e intacta después de tantos siglos. Intentaron sentir en su piel el clima, el sol, los vientos, la luz inefable del desierto; estudiar el curso de las aguas, el nivel de las mareas, el vuelo de los pájaros, los movimientos de los animales en el desierto, los hábitos de los rebaños y de los pastores, de los nómadas; penetrar en la naturaleza, que no ha cambiado en veinte siglos: testimonio callado, pero revelador, de tantas vivencias evangélicas. El resultado se refleja en esta formidable obra, de extraordinaria perfección y belleza en todos los aspectos, que nos despliegan veinte momentos del evangelio, entre los más significativos de la vida de Jesús, en el contexto del ambiente natural, de la verdad histórica, geográfica y humana que circundó a Jesús a su paso por tierras de Palestina. Su lectura puede ser muy útil para toda clase de lectores, creyentes o no creyentes, y el libro puede regalarse, con la garantía de prestar un buen servicio, a cualquier persona.

CL. BOFF, *Teología de lo político*, Sígueme, Salamanca 1980.

He aquí una obra que viene a llenar una laguna muy sentida y muy significativa en los medios teológicos. Se trata de una tesis en teología, elaborada en francés y defendida en la universidad católica de Lovaina en 1976. La obra no constituye una teología de la liberación, ni de lo político, ni de la praxis; es una reflexión crítica que plantea las condiciones epistemológicas para

que esa teología sea de hecho teología y no, por ejemplo, ideología o discurso de persuasión. No es fácil hacer una presentación resumida. El mejor servicio que podemos hacer al lector es recomendarle se adentre en su lectura, pues, a pesar de la aridez y dificultad de la empresa, el autor la ha realizado con una gran maestría, desde su doble condición de teólogo de una pieza y de hombre-cristiano apasionado por su fe a la vez que preocupado por la acción y el compromiso. Estamos ante "un libro que hará época y del que ningún teólogo, aunque trabaje en otras tareas, podrá desentenderse en adelante". Singular relevancia e interés adquiere, además, en España, donde hay que clarificar tantas cosas en este campo.

AA. VV., *Teología en las Américas*, Sígueme, Salamanca 1980.

¿Se impone un nuevo modo de hacer teología? La presente obra surge del intento de mirar al mundo en términos de compromiso con los relegados y oprimidos, y de encontrar en el evangelio cristiano, a la vez, los instrumentos de análisis y el poder energético para trabajar por un cambio radical de este mundo. Más que la teología al uso, refleja otra teología, la que tal vez debería escribirse sobre cuadernos con hojas recambiables, concibiéndola como un proceso abierto, grupal, de auto-corrección, comprometido.

En agosto de 1975 tuvo lugar en Detroit una conferencia sobre "Teología en las Américas", que se prolongó durante una semana. El voluminoso libro que reseñamos recoge todos los materiales en tres partes: la preparación de la conferencia; la celebración de la misma; el después de la conferencia. Se trató de un acontecimiento teológico muy importante y constituyó un desafío a la teología académica convencional. Tras la extensísima recopilación de documentos preparatorios, se transcriben las intervenciones de los teólogos latinoamericanos que decidieron hablar como comunidad sobre la teología de la liberación; un

grupo de oradores negros de Estados Unidos expusieron la teología negra, versión norteamericana de la teología de la liberación; las mujeres cristianas, sus reflexiones teológicas sobre la lucha por su emancipación; las intervenciones de los representantes de grupos activos de chicanos, de portorriqueños, de pueblos nativos y asiáticos norteamericanos. Estos últimos pusieron de manifiesto la imposibilidad radical de hacer generalizaciones acerca de los movimientos de liberación y de la teología que puede acompañarlos.

J.M. VALERO GARCIA, *El otro libro no-rojo de los escolares*, Ed. Paulinas, Madrid 1980.

Un poco lejos queda la polémica levantada en torno al famoso "Libro rojo del Colegio": un proyecto muy estimable, pero que no admite posible justificación. El desafío que entrañaba lo ha recogido nuestro autor, extraordinariamente ducho en estas lides, brindándonos a los alumnos, padres y educadores un enfoque adecuado de los problemas escolares. A la escuela se la sienta en el banquillo, pero precisamente para corregir lo que no marcha y mejorar lo bueno. Por eso se abordan en libertad todos los temas: los derechos y deberes de profesores y alumnos; los exámenes y evaluaciones; el problema de la participación; el ideario; las drogas; la sexualidad; y la aspiración a la libertad. Un libro que debería estar, y sobre todo ser leído y vivido, en todos los hogares.

