

relaciones iglesia- orden temporal

aproximación teológica

INTRODUCCION

Una lectura desapasionada de lo que acontece en nuestra patria nos debe llevar a la conclusión de que la Iglesia está realizando un sorprendente despegue, tanto en hechos como en palabras, de seculares vinculaciones a poderes e instituciones civiles.

Y lo que me parece aún más interesante, tal despegue coincide con una progresiva participación de la conciencia cristiana en los múltiples problemas que cada día nos plantea el difícil y discutido orden temporal.

No son pocos los cristianos que se hacen cruces ante el comportamiento "desagradecido" de una Iglesia Oficial que pide insistentemente una separación amistosa de los poderes que la privilegiaron, y ante la osadía de esos otros cristianos, llamados de "base", que hacen más política que "caridad evangélica".

Las extrañezas de esos viejos cristianos han alcanzado cotas de auténtica conflictividad y escándalo. Las multas y encarcelamientos de sacerdotes se suceden hasta el punto de perder relevancia periodística.

El caso "Añoberos", hasta hace muy poco, aún pegaba coletazos

al Director de "El Correo de Andalucía" por atreverse a publicar las palabras del Obispo de Bilbao en legítimo ejercicio de su responsabilidad pastoral. Monseñor Tarancón, presidente reelegido de la Conferencia Episcopal Española, tiene que sufrir el duro calvario de la incompreensión de determinados sectores cristianos "diestramente politizados". Y, finalmente, para no alargar lo que quiere ser simple introducción, la Comunidad Cristiana de Vallecas sufre violentamente la interrupción de sus asambleas con el consabido pretexto de ingerencias políticas y posible perturbación del orden público.

Por otra parte, no faltan obispos, ya en decadencia numérica, y sacerdotes (recuérdese la Hermandad Sacerdotal, últimamente congregada en Cuenca) que con no menor celo defienden posturas y hábitos anteriores, convencidos de que la Iglesia actual camina por senderos equivocados.

Semejantes acontecimientos están induciendo no poca confusión en muchísimos hombres, cristianos o no. Unos se escandalizan —tal es el caso del nuevo Director de "ABC"— por "una premeditada suspensión del culto —una huelga de misas—, como "contes-

tación" más activa que humilde, más provocadora que prudente, a una decisión gubernamental adoptada con miras de orden social y de prevención de inútiles conflictos"... Lanzado por el camino de las seguridades y las definiciones, dicho Director recuerda a todos los sacerdotes que su obligación principal, "salvo coacción insuperable, es la predicación, la administración de los sacramentos y la celebración de la misa" (idea que comparten la casi totalidad de la burguesía y almas sencillas del pueblo sin la menor conciencia crítica). Finalmente, con el ánimo de eliminar posibles nuevos escándalos, nos ofrece su opinión, que rezuma la más sorprendente ingenuidad: "debe predominar un común o compartido ánimo de contemporización, de honesto compromiso, de voluntario acuerdo" (1).

Otros se irritarán por el silencio de los obispos o la acuarela de sus documentos ante situaciones concretas de derechos humanos conculcados, lamentando que anden más preocupados de su insignificante unidad episcopal que de su real y directa conexión con los problemas de la base.

La confusión es mayúscula y, consecuentemente, urge una clarificación a fondo sin caer en simplezas.

Es menester que este vertiginoso cambio de civilización que estamos sufriendo y gozando llegue a todas las conciencias con luces suficientes para provocar en ellas, sin violencias, una nueva forma de pensar, un nuevo modo de comportamiento sociopolítico desde la fe cristiana.

Las implicaciones sociopolíticas de la fe no se deducen ya de una teología "apoyada sobre una metafísica de la unidad" (2). El modelo del "corpus politicum christianum" se ha diluído con el co-

rrer del tiempo. La sabiduría de la vida y el comportamiento humano no encuentran ya su común origen en una visión totalitaria del mundo. Así lo advierte Xhaufflaire: "después de la Ilustración se ha hecho imposible querer reglamentar el comportamiento social presentando como referencia para todos los hombres un mundo ideal, manifestación de la gloria divina, sacralizando de hecho una previa estructura jerárquica del orden social" (3).

Para ayudar a este proceso de clarificación, difuminada la cristiandad en un mundo secularizado, expongo mi reflexión desde una perspectiva teológica y como sencilla aproximación. En primer lugar, describiré el distinto comportamiento que ha tenido la Iglesia oficial ante el orden temporal. Enseguida, intentaré hacer ver cómo la raíz común de estos comportamientos se encuentra afinada en una interpretación dualista del mensaje cristiano; esquizofrenia cristiana que tanto daño ha hecho a la Iglesia. A continuación expondré las razones teológicas que nos llevan a superar toda clase de dualismo. Concluiré mi reflexión, haciendo un esfuerzo por aplicar estos principios teológicos al problema que nos preocupa: presencia de la Iglesia en el orden temporal.

I. DISTINTOS COMPORTAMIENTOS DE LA IGLESIA EN EL ORDEN TEMPORAL

Desde la esfera sociopolítica, podríamos distinguir a lo largo de la historia, tres posturas netas de la Iglesia Oficial: la teocrática y cesaropapista (uno intencionadamente teocracia y cesaropapismo), la de marginación por un humanismo anticlerical, a veces ateo y agnóstico, y la de evasión ideológica.

Teocracia y Cesaropapismo

En mi opinión, Teocracia y Cesaropapismo han sido dos formas de expresar el gobierno de Dios en la Historia. Cuando el representante de Dios era el Sacerdote, entonces teníamos lo que se ha venido llamando teocracia; cuando quien representaba el orden divino era el Emperador, las cosas de este mundo eran gobernadas por un régimen cesaropapista. En ambos casos, el gobierno de la "res publica" estaba profundamente sacralizado.

Un viejo texto del Papa Gelasio (492-496) nos reafirma en lo dicho: "En el principio del gobierno de este mundo hay dos cosas: la autoridad sagrada de los pontífices y el poder real" (4). Esta afirmación fue aún más radicalizada en Occidente; concretamente en la época carolingia. "Mundo" fue sustituido por "Iglesia"; y la doctrina del Papa Gelasio se interpretó del siguiente modo: "dos poderes gobiernan a la Iglesia, el de los pontífices y el de los reyes". La teología posterior fijó la doctrina con las imágenes de las dos espadas, los dos astros, el sol y la luna...

Las implicaciones jurídicas no se hicieron esperar. O los dos poderes se relacionaban en régimen de igualdad o en el de subordinación y superioridad. Dado que la filosofía y teología del tiempo valoraban más el orden espiritual que el temporal, el alma más que el cuerpo, el poder civil quedó enteramente subordinado al poder sacral de los pontífices. De este modo, la teocracia clerical se impuso, más en teoría que en la práctica, al poder temporal.

A este respecto Congar nos hace una buena advertencia. En la época teocrática "temporalia y saecularia" no designaban la totalidad de la empresa terrena, ordenada

últimamente a la escatología, sino el dominio inferior, subordinado a las realidades "spiritualia, coelestia", en las que se anticipaba la eternidad, y que era por excelencia el dominio de los monjes y los clérigos" (5).

La praxis teocrática de los clérigos ha dejado marcada la conciencia de la Iglesia Oficial. Y así, cuando el orden temporal comenzó a englobar todo lo que es terreno, y en consecuencia los poderes civiles demandaron su propia autonomía, la Iglesia no se resignó a ser relegada a la estricta esfera de lo espiritual y privado. El Cesaropapismo se impuso al régimen teocrático de los clérigos. La Iglesia salvó el escollo de la relegación espiritual, pero a costa de hipotecar la libertad del evangelio. Miguel Benzo nos lo ha recordado hace muy poco: "A lo largo de su historia, la Iglesia católica en cuanto institución humana... ha recaído machaconamente en un mismo error, de desastrosas consecuencias pastorales a la larga: dejarse comprar la adhesión más o menos explícita a un régimen o un partido político a cambio de ciertas seguridades, ayudas y facilidades en su tarea" (6). En el fondo de todo régimen teocrático, clerical o cesaropapista, late la ideología del "sobrenaturalismo". Girardi lo define como "la concepción por la cual los valores profanos carecen de consistencia propia y no son más que medios ordenados al desarrollo de los valores religiosos" (7). En el sobrenaturalismo, la relación Dios-Hombre es siempre vista en términos de rivalidad y concurrencia. La trascendencia de Dios no permite la menor beligerancia a la autonomía del hombre; la preponderancia del Creador minimiza los valores de la criatura hasta el menosprecio.

Es verdad que hoy estamos ya muy lejos de esas concepciones sobrenaturalistas y teocráticas. La Iglesia debe vigilar, porque hoy también aparecen formas nuevas, sutiles, de teocracia. De hecho, en nuestros días ha nacido cierta "teología política" que, bajo los hábitos del compromiso cristiano en el orden temporal y en el injusto orden establecido, agazapan la vieja idea teocrática. Por esta razón, la reflexión teológico-política de Metz es definida por su mismo autor como "nueva teología política" para distinguirla de esos ensayos de neopolitización de la fe o de neoclericalización de la política (8). Ese mismo planteamiento ha llevado a Xhaufflaire a hacerse las siguientes preguntas: "la teología política ¿es una forma sublimada de recuperación de la ideología neomarxista? ¿es una nueva variante de aquella teología clerical, que se creía muerta y que no acaba de morir?" (9).

No pocas han sido las consecuencias del régimen teocrático y su correspondiente ideología sobrenaturalista. Dios y ayuda costará eliminarlas. Ante todo, el "integrismo" de muchos cristianos, "que le niegan a la vida profana una finalidad inmanente y sus leyes autónomas" (10). A su vez, el integrismo dio como resultado el fenómeno decadente del "fanatismo", la inquisición y la apologetica desatada contra el hereje. Un maniqueísmo socio-ecclesial dividirá a los seres humanos en cabritos y corderos, en buenos y malos; en infieles o herejes y católicos; en ciudadanos de la Ciudad de Dios o del Diablo; en cristianos y todo lo demás...

Junto al fenómeno del integrismo y el fanatismo, aparecerá el macrofenómeno de una civilización cristiana, la "Cristiandad". La "Christianitas" fue entendida como reino de Dios sobre la tierra,

consagración del mundo; como una organización determinada de la existencia terrena deducida e inspirada en los principios cristianos; como sacralización de una civilización particular en la que la política está al servicio de la religión y la religión como fundamento del régimen político (11).

Liberarse de la tentación teocrática será condición indispensable para entender la nueva postura de la Iglesia, presente en el orden temporal, entendido ya en su acepción más amplia y englobante.

Forzada marginación de la Iglesia por parte del Orden Temporal

La reacción contra el clericalismo teocrático y su ideología sobrenaturalista no se hizo esperar. Estamos asistiendo a "la caída del coloso". La Cristiandad se desmorona ante la invasión firme y secularizante de una nueva civilización. Hay un giro copernicano en las relaciones fe y razón, teología y filosofía, poder religioso y poder civil. Los jóvenes de hoy no quieren pensar en un mundo divino ultramundano. La vida presente ya no es entendida como una preparación para la otra, ultramundana. La expresión bíblica del "cielo" como "patria" y de los cristianos como "huéspedes y extranjeros sobre la tierra" (Ef 2, 19; Flp 3,20; Heb 11,13) está exigiendo otra lectura cosmológica y escatológica diferente.

Más bien ocurre lo contrario: "Percibimos a la tierra como nuestra patria. Lógicamente se nos ha vuelto el cielo un tanto sospechoso... En la cúspide de la actual escala valorativa figura el bienestar terreno del hombre, su salud corporal, ante todo, y, caminando casi a su vera, la satisfacción del sexo y el disfrute de los ratos libres... Existe algo así como una "envidia metafísica" o

“religiosa”... Antes, los vivos envidiaban a los muertos: motivo era de envidia la eterna beatitud que éstos comenzaban ya a disfrutar. Hoy, ante la perspectiva de nuestra muerte, envidiamos a los que se quedan disfrutando su existencia terrena...” (12).

Ante el acoso de lo secular la Iglesia siente con dolor y preocupación cómo es aherrojada a la esfera íntima de lo religioso y privado. Inesperadamente sucede que se nos “ha invertido la parábola del hijo pródigo”. Es expresión de Zahrnt. Me ha impresionado la intuición de este hombre. La parábola del hijo pródigo hoy se nos ha convertido en la parábola del Padre que se nos va. Ahora son los hijos quienes tienen que apañársela en la ausencia del Padre. Y cuando nosotros, los clérigos habituados a la teocracia, temíamos la “debacle” general, atónitos, nos encontramos con una civilización “mejor que en los buenos tiempos del padre”. ¿Volverá el padre? Eso no lo sabemos, puesto que la historia aún no ha acabado (13).

Nos guste o no, tenemos que reconocer que vivimos una civilización nueva de “hijos sin padre”, de hombres sin Dios, en la que el orden temporal se ha sacudido el polvo de la tutela religiosa. Y sorprendentemente para los empecinados en sacralizaciones intempestivas, hay que reconocer que las cosas de ese orden temporal independizado, no solo no marchan mal, sino que mejoran.

Podríamos afirmar que el resultado de este proceso emancipador ha sido triple: la reacción anticlerical de un ateísmo humanista, el ataque violento del marxismo contra la alienación religiosa, y el requiem lastimero sin nostalgias por “la muerte de

Dios”, punto culminante de la así llamada “teología negativa”.

El ateísmo humanista sacrifica en aras de la libertad todo vestigio de religiosidad. Acertadamente nos lo señala el concilio Vaticano II: “Con frecuencia, el ateísmo moderno... dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos, tal afirmación de Dios es completamente superflua” (GS 20).

El ateísmo marxista sacrifica en aras de la liberación de los pueblos oprimidos, una religión que se ha identificado históricamente con determinados regímenes económicos sociales y políticos injustos, alienantes y reaccionarios a todo proceso de cambio en favor de los marginados. Afortunadamente, aunque tarde, la Iglesia ha acusado el golpe: “Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza es un obstáculo para esta liberación...” (GS 20).

Una falsa antropologización del dato religioso nos ha llevado, finalmente, a una nueva especie de “teología negativa”. Pero con una seria variante: mientras la vieja “teología negativa” no se atrevía a hablar de Dios sino diciendo lo que no es, por respeto a su trascendencia divina, la “nueva teología negativa” lo hace en nombre de la dignidad humana. “El cenit de este descomedimiento

cuyo patrón es el hombre, está representado por el parlamento sobre la *muerte de Dios*" (14).

La evasión ideológica

Tampoco se ha hecho esperar la reacción de la Iglesia ante la emancipación secular. Y no precisamente para recuperar lo perdido, sino como un mecanismo consciente o inconsciente de defensa y autojustificación: la misión de la Iglesia es de otro orden.

Son muchos los despojos sufridos por la Iglesia en las últimas decenas de años: supresión de los Estados Pontificios, desamortización de las propiedades de la Iglesia, implantación de una enseñanza liberal y anti-eclesiástica, pérdida de influencia en cualquier orden temporal, campañas de ridiculización de sus sagrados misterios, de la vida monástica, de los votos religiosos, oídos sordos a su doctrina social...

Tan desmedida violencia está haciendo que la Iglesia cambie de táctica, por así decir. Convencida de que las teocracias son aguas pasadas, incapaces de mover molinos de ingerencias clericales, al menos quiere conservar su eficacia y prestigio, en el buen sentido de la palabra, dentro de la esfera religiosa. Para conseguirlo, está dando al mundo respuestas de todo tipo: unas veces invocará la unidad y la fraternidad universal para no inmiscuirse en los problemas temporales de los hombres; o invocará la gratuidad del amor para desentenderse de la eficiencia histórica de su acción eclesial; otras veces, apelará a la dimensión escatológica del mensaje cristiano, a un "platonismo para el pueblo", al abstractismo teológico, al apoliticismo y a la privatización de la fe, o finalmente a una angelical neutralidad.

La evasión de la «unidad»

Aunque, como diré más tarde, la Iglesia sea convocación y lugar de encuentro de todos los hombres, extraña que en una civilización tan dialectizada como la nuestra, hombres de distintas categorías sociales antagonistas acudan a una misma misa dominical. Tras un análisis de la realidad, debemos llegar a la conclusión de que sistemáticamente sólo se usan "términos que no apuntan a ninguna realidad histórica discutible".

Para justificar tal comportamiento se suele acudir a la "ideología de la unidad cristiana": "la iglesia no opta por unos o por otros"; "lo que une a los cristianos es más fuerte... que lo que nos separa". De este modo, la unidad exigida para el proceso liberador ("nadie se libera solo; nadie libera a nadie; nos liberamos juntos") se nos trueca en unidad ideologizada que ignora los conflictos de la sociedad o a lo sumo los minimiza (15).

La evasión del «amor gratuito»

El amor gratuito —entendiendo gratuidad como la esencia del amor— es otra forma ideológica de evadirse de las responsabilidades históricas. Es ésta, una ideología romántica, muy propia de las sociedades enriquecidas. Hugo Assmann no soporta el juego ideológico del amor gratuito: "Aplicar este tipo de gratuidad evasivista a la muerte de Aquel que fue sentenciado y muerto por subversivo e insubordinado, inquietador de los poderes instalados, eso sí es blasfemar al Hijo del hombre" (16). Es verdad que el amor en sí es gratuito; pero invitados como estamos, a hacer fructificar nuestros talentos y a

preparar la venida última del Señor Jesús, también debemos preocuparnos por la eficacia de nuestro amor, "que no todo lo que a algunos parecerá cálculo de eficiencia y nada más, es efectivamente mero cálculo de eficiencia, porque puede ser la forma histórica y realista de dar su vida por los amigos" (17).

La evasión «escatológica»

Es verdad que las primeras generaciones de cristianos no prestaron interés a la obra del mundo en cuanto tal. "Venga la gracia y pase este mundo" (Didaché X, 6). Es verdad también, que la llegada inminente del Reino inspiró buena parte de la predicación evangélica de Jesús. Pero el mensaje del Evangelio no se puede reducir a una insistente invitación escatológica. Me parece, a este respecto, que Oscar Cullmann ha caído en el mismo escatologismo de Albert Schweitzer (cfr. su obra "Jesús y los revolucionarios de su tiempo").

Con todo es un hecho que la actitud escatológica y los periódicos "milenarismos" de la historia han influido en la inducción de una actitud evasiva ante el compromiso histórico, de una actitud de "fuga hacia adelante".

La evasión de un «platonismo cristiano para el pueblo».

Se ha querido encontrar la "cristianización" del platonismo especialmente en el célebre texto bíblico: "¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo, si llega a perder su alma?" (Mt 16,26). Dicha cristianización ha sido llevada a cabo a espaldas de una auténtica antropología bíblica.

Apoyados en este dualismo metafísico de la filosofía griega, hemos trocado la fe cristiana en una

religión individualista, tan sólo preocupada del más allá y "el ejercicio de la buena muerte".

La evasión del «abstractismo teológico y eclesiástico»

La teología se ha acostumbrado a situar su especulación en el campo de las esencias. Así, en el tema que nos entretiene, la teología se ha preocupado por definir una política ideal y la "esencia" de la fe; y a partir de dichas definiciones, establecer una teoría de sus mutuas implicaciones. Procedimientos tan abstractos se hallan a un paso del dogmatismo y la arbitrariedad. Bastaría que se definieran tales realidades desde otros sistemas filosóficos y teológicos, para que la síntesis cayera por su base (18).

La evasión de una «fe de hombre segmentado en compartimentos estancos»

Esta evasión la considero como una forma mucho más sutil de fuga y apoliticismo. Consistiría dicha forma en "reconocer el puesto de la política y su importancia para la fe, pero convirtiéndola en una dimensión aparte, al margen de otras dimensiones de la existencia humana" (19). Segmentado de este modo el hombre y, correspondientemente, su fe, sería sólo interpelado por el compromiso político, social o económico, desde su propia esfera. La moral personal que fluye del evangelio, la oración y la participación al culto, los sacramentos... serían únicamente esferas religiosas sin referencia alguna al orden temporal.

La evasión de una «imposible neutralidad»

La neutralidad evasiva es consecuencia espontánea del abstrac-

tismo teológico. La Iglesia desde sus análisis a nivel de ideas químicamente puras, pretende situarse más allá de toda contingencia histórica, liberarse de toda ambigüedad mundana. Estamos suficientemente escarmentados para creernos que la ciencia y la historia sean productos neutros del análisis de los hechos. El hecho bruto ("Historie") siempre nos llega interpretado ("geschichtlich"). O como decía Bachelard "los hechos están hechos": "es siempre la teoría la que dirige la acción, y no al contrario" (20).

Nunca la Iglesia ha sido más ambigua que cuando ha pretendido esta imposible neutralidad.

Voy a cerrar este primer apartado con las palabras que Hugo Assmann coloca en el prólogo de su libro *Teología desde la praxis de la liberación*: "No conozco palabras más desafiantes, para el cristiano y el teólogo, que las de un compañero comprometido en la liberación de sus hermanos. Uno de los muchos que ya no creen en lo que los cristianos creemos..."

En el día en que ustedes
logren transformar
sus muchos substantivos
abstractos
en pocos substantivos
concretos,
con sustancia experimentable,
quizá vuelva a tener sentido
que nos hablen de Cristo y de
Dios..."

II. LA MENTALIDAD DUALISTA COMO RAIZ PROFUNDA DEL PROBLEMA

La interpretación dualista del hombre y la fe cristiana está más extendida de lo que parece. El andaluz y experto catequeta Emilio Alberich, dictando unas orientaciones actuales para llevar a cabo adecuadamente una catequesis

antropológica, nos ha elaborado en italiano (sin mayores intenciones) toda una lista de dualismos introducidos y consagrados por la religión (21). El hombre de religiosidad tradicional ha vivido su fe dentro de un *dualismo religioso* de lo sagrado y lo profano, del sobrenatural y natural, de lo santo y el pecador; un *dualismo metafísico* de lo divino y humano; un *dualismo cosmológico* del cielo y la tierra, la eternidad y el tiempo, el más allá y el aquí; un *dualismo antropológico* de alma y cuerpo, espíritu y carne, gracia y naturaleza; un *dualismo eclesial* de Iglesia y mundo, cristianos e infieles, liturgia y vida, jerarquía y laicado; un *dualismo moral-ascético* de fe y obras, ley divina y ley humana, apostolado y compromiso terrestre, oración y acción, consagración y misión (tema éste de máxima actualidad en los Capítulos Generales Especiales de los Institutos Religiosos); un *dualismo histórico* de historia de la salvación e historia profana, redención y liberación-desarrollo, evangelización y civilización, reino de Dios y ciudad humana.

La actitud religiosa tradicional que sostiene tanto dualismo, viene caracterizada por una preferencia indiscutible a favor del mundo de las cosas divinas con detrimento y menosprecio del mundo y sus realidades profanas (22). Se trata de la misma opción sobrenaturalista, más arriba analizada.

Para el tratamiento del tema nos basta con fijar la atención en aquellos dualismos que más vienen al caso. Concretamente nos vamos a detener en el dualismo teológico, cristológico, antropológico y eclesiológico, añadiendo algunas reflexiones sobre la interpretación dualista que se ha hecho de la Revelación, generadora de dos tipos de teologías contras-

tantes, y que imperan en la mentalidad de los cristianos de hoy.

El dualismo teológico

En la raíz de la mentalidad cristiana tradicional se encuentra la interpretación dualista de la relación Dios-hombre. Aún no hemos sopesado en toda su dimensión las desastrosas consecuencias que ha originado el hecho de situar a nivel de concurrencias las relaciones de Dios con los hombres; el hecho de malinterpretar la trascendencia divina. "La rivalidad entre hombre y Dios, dice Girardi, no se verifica más que cuando la acción y el valor de Dios se sitúan en el mismo plano que la acción y el valor de la criatura... Palpita allí cierta noción antropomórfica de Dios". Y sin embargo, por paradójico que parezca, "el hombre no se verá verdaderamente hombre más que cuando Dios sea verdaderamente Dios" (23).