CL. BOFF, *Vía-Crucis de la justicia*, Ed. Paulinas, Madrid 1980.

Se trata de una práctica religiosa cristiana que lleva años en la picota, pero que el autor ha sabido reinsertar en la vida. "Este Vía-Crucis pretende atender a los dos ojos de la teología; de ahí su título. Es *Vía-Crucis*: un ojo vuelto hacia el Jesús histórico, que vivió, fue condenado, murió y resucitó "ayer". Es *de la justicia*, porque tiene el otro ojo dirigido al Cristo de la fe, que "hoy" continúa su pasión en los hermanos que son conde-

nados, torturados y muertos por causa de la justicia. Por eso, en el ejercicio de su práctica, se celebra la quince estación: el Crucificado de ayer es el Viviente de hoy; los crucificados de hoy también vivirán mañana”.

SEDOC, *Una Iglesia que nace del pueblo*, Sígueme, Salamanca 1980.

Por todas partes se habla y sobre todo empieza a florecer un “nuevo” modo de ser y sentirse iglesia, que surge en el seno del pueblo y a partir de las comunidades de base. Dentro de su variedad y multiplicidad de formas destacan muy especialmente las llamadas “comunidades eclesiales de Brasil”, por una doble connotación: son realmente populares (sin elitismos ni radicalismos) y profundamente eclesiales. Por eso la extraordinaria importancia que reviste esta obra para los medios cristianos españoles donde la situación es bastante confusa y se halla todavía muy en los primeros pasos.

En este volumen se recogen las que pudiéramos llamar actas del “Encuentro nacional de comunidades de base” celebrado en Brasil en 1975 (los informes que describen las experiencias de diversas comunidades, las reflexiones teológico-pastorales de los peritos sobre los informes, el informe de los trabajos y conclusiones del encuentro) y del “Encuentro inter-eclesial de la iglesia que nace del pueblo a impulso del Espíritu de Dios”, que tuvo lugar en Brasil en 1976 y al que acudieron representantes de Méjico, Chile, Perú, Bélgica, Alemania y Austria (estudios de los peritos, informe final y conclusiones del encuentro). Aquí encontrarán un verdadero arsenal y laboratorio todos los interesados por esta iglesia que se enraiza en el corazón del pueblo pobre y humilde.

AA. VV., *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Ed. Paulinas, Madrid 1980, cuarta edición.

El conocido diccionario, que tan buena acogida ha tenido entre los estudiosos y las personas alertadas por los temas éticos y mo-

rales, llega a su cuarta edición. La adaptación española incorpora el "Suplemento" preparado por autores españoles y con un índice sistemático que facilita su uso para quienes dictan o siguen cursos especializados. Lo recomendamos también a todos los lectores interesados por estos temas, especialmente a padres, educadores y sacerdotes.

I. LARRAÑAGA, *El Hermano de Asís*, Ed. Paulinas, Madrid 1980.

Hoy en día, en los libros sobre san Francisco de Asís se presenta un Francisco para uso y consumo de la época: contestatario, hippy, patrono de las sociedades protectoras de animales y de la ecología. Pero sin esforzarse por desvelar su misterio personal y el secreto de su vida. El autor, nacido en España si bien casi toda su vida sacerdotal ha transcurrido en América Latina, entregado en cuerpo y alma a la formidable tarea de transformación de las comunidades religiosas, con el realismo, sencillez y claridad que caracterizan sus obras ampliamente divulgadas y leídas, se ha propuesto escribir una "Vida profunda de san Francisco". Claro está que la profundidad no procede ni radica en lo complicado del estilo o lo rebuscado del lenguaje, sino en el intento conseguido de adentrarse en los pliegues y repliegues del alma del "Poverello", una de las personalidades más atrayentes y más sugestivas de todos los tiempos. Nos parece que la lectura de esta obra puede ir bien a toda clase de lectores y mentalidades. La documentación, la amenidad y belleza de la narración, al margen de tópicos y oportunismos, son una garantía.

LIBROS LLEGADOS A NUESTRA REDACCION

NOTA. Nos limitamos a reseñarlos. La Revista se reserva el derecho de recensionar entre ellos, a su tiempo, los que juzga de interés.

EDICIONES PAULINAS, Madrid, nos ha remitido las siguientes obras:

J. MARTI BALLESTER, *San Juan de la Cruz. Llama de amor viva leída hoy* (Col. Fermentos), 1979.

ID., *San Juan de la Cruz. Subida del Monte Carmelo leída hoy* (Col. Fermentos), 1979.