Dicha rivalidad y antropomorfismo ha provocado el *ateísmo prometeico* de determinados humanismos y sobre todo del marxismo: Prometeo fue condenado por Júpiter a permanecer atado a una roca y ser despedazado por las aves de rapiña, por haber cometido el delito de robar el fuego sagrado e inaugurar la primera civilización humana.

Además ha provocado la "muerte del Dios a todas las instituciones establecidas" (intelectuales, eclesiásticas, filosóficas o científicas). Los hombres ya no necesitan de Dios para dar sentido y razón del universo; "el Dios omnipotente", el Dios de la "providencia", el Dios "justo" ha desaparecido de las discusiones sobre la guerra, el sufrimiento, la finalidad, la redención..." (24).

No hay que lamentar tal defunción y tales desapariciones. Esos "dioses" dificultan la comprensión

del fenómeno cristiano en el mundo actual, porque de ninguna manera pueden identificarse con el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.

Finalmente, esta desafortunada rivalidad ha llevado al hombre a *instrumentalizar a Dios* para provecho propio. Por este camino se ha utilizado a Dios, unas veces para fundamentar el orden establecido; otras, para convulsionarlo. Hemos rebajado a Dios a un simple "medio de vida", convirtiéndolo en una fábrica suministradora de repuestos a la dañada existencia de los hombres" (25).

Si nos detenemos a pensar lo bien, veremos que el dualismo teológico anda a la base de determinada praxis de la Iglesia con relación al orden temporal.

El dualismo cristológico

Consecuencia del dualismo Dios-hombre, el misterio de la personalidad de Cristo ha sido mal interpretado por absorción total o parcial de lo humano a lo divino, o viceversa. Ante la imposibilidad de anexionar lo humano a lo divino, unos optaron por salvar lo divino de Cristo con detrimento de lo humano: éste fue el caso del docetismo, el arrianismo, el monofisismo de Eutiques y el monotelismo de Sergio, y en último término el sutil problema de la operación teándrica y el carácter instrumental de la humanidad de Jesús. Interpretaciones todas ellas influenciadas por la escuela cristológica de Alejandría. Otros optaron por salvar lo humano con detrimento de la dimensión divina de Jesús. Tal es el caso de los ebionitas y los adopcionistas. Finalmente, otros, aceptando la doble realidad de lo divino y humano en Jesús, no supieron conectarlas en profundidad. Para suplir tal ignorancia, prefirieron elaborar teolo-

gúmenos artificiales que a pocos han convencido (recuérdese el "prósopon de unión" de Teodoro de Mopsuesta y Nestorio). Estos últimos sufrieron las influencias teológicas de la Escuela Antioquena.

El dualismo cristológico del pensamiento primitivo explica no pocas deformaciones de la presencia de la Iglesia en el orden temporal.

El dualismo antropológico

También la fe cristiana ha sufrido a lo largo de los siglos el impacto de cierto dualismo antropológico.

Trasvasar el mensaje cristiano de la cultura semita a la *cultura griega*, ha sido una operación realizada no sin riesgos. La antropología bíblica ha perdido su carácter integral; el acontecimiento pascual de la resurrección de los muertos ha perdido densidad ante la proclamación de la inmortalidad del alma...

Por otra parte, la interpretación del *hombre como naturaleza pura y sobrenaturaleza de la gracia*, ha originado graves dificultades para aceptar la íntima conexión entre el orden creado y el orden de la salvación; y ha hecho olvidar que el Dios de la creación es el mismo Dios de la salvación, reduciendo la acción soteriológica de Cristo (redención) a la esfera de lo espiritual con detrimento del orden terreno, relegado a una triste orfandad de gracia.

Consecuencia de la interpretación dualista del hombre cristiano como gracia y naturaleza, ha sido una doble concepción paralela de la historia. La narración e interpretación de los hechos deducidos del ámbito secular nos dará una historia profana; y al lento proceso de realización del Reino de Dios bajo la fuerza del Espíritu que purifica y fecunda al pueblo

escogido, se le llamará Historia de la Salvación.

El dualismo eclesiológico

Este es, precisamente, el dualismo que más nos concierne. Cuando la Iglesia se considera a sí misma ante el mundo como algo diferente, cuando el "pueblo de Dios" excluye a priori de su *cetus* al resto de la humanidad, cuando al desarrollo temporal de los hombres se le priva de todo significado escatológico y de su carácter preparatorio del Reino, cuando la jerarquía eclesiástica se considera como grupo aparte del pueblo bautizado, polarizando excesivamente la concepción de la Iglesia como Sociedad (ayer perfecta) y Misterio de Comunión, es que la mentalidad dualista de compartimentos nunca integrados puso "huevos abundantes" en el misterio integral de la Iglesia.

Ni siquiera el Vaticano II se ha liberado de esta esquizofrenia eclesial: "La reciprocidad de los servicios que están llamados a prestarse el "Pueblo de Dios" y la humanidad en la que el Pueblo está insertado, aparecerá entonces con más claridad: así se manifestará el carácter religioso, y por eso mismo, soberanamente humano, de la misión de la Iglesia" (GS 11). Aunque en el texto citado hay una afirmación que de por sí desmiente lo que vengo afirmando —"el carácter religioso y por eso mismo soberanamente humano"— tenemos que reconocer que la "Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual" elabora *una reflexión de la Iglesia desde fuera del mundo*. Se hablará de la Iglesia y el Mundo, de la Iglesia en el Mundo; pero nunca de la Iglesia que es mundo. El hecho mismo de que el Concilio nos haya elaborado dos constituciones sobre la Iglesia (la "Lu-

men Gentium”, que considera el misterio de la Iglesia en sí misma, independiente de la realidad humana, y la “Gaudium et spes” que lo analiza en relación al mundo) fundamenta suficientemente la sospecha dualista.

Hay cristianos, por otra parte, que han tomado el *progreso temporal* “como cosa diabólica, maquinada *contra el Reino*” (26). Olvidan desgraciadamente, que los valores temporales, si no se oponen al Espíritu, constituyen ya “el esbozo del siglo venidero”.

De modo elocuente aparece el esquema dualista comparando los números 11 y 4 de la Constitución “Gaudium et spes”, y escuchando el comentario de algunos obispos del aula conciliar. En el número 11 se nos dice: “El *Pueblo de Dios* se esfuerza por discernir... cuáles son los signos verdaderos de la presencia de la voluntad de Dios...” y el 4: “Para llevar a buen término esta empresa, la *Iglesia* tiene el deber, en todo momento, de escrutar los signos de los tiempos y de interpretarlos a la luz del Evangelio”. El uso equivalente de los términos “Pueblo de Dios” e “Iglesia” motivaron la queja de algunos obispos. Y fue precisamente en las razones alegadas, donde la mentalidad dualista asoma sus cuernos. Esos Padres se quejaron porque “Iglesia” significaba para ellos en primer lugar jerarquía, y “Pueblo de Dios” definía a la Iglesia de un modo etéreo y vago (27).

La distinción entre *jerarquía y laicado* irá tomando cuerpo a lo largo de la Constitución GS. Así tocará a los laicos por su inserción profesional en el mundo, discernir de modo particular los signos de los tiempos, las “expectativas, aspiraciones, caracteres” del mundo “en el que nosotros vivimos” (GS 4 y 44). Las diferentes funciones atribuidas al sacerdote y al laico

buscarán su justificación en el hecho de la *doble misión de la Iglesia*: evangelizar y animar el orden temporal. La misión del sacerdote se identificará con la de la Iglesia; pero será el laico, por su inserción en el mundo, quien llevará adelante la tarea de edificar la Iglesia y construir aquél.

Por este camino se llegó a distinguir el actuar “*en cristiano*” y “*en tanto que cristiano*”. En el último caso, comenta Gustavo Gutiérrez, “el cristiano se comporta como miembro de la Iglesia, y su acción tiene una representatividad que compromete a la comunidad eclesial (Acción Católica); en el caso primero, procede solamente inspirándose en principios cristianos y bajo su exclusiva responsabilidad, lo que da mayor libertad a sus compromisos políticos” (28). Semejante perspectiva teológica tuvo su mayor apogeo en la época de los movimientos apostólicos especializados, allá por la década de los años cincuenta.

Sin embargo, el dualismo de fondo obstaculiza más que favorece la acción pastoral de la Iglesia. Antes la distinción de planos era utilizada por la jerarquía y los cristianos de vanguardia. Con ello no hacíamos más que “disimular la real opción política de la Iglesia por el orden establecido” (29). Ahora, superada la mentalidad dualista en los sectores más concientizados de la Iglesia, son los poderes públicos los que abogan por dicha distinción, con el ánimo de sacudirse la presión del profetismo cristiano. En aras de su misión, y consecuencia de una mentalidad que disgrega la realidad humana, se ha estado pidiendo al sacerdote que se mantenga distante de toda actividad política, aunque ella fuera una de las formas de ejercer la caridad en el más alto grado (30). “El asumir una función directa (“leadership”) o

“militante” activamente en un partido político, es algo que debe excluir cualquier presbítero, a no ser que, en circunstancias concretas y excepcionales, lo exija realmente el bien de la comunidad” (31).

Igual diferenciación dualista encontramos en la interpretación del proceso catequético y evangelizador. Todavía campean en la catequesis distingos propios del viejo dualismo tradicional. A la acción que tiende a construirnos la ciudad temporal la llamamos etapa de humanización, civilización o desarrollo; o, si se prefiere, “pre-evangelización”. A la comunicación explícita del mensaje de Cristo se le llamará según los niveles o contenidos comunicados, *evangelización* o *catequesis*. Quien suscribe estas consideraciones, hijo también de una educación dualista en la fe, siente aún recelos de una catequesis antropológica muy horizontal, de una liturgia secularizada...

Mentalidad dualista en el concepto de Revelación y Teología

Las ramificaciones del dualismo teológico, base de todos los demás, llega hasta la concepción misma de la Revelación de Dios al hombre, y de la reflexión teológica que en la Palabra de Dios encuentra su fuente primordial.

La *noción de Revelación* como “locutio Dei ad homines” es unilateral y olvida cómo se produce en el hombre la experiencia de esa palabra divina. Al fin y a la postre, es una hija más de esa pertinaz mentalidad disgregante, profundamente enraizada en la conciencia de la Iglesia. Tal concepto de revelación nos ha llevado a hablar de una “esencia inmutable del cristianismo”, de una Verdad desencarnada sin espacio ni tiempo, sin historia. Sin embargo, matizó H. Zahrnt, “no hay verdad

alguna, ni siquiera una verdad cristiana, de no estar referida a tiempos y lugares precisos... ¿Y cómo podría ser de otro modo, si la historia de Dios con la humanidad no se da por concluida con la canonización de ambos testamentos, antes al contrario, su interpretación ocurre en el horizonte del constante desarrollo de esta historia?” (32).

La *Teología*, que se alimenta constantemente de las fuentes bíblicas, cabalga a remolque del concepto que se tenga de la Palabra de Dios. De este modo, nos encontramos con una teología pluri-secular, entendida como *reflexión aséptica* acerca de la Revelación, como explicitación de todas las posibles implicaciones que tenga la intemporal palabra de Dios al hombre. Hemos olvidado que el cristianismo sólo existe en las concreciones de la historia, que inevitablemente lo mediatiza; que la voz de Dios ha llegado al hombre en hechos y palabras, y que es dentro de la coyuntura y el contexto histórico como se formulan los dogmas, se constituye el derecho eclesiástico y se teoriza y vive la pastoral.

Opuesta a esta teología que ignora el dato o principio de la realidad, ha aparecido actualmente una *teología llamada política*, de la liberación y la revolución. Pero faltos de una visión integral de la vida del hombre y su vocación divina, se quieren descubrir en dicha teología contenidos diversos de los que elabora la *ética política*. ¿Acaso los contenidos de la doctrina social de la Iglesia deben ser distintos de una auténtica doctrina social a secas? Otra cosa sería hablar del espíritu con que pueden llevarse a cabo las exigencias de esta doctrina social humana.

Así, se pregunta Assmann, “¿por qué llamar teología a la reflexión

crítica sobre la praxis histórica, cuando eso lo hacen, probablemente con mayor competencia, las ciencias humanas, la sociología, la historia, la politología, la filosofía social, etc.? ¿Qué hace entonces, que un tipo de reflexión sobre la praxis sea teología?" (33).

Dada la novedad de esta reflexión teológica, hemos de reconocer que las respuestas no son aún suficientemente claras. Máxime, cuando vivimos una crisis de identidad cristiana y debemos renunciar por principio a una "esencialización" a priori del dato cristiano. Creemos que lo que hace que una reflexión crítica sobre la praxis histórica sea específicamente teológica será el espíritu con que se realiza y las luces con que cuenta; en una palabra, la visión de fe. De ahí, a sostener contenidos diversos y programas de acción diferentes para cristianos y no cristianos, a afirmar la posibilidad de extraer del evangelio una política específica, hay gran trecho. El dualismo es una mentalidad que impregna toda teoría y praxis cristiana. Urge, pues, liberar el lenguaje teológico de toda posible univocidad, que distancia el dato bíblico de cualquier reflexión humana.

III. HACIA UNA SUPERACION DE LA MENTALIDAD DUALISTA EN LA TEORIA Y PRAXIS CRISTIANAS

Las consideraciones hechas anteriormente me llevan a comprender la fuerza transformante y configurante que las ideas madres poseen. La interpretación dualista de la fe cristiana sólo irá haciendo mutis por el foro de historias ya pasadas, en la medida en que nazcan nuevas ideas con tanta o mayor fuerza de configuración.

Lo primero que, en mi opinión, habría que hacer, es desmontar la

mentalidad dualista de nuestros cristianos y hacerles ver que responde a una lectura inadecuada de la Palabra de Dios. No basta la buena fe de esos cristianos ni el extenso abanico de santos, situados históricamente en la época dualista, para justificar bíblica y teológicamente semejante mentalidad.

La reflexión que sigue, tiene por fin superar todo tipo de dualismo a la luz de la Palabra, el Magisterio y el dato teológico.

Superación del dualismo teológico

No se explica uno cómo la relación Dios-hombre ha podido ser entendida en términos de rivalidad y concurrencia, cuando la Biblia de ninguna manera da pie a semejante lectura. Personalmente me es grata la imagen de un Dios "cristobalón" que carga sobre sus anchos hombros el peso específico de la dignidad humana. En la Biblia, más que palabra acerca de Dios, encontramos la Palabra de Dios acerca de lo que es el hombre. *Dios no es narcisista*, sino Padre que engendra, convoca y redime. Un Dios que encuentra "sus delicias" en estar con los hijos de los hombres; un Dios que "con brazo extendido" destruye el pecado, la opresión y rechaza la rota dignidad humana.

El hombre, pagado de soberbia y autosuficiencia, sólo ha querido escuchar *la voz de la serpiente*: "seréis como dios". Los resultados saltan a la vista. De Dios no vino la rivalidad. Todo lo contrario. La mejor lección que el hombre tentado de Dios, ha podido recibir, se la ha dado el mismo Dios. En la primera página del cuarto evangelio ha quedado grabada para ejemplo de todas las generaciones: "el Verbo se hizo hombre". Dios no quiere que el hombre sea lo que no es "lo suyo". La preten-

sión de Dios consiste en que el ser humano realice toda su plena autenticidad. Por su "encarnación", Dios lo pretende y se lo posibilita. Y en su época dolorosa, Dios realizará anticipadamente la utopía del hombre: "ecce Homo".

Dios no quiere rivalidad alguna con el hombre. Es más, en sus relaciones históricas con él, siempre se nos ha presentado como "lo absolutamente no-necesario". Ahí radica la razón de por qué no podemos nunca prescindir de Él. Un Dios útil sería cada vez menos utilizado por el hombre. La necesidad de Dios sólo aparece en la experiencia de fe, que nos hace descubrir la profunda miseria que anida en el corazón maltrecho de la humanidad. El hombre percibe la falta de Dios cuando lo mira y lo ama, libre de toda óptica utilitaria. Solo *el Dios "no útil"* liberará al hombre de ser víctima de utilitarismos propios y extraños. "Cuando Dios... únicamente se lo contempla bajo el relativo punto de vista de lo útil... se expone el hombre a la máxima miseria, ya que en ese supuesto está él mismo amenazado de ser un objeto y una utilidad para Dios y para los hombres" (34).

Desde esta perspectiva podemos entender el significado que tiene la "obligación de referirlo todo a Dios". No se trata de anular lo relativo en aras de lo absoluto; sino de "dar a lo relativo un suplemento de significación, insertarlo en su tendencia última, hacia Dios, que es quien unifica toda la vida del hombre..." (35). El reconocimiento de que Dios es Creador y Salvador no destruye la autonomía del hombre; así como ésta no se realiza sin una dependencia de Dios, fundamento último de toda autonomía (GS 41).

Profundizando en la relación Dios-hombre, Girardi llega a decirnos que no basta la "perspecti-

va de participación" para lograr superar "la dialéctica del dueño y del esclavo". Cuando Dios hizo al hombre, no sólo lo vocacionó a completar y perfeccionar el orden creado, sino que también estableció con él "*una dialéctica de amistad*". Afirmadas las dos autonomías "no utilizables" de Dios y el hombre, tenemos los presupuestos básicos para realizar una auténtica relación de amistad. "La amistad —continúa Girardi— es la relación entre dos absolutos"... "Es imposible amar al hombre por Dios y en Cristo, sin amarlo en sí mismo y por sí mismo. El motivo sobrenatural del amor no destruye el motivo natural, sino que lo refuerza" (36). Pablo VI nos confirma de modo autorizado esta dialéctica de la amistad entre Dios y el hombre: "Amar al hombre no es "un simple medio" para amar a Dios; es ya un término en la marcha "hacia el principio y la causa de todo amor" (37).

Por otra parte, la afirmación de que Dios es Padre y amigo de todos, deriva ineludiblemente a la actitud responsable de una fraternidad universal. La estrecha vinculación existente entre Dios y prójimo, *filiación y fraternidad*, es patente a lo largo del Viejo y Nuevo Testamento: "No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero, que resida dentro de tus puertas. Le darás cada día su salario, sin dejar que el sol se ponga sobre esta deuda; porque es pobre, y para vivir necesita de su salario. Así no apelarás por ello a Yahweh contra tí y no te cargarás con un pecado" (Dt 24,14-15). Semejante exhortación tiene su explicación porque "quien se burla de un pobre ultraja a su Hacedor" (Prov 17,5).

Superada la rivalidad dualista y confirmadas ambas autonomías, estamos en condiciones de com-

prender cuál es el camino, *la metodología cristiana de encuentro con Dios*. A Dios lo encontramos "atrás del prójimo". Identificándome con H. Zahrnt, prefiero esta expresión "*atrás de*" que la tradicional "*Dios en el prójimo*". Precisamente porque el prójimo no es meta en la búsqueda de Dios, sino camino. Llegamos a Dios através del prójimo, es decir, yendo a él y trascendiéndolo. "Dios existe más allá del hombre, pero tan sólo es posible encontrarle de este lado de acá, por medio del hombre" (38). Y aún sería mejor decir que Dios se nos da, se nos acerca palpable y visiblemente através del hombre. Porque Cristo es el único camino y la única puerta por donde entramos en la intimidad de Dios.

En este contexto de autonomías e integración, *la fe* se nos presenta como una praxis liberadora. Siendo la fe aceptación responsable del amor de Dios Padre, el cristiano, consecuentemente, debe llegar a la raíz última de las múltiples situaciones de injusticias y opresión que sufren sus hijos: *el pecado*, entendido como ruptura de la dialéctica de amistad con Dios y de la fraternidad universal.

Por estas vías llegaremos también a la vivencia de *un culto a Dios menos legalista y excluyente*. Antes de hacer tu ofrenda al Dios de nuestros padres, busca a tu hermano (Mt 5,23). La ortodoxia del culto debe ser verificada por la "ortopraxis" de la fraternidad.

Superación del dualismo cristológico

Jesús de Nazaret por su condición de Hombre - Dios representa la prueba existencial más irrefutable de la superación de todo tipo de dualismo, rivalidad o divergencia entre lo sagrado y lo profano.

Para comprobarlo voy a detenerme en tres consideraciones muy concretas: Jesús es el gran

secularizador de Dios; Jesús, el exorcista, secularizó definitivamente al mundo y al hombre que lo habita; Jesús es el tipo ideal de hombre porque nos ha logrado la más perfecta síntesis del proceso dialéctico entre lo divino y lo humano.

a) Jesús, el secularizador de Dios.

En los evangelios todo es acontecimiento secular, suceso registrable en las coordenadas espacio-temporales de este mundo (39).

En los Sinópticos, Jesús representa la más sorprendente secularización de Dios. Las acciones de Jesús en la tierra tienen su correspondiente traducción y efecto en los cielos —lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos" (Mt 16,19; 18,18); "lo que hace él (el Padre), eso también lo hace igualmente el Hijo" (Jn 5, 19ss)—; los gestos de Jesús traducen la voluntad del Padre en favor de los hombres; y las parábolas, cargadas de imágenes seculares, ocultan en su secularidad la presencia del reino de Dios. Esa es la respuesta de Jesús a los discípulos de Juan que le preguntan: "¿Tú, quién eres?". "Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan..." (Lc 7,22-23). "Dios ya no está realizando sus hechos en los cielos —comenta Vincent— porque Jesús los está realizando en la tierra... Si queremos encontrar una fórmula, tendríamos que decir... que Jesús es la actividad secular del Dios escondido" (40).

b) Jesús el Exorcista, secularizador del mundo y del hombre.

Con excesiva frecuencia, el hombre ha sido víctima de los poderes cósmicos y las fuerzas irracionales. Por ello, ha cogido miedo. Para superar el temor de cada día, de cada instante, el hombre ha

personificado en formas demoníacas las fuerzas incontroladas que le oprimen; y ha engendrado mitos para poder dar sentido a lo inexplicable. *Los mitos* sitúan el origen y el fin del hombre fuera de este mundo.

La palabra de Dios cayendo sobre vidas sin historia y naturalezas mitificadas, ha actuado como impresionante *reactivo desmitificador*. Tanto el Antiguo Testamento como Jesús de Nazaret, se han opuesto tenazmente a esta tendencia del débil espíritu humano. Invocar los espíritus y utilizar sus fuerzas ocultas, serán cosas prohibidas al israelita. Y Cristo nos hará ver que el origen y el fin del hombre no hay que buscarlo fuera de su propio mundo, sino en sus mismas entrañas. "Si por el dedo de Dios expulsó yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios" (Lc 11,20). "Expulsar de este modo los poderes que esclavizan los seres humanos es dejar en manos de los hombres su propia suerte; es instaurar el Reino aquende sus fronteras. Por eso, "la fe" no es una pretendida medida de protección contra "algo", sino estar dispuesto a dejar que Dios llegue... Solo la fe reconoce en definitiva al mundo como mundano, mientras que la incredulidad lo ve como hechizado y demonizado y así no puede nada contra él (Mc 9,19) (41).

Tan desmitificado y mundanizado está el mundo que Dios ha hecho del *hombre y la tierra sacramentos de su manifestación*. La liturgia sacramental celebra lo que los hombres edifican fuera del edificio de la Iglesia. Los "materiales" que "elaboran" una eucaristía no son el trigo y la uva; sino el pan y el vino; es decir, el fruto de la tierra y el trabajo del hombre. Desprovista del don de Dios y el esfuerzo del hombre en la

historia, la misa se convierte en un rito alienante y vacío. Y cuando se rompe la fraternidad y los hombres no discernen la presencia de Cristo en la materia, pecamos directamente contra el sacramento eucarístico (1 Cor 11,17-29).