C. CARRETTO, *Dichosa tú que has creído*, segunda edición, 1980.

R. ESPOSITO, *La teología de la publicística*, 1980.

KOZICHAROW/SARTORI, *No fue la cigüeña*, tercera edición (Dibujos de H. Binder y H. Keller), 1980.

CARDENAL N. YUBANY, *Glosas*, 1980.

MONS. E. YANES, *María de Nazaret, Virgen y Madre*, 1980.

A. HORTELANO, *Yo-Tú, comunidad de amor*, segunda edición revisada y aumentada, 1980.

A. ALAIZ, *Cristianos adultos*, 1980.

EDICIONES SIGUEME, Salamanca, nos ha remitido estas obras:

EQUIPO SELADOC, *Iglesia y seguridad nacional* (Col. Materiales 16), 1980.

AA. VV., *De dos en dos. Apuntes sobre la fraternidad apostólica* (Nueva Alianza 76), 1980.

- A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral II. La violencia, el amor y la sexualidad* (Lux Mundi 51), 1980.
- AA. VV., *Praxis cristiana y producción teológica. Materiales del Encuentro de teologías celebrado en la Comunidad teológica de México, 8-10 octubre 1977* (Agora), 1980.
- H. HAGG, *De la antigua a la nueva Pascua. Historia y teología de la fiesta pascual* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 25), 1980.
- W. KASPER, *El futuro desde la fe* (Pedal 109), 1980.
- A. GEHLEN, *El hombre* (Hermeneia 15), 1980.

Libros recibidos de EDITORIAL LAIA, Barcelona:

- CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO EN 1980, *Una palabra de esperanza, un compromiso de acción*, 1980.
- P. MONTES MARMOLEJO, *Memorias andaluzas* (Laia/Paperback 48), 1980.
- P. DE LA TORRIENTE BRAU, *Peleano con los milicianos*. Estudio preliminar de S. Tinoco, 1980.
- J. GIL-ALBERT, *Mi voz comprometida*. Estudio preliminar de M. Aznar Soler, 1980.

ESCRIBEN EN ESTE NUMERO

LOSADA, Joaquín.— Nacido en Moldes (Orense). Sacerdote jesuita. Es licenciado en Historia por la Universidad de Madrid; licenciado en Filosofía por Comillas y doctor en Teología por la Universidad Gregoriana. Su tesis doctoral: *Eclesiología de Orígenes*.

En la actualidad es profesor de Eclesiología en la Universidad de Comillas y director de "Corintios XIII". Ha sido director de "Sal Terrae".

BRAVO, Antonio.— Nacido en 1942. Ordenado sacerdote en 1966. Profesor en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequéticas. Delegado episcopal de la Comunidad Cristiana, de la diócesis de Madrid. Colabora en varias revistas.

RINCON, Raimundo.— Nace en 1930. Sacerdote (1964). Estudios jurídico-civiles en la Complutense de Madrid; licenciado en Teología por la Gregoriana de Roma, con especialización en Teología Moral (Academia Alfonsiana de Roma) y en Liturgia (Instituto Anselmiano - Roma). Profesor de Teología Moral y Teología Sacramentaria en el Centro de Estudios Teológicos de Aragón.

Editor y colaborador de la obra colectiva: *Conversación y Reconciliación*, Ed. Paulinas, Madrid 1973. Editor y colaborador de la obra colectiva: *Al servicio del Pueblo de Dios*, Ed. Paulinas, Madrid 1974. Colaboraciones en la edición castellana del *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Ed. Paulinas, Madrid 1974; *Identidad real entre contrato y*

sacramento en el matrimonio de los bautizados. Revisión crítica de la tesis clásica, en "Pentecostés" 48-49 (1977) 37-75.

AMBROSIO APARICIO, Salvador.— Nació en Castro del Río (Córdoba). Realizó los estudios de Psicología Social en la Universidad Complutense de Madrid y se graduó en Ciencias Comerciales por la Escuela Superior de Gestión Comercial. Casado. Tiene numerosos artículos y publicaciones sobre Cultura Popular, Movimiento asociativo, Gestión de los padres en la educación, Sindicalismo y Desarrollo Comunitario. Actualmente es director de los Servicios Centrales de Cáritas Española.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis.— Sacerdote de la diócesis de Oviedo. Cursó estudios en la Universidad Gregoriana (Roma), donde obtuvo el doctorado en Teología el año 1970. Es profesor de Antropología Teológica en la Universidad Pontificia de Salamanca. Además de numerosos artículos en revistas especializadas y obras colectivas, ha escrito: *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971; *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid 1975 (segunda edición 1980); *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca 1978; *El último sentido*, Madrid 1980.