Dispuesta la tierra como escenario propio del esfuerzo humano en pro de su realización, Jesús quiere además demostrarnos que Dios ha apostado decidida y absolutamente a favor nuestro. La historia concreta de Jesús solo tiene un destino: hacernos patente y experimentable el "*éxodo de Dios hacia el hombre*". Dios camina definitivamente a nuestro encuentro cuando Jesús nace olvidado, y comparte su vida con los pobres y marginados; con los publicanos y pecadores. Dios marcha hacia el hombre con emblemas de paz y signos de plenitud, cuando abandonado e incomprendido, Jesús muere en la cruz.

Dios no se retira de nadie. Son los hombres los que arrojan a Dios o se apartan de su presencia, protegiéndose con ritos y leyes. Afortunadamente, Dios juega su baza en el mismo terreno donde el hombre la pierde. Mateo nos dice que "los obreros arrojaron al "Hijo del Rey" "fuera de la viña y lo mataron"... (21,39). Y la carta a los Hebreos nos recuerda que "Jesús, para santificar al pueblo con su sangre, padeció "*fuera del campamento*" (13, 15).

Los hombres rechazan a Cristo; y al ejecutarlo fuera de la Ciudad Santa, Dios destruye las fronteras de lo sagrado y lo profano. Dios es viable para todos los hombres, gentiles y judíos; cristianos y paganos.

c) Jesús, síntesis de lo divino y humano, tipo ideal del Hombre.

Si Jesús es "la actividad secular del Dios escondido"; si Jesús de-

fiende como nadie al hombre a secas, sin mediaciones sagradas que lo alejan de Dios, eso se debe a que en Jesús se realiza el equilibrio sereno y perfecto de lo divino y humano. Es lo mismo que con otro lenguaje más abstracto pero menos certero, nos ha dicho la documentación teológico-dogmática de la Iglesia: Efeso, León Magno, Símbolo del XI Concilio de Toledo, III Concilio de Constantinopla...

Superación del dualismo antropológico

Las consideraciones hechas últimamente sobre la figura bíblica de Dios y Cristo en relación al hombre aportan elementos concluyentes para replantearnos con mayor objetividad el concepto cristiano de hombre. No hay razones válidas para hablar de un hombre natural y otro sobrenatural, de una doble vocación humana y cristiana, de una historia "sagrada" paralela a otra profana. ¿Acaso el Dios que libera, salva y plenifica al hombre, se opone al Dios que lo creó?

a) Historia teológica de la superación del dualismo «natural-sobrenatural».

No siempre hemos sabido guardar el equilibrio entre la necesidad de Dios que tiene el hombre, y su absoluta gratuidad. "Dios es gratuito, pero no superfluo", expresión muy cara del escriturista González Ruiz. Precisamente, para salvaguardar el orden sobrenatural, la teología escolástica elaboró el concepto hipotético de "naturaleza pura". Esta no experimenta una exigencia ineludible de la gracia divina; tampoco, repugnancia. Ambos conceptos se sienten extraños entre sí: la separación es radical.

Un paso adelante supuso el hecho de superar la separación a favor de una simple distinción entre el orden natural y sobrenatural.

Tercer momento de esta titubeante historia fue la afirmación sin remilgos de un "deseo innato" de ver a Dios por parte de la naturaleza humana.

La perspectiva histórica y existencial del pensamiento moderno nos ha abierto el camino definitivo para superar de forma concreta el dualismo que nos viene preocupando. Nunca ha existido una naturaleza pura. El hombre salió de los "barros" de Dios, catapultado hacia una única meta divina. *El hombre nació* por expresa voluntad de su Creador "naturalmente sobrenatural". Este fue el camino seguido por la reflexión teológica de Y. de Montcheuil y de H. de Lubac.

Finalmente, Rahner ha redondeado estas reflexiones liberándolas de las ambigüedades que aún les quedaban. El teólogo alemán prefiere hablar de un "existencial sobrenatural". Con esta expresión quiere decirnos que Dios ha dotado gratuitamente al hombre de una determinación "ontológico-real" que lo hace muy afín a todo lo divino. Desde su origen Dios ha lanzado al hombre hacia un destino sobrenatural.

Gracias a este desarrollo histórico nos hemos liberado no sólo del dualismo, sino también de una concepción individualista del destino. Gustavo Gutiérrez llama a este destino "convocación del hombre a la salvación". El autor ha preferido el término "convocación" al de "vocación" por su mayor expresividad comunitaria (42).

Lentamente y no sin recelos, la doctrina oficial de la Iglesia ha ido aceptando los resultados de esta larga y plurisecular reflexión. "Gaudium et spes" nos hace dos

afirmaciones: "hay una relación estrecha entre progreso temporal y crecimiento del reino; pero esos dos procesos no se identifican" (n. 39). *Estrecha relación*, más no identificación.

La encíclica "Populorum Progressio" supera con mayor elegancia y decisión el dualismo que nos estamos cuestionando. Pablo VI concibe el *desarrollo integral* como un proceso que superando condiciones ínfimas de vida, sitúa al hombre en condiciones de vida cada vez más humanas. Este proceso culmina con la fe, la caridad y la participación como hijos en la vida misma de Dios. Es aquí precisamente donde debemos poner toda nuestra atención, porque el Papa no considera las características de esta fase como "condiciones de vida sobrenaturales", sino sencillamente como "condiciones de vida *más humanas*" (n. 21). Y es que el hombre ha sido creado por Dios "a su imagen y semejanza" (Gen. 1,26). En el hombre, comido de necesidades ("basar"), en su condición viviente ("nephesh"), en su mejor expresividad y acción humanas ("leb") brilla el resplandor del Espíritu ("Ruah") y actúa su fuerza fecunda y regeneradora. La antropología bíblica aporta a lo dicho múltiples evidencias.

En conclusión, las expresiones "fin sobrenatural", "vocación sobrenatural", "orden sobrenatural" están siendo y deben ser sustituida por el término "*integral*". (GS 10.11.57...)

b) Unidad de la vocación humana: una sola historia

Recuerdo que cuando estudiaba filosofía me llegó a sorprender con fuerza la afirmación de que a mayor dependencia de Dios, corresponde en los seres humanos mayor consistencia en el ser; que sólo en las relaciones humanas se

considera inferior a aquél que depende de otro. Una vez más viene Dios a nuestro encuentro para superar jerarquizaciones dualistas y dejar las personas en su sitio.

Hemos discutido mucho sobre los *fines primarios* de la redención de Cristo y la creación del hombre. ¿Se puede considerar fin primario su realización integral? ¿O sólo la gloria de Dios? Nos olvidamos que el hombre glorifica a Dios en la medida en que es auténticamente hombre. Se nos queda perdida en el horizonte lejano del tiempo la proclamación gozosa de San Ireneo: "gloria Dei, vivens homo": "la gloria de Dios es el hombre que aquí y ahora está viviendo"; "mas la vida del hombre es la visión de Dios" (Adversus Haereses, IV,20,7). Es lamentable comprobar cómo se ha perdido la perspectiva unitaria de los Santos Padres. La plena realización de los valores humanos se sitúa a nivel de una recta subordinación a Dios. "El espíritu humano, más libre de la esclavitud de las cosas, puede ser elevado con mayor facilidad al culto mismo y a la contemplación del Creador" (GS 57).

De todo ello deducimos que no hay más que *una vocación humana*; un solo destino del hombre: la fraternidad de la raza y la filial comunión en el misterio de Dios.

Un hombre así concebido por la fe, que no tiene más que un fin concreto y una precisa vocación, no puede realizar su vida haciendo una especie de doble historia sin conexión profunda. La historia profana está realmente implicada en la historia sagrada. Los hombres no vivimos más que *una historia*; aunque, eso sí, la vivimos en planos diferentes: como desarrollo humano y como crecimiento del Reino. La mano alfarera de Dios está amasando pacientemente en el barro del tiempo la nueva imagen del Hombre. En cada épo-

ca hay tiempos de gracia que significan, para los hombres que saben leer, presencia fecunda de Dios, fuerza eficaz del Espíritu, que acorta la espera de Cristo. "En medio de la historia profana que recubre todos los siglos, la historia santa tiene puntos de emergencia que permiten constatar su realidad y conocer sus aspectos esenciales" (43).

Tal concepción de la historia no admite distingos entre "promesas temporales" y "promesas espirituales". Cristo de ninguna manera espiritualizó las promesas escatológicas. Más que espiritualizar, lo que hizo fue darles concreción y cumplimiento histórico (Lc 4,21). La larga historia de fracasos y parciales realizaciones de los deseos humanos, no son más que una sabia pedagogía divina para purificar la esperanza del hombre y elevarlo a las cosas de "arriba" (sin dualismos). Porque, de hecho, ninguna realización histórica se adecua al misterio total de la escatología cristiana. No lo adecua, pero proyecta la historia hacia adelante: Reino de Dios e injusticias sociales son incompatibles (Is 29,18-19). Es la fe la que nos lleva a descubrir la presencia de Dios, el Reino, en cada hito de la historia. "Porque estos valores de dignidad, de comunión fraternal y de libertad, todos estos excelentes frutos de nuestra naturaleza y de nuestra industria... los encontraremos más tarde, pero purificados... iluminados, transfigurados... Misteriosamente, el Reino se encuentra presente ya sobre esta tierra; alcanzará su perfección cuando el Señor vuelva" (GS 39).

c) Unidad del proyecto de Dios, Creador y Salvador

Esta unidad es tan fuerte, que con frecuencia la Biblia describe la creación como un gesto salva-

dor: la separación primordial de las aguas caóticas tienen el sabor de un éxodo pascual através del mar Rojo. Para el profeta Isaías, testigo excepcional de lo que venimos diciendo, Yahwéh es tanto creador como redentor: "Porque tu esposo es tu creador; Yahwéh Sebaot es su nombre; tu redentor es el Santo de Israel, Dios de toda la tierra se llama" (Is 54,5).

La misma acción redentora de Cristo, en el que todo tiene su consistencia y por el que todo fue hecho (Col 1,15-20), es concebida por el Apóstol como una "regeneración", una "recreación". Pablo nos hablará de una "nueva creación" en Cristo (2 Cor 5,17), de un hombre nuevo. Es más, esta vieja creación ha encontrado en la muerte y resurrección de Jesús todo su hondo significado. El abrazo de Cristo en la Cruz ha fecundado la Tierra. Y hoy sabemos que la creación entera se halla en estado de buena esperanza, gimiendo y sufriendo dolores de parto (Rom 8,19-22).

Superación de la interpretación dualista de la Revelación y de la teología

La Revelación de Dios es única; pero nos llega expresada en diversas teologías. Fundamentalmente nos encontramos con dos modos de interpretar la Palabra de Dios: como "apocalipsis" o anuncio, y como interpretación de la existencia humana o "profecía".

a) La Revelación

La Revelación entendida como anuncio posee las siguientes características: la Palabra de Dios se entiende como "llovida del cielo"; es comunicación en "visiones" (experiencia difícil de explicar) del proyecto oculto de Dios,

en favor de los hombres; principalmente se expresa en palabras.

Por el contrario, *la Revelación entendida como "profecía"* es, sobre todo, interpretación de la experiencia humana como acontecimiento salvífico. Se expresa en hechos más que en palabras; el Evangelio (buena noticia de la salvación) encuentra su base en la experiencia histórica de Dios; nos da testimonio de lo que unos hombres concretos han oído, han visto y tocado acerca del Verbo hecho carne (1 Jn 1,1).

Tales experiencias no son sólo el medio escogido por Dios para comunicarse, sino el contenido mismo de la palabra que quiere decirnos. No es que lo humano sea la medida de su Palabra, sino que por expresa voluntad divina, lo humano e histórico mediatiza la Palabra sin quitarle trascendencia y libertad. Esta misma trascendencia exige que la Palabra sea reinterpretada constantemente en cada coyuntura histórica nueva. Los hombres no tienen Palabra de Dios, si no la "reviven" en el hoy de cada día. Eso hicieron los Profetas al leer en su historia el Exodo de Israel y su realeza teocrática. Así, la Palabra de Dios leída a través del tiempo, se nos adentra en el alma, no tanto como palabra venida "de fuera", cuanto como comprensión de lo que es el hombre según Dios.

La mentalidad dualista desconoce el sentido dialéctico de lo sagrado y profano. Dios cuando se comunica no destruye. La Revelación es anuncio y experiencia histórica. El anuncio en abstracto ni le llegaría al hombre ni lo interesaría; la ambigüedad de la experiencia histórica no ofrece por sí misma garantías para que el hombre pueda discernir en ella la voz de Dios. Por este camino, el ateo podría hacer una perfecta "teología científica", pero sería in-

capaz de leer la voz de Dios en los signos de la historia. El mensaje de Dios sólo se convierte en mensaje cuando es recibido, cuando se nos revela como sentido interior de la propia vida. Ello no quita, ni mucho menos, que la Palabra sea la única que nos "arranca del mundo de la oscuridad, para trasladarnos al reino luminoso de Cristo" (Col 1,13). La Palabra sólo puede ser leída en el mismo Espíritu que la pronunció.

Ayudado en estas consideraciones, podemos decir que *la Historia es sacramento de la Revelación*. La historia prolonga el misterio de la Palabra hecha carne. Lo que el hombre de fe acoge en Jesucristo no es solamente una palabra humana que le dice quién es Dios y se lo muestra (Jn 14,9); es también lenguaje divino acerca de lo que es el hombre. "En realidad, el misterio del hombre se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Cristo nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre a sí mismo... Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte..." (GS 22).

b) Las Teologías y la Teología

La teología es una reflexión sistemática de la Palabra de Dios, experimentada y vivida en la Historia. Ahora bien, esta reflexión puede elaborarse desde perspectivas diferentes, desde culturas diversas, desde coyunturas históricas nuevas. Pero la teología nunca ha debido centrarse unilateralmente en la reflexión abstracta del anuncio, o en la búsqueda inmanente del sentido de la historia y la praxis revolucionaria. Necesita dialectizarse de modo continuo.

Anuncio y profecía deben mezclarse, complementarse, en el es-

fuerzo teológico. A las Escrituras Santas y a la Tradición (fuentes primordiales de la teología) hay que hacerles hablar acercándolas a las ciencias humanas, a la historia, a la sociedad dialectizada por el interés o la lucha de clases, al hombre abrumado por presiones internas y externas.

Como el amor al prójimo “verifica” el amor a Dios, así también su Palabra debe ser verificada en la historia, por su fuerza trasformante. No se pretende con esto reducir la Palabra de Dios a su utilidad social. El Señor nos ha dejado criterios de verificación de su Espíritu: “todo árbol bueno da frutos buenos”; “por el fruto se conoce el árbol” (Mt 12,33).

Superación del dualismo Iglesia-Mundo

a) Iglesia-Mundo

El hecho de que pretendamos superar el viejo dualismo de la Iglesia en relación al Mundo, no quiere decir que debamos volver a la confusión de antes, a la unión confusa de la Iglesia y el Estado, por ejemplo. Tan sólo queremos superar la fase dialéctica de tiempos pasados y situarnos a otro nivel de acción recíproca.

El Vaticano II, dejando antiguos enfoques eclesiocéntricos, ha redefinido el misterio de la Iglesia como “sacramento de unidad y salvación”: “la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1); “sacramento visible de esta unidad salvífica” (LG 9). Desde esta visión sacramental y soteriológica, la Iglesia revela y a la vez significa el cumplimiento en la historia, de la voluntad salvífica universal de Dios. Es decir, que la Iglesia no tiene más razón de ser que signi-

ficar este proceso de salvación a los hombres de toda nación, lengua y cultura. La Iglesia de Cristo no tiene en sí su razón de ser; ella es eminentemente funcional. En la medida en que se mira más a sí misma, pierde su propia identidad. Toda su preocupación debe volcarse sobre el contenido de su “sacramentalidad” —la salvación de Dios— y sobre los destinatarios de la misma: todos los hombres. Siendo, por tanto, sacramento de un Nuevo Mundo, la Iglesia no puede olvidar su realidad “mundana”. En cuanto “manufactura” especial del amor de Cristo, la Iglesia es distinta del mundo. “Pero es verdad, también, que el mundo no está puesto frente a los cristianos como un objeto totalmente hecho fuera de ellos y sobre el cual ellos deberían actuar desde un continente distinto: es, por tanto, constitutivo de su humanidad, les da forma, habita en ellos, exactamente igual que ellos habitan en él y le dan forma” (44).

Los sacramentos donan la gracia; a través de ellos nos apropiamos la salvación. Pero de ninguna manera podemos afirmar que los gestos sacramentales monopolicen la acción soteriológica del Espíritu. Otro tanto sucede con la Iglesia. Ella es sacramento de la salvación; pero de ningún modo puede *monopolizar el espacio salvífico*. El Espíritu sopla donde quiere (Jn 3,8). Cuando el Verbo se hizo carne, el Hijo sembró la semilla de su Palabra en toda carne humana. Esta imagen puede ayudarnos a superar tanto la equiparación de Iglesia y Mundo, como su desintegración. La Iglesia es el espacio concreto de Mundo en el que la Palabra de Dios ha germinado y se ha hecho visible, para que a ella vengan todas las naciones (Is 2,2).

El carácter sacramental de la Iglesia pone de manifiesto su fun-

cionalidad en favor del mundo, su "ser para los demás", su vocación "kenótica". Me parece atinada la observación de Luis Maldonado: "Hasta ahora recientemente era el mundo el que venía a la Iglesia, el que debía girar en torno a ella, como su centro vital. Ahora parece que se invierte el movimiento o el centro. Es la Iglesia la que de algún modo pende del mundo, está pendiente del mundo para servirle... No puede, por tanto, tener su identidad específica en sí misma, considerada aisladamente. No puede vivir de sí para sí" (45).

Para confirmar todo lo dicho, me viene a la memoria el célebre texto de la Epístola a Diognetes (año 150): "Los cristianos no se distinguen de los otros hombres, ni por el país, ni por el lenguaje, ni por los vestidos. No habitan ciudades propias, no se sirven de ningún dialecto extraordinario; su género de vida no tiene nada de singular". Aparte el platonismo que impregna el texto, sobresale una especie de sacramentalidad, de trascendencia dialéctica en la inmanencia. La Iglesia explicita existencialmente la salvación de Cristo, soterrada en el mundo.

El Vaticano II ha sabido tomar conciencia de esta interrelación vivencial y salvífica de Iglesia y Mundo: "las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de los que sufren, son también las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los discípulos de Cristo... Por esta razón, *la Iglesia se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia*" (GS 1).

Una vez más debemos remontarnos a Dios y a Cristo, porque el fundamento último de la relación Iglesia y Mundo es teológico y cristológico. Las espléndidas intervenciones de Dios en la Historia

llevaron paulatinamente al Pueblo elegido a la revelación del Dios "Creador". Y el reconocimiento de este poder justificó sobradamente los gestos históricos del Señor (Is 40,21-26; 42,5ss). Tocó a Pablo hacer la traslación de este poder y soberanía a Cristo, levantado de entre los muertos, Cabeza del Cuerpo de la Iglesia, realizador, sostenedor y restaurador de todo el orden creado.

b) Reino de Dios - Progreso del hombre

Tanto la Iglesia como el Mundo tienen su propia esperanza: el Mundo busca el progreso, el desarrollo integral de todos los hombres; la Iglesia aspira a convertirse en el Reino. Superado el dualismo Iglesia-Mundo, consecuentemente debemos también superar la desintegración de estas *dos manifestaciones de una sola esperanza*. A este respecto, dice el Concilio: "Aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios" (GS 39).

Aceptamos *el carácter escatológico de la salvación de Cristo*. El Reino está ya dentro de nosotros, pero aún no consumado. La salvación no sólo es promesa, sino también realidad que va fraguando en la historia a golpe de fraternidad y dignificación humanas (46). La "reserva escatológica" que Dios, Creador y Redentor, ha depositado en este mundo, no nos da derechos a hacer distingos radicales de futuros: un futuro absoluto, regalo de Dios; y un futuro del mundo, fruto del trabajo humano. El mundo ofrece a la Iglesia su nueva cultura, su nuevo concepto de hombre, sus len-

guajes... para que el anuncio del Reino tenga sentido en los nuevos tiempos. La civilización del mundo brinda a la Iglesia materia y forma concretas de unidad. La misma resistencia, el rechazo que el Mundo hace del Reino, encierra valores positivos. La oposición interpela a la Iglesia; la persecución la purifica (47).

IV. APLICACION DE PRINCIPIOS AL PROBLEMA DE LAS RELACIONES ENTRE IGLESIA Y ORDEN TEMPORAL

Largo ha sido el camino emprendido para poder llegar a estas conclusiones. Pero no había más remedio. Son muchos y seculares los perjuicios cristianos. Superar una mentalidad que consideramos ya desfasada, es una tarea que ni podemos ni debemos tomar a la ligera. Abundar en argumentos me ha parecido necesario, para socavar los cimientos del "sobrenaturalismo" trasnochado, del "temporalismo" violento, que margina a la Iglesia por sus muchos pecados, del "evasionismo ideológico" e ingenuo, que pretende justificar sin éxito un "pacto de no-intervención" en la cosa pública, en el orden temporal.

Como fruto de todo lo anteriormente expuesto, he llegado a las siguientes conclusiones: cuatro son fundamentalmente las instancias que interpelan a la Iglesia de hoy en su difícil relación con el Mundo:

1.ª Identificarse cara al mundo

Encuentro tres maneras equivocadas de entender la propia identidad: una, por vía de negación; otra, por vía de afirmación; y la tercera, por vía de funcionalidad.

La incorrecta interpretación del "abneget semetipsum" de Jesús puede llevar a la Iglesia a enten-

der su *identidad por vía de autonegación*. En realidad, un hombre tiene conciencia de su identidad, cuando se acepta a sí mismo. De lo contrario, sería un ser no-libre y no-persona. Por otra parte, la autonegación por puro altruismo, no concluye realizando lo que pretende. Paradójicamente, un centramiento excesivo en la negación del propio ser, lleva como contrapartida una atención desmedida en la persona, un giro continuo y obsesivo alrededor de uno mismo. Determinadas ascesis de noviciados antiguos tenían más de un narcisismo espiritual, que de plena aceptación de la propia identidad en orden a una mayor entrega.

Tampoco acierta el hombre, cuando intenta encontrar su identidad en un *proceso constante de "autoafirmación"* a expensas de los demás. Quien se identifica a costa de su prójimo, jamás alcanzará su verdadera identidad. Tarde o temprano será víctima de su propio egoísmo y del egoísmo ajeno. El "sobrenaturalismo", ya lo vimos, llevó a la Iglesia a una interpretación equivocada de su naturaleza.

Hay quienes por *vía de estricta funcionalidad*, reducen el ser de la Iglesia a su concreta misión; a "una acción que manifiesta su vocación escatológica en el seno del mundo "mediante" las estructuras socio-culturales actuales del mundo" (48). Cuando la Iglesia se relaciona con el orden terrestre, sin tomar conciencia de su originalidad y sin manifestarla, pierde toda su capacidad de impacto y de fermentación. En un mundo de autoafirmaciones personales y de libertades democráticas, el servilismo de un grupo que renuncia a lo que le es más propio, sólo puede engendrar desilusión y desencanto. Cuando la reflexión teológica renuncia a su propia inspiración no

nos queda otra cosa que ética, psicología del profundo, sociología o política... Y para el entendimiento de esas disciplinas, "doctores tiene el mundo" más cualificados.

Considero, por tanto, de la máxima urgencia comprender que la fe cristiana *lleva en sí misma su propio sentido y justificación* y que no necesita fundamentaciones extrañas para legitimar su alteridad. Dicho con palabras más evangélicas, esto significa que la Iglesia en la medida en que sea menos "del mundo", hará más significativa su presencia "en el mundo", y más eficaz su servicio. Sin lugar a dudas, la causa de la humanidad ha sido mejor servida por los papas liberados de ataduras y poderes temporales, más consecuentes con la identidad de su Iglesia.

La originalidad del grupo cristiano le viene del "Dios no-útil" en el que cree. Cuando la Iglesia reconoce que ella, como su Dios, no es absolutamente necesaria para el mundo, todo le deviene más fácil. Ya no tiene que defenderse alocadamente por el hecho de ver disminuidas sus antaño magras existencias de fe. "Puede entonces, permitirse el lujo de no tomar en serio sus propias reformas, y desaparecerá, al fin, aquella plúmbea pesadez de eternidad, que proyecta sobre todo lo que toca, bien sea el culto, la administración de sus bienes, la burocracia, etc. Y, sobre todo, se mostrará amable y atractiva, como dama que no está necesitada de andar solicitando continuamente el reconocimiento de sus encantos, pues está segura de sí misma" (49).

Desde su no-utilidad, la Iglesia debe afirmar ante el mundo su trascendencia y su originalidad y asumir con responsabilidad el papel que le corresponde en la historia. El reconocimiento de la identidad cristiana exigirá a los seguidores de Cristo una fe viva y

adulta, la libertad de sentirse poseídos por la verdad de Dios.

2.^a Rechazar todo tipo de instrumentalización

La libertad de los hijos de Dios, de los seguidores de Cristo, de los investidos por la fuerza del Espíritu debe traducirse en opciones, actitudes y gestos que manifiesten de modo elocuente su radical independencia y su abierta decisión a no dejarse instrumentalizar por ninguno de los poderes e intereses de este mundo.

La Iglesia posee su propia identidad, pero desgraciadamente con harta frecuencia la ha prostituido con cálculos humanos de prudencia y diplomacia. Sin embargo, estamos viendo ya las *primeras golondrinas que anuncian una nueva primavera*. La crecida dialectización de las relaciones Iglesia y Estado, el decoroso y silencioso mutis que está haciendo la Iglesia oficial en los ambiguos escenarios de las inauguraciones y bendiciones, su nueva sensibilización para defender la dignidad del hombre allí donde es conculcada, la alergia universal a la "vieja forma eclesiástica"... son síntomas evidentes de un éxodo de libertad e independencia para superar todo intento de manipulación. "Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina sobre la sociedad, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna" (GS 76).

La Iglesia debe redoblar su vigilancia para *olfatear de lejos cualquier tipo de ideología que pretenda manipularla*. Consciente e inconscientemente, la presencia de Cristo en la historia puede ser instrumentalizada para liberar de compromisos concretos al cristiano de cada día, para predicar re-

conciliaciones asépticas ignorando las contradicciones reales de los pueblos. La acción de Cristo en la historia tampoco puede identificarse con el programa operativo de cualquier institución, movimiento o persona. La Iglesia debe presentar "un Cristo siempre contestador, profeta y libertador, que juzga, condena y provoca hacia adelante, dialectizando el proceso" (50).

Cuando la relación Iglesia-Mundo es interpretada de modo *exclusivo* en un contexto dialéctico de lucha de clases, de creyentes y ateos, de buenos y malos, hacemos una lectura ideológica que manipula e instrumentaliza el dato de fe. Por este camino, confrontaciones políticas, sociales y económicas, pueden ser interpretadas como legítima defensa de Dios; y el triunfo de los vencedores, como premio y bendición divinas... Este proceso ideologizador aparece muy acentuado en nuestros tiempos. Segundo Galilea es un testigo directo de lo que digo, en los países suramericanos: "...la tendencia que hoy se advierte ya en los centros industriales y obreros politizados de América Latina es que las "ideologías socio-políticas" tienden a reemplazar al catolicismo popular tradicional... Las ideologías en América Latina aparecen como "herejías del cristianismo". Ello se debe por un lado al alma culturalmente cristiana del pueblo, y al hecho de que esas ideologías al fin y al cabo, se inspiran en temas cristianos "suelto". Eso es exacto en el caso de los socialismos y los marxismos, que basan su mística precisamente en esos temas, como fraternidad, igualdad, justicia, etc. Más aún, en las democracias cristianas que se inspiraron en la doctrina social de la Iglesia. Incluso las ideologías y místicas de tipo fascista, utilizan temas cristianos, co-

mo la "civilización occidental cristiana" y otros" (51).

3.ª Ser fiel a su misión

Una Iglesia consciente de su originalidad y trascendencia, dispuesta a no dejarse instrumentalizar por las ideologías en boga y los intereses del poder, podrá realizar su misión sin ambigüedades. No es éste el momento de profundizar y extenderse en el análisis de la misión de la Iglesia. Tan sólo quiero subrayar algunos aspectos de esa misión, que ponen en evidencia la aportación de la Iglesia en su relación con el Mundo: la comunidad cristiana ha de servir al mundo, diluyéndose en él; desde su fe, ha de esforzarse por sostener la esperanza y reavivar la fiesta; servidora del mundo y diluida en él, sabrá descubrir su ambigüedad, la denunciará e intentará purificarlo; finalmente, todo esto deberá hacerlo en un clima auténtico de sincero diálogo con el mundo.

a) Servir al Mundo «diluyéndose» en él

La Iglesia ha recibido de su Fundador la misión de convertirse en "sal de la tierra". La sal ni destruye ni extraña los alimentos. Lo suyo consiste en conservarlos y regenerarles su propio sabor, mientras ella, diluida, desaparece. La misión de los cristianos, no está pues, en transformar el mundo imponiéndole su "propia forma". Como el fin del hombre no consiste en "divinizarse" sino en devenir auténtico hombre, según la vocación a la que Dios le llamó, así el fin del mundo no está en su "cristianización" y menos aún en su "eclesiastización". Los cristianos han sido convocados por Cristo para devolverle al hombre, al mundo, a la tierra, toda la pres-

tancia que en el acto creador recibió del artífice divino. La Iglesia no debe mirarse a sí misma. Lo suyo es diluirse en el mundo hasta conseguir la plena realización de su vocación divina.

Desde el plano de la "no-utilidad"; vuelvo a repetir que Jesucristo no aporta nada a los hombres; pero les revela su origen, su talla y su horizonte; les revela toda la envergadura de su ser. Por eso, la misión de la Iglesia no es la de ir al mundo, buscándose a sí misma, imponiendo sus propios criterios; sino la de *estimular al hombre* y apasionarlo con todo lo genuinamente humano. Iglesia y Mundo son dos realidades del presente que convergerán en la unidad escatológica de un futuro insospechado. La Iglesia vela para que el Mundo siga siendo Mundo, hasta que en la "hora" de Dios, Iglesia y Mundo se conviertan en su Reino imperecedero.

b) Sostener la esperanza y reavivar el espíritu de la fiesta.

El mundo es una historia de exaltación humana y traumas personales y colectivos aniquiladores. El escepticismo es fruto del cansancio del hombre que busca la verdad y no la encuentra. Para el hombre cansado y escéptico la Iglesia tiene graníticas certidumbres de fe; para el hombre exaltado y hundido, abundantes reservas escatológicas y un rosario de esperanzas de Aquel que nos dijo: "ánimo!, yo he vencido al mundo" (Jn 16,33). Para el horror de una vida vacía, sin sentido, Jesús nos ha traído vida abundante, y un excedente de gracia que ninguna ambición humana podrá arrebatarnos y mucho menos agotar. Gracias al carácter trascendente de la esperanza escatológica, la Iglesia posee una "plusvalía" de significación, capaz de dar

sentido a los hombres, a las culturas más diversas. Es más; la escatología cristiana es el sentido mismo de las cosas terrenas y las acciones históricas. Por ella, la fe cristiana es "un centro de perspectiva global de la existencia"; "un principio de unificación de la personalidad" (52).

El hombre carente de fe está perdiendo masivamente su capacidad de fiesta. Los hombres, traumatizados por los mil problemas de cada día, andan necesitados del salto incoherente, la ingenuidad y la visión optimista del payaso. Por eso, surgen las nuevas teologías de la fiesta; y los Cristos arlequines de Harvey Cox y "Godspell". Cristo es también una reserva de humor y optimismo que la Iglesia debe poner a disposición de todos.

c) Descubrir, denunciar y purificar la ambigüedad del Mundo

La causa mayor del sufrimiento humano radica en la ambigüedad de los seres y las relaciones humanas. Aunque he dicho "ambigüedad de los seres", no me estoy refiriendo precisamente, a una ambigüedad ontológica. Los seres y las personas tienen su propia consistencia. Ontológicamente son buenos. La ambigüedad que en ellos descubrimos, no proviene de las fuentes originales del ser, sino que aparece en su desarrollo histórico. Por ello, creo con Gustavo Thils, que sería mejor hablar de "*ambivalencia existencial*", que de "ambigüedad ontológica". La Biblia, que nos ha hecho una lectura trascendental del hombre histórico, llama a esta ambivalencia: "vanidad". Las relaciones humanas y las cosas están marcadas por esa vanidad, fruto específico del pecado. Descubrirla y denunciarla en cada momento histórico, es misión ineludible de la Iglesia. La

absoluta honestidad y limpieza de las relaciones humanas es un fruto que, cuando se da, autentifica la fe cristiana. Porque Cristo ha vencido al padre de la mentira, liberando al hombre de todo pecado y rehabilitándolo en su bondad ontológica y en su vocación integral. Pero no basta con descubrir y denunciar. Completando lo que falta a la pasión de Cristo, la Iglesia en su vida histórica, debe también purificar al mundo de su ambivalencia existencial. Para ello cuenta con la presencia del Espíritu, que la va conduciendo a la plenitud de la verdad y el gozo. Toca a la Iglesia, discernir el Espíritu en los "ambiguos signos de los tiempos": "El concilio se propone ante todo, juzgar a esta luz, los valores más tenidos en cuenta por nuestros contemporáneos, y vincularlos a su divina fuente. Porque estos valores, en la medida en que proceden del genio humano, que es un don de Dios, son positivamente buenos; pero no es raro que la corrupción del corazón humano los desvié del orden requerido: por eso precisan ser purificados" (GS 11).

d) Dialogar sinceramente con el Mundo

Cuando las relaciones Dios-hombre son establecidas a un nivel de concurrencia, el diálogo es prácticamente imposible. Pero cuando nos convencemos de que el supremo momento religioso y salvífico de la humanidad fue puesto por Cristo en el corazón de lo profano—su crucifixión y muerte—, cuando sabemos que la vocación del hombre es una y única, y que el desarrollo humano tiene que ver con el Reino, entonces hay que admitir que el diálogo entre la Iglesia y el mundo no sólo es posible, sino también necesario. Es-

te es un diálogo que comporta reciprocidad, porque el mundo tiene algo que decir y comunicar. Este es un diálogo que tiene su justificación teológica en la *teología de la catolicidad*. Católica es la Iglesia y la raza humana. La Palabra de Dios es católica porque tiene la capacidad de germinar en cualquier tierra; el hombre es "católico", porque a pesar de sus diferencias raciales y culturales, posee una unidad de origen naturaleza y destino. Podríamos decir que la unidad de los hombres en Cristo—Cuerpo Místico— encuentra su "materia prima" en la unidad de la raza humana; y que el anhelo profundo de unidad y solidaridad humana, encontrará su plena satisfacción en la "concorporeidad" resucitando de los que murieron en el Señor.

Esta mutua reciprocidad y consonancia ha hecho ver a la Iglesia la necesidad que tiene de cooperar con todos los hombres de buena voluntad en la realización de los valores humanos (GS 16, 43, 52...).

Por otra parte, el reconocimiento de la autonomía del orden profano y temporal y las no pocas deficiencias históricas de la Iglesia, ha ido paulatinamente convenciendo a los cristianos de que *sus pastores no siempre tienen la respuesta adecuada* a los problemas concretos de los hombres: "no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aún graves, que surjan" (GS 43). Estas circunstancias, juntamente con el reconocimiento cada vez más explícito de que la misión de la Iglesia no es de orden económico, político o social (GS 42), está induciendo tanto en la jerarquía eclesiástica como en los cristianos comprometidos, la virtud de la humildad. Virtud muy necesaria

para un eficiente diálogo con la civilización humana.

Desde la perspectiva integral y no dualista en que nos hemos ido situando ¿tendrá sentido en adelante hablar de “doctrina social de la Iglesia”? ¿No sería mejor y más adecuado hablar de iluminación cristiana del orden temporal, sin necesidad de etiquetar confesionalmente un mundo de relaciones humanas, que posee en sí su propia justificación y autonomía?

4.ª «Politizarse»

Aun reconociendo la ambivalencia de un lenguaje enfermo de equivocidad, no retiro la palabra. Aclarada mi postura a lo largo de estas páginas, espero no ser mal interpretado. La Iglesia debe “politizarse”. La vocación cristiana ha de realizarse no solo a nivel privado, sino también como comunidad cristiana en la ancha comunidad de los hombres. *Dios es “político”*, porque convoca y salva organizando un Pueblo: “fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente” (LG 9).

Demandar esta radical politización del dato de fe, no es principalmente una necesidad “exterior”, un oportunismo histórico, para halagar ojeas de hoy y hacer olvidar pecados de ayer. La politización de la fe tiene su justificación en el interior de la misma Iglesia. El compromiso político —no hablo de carreras políticas— es una *dimensión ineludible del acto de fe*. Dios quiere que a lo largo de nuestras vidas vayamos perfeccionando nuestra comunión con El, con la Iglesia y con todos los hombres (53).

La fe hay que “verificarla” con la praxis. La fe es verdadera cuan-

do “se hace” verdad. Y la verdad es auténtica, cuando se realiza en el amor. Decía San Juan: “el que obra la verdad, va a la luz” (Jn 3,21). La dimensión de verdad de la fe, guarda estrechas relaciones con su dimensión ético-política.

La lectura marxista de la historia nos ha hecho ver a los cristianos que el amor con el cual verificamos nuestra fe, se ha reducido la mayoría de las veces, a obras de misericordia, a tareas sociales, totalmente apolíticas. *Nuestras obras sociales de misericordia* han sabido solucionar los problemas que no admiten demoras, han sabido paliar las miserias humanas; pero no han sabido ni han tenido el coraje de atajar el mal en sus raíces políticas y estructurales.

Con lo que vengo diciendo, no pretendo absolutizar la importancia de la política, ni mucho menos medir la fe cristiana por su eficacia y rendimiento políticos. El cristiano debe saber sobradamente que *la prioridad absoluta la tiene el Reino de Dios y su justicia*; y que todo lo demás se nos dará por añadidura (Mt 6,33). “Esto exige —sostiene con decisión H. Zahrnt— que la situación política constituya ciertamente el contexto concomitante, pero no el horizonte señorial del mensaje cristiano; y la actuación política correspondiente, la consecuencia indirecta, pero no el contenido inmediato de la fe cristiana” (54). La prioridad del Reino en el compromiso político de un cristiano significa que su acción política mirará no sólo al cambio social, sino sobre todo a la creación de un nuevo hombre, a semejanza de Jesús, que convertido en servidor de los demás, realice su libertad en comunión sincera con todos sus hermanos. Las “añadiduras” evangélicas vendrían de la mano de ese hombre nuevo. Su real aparición reportaría una nueva cultura y nuevos

contenidos de la educación, ya que ésta se encuentra predeterminada por "las necesidades y los imperativos del sistema económico-social".

En la misma línea de pensamiento se nos ha situado la "Nota de la Comisión Episcopal de Apostolado Social": "La solución de los problemas sociales no se logrará con las meras reformas estructurales ni por medio de la pura eficacia técnica; se necesita un nuevo tipo de hombre" (p. 7.15-16).

Ahora bien; el reconocimiento de la necesidad de politizar la acción de los cristianos, *no nos da derecho a etiquetar cristianamente ningún tipo de política*. Porque del evangelio no se desprende ningún programa operativo de acción política concreta. En su "Octogésima adveniensi" (n. 51), Pablo VI nos dijo que "*una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes*". Y el Sínodo de los Obispos de 1971 afirmó con claridad meridiana que "no pertenece de por sí a la Iglesia, en cuanto comunidad religiosa y jerárquica, ofrecer soluciones concretas en el campo social, económico y político para la justicia en el mundo" (55).

Es, por tanto, legítimo que los cristianos, iluminados por la Palabra de Dios, opten libremente por determinada actitud política, siempre que ésta no contradiga los principios evangélicos ni lesione la dignidad del hombre.

A la luz de estos principios nos resulta ya mucho más fácil comprender cuál debe ser la postura de la Iglesia cuando en sus asambleas litúrgicas acoge a cristianos enfrentados por sus opciones políticas e ideológicas. No valen principios abstractos de unidad y comunión cristiana para rechazar a unos y acoger a otros. "Dado que los hombres están llamados a su-

perar sus diferencias, está claro que *las Iglesias...* tienen la vocación de ser *lugares privilegiados* de esta confrontación e incluso de estos enfrentamientos... en un clima de fe, en contacto con la Palabra de Dios... Cuando la eucaristía se realice en tales comunidades de adversarios o enemigos políticos, será testimonio a sus propios ojos y a los ojos de todos, de la *unidad esencial e imposible...* No aceptar comulgar juntos, es subestimar el impacto... de la comunión eucarística sobre la existencia política... Sería también una horrorosa angustia que los que militan en terrenos opuestos no pudieran nunca afirmar juntos ante el mundo en un momento de fiesta, que llegará el término final en que los enemigos se convertirán en camaradas y los adversarios se reconocerán como hermanos" (56).

En una palabra, la Iglesia debe reencontrar su identidad, para ser libre y dar de sí todo lo que puede; la Iglesia debe rechazar todo tipo de instrumentalización para que ningún poder o interés humano hipoteque su libertad; la Iglesia tiene que realizar su misión con radical libertad; finalmente, la Iglesia tiene que "politizarse" y a la vez respetar la libertad de opción política de cada uno de sus cristianos. Es urgente, muy urgente que la comunidad cristiana recupere su libertad desde el Evangelio que la define; y que demuestre su espíritu libre ante los regímenes e interpretaciones del hombre que más pretenden instrumentalizarla: el capitalismo y el marxismo. Cuando la Iglesia se defina seriamente por la libertad del Evangelio, entonces no sólo alertará a sus miembros para que no se dejen sorprender por las ideologías marxistas, sino también se librárá del "suave yugo" capitalista, que con elogiabile astucia

ha logrado uncirla al carro de sus intereses y hacerla enmudecer. Portugal está muy cerca de nuestra geografía política y religiosa como para no recordarla en estos momentos. ¿Por qué el conformista silencio de ayer, se ha vuelto nerviosa suspicacia de hoy?

Dios se definió como Yahwéh, "el que será", el futuro absoluto del hombre, para que lo adoremos

como *único Señor* y le sirvamos "en santidad y justicia". Jesús se ha constituido en único Señor de cielos y tierra (superada toda concurrencia dualista), para librarnos de todo yugo y enseñarnos los caminos de la libertad. Y los cristianos deben ser aquellos hombres que no tienen más "dioses y señores" que "el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo".

NOTAS

- (1) Editorial de ABC de Madrid, publicada en ABC de Sevilla, 19 de marzo 1975, 34.
- (2) J. METZ, *Teología del mundo*, E. Sígueme, Salamanca 1970, 140. 165.
- (3) M. XHAUFFLAIRE, *La teología política*, E. Sígueme, Salamanca 1974, 79.
- (4) Carta 12, *Famuli vestrae pietatis*: THIEL, *Epp. Pontif.*, I, 35.
- (5) Y. CONGAR, *El papel de la Iglesia en el mundo de hoy*, en: *La Iglesia en el mundo de hoy*, E. Taurus, Madrid 1970 (II), 381.
- (6) M. BENZO, *No nos equivoquemos otra vez*, en: *El Correo de Andalucía*, 13 de marzo de 1975, 2.
- (7) J. GIRARDI, *Diálogo, revolución y ateísmo*, E. Sígueme, Salamanca 1971, 30-32.
- (8) G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, E. Sígueme, Salamanca 1972, 290-291.
- (9) M. XHAUFFLAIRE, op. c. 13.
- (10) J. GIRARDI, op. c., 32-35.
- (11) J. GIRARDI, ib., 38.
- (12) H. ZHRNT, *El cristianismo entre dos límites*, E. Verbo Divino, Estella 1974, 32-34.
- (13) H. ZHRNT, ib., 45-46.
- (14) H. ZHRNT, ib., 37.
- (15) J. L. SEGUNDO, *Las élites latinoamericanas*, en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, E. Sígueme, Salamanca 1973, 208-209.
- (16) H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, E. Sígueme, Salamanca 1973, 68-69.
- (17) H. ASSMANN, ib., 68-69.
- (18) J. GUICHARD, *La Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, E. Sígueme, Salamanca 1973, 20.
- (19) J. GUICHARD, op. c., 19-20.
- (20) GUICHARD, ib., 12.
- (21) E. ALBERICH, *Orientamenti attuali della catechesi*, LDC, Torino-Leumann 1971, 95-96.
- (22) ALBERICH, ib., 96.
- (23) J. GIRARDI, op. c., 54-55.
- (24) J. J. VINCENT, *Cristo secular*, E. Mensajero, Bilbao 1974, 272.
- (25) ZHRNT, op. c., 82.
- (26) G. THILS, *La actividad humana en el universo*, en: *La Iglesia en el mundo de hoy*, 368.
- (27) Relación sobre la "expensio modorum", dic. 1965, p. 152.
- (28) G. GUTIERREZ, op. c., 86-87.
- (29) G. GUTIERREZ, ib., 93-97.
- (30) Nota de la Comisión Episcopal de Apostolado Social del 19 de septiembre de 1974, 14. E. PPC.
- (31) *El Sacerdocio Ministerial*, Sínodo de Obispos 1971. E. Sígueme 1972, 34-35.
- (32) H. ZHRNT, op. c., 26-27.
- (33) H. ASSMANN, op. c., 48.
- (34) H. ZHRNT, op. c., 94-97.
- (35) G. THILS, op. c., 353.
- (36) J. GIRARDI, op. c., 55-57.
- (37) Discurso de Pablo VI en la clausura del Concilio, 7 de diciembre de 1965.

- (38) H. ZHRNT, op. c., 147.
- (39) J. J. VINCENT, op. c., 89-90.
- (40) Ib., 98-101.
- (41) N. SCHOLL, *¿Jesús sólo un hombre?* E. Sígueme, Salamanca 1974, 4-45.
- (42) G. GUTIERREZ, op. c., 102-108.
- (43) P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai, 1962, 111.
- (44) Y. CONGAR, *Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II*, en: *Iglesia en el mundo de hoy*, E. Taurus, Madrid 1970, (III) 30.
- (45) L. MALDONADO, *Nuevas vías de pertenencia a la Iglesia*, E. Marova, Madrid, 1972, 19-20.22.
- (46) Nota de la Comisión Episcopal de Apostolado social, op. c., 7-8.
- (47) Y. CONGAR, *Papel de la Iglesia en el mundo de hoy*, op. c., 397-398.
- (48) Y. CONGAR, *Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II*, op. c., 27-28.
- (49) H. ZHRNT, op. c., 328.
- (50) H. ASSMANN, op. c., 57-58.
- (51) S. GALILEA, *La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular*, en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, 154.
- (52) J. GIRARDI, op. c., 63-65.
- (53) Sínodo de Obispos, *La justicia en el mundo*, E. Sígueme 1972, 55.
- (54) H. ZHRNT, op. c., 309-311.
- (55) Sínodo de Obispos, op. c., 67.
- (56) Conf. Episcopal francesa 1972, *Política, Iglesia y Fe*, E. PPC 1972, 9-13.